

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

§ 1. La cultura ai tempi della Restaurazione; § 2. Rivoluzione industriale e "questione sociale"; § 3. Il superamento-rovesciamento di Hegel da parte della sinistra hegeliana e la sua contestazione radicale da parte di Schopenhauer e Kierkegaard.

CAPITOLO 1. La filosofia politica e sociale tra la Restaurazione e le rivoluzioni del 1848-49

Lecture. Schede. Laboratorio

§ 1. Il pensiero cattolico reazionario: Joseph De Maistre; § 2. *Liberalismo e *liberismo in Francia; § 3. L'utilitarismo e il pensiero politico-sociale inglese; § 4. I primi socialisti in Francia

CAPITOLO 2. Il rifiuto di Hegel nella cultura tedesca

§ 1. La filosofia di Schopenhauer, medicina per i dolori della vita; § 2. Schopenhauer: la conoscenza della "cosa in sé" e il ruolo della volontà; § 3. Schopenhauer: l'etica; § 4. Schopenhauer e il "pessimismo" in filosofia; § 5. Kierkegaard: l'esistenza inquieta del filosofo dell'esistenza; § 6. Angoscia e possibilità; § 7. Vita estetica, vita etica e vita religiosa; § 8. Influenza della filosofia di Kierkegaard

Lecture. Schede. Laboratorio

CAPITOLO 3. La sinistra hegeliana e Marx

§ 1. Fede e ragione, conservazione e progresso nella destra e nella sinistra hegeliana; § 2. Feuerbach: critica dell'alienazione religiosa e nuovo umanesimo; § 3. Stirner: la ribellione dell'individuo come "unico"; § 4. Bakunin: l'anarchismo collettivista; § 5. Il giovane Marx; § 6. Il passaggio alla fase matura: Marx fonda il "marxismo"; § 7. La società comunista e il programma politico di Marx; § 8. Marx: la critica dell'economia politica; § 9. Considerazioni finali su Hegel e sui suoi critici: è ancora possibile la filosofia? E la religione?

Lecture. Schede. Laboratorio

PARTE 2. DAL 1848 AL 1870. L'ETÀ DEL POSITIVISMO E DEL LIBERALISMO

SINTESI DEL PERIODO. "Il trionfo della borghesia"

§ 1. Le scienze in primo piano nella cultura: il positivismo, p. 65; § 2. Una filosofia in controtendenza: lo spiritualismo; § 3. Liberismo, socialismo, progressismo

CAPITOLO 4. La filosofia positivista

§ 1. I tre stadi dello sviluppo umano secondo Comte; § 2. La sociologia di Comte e la sua concezione della società tecnocratica; § 3. J. S. Mill e Harriet Taylor: femminismo, diritti sociali e pacifismo; § 4. J. S. Mill: empirismo e utilitarismo; § 5. J. S. Mill: libertà, democrazia, diritti sociali; § 6. Spencer: evoluzionismo cosmico e liberalismo competitivo

Lecture. Schede. Laboratorio

CAPITOLO 5. Lo sviluppo del pensiero scientifico

§ 1. Darwin: alla scoperta di ambienti naturali sconosciuti; § 2. La teoria dell'evoluzione per selezione; § 3. La scandalosa origine dell'uomo; § 4. Lo sviluppo di matematica, geometria e fisica nell'Ottocento

Lecture. Schede. Laboratorio

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

CAPITOLO 6. Nietzsche: la fine delle certezze e l'avvento di un uomo nuovo

§ 1. Nietzsche: una filosofia per l'avvenire; § 2. Il periodo giovanile; § 3. Il periodo illuministico o della filosofia del mattino; § 4. Il periodo della filosofia del meriggio

Lecture. Schede. Laboratorio

CAPITOLO 7. La filosofia neokantiana, lo storicismo, le scienze sociali e la psicanalisi

§ 1. La filosofia neokantiana: la fondazione a priori della scienza e la filosofia dei valori; § 2. Dilthey e lo storicismo; § 3. Max Weber, la sociologia comprendente e l'inconciliabilità dei valori; § 4. Sviluppi di sociologia, scienza della politica ed economia; § 5. Sigmund Freud e la rivoluzione psicanalitica

Lecture. Schede. Laboratorio

CAPITOLO 8. La reazione idealistica e spiritualistica contro il positivismo

§ 1. Benedetto Croce tra idealismo ed estetica; § 2. L'attualismo di Giovanni Gentile; § 3. La pedagogia gentiliana e la Riforma Gentile; § 4. Bergson e lo slancio vitale; § 5. Sorel, il sindacalismo rivoluzionario e il mito dello sciopero generale

Lecture. Schede. Laboratorio

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?

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

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 *guerrilla* 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 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.

LE PROPOSTE AUTORITARIE E TRADIZIONALISTE DELLA CULTURA REAZIONARIA NELLA SOCIETÀ DELLA RESTAURAZIONE ERANO SOSTANZIALMENTE INSOSTENIBILI.

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.

LO SPIRITUALISMO FA APPELLO ALLA VOCE DIVINA DELLA COSCIENZA.

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 savoirdo" 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.

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

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

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 democratico 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.

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

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.

Liberale 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 movente 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**.

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

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.

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

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.

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 NUMEROSA 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 CAPITALISTICA SENZA LIMITI, NASCONO IL COOPERATIVISMO E LA TEORIA DELL'INTERVENTO 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'*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).

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

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.

... E BLANQUI SOGNA LA DITTATURA DEL PROLETARIATO.

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).

TOCQUEVILLE SI DOMANDA: LA MASSA SOFFOCHERÀ L'INDIVIDUO?

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

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.

MARX: LA MISERIA OPERAIA SCATENERÀ LA RIVOLUZIONE DEGLI SFRUTTATI A VANTAGGIO DELL'INTERA UMANITÀ.

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 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 sulle gambe?

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.

IL SOGGETTO ASSOLUTO DELL'IDEALISMO NON AVEVA LIMITI.

●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).

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

●●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?

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.

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.

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

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.

SCHOPENHAUER RITIENE CHE LA SOGGETTIVITÀ SIA UN DESTINO CHE CI RENDE INFELICI E PROPONE LA RINUNCIA 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** (1776-1841) 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'ESISTENZA", OGNI SOGGETTO È CONTINGENTE, 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'AFFERMAZIONE DEL PENSIERO 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

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

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.

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?

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

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 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.

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

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.

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

2. **Joseph De Maistre** (1753-1821), diplomatico savoiano 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).

LA LIBERTÀ REPUBBLICANA PORTA ALL'ANARCHIA. L'AUTORITÀ MONARCHICA È L'UNICA GARANZIA DI UNA CONVIVENZA ORDINATA.

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 uguali: 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.

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

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.**

§ 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 rifugiata 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.

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

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 libertà degli antichi di partecipare attivamente e collettivamente alla vita politica. *Tale partecipazione è*

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

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 della 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.

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

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).

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

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).

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

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*.

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

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.

...MA SONO CONFORMISTI.

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'*irrilevanza 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.

LA SOCIETÀ DI MASSA E L'INDUSTRIALIZZAZIONE PROVOCANO CENTRALIZZAZIONE E BUROCRATIZZAZIONE.

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.

IL SENSO DELLA ESISTENZA INDIVIDUALE STA NEL REALIZZARE LIBERAMENTE IL TIPO DI VITA PREFERITO. LA SOCIETÀ DI MASSA DEMOCRATICA TENDE AD IMPEDIRLO.

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'economia 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

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

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.

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

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 (*populi), 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.

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.

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.

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

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

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.

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

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.

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

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.

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

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.

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

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

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.

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

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.

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

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 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.

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

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).

§ 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).

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

Lo 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.

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.

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

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 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 RISOLVERE I PROBLEMI DEL CAPITALISMO CI VUOLE UNA SOCIETÀ NUOVA E DIVERSA.

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.

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

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.

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

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.

NELL'OTTOCENTO C'È IL MITO DELLA GRANDE RIVOLUZIONE POPOLARE.

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.

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

•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.

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

●●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.

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

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).

LETTURE

Tocqueville.

1. Il metodo filosofico degli americani

La democrazia in America di Tocqueville è la descrizione di una società e del suo modo di vivere e di pensare, con un taglio e interesse sociologico - scientifico che anticipano l'analisi dell'ideologia e la sociologia della conoscenza del secolo successivo. L'autore prevede che democrazia ed eguaglianza siano il futuro dell'Occidente e cerca di porsi su di un piano di analisi oggettiva, che metta in luce le possibilità contrastanti in essa contenute. Qui in particolare egli si interroga sulle trasformazioni che avvengono nell'atteggiamento filosofico degli americani e in generale dei popoli democratici. Capire questo tipo di problemi è un aspetto importante e spesso trascurato della storia della filosofia.

Come abbiamo visto nella SdP, la filosofia tende a separarsi dalle scienze, ma bisogna aggiungere che diverse scienze ricoprono campi di indagine ad essa pertinenti, come l'analisi dell'ideologia, di cui qui abbiamo un esempio.

Credo che non vi sia nel mondo civile un paese in cui ci si occupi di filosofia meno che negli Stati Uniti...

Tuttavia è facile vedere che quasi tutti gli abitanti degli Stati Uniti dirigono il loro spirito nello stesso modo e lo conducono secondo le stesse regole, vale a dire che posseggono, senza che si siano mai dati la pena di definirne le regole, un certo metodo filosofico comune a tutti.

Sfuggire allo spirito di sistema, al giogo delle abitudini, alle massime di famiglia, alle opinioni di classe e, fino ad un certo punto, ai pregiudizi nazionali; **prendere la tradizione solo come un'informazione e i fatti presenti solo come un utile studio per fare altrimenti e meglio; cercare da se stesso e in sé solo le ragioni delle cose...** : questi sono i tratti caratteristici principali di quello che io chiamerò il metodo filosofico degli americani...

Nella maggior parte delle operazioni dello spirito, ciascun americano fa appello solo allo sforzo individuale della sua ragione. L'America è dunque uno dei paesi del mondo in cui si studiano meno, ma si seguono meglio i precetti di Descartes, e questo non deve far meraviglia...

L'autore non si riferisce però specificamente al *Discorso del metodo*, ma all'insieme della visione moderna dell'autonomia della ragione individuale, a cui Descartes ha dato un notevole impulso.

2. Come pensano i popoli democratici

Alcune pagine dopo l'autore mostra come i popoli democratici, rifiutando le precedenti forme di tradizionalismo e di fiducia nell'autorità, sviluppino sia un atteggiamento individualistico (fede nella ragione umana individuale), sia anche una forma di conformismo.

Quando le condizioni sono diseguali e gli uomini diversi tra loro, vi sono alcuni individui molto istruiti, sapienti, e potenti per la loro intelligenza, e una massa assai ignorante e limitata. Quelli che vivono in tempi di aristocrazia sono dunque naturalmente portati a prendere per guida delle loro opinioni la ragione superiore di un uomo o di una classe, mentre sono poco disposti a riconoscere l'infallibilità della massa.

Il contrario avviene nei secoli di eguaglianza.

A mano a mano che i cittadini diventano più uguali e somiglianti, la tendenza di ognuno di essi a credere ciecamente in un certo uomo o in una certa classe diminuisce; aumenta invece la disposizione a credere nella massa, mentre sempre più l'opinione comune guida il mondo.

L'opinione comune non è soltanto l'unica guida rimasta alla ragione individuale presso i popoli democratici, ma ha anche presso questi popoli un potere infinitamente più grande che presso tutti gli altri. Nei tempi di eguaglianza, infatti, **gli uomini non hanno alcuna fede gli uni negli altri a causa della reciproca somiglianza, ma questa somiglianza dà loro una fiducia quasi illimitata nell'opinione pubblica**; poiché non sembra loro verosimile che, avendo tutti un'eguale cultura, la verità non si trovi dalla parte della maggioranza...

Presso i popoli democratici il pubblico ha, dunque, una singolare potenza, di cui le nazioni aristocratiche non potevano nemmeno farsi un'idea. Esso non diffonde le sue credenze con la persuasione, ma le impone e le fa penetrare nelle anime per mezzo dell'immensa pressione dello spirito di tutti sull'intelligenza di ognuno.

Negli Stati Uniti la maggioranza si incarica di fornire agli individui una quantità di opinioni già fatte e li solleva dall'obbligo di formarsene di proprie.

In questi passi l'autore non tiene conto specificamente dell'azione dei diversi media (un tema che comunque ben conosce) ma ragiona, per il momento, considerando gli individui come un insieme di vasi direttamente comunicanti e influenzanti reciprocamente in un grande processo. Questa situazione può ricordare il sistema odierno dei social, la cui filosofia dominante ha, a nostro avviso, molte analogie con quella descritta da Tocqueville.

3. L'individualismo nei paesi democratici

Secondo l'autore il sentimento di avere tutti un eguale valore per la società ("democrazia") porta al dissolvimento sia dei legami gerarchici tra gli individui, sia alla dissoluzione del senso di

appartenenza alla famiglia, e in conclusione all'individualismo inteso come isolamento dell'individuo, perdita del legame sociale.

Individualismo è un'espressione recente nata da un'idea nuova. I nostri padri conoscevano soltanto l'egoismo. L'egoismo è un amore appassionato ed esagerato di sé, che porta l'uomo a riferire tutto a se stesso e a preferire sé a tutto il resto.

L'individualismo invece è un sentimento riflessivo e tranquillo, che dispone ogni cittadino ad isolarsi dalla massa dei suoi simili, a mettersi da parte con la sua famiglia e i suoi amici, in modo che, dopo essersi creato una piccola società per proprio uso, abbandona volentieri la grande società a se stessa...

L'egoismo è un vizio antico quanto il mondo... L'individualismo è di origine democratica; minaccia di svilupparsi via via che le condizioni si livellano.

Presso i popoli aristocratici le famiglie rimangono per secoli nello stesso stato [condizione sociale], spesso anche nel medesimo luogo. Ciò rende, per così dire, tutte le generazioni contemporanee. Un uomo conosce quasi sempre i suoi antenati e li rispetta; crede già di scorgere i suoi pronipoti e li ama. Volentieri si crea dei doveri verso gli uni e gli altri... Inoltre le istituzioni aristocratiche hanno l'effetto di legare strettamente ogni uomo a molti suoi concittadini. Poiché le classi sono molto distinte e immobili in seno ad un popolo aristocratico, ognuna di esse diventa per colui che ne fa parte una specie di piccola patria...

Poiché nelle società aristocratiche tutti i cittadini sono in un posto fisso, ne risulta che ognuno vede sempre sopra di sé un uomo, la cui protezione gli è necessaria, e in basso ne scorge un altro di cui può reclamare l'appoggio...

Presso i popoli democratici famiglie nuove escono continuamente dal nulla, mentre altre vi ricadono e tutte quelle che si mantengono cambiano di aspetto, la trama del tempo si spezza ogni momento e la traccia delle generazioni scompare...

Poiché ogni classe si avvicina alle altre e si mescola con esse, i suoi membri diventano indifferenti e quasi stranieri tra loro.

Alexis de Tocqueville, *La democrazia in America*, Mondadori (per BUR Rizzoli) 2018.

4. La filosofia popolare dei cartisti e degli oweniani (§ 3.2)

Benbow. Lo sciopero generale e la filosofia del lavoro (da AAVV, *La tradizione socialista in Inghilterra*, Einaudi 1970, pp.151-153).

William Benbow, di modeste origini, fu calzolaio, gestore di un café chantant, pubblicitario, editore e agitatore politico. Il suo fortunato opuscolo, *Grand National Holiday, and Congress of the Productive Class* (*La grande festa nazionale e il congresso della classe produttiva*), fu pubblicato a Londra nel 1832.

L'ignoranza è all'origine di tutte le infelicità del popolo. Per colpa della sua ignoranza, è stato oppresso, depredato, ridotto a nulla e trattato come bestia da soma. È l'ignoranza che ci fa faticare ininterrottamente, non per noi stessi ma per gli altri; è l'ignoranza che ci fa combattere e dare il nostro sangue e le nostre vite per assicurare agli altri il potere di fare ancora di noi i loro strumenti; è l'ignoranza che ci impedisce di conoscere noi stessi e, senza una profonda conoscenza di noi stessi, rimarremo per sempre gli strumenti degli altri, gli schiavi dei consumatori [cioè dei padroni che consumano senza lavorare].

[...] Il conoscere che noi cerchiamo si può ottenere facilmente: non è insegnato nelle scuole o nei libri, o almeno in pochissimi libri. È la **conoscenza di noi stessi, del nostro potere, della nostra immensa potenza, e del diritto che abbiamo di adoperarla**. Noi non possiamo conoscere questo senza conoscere anche l'opposto: cioè senza conoscere la vera e numerica debolezza dei nostri nemici, nonostante essi siano stati capaci di opprimerci e dissanguarci fino all'ultima goccia così a lungo. Il popolo di Parigi possedeva questo sapere quando si rivoltò contro la tirannia e la calpestò per un breve periodo[...]

Nel nostro sacro giorno [holyday] noi faremo leggi per il genere umano! La costituzione redatta durante la nostra vacanza porrà ogni essere umano su un

piano di eguaglianza. Uguali diritti, uguali libertà, uguali gioie, ugual fatica, ugual rispetto, ugual parte nella produzione [...]

Uno scellerato, un sacrilego scellerato dice che «la sovrapproduzione è la causa della nostra miseria». Sovrapproduzione, davvero! quando noi semiaffamati produttori non possiamo ottenere, con tutta la nostra fatica, neppure il minimo sufficiente del prodotto. È la prima volta nella storia di un paese che **l'abbondanza viene addotta come cagione di bisogno**. [...] I nostri signori e padroni ci dicono che **produciamo troppo**; molto bene allora: noi cesseremo di produrre per un mese e così porremo in pratica la teoria dei nostri signori e padroni.

Poiché un'altra causa della crisi, della disoccupazione e dei bassi salari, addotta dai padroni, è la sovrappopolazione rispetto alle risorse disponibili, Benbow propone poi un "censimento del popolo" di tali risorse. E prosegue:

Durante la nostra festività noi cercheremo di por fine alla parziale miseria, di liberarci della nostra ignorante impazienza e di imparare ciò che noi vogliamo. E queste sono altre tre ragioni per tenere un Congresso delle classi lavoratrici [...]

Il rimedio che deve migliorare la vostra situazione e strapparvi dalla rovina finale ed eterna è in voi stessi. È semplicemente l'unità di pensiero e di azione. Pensate insieme, agite insieme e smuoverete montagne di ingiustizie, di oppressioni, di miserie e di bisogni.

5. Bentham. L'utilità (da Jeremy Bentham, *Sofismi politici*, Bompiani 1947, pp. 165-68, 176-82, 190-94)

La filosofia di Bentham è un esempio di quel pensiero egualitario, per cui l'individuo confida prima di tutto sulla propria valutazione individuale, senza badare alla tradizione, di cui parla Tocqueville.

"Utilità" è un termine astratto. Esso esprime la capacità e la tendenza di una cosa a preservarci da qualche male o a procurarci del bene. "Male" significa pena, dolore o causa di dolori. "Bene" è gioia o fonte di piaceri. È conforme all'utilità o all'interesse dell'individuo tutto quanto tende ad aumentare la somma totale del suo benessere. Ciò che è conforme all'utilità o all'interesse di una comunità, è quanto tende ad aumentare la somma totale del benessere degli individui che la compongono. [...]

Bando alle elucubrazioni metafisiche: non è necessario consultare né Platone né Aristotele. **Pena e piacere è ciò che ciascuno sente come tale: il contadino come il signore, l'ignorante come il filosofo.** [...]

Si ha l'abitudine di presentare la virtù come antitesi dell'utilità. La virtù, si dice, significa il sacrificio dei nostri interessi a favore dei nostri doveri. Meglio sarebbe dire che esistono degli interessi di diverso genere e che taluni interessi in determinate circostanze sono incompatibili. La virtù è il sacrificio di un interesse contingente a favore di un interesse durevole, di un interesse incerto per un interesse concreto. [...]

Coloro che [...] vogliono separare la politica dalla morale fondando la prima sul concetto della utilità e la seconda su quello della giustizia, hanno delle idee ben confuse. La sola differenza vertente tra la politica e la morale è che la prima è al servizio della collettività, la seconda degli individui: il loro fine comune è la felicità. Quanto è politicamente onesto lo è pure moralmente [...]

Ci si obietterà: "ciascuno si costituisce il giudice della sua utilità; ogni obbligazione verrà in tal modo meno quando si riterrà che essa non risponde più ai propri interessi". **Ciascuno dunque si costituisce giudice della propria utilità;** è così infatti è così deve esser: diversamente l'uomo non sarebbe un essere ragionevole. Colui che non sa essere giudice dei propri interessi è da meno di un neonato: è un idiota. L'obbligazione che sollecita gli uomini ad assumersi degli impegni non è altro che il sentimento di un interesse superiore prevalente su un altro ritenuto inferiore. Un individuo non si lascia vincolare solamente dall'utilità particolare che può derivare da un determinato impegno; ma nel caso in cui

l'obbligazione diventa onerosa per l'una delle due parti contraenti, l'individuo si sente vincolato dall'utilità generale degli impegni assunti, dalla fiducia cui ogni uomo di animo eletto vuole ispirare la sua parola, allo scopo di essere considerato cittadino d'onore e **godere dei vantaggi che derivano dall'essere tenuto in considerazione di proba ed onesto**. Non è il contratto in sé stesso che costituisce l'obbligazione, giacché vi sono dei contratti nulli o illegittimi. Perché? perché sono considerati nocivi. È dunque l'utilità del contratto che ne costituisce la forza [...]

Qui di seguito Bentham contesta senza paura una delle idee fondamentali dell'etica moderna: il primato della coscienza:

Ecco in quale circolo vizioso si cade quando non si vuole riconoscere il principio dell'utilità. Io devo tener fede ad una promessa. Perché? perché la mia coscienza me lo prescrive. Come sai che la tua coscienza te lo prescrive? Ne ho la limpida convinzione. Perché devi obbedire alla tua coscienza? Perché Dio è l'autore della mia natura ed obbedendo la mia coscienza obbedisco a Dio. Perché devi obbedire a Dio? perché è il mio primo dovere. Come lo sai? **me lo dice la mia coscienza**. Ecc. [...] Ecco l'eterno circolo dal quale non c'è via di uscita; ecco la fonte di tutte le false opinioni e di tutti gli errori incorreggibili. Perché se si giudica ogni cosa con sentimento, non vi è possibilità alcuna di distinguere tra i dettami di una coscienza illuminata e quelli di una coscienza cieca.

LABORATORIO

Tocqueville: come nascono le idee filosofiche

(Per sviluppare queste proposte bisogna aver letto il § 2.3 e i Testi 1 e 2 di Tocqueville)

ANALISI DEI CONCETTI. Chiarite che cosa intende Tocqueville per “metodo filosofico” degli americani. Precisate qual è il tipo di eguaglianza di cui si occupa Tocqueville.

DISCUSSIONE. Tocqueville sostiene il concetto, apparentemente paradossale, secondo cui l'individuo che vuol essere autonomo, e che non si affida più all'autorità delle istituzioni, della famiglia, della tradizione, della sua classe sociale, ecc., tende a seguire l'opinione della maggioranza. Dividetevi in due gruppi e sostenete le ragioni a favore e contro questa tesi.

(Per sviluppare questa proposta bisogna aver letto il § 2.3 e il Testo 3 di Tocqueville)

ANALISI DEI CONCETTI. Chiarite che cosa intende Tocqueville per “individualismo” e quali sono i fattori che secondo lui fanno nascere un determinato atteggiamento morale in un individuo.

Bentham: ciascuno è giudice di ciò che è utile a lui

(Per sviluppare queste proposte bisogna aver letto il § 3.1 e i Testi di Bentham)

ANALISI DEL TESTO E INDIVIDUAZIONE DEL SUO PUBBLICO. Individuate le frasi in cui sono evidenti le caratteristiche dello stile di Bentham: diffidenza o disprezzo della tradizione, espressione di tipo popolare, riduzione di tutti i problemi a concetti semplici. Provate a domandarvi a quale pubblico (di quali classi sociali, con che mentalità, ecc.) si rivolge l'autore. La lettura dei Testi di Tocqueville può darvi degli utili suggerimenti proprio sul pubblico di Bentham.

RICOSTRUZIONE DI UN'ARGOMENTAZIONE. Bentham – con una certa disinvoltura e senza citare nessun autore in particolare – accusa di circolo vizioso le filosofie della coscienza e lo spiritualismo. Ricostruite i passaggi della sua argomentazione.

Filosofia pensata e scritta dal popolo

(Per sviluppare queste proposte bisogna aver letto il § 3.2 e i relativi Testi 1 e 2 sulla filosofia popolare dei cartisti e degli oweniani)

ANALISI DEL TESTO E INDIVIDUAZIONE DEL SUO PUBBLICO. I testi di Bembow e Hetherington ci mettono di fronte ad autori autodidatti che sviluppano un pensiero filosofico autonomo a partire da problemi vitali, senza avere una vasta

cultura. Provate a domandarvi a quale pubblico (di quali classi sociali, con che mentalità, ecc.) si rivolgono.

RICOSTRUZIONE DI UN'ARGOMENTAZIONE. Chiedetevi su che base morale e sociale Bembow giustifica l'idea di una "grande vacanza" dei lavoratori e che scopo filosofico (in senso ampio) ha questa "vacanza".

Mappa delle idee politiche e sociali

(Per sviluppare queste proposte bisogna aver letto l'intero capitolo)

CONFRONTO TRA GLI AUTORI. All'inizio del capitolo abbiamo detto: "tutti devono fare i conti col progresso". Provate ad individuare le frasi in cui i diversi autori considerati nel manuale valutano il progresso (sia inteso come capitalismo e industrializzazione, sia inteso come modernizzazione in generale), cercando di capire le ragioni delle loro riserve, delle loro critiche o della loro approvazione.

SISTEMAZIONE DEI CONCETTI APPRESI. In questo capitolo sono stati trattati diversi concetti di filosofia politica e sociale: pensiero reazionario, liberalismo, *liberismo (o liberoscambismo), democrazia, cartismo, cooperativismo, socialismo, comunismo, anarchia. Cercate di individuarne bene le differenze e preparate una tabella che, aggiornata nel corso dell'anno, vi permetterà di individuare le nuove forme con cui molte di queste teorie si ripresenteranno (sarà anche indispensabile aggiungerne qualcun'altra).

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 INTELLETTUALE 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.

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

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 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.

PERCHÉ TUTTI GLI ESSERI VIVENTI SOFFRONO? CHE SENSO HA L'ESISTENZA?

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?**

SONO STATE DAPPRIMA LE RELIGIONI A DARE UNA RISPOSTA A QUESTE DOMANDE, E LA PIÙ PROFONDA È QUELLA DELL'INDUISMO E DEL BUDDISMO.

L'uomo, *animal metaphysicum*, a causa della 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.

§ 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?

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

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.

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

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**.

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

Secondo lui tutti i filosofi precedenti hanno compiuto l'errore di aver posto *l'essenza autentica dell'uomo nella coscienza conoscente 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.

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

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.

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

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*.

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

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.

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

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

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.

§ 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.

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

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

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

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

●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 SCHOPENHAUER 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 fede. 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 adattarvi con un minimo di soddisfazione.

IL PESSIMISMO ERA PIUTTOSTO ESTRANEO AL PENSIERO LAICO ANTICLERICALE

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.

LEOPARDI RIFIUTA TANTO L'OTTIMISMO PROVVIDENZIALE QUANTO QUELLO PROGRESSISTA

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

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.

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 inesausto» (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.

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

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.

OGNUNO È UNICO E IRRIPETIBILE COME SINGOLO.

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.

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

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

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

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.

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

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 imprecato 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.

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

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".

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

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 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.

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

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*.

GLI PSEUDONIMI SONO SCELTI PER INDICARE PRECISE CARATTERISTICHE ESISTENZIALI.

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.

CONTRO IL DOMINIO DELLA FOLLA: “LA FOLLA È FALSITÀ”.

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**”.

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

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 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?

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

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

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.

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

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.

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

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*.

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.

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

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.

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

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.

L'ESTETA, CERCANDO SEMPRE IL NUOVO, ARRIVA ALLA SATURAZIONE, ALLA NOIA E ALLA DISPERAZIONE.

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.

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.

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 precedente. 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.

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

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.

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.

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.

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

Chi, come Abramo, abbandona la prospettiva etica e si pone come eccezione alle regole per seguire direttamente la volontà di Dio, vive una fede angosciata, 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.

KIERKEGAARD CONTESTA RADICALMENTE LA MONDANIZZAZIONE DELLA CHIESA, E SI RICHIAMA ALLO "SCANDALO" DI CRISTO.

"Paradosso e scandalo" (già nelle parole di Paolo apostolo → vol.1, 161-2) 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 coraggiosamente 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 (→ cap. 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?

LETTURE

1. Schopenhauer. L'essenza dell'uomo non è la ragione ma la volontà (da *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mondadori, Milano 1989, pp. 990-92)

Schopenhauer si contrappone all'intera tradizione filosofica occidentale affermando il primato effettivo della volontà all'interno dell'intera vita psicologica. Questo tema diventerà centrale nella psicoanalisi e sarà importantissimo nella filosofia successiva: sarà ripreso da Nietzsche, da Dilthey e da diverse correnti della filosofia dell'esistenza o esistenzialismo. Questo testo considera la volontà come quella "cosa in sé" che la filosofia di Kant considerava inconoscibile.

Tutti i filosofi che mi hanno preceduto, dal primo all'ultimo, hanno posto l'essenza autentica o il nucleo sostanziale dell'uomo nella coscienza conoscente e hanno quindi concepito e presentato l'io, o, in molti di essi, la sua **ipostasi trascendente (1)** che si chiama anima, come un io, innanzitutto ed essenzialmente, conoscente, o perfino pensante, ma soltanto quale conseguenza, quindi in modo secondario e derivato, come un io dotato di volontà. Questo errore antichissimo e universale [...] dev'essere eliminato per far posto alla conoscenza perfettamente chiara di come realmente stanno le cose. Ma, poiché questo tentativo viene compiuto qui, per la prima volta, dopo millenni di filosofia, sarà pertanto opportuno fornire qualche dettaglio. Il fatto che, su questo importantissimo punto, tutti filosofi si siano sbagliati e abbiano addirittura capovolto la verità è sorprendente: soprattutto per i filosofi dei secoli cristiani, esso potrebbe spiegarsi, in parte, con la circostanza che tali filosofi si proponevano tutti di presentare l'uomo come il più possibile diverso dall'animale, nel realizzare il loro proposito essi avvertivano oscuramente però che la diversità tra i due era situata nell'intelletto, non nella volontà: di qui nacque in loro, inconsciamente, la tendenza a fare dell'intelletto la cosa essenziale e principale, nonché, addirittura, a presentare il volere come una semplice funzione dell'intelletto.

Perciò il concetto di un'anima non solo è inammissibile perché, come viene accertato dalla *Critica della Ragion Pura*, si tratta di un'ipostasi trascendente, ma esso diventa anche una fonte di errori irreparabili: con la sua «sostanza semplice», tale concetto stabilisce infatti a priori un'unità indivisibile di conoscenza e di volontà, la cui separazione è precisamente la via che conduce alla verità. [...]

La volontà, come **cosa in sé**, costituisce l'intima, vera ed indistruttibile essenza **(2)** dell'uomo: in sé, tuttavia, essa è incosciente. E questo perché la coscienza è condizionata dall'intelletto, che è un mero accidente della nostra essenza: esso è infatti una funzione del cervello, il quale, insieme con i nervi e il midollo spinale che ne dipendono, è soltanto un frutto, un prodotto, o addirittura un parassita del resto dell'organismo, in quanto non si inserisce direttamente nei congegni interni di quest'ultimo, ma serve lo scopo dell'autoconservazione, semplicemente regolando i supporti con il mondo esterno. [...] L'intelletto è il fenomeno secondario, l'organismo quello primario, ossia la manifestazione immediata della volontà; la volontà è metafisica, l'intelletto è fisico; l'intelletto è, come i suoi oggetti, mero fenomeno; cosa in sé è soltanto la volontà. In un senso sempre più figurato, quindi metaforicamente, possiamo ancora aggiungere: la volontà è la sostanza dell'uomo, l'intelletto è l'accidente, la volontà è la materia, l'intelletto è la forma; la volontà è il calore, l'intelletto è la luce.

(1) Qui indica la sostanza nel senso della metafisica classica. Ipostasi è un termine impiegato da Plotino e dai padri della Chiesa. In greco significa letteralmente "ciò che sta sotto", naturalmente sotto il fenomeno, la sub-stantia, e l'aggettivo "trascendente" usato da S. lo rinforza: ciò che sta sotto e al di là. Anche se l'anima è sostanza per una parte grandissima della tradizione, il bersaglio principale della critica di S. è Cartesio, che considera l'io sostanza pensante.

(2) Kant parla della "cosa in sé" come dell'origine del fenomeno, di ciò che sta dietro al fenomeno, ma insiste sul fatto che è impossibile conoscerne l'essenza, al contrario di S., che ritiene che attraverso il corpo sia possibile conoscere l'essenza di tutta la realtà, la volontà.

2. Schopenhauer. Il mondo è un teatro di marionette mosso dalla Volontà (da A.Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mondadori 1989, pp. 1199-208).

In questo testo Schopenhauer mostra che quella che a noi sembra la "nostra" volontà, la nostra caratteristica più intima, è invece un impulso che nasce da un sottofondo inconscio, che noi non controlliamo, ma che ci spinge con forza.

La nettissima inclinazione, che gli animali e gli uomini hanno a conservare la vita e a prolungarla il più possibile [...] non è in nessun caso il risultato di una qualche conoscenza oggettiva del valore della vita; [...] quegli esseri si presentano non come tirati da davanti, ma come spinti da dietro. [...]

La vita non si presenta mai come un dono da godere, bensì come un compito, come un lavoro da sbrigare. [...] L'attività dell'uomo, se considerata nel suo insieme e nella sua universalità, si presenta a noi, a differenza di quando guardiamo le azioni isolate, come uno spettacolo non di marionette, che al pari di quelle comuni vengono tirate da filo esterni, bensì, da questo punto di vista, di marionette messe in moto da un meccanismo interno. [...] Questo meccanismo è la volontà di vivere, che si manifesta come un motore instancabile, come un impulso irrazionale, la cui ragione sufficiente non è posta nel mondo esterno. Essa trattiene in scena gli individui ed è il **primum mobile**(1) dei loro movimenti; mentre gli oggetti esterni, i motivi, ne determinano soltanto la direzione nel caso particolare: senza di che la causa non sarebbe assolutamente proporzionata all'effetto. Infatti, così come ogni manifestazione di una forza naturale ha una causa, mentre la causa naturale in sé non ce l'ha; allo stesso modo ogni singolo atto della volontà ha un motivo, mentre la volontà in generale non ne ha alcuno: anzi, in fondo i due principi sono identici. Nella sua qualità di principio metafisico, la volontà è ovunque il limite, oltre il quale qualsiasi osservazione non è più possibile.

L'originarietà e l'incondizionatezza di cui abbiamo parlato, ci fa capire perché mai l'uomo ami sopra ogni cosa un'esistenza fatta di miseria, di tormenti, di sofferenze, di paura e, talvolta, anche di noia, un'esistenza che, considerata in modo puramente oggettivo, egli dovrebbe detestare; ci fa capire inoltre come mai l'uomo ne tema sopra ogni cosa la fine, sebbene essa sia per lui l'unico fatto certo. [...] Lo guida la volontà cieca, che si manifesta come desiderio di vivere, voglia di vivere, coraggio di vivere: si tratta dello stesso impulso che fa crescere la pianta. [...] L'uomo non sceglie liberamente di muoversi, ma se ne starebbe volentieri a riposo, se non fosse per il bisogno e la noia, le fruste che tengono in movimento la trottola. Nel suo insieme e in ogni particolare, tutto porta quindi impresso il marchio della costrizione e ciascuno, pur aspirando nella sua pigrizia di fondo al riposo, è invece costretto ad andare avanti, come fa la Terra, che non cade nel Sole, solo perché la forza che la spinge a procedere non glielo lascia fare. [...] Solo apparentemente gli uomini vengono attirati, mentre di fatto sono spinti: non è la vita che li alletta, ma è la miseria che li tallona[...]

Tra l'altro, qui si trova anche l'origine del comico, del burlesco, del grottesco e dell'aspetto caricaturale della vita: infatti, quando viene spinto avanti suo malgrado, un individuo si muove come può e la confusione che ne risulta è spesso buffa, per quanto seria possa essere la sofferenza che egli prova. Da tutte queste considerazioni emerge dunque chiaramente che la volontà di vivere non è una conseguenza della conoscenza della vita, non è una qualche conclusio ex praemissis e non è mai qualcosa di secondario: essa è piuttosto il principio primo e incondizionato, la premessa di tutte le premesse e quindi il punto di partenza obbligatorio della filosofia: la volontà di vivere non esiste infatti come conseguenza

del mondo, ma è invece il mondo che ha avuto origine come conseguenza della volontà di vivere.

(1) Nella filosofia aristotelica il *primum mobile* è il cielo delle stelle fisse, che si muove per l'attrazione diretta della divinità (il motore immobile).

3. Kierkegaard. L'essere reale non è necessario, ma contingente (da Søren Kierkegaard, *Opere*, Sansoni, 1972, pp.238-240)

Nella sua polemica contro Hegel, Kierkegaard attacca in particolare il concetto di necessità dell'essere. L'essere, nel suo incessante divenire, è del tutto contingente e libero. Il divenire è il passaggio dalla possibilità alla realtà, ma non c'è alcuna necessità assoluta che si realizzi una possibilità piuttosto con un'altra.

Riportiamo qui alcuni passi molto densi presi dalle *Briciole di filosofia, ovvero una filosofia in briciole*, pubblicato nel 1844 sotto lo pseudonimo di Johannes Climacus. In essi l'autore parla dell' "essere che muta e che passa dal non esistere all'esistere" e mostra come esso non sia caratterizzato dalla necessità.

Ma **un tale essere che insieme è non-essere, è possibilità**. È un essere che è essere, è l'essere senz'altro reale, ovvero realtà; e la mutazione del divenire è il passaggio dalla possibilità alla realtà.

Il necessario può mai diventare? il divenire è una mutazione, ma il necessario non può affatto cambiare, poiché si rapporta sempre a se stesso e si rapporta sempre allo stesso modo. Il divenire è un *patire*, e il necessario non può patire.

Qui Kierkegaard si riferisce alle filosofie (da Parmenide a Hegel) secondo cui l'essere è così com'è per una sua necessità razionale intrinseca, e non può essere diversamente.

[...] Il possibile (non solo il possibile che non si attua, ma anche quello che si attua) si mostr[a] come un nulla nel momento in cui diventa reale, perché è per la realtà che il possibile è ridotto *al nulla*. **Tutto ciò che diventa dimostra precisamente mediante il divenire di non essere necessario**: l'unica cosa che non può diventare è il necessario, perché il necessario è [ovvero: è ciò che è senza poter essere diversamente]

[...]

La mutazione del divenire è la realtà, il passaggio si compie con la libertà. Nessun divenire è necessario; non prima di diventare, perché così non potrebbe diventare; non dopo essere diventato, perché allora non sarebbe diventato.

Ogni divenire si compie con libertà, non per necessità.

Apparentemente, i fatti del passato sono l'esempio più evidente della necessità e dell'immutabilità. Kierkegaard nota però che, quando sono avvenuti, sono avvenuti in modo non necessario, ma contingente. Essi sono *divenuti* proprio perché potevano essere diversamente da come erano.

Ciò che è accaduto, è fatto e non si può rifare [...]

Se si vuol considerare il passato come necessario, ciò non è possibile che dimenticando ch'esso è diventato [...]

Ciò che è avvenuto è avvenuto nel modo come è avvenuto, e sotto questo aspetto è immutabile: ma è forse questa l'immutabilità della necessità? l'immutabilità del passato e l'invariabilità del "così" come è avvenuto: ma segue forse da questo che il suo "come" non poteva essere diversamente? Invece **l'immutabilità del necessario si rapporta continuamente a se stessa e sempre allo stesso modo, con l'esclusione di ogni mutazione**, non accontentandosi della immutabilità del passato.

4. Kierkegaard. *Aut-aut*. La disperazione della condizione estetica (tratto da Søren Kierkegaard, *Aut-Aut*, Mondadori, Milano 2009, pp. 49-59).

Il passo seguente è tratto dalla parte finale della descrizione della vita estetica che Kierkegaard ci offre nell'opera *Aut-aut*. La vita estetica non può portare, secondo Kierkegaard, ad una vera felicità. Come sostenuto anche da Schopenhauer, il desiderio spinge verso una soddisfazione che però, per la sua caducità, lascia sempre insoddisfatti. L'esito fatale della concezione estetica della vita è perciò la disperazione, cioè la consapevolezza della caducità di tutte le cose, che provoca un distacco interiore dalle cose stesse, ma non per forza una rinuncia allo stile di vita estetico. Kierkegaard scrive in seconda persona, rivolgendosi idealmente ad una persona che conduce una vita estetica sulla base di questa consapevolezza:

All'occasione ti sprofondi nella vita, e mentre in un momento ti abbandoni al godimento, nello stesso tempo ti rendi consapevole che ogni cosa è vana.

[...] Non ti turba vedere tutti gli splendori del mondo, perché col pensiero sei sopra ad essi: se te li offrissero diresti come sempre: «Sì, una giornata la potrei dedicare a queste cose». Non ti preoccupa non essere diventato milionario, e se te lo offrissero probabilmente risponderesti: «Sì, sarebbe abbastanza interessante l'esserlo stato, e un mesetto lo potrei occupare così». Anche se ti offrissero l'amore della più bella fanciulla risponderesti: «Sì, per un mezz'annetto potrebbe andar bene». Se ti si potesse offrire onore e gloria, l'ammirazione dei contemporanei, anche se questo è il tuo debole risponderesti: «Sì, per un breve periodo potrebbe anche andar bene». Ma tu, a dir la verità, non hai siffatti desideri, non muoveresti un passo per soddisfarli. Se la fama avesse per te un significato, dovresti riconoscerla come vera; ma persino le più elevate doti spirituali ti sembrano pur sempre qualcosa di effimero (1). La tua polemica perciò si esprime ancor più profondamente quando tu, nella tua amarezza interiore contro tutta la vita, desideri essere il più sciocco di tutti gli uomini, e d'essere nondimeno ammirato e adorato dai contemporanei come il più saggio di tutti, poiché questo sarebbe un vero sarcasmo su tutta l'esistenza, assai più profondo che se il superiore fosse davvero onorato come tale. Perciò tu non aspiri a nulla, non desideri nulla; l'unica cosa che potresti desiderare è una bacchetta magica che ti potesse dare tutto, e poi la useresti per pulire la pipa.

(1) L'esteta gode delle ricchezze, dell'amore, dell'onore e della gloria, ma non li desidera davvero, perché, se così fosse, si impegnerebbe in una scelta, che egli rifugge, in quanto convinto che ogni scelta sia destinata al fallimento, essendo vane tutte le cose.

5. La formazione attraverso l'angoscia (da Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia; la malattia mortale*, Sansoni, 1965, p. 194-198).

Nell'angoscia, dice Kierkegaard, l'individuo rischia di rimanere immobilizzato e impotente. Essa può però "formarlo" cioè può renderlo consapevole della propria incapacità di agire con le sole proprie forze. La persona deve perciò abbandonarsi a Dio in un atto di fede.

Colui ch'è formato dall'angoscia, è formato mediante possibilità; e soltanto chi è formato dalla possibilità, è formato secondo la sua infinità. Perciò la possibilità è la più pesante di tutte le categorie. Veramente si sente dire spesso il contrario, che la possibilità è così lieve e la realtà invece tanto pesante (1). Ma da chi si sentono fare tali discorsi? Da alcuni uomini miserabili, che non hanno mai saputo che cosa sia la possibilità, e avendo dimostrato la realtà che costoro non sono buoni a nulla e che non saranno mai buoni a nulla, si son rifatta a furia di menzogne una possibilità che fu così bella, così affascinante; alla base di questa possibilità sta tuttalpiù un po' di presunzione giovanile di cui sarebbe meglio vergognarsi. Di solito la possibilità di cui si dice ch'è così lieve, s'intende come possibilità di felicità, di

fortuna, ecc. Ma questa non è affatto la possibilità; questa è un'invenzione fallace che gli uomini, nella loro corruzione, imbellettano per avere almeno un pretesto di lamentarsi della vita e della Provvidenza e per avere un'occasione di farsi importanti ai propri occhi. No, nella possibilità tutto è ugualmente possibile e chi fu realmente educato mediante la possibilità, ha compreso tanto il lato terribile quanto quello piacevole (2). Se un tale esce dalla scuola delle possibilità sapendo, meglio che non un bambino il suo ABC, ch'egli dalla vita non può pretendere assolutamente nulla e che il lato terribile, la perdizione, l'annientamento, abita con ogni uomo a porta a porta, e se ha tratto profitto dall'esperienza che l'angoscia, di cui egli si angosciava, lo assalì nel momento seguente, allora darà alla realtà un'altra spiegazione; esalterà la realtà, e anche quando essa pesa grave sopra di lui, si ricorderà ch'essa è molto più leggera di quanto non lo fosse la possibilità. È soltanto in questo modo che la possibilità può formare, perché la finitezza e le condizioni finite nelle quali è assegnato all'individuo il suo posto, siano esse piccole e comuni o di grandezza storica, formano soltanto in modo finito (3); si può sempre ingannarle, sempre ricavarne un'altra cosa, sempre mercanteggiare, sempre svignarsela in qualche punto, sempre tenersene un po' fuori, sempre evitare d'imparare da loro qualche principio di valore assoluto (4). ...

Nella realtà nessun uomo è mai divenuto così infelice da non aver potuto serbare un piccolo resto di felicità... Ma colui che ha finito il corso di sventura dato dalla possibilità ha perduto tutto, tutto, come non l'ha mai perduto nessuno nella realtà. Ora se egli non inganna la possibilità che vuole istruirlo, se non abbindola l'angoscia che vuole salvarlo, gli viene restituito tutto come non avviene mai ad un uomo nella realtà, anche se ricevesse dieci volte tanto; perché il discepolo della possibilità ottiene l'infinito, mentre l'anima dell'altro esala l'ultimo respiro nel mondo finito (5). ...

Una cosa non voglio negare, cioè che colui che viene formato dalla possibilità è esposto ... ad una sola eventualità, cioè al suicidio. Se egli, avendo cominciato la formazione, fraintende l'angoscia, in modo che essa non lo conduca alla fede (6), allora egli è perduto. Colui invece che si forma, resta nell'angoscia... e finalmente gli assalti dell'angoscia, per quanto terribili, non sono più tali ch'egli li debba fuggire. L'angoscia diventa per lui uno spirito servizievole il quale, a malincuore, lo deve guidare dove vuole lui. Quando essa si annunzia, quando scaltramente fa sembiante di aver trovato uno spauracchio tutto nuovo, come se ora fosse più spaventosa che mai, egli non si ritira e meno ancora cerca di allontanarla con chiasso e confusione, ma le dà il benvenuto, la saluta solennemente – come Socrate innalzò solennemente la coppa della cicuta – e rinchiudendosi con essa dice, come un paziente dice al chirurgo che sta per iniziare l'operazione dolorosa: eccomi pronto.

(1) Molte persone ritengono che nella vita sia difficile fare i conti con la realtà e che la possibilità sia ciò che offre speranza; per Kierkegaard è invece molto più difficile affrontare il *mare infinito della possibilità*, mentre la realtà in cui siamo immersi ci mantiene saldi sulla terraferma della scelta.

(2) Dunque, non solo la possibilità di migliorare la propria condizione reale, ma anche di sbagliare o cadere in rovina.

(3) La realtà, essendo finita, non può formare l'individuo, la cui vita di fatto è aperta all'infinità delle possibilità.

(4) Si può sempre evadere dalla realtà, ma non dalla minaccia della possibilità.

(5) La persona che è formata dall'angoscia riconosce di non avere il controllo su nulla e in questo senso "perde tutto", ma questo gli viene restituito in quanto anche lei fa parte di questo infinito ed è nelle mani di Dio.

(6) Il risultato della vera formazione dell'anima attraverso l'angoscia è dunque la fede.

LABORATORIO

Schopenhauer

(Per sviluppare queste proposte bisogna aver letto il § 1 e 2 e il Testo 1 e 2.)

ANALISI DEI CONCETTI. Schopenhauer sostiene di aver sviluppato e perfezionato il pensiero di Kant. Provate a mettere a confronto in uno schema il pensiero dei due filosofi a proposito del concetto di noumeno (o cosa in sé), della possibilità di conoscerlo e della possibilità in generale della conoscenza metafisica.

Potete confrontare le affermazioni sul noumeno e la cosa in sé di Schopenhauer con quelle di Kant (vol.2, cap.11, § 4, cap. 13, § 2).

ANALISI DEL TESTO. Quali sono gli argomenti di Schopenhauer a favore della tesi che la volontà sia la cosa in sé, in particolare nel secondo Testo?

RIFLESSIONE A PARTIRE DAL TESTO 2. Schopenhauer esprime un concetto contro-intuitivo: quando noi sembriamo liberamente attirati da qualcosa, in realtà siamo spinti e costretti verso di essa da una forza inconscia. Cercate delle circostanze della vostra vita vissuta e della comune realtà quotidiana che confermano o smentiscono questa affermazione. Che cosa pensate delle considerazioni sull'istinto sessuale riportate in § 2.2?

(Per sviluppare queste proposte bisogna aver letto anche il § 3)

DISCUSSIONE. Il corpo, nella cultura postmoderna in cui siamo immersi, ha acquisito una posizione centrale: la cura del corpo, la fitness, la gestualità, l'abbigliamento, le scarpe, il tatuaggio, ecc. La cura del corpo sembra avere una dimensione morale: chi non la pratica è considerato persona di poco valore e di debole identità. Come si può giudicare questo atteggiamento dal punto di vista di Schopenhauer? Egli sostiene che la vita sia essenzialmente sofferenza e noia, che la volontà di vivere ci faccia sembrare fonti di godimento cose di cui ben presto ci annoieremo e che finiremo per cambiare rapidamente con altre, che faranno la stessa fine. L'etica della cura meticolosa del corpo e il progetto di fare del proprio corpo un'opera d'arte sono in grado di renderci autonomi, di liberarci dai capricci della volontà di vivere?

RICERCA-AZIONE. La filosofia di Schopenhauer considera esplicitamente la vita e la volontà di vivere in modo analogo alla filosofia di Budha. Dopo esservi documentati almeno a livello elementare sul buddismo usando enciclopedie, manuali o i siti consigliati, cercate tra amici e conoscenti, in particolare tra i cultori dello yoga, le tracce della filosofia e della pratica buddista. Oppure fate una ricerca analoga su periodici e media.

RICERCA INTERDISCIPLINARE. Provate a paragonare i temi di di Schopenhauer con quelli di Leopardi. Con l'aiuto anche dell'insegnante di letteratura italiana, provate per esempio a fare un confronto tra la Volontà di vivere così come vi è presentata nel manuale e la Natura, così come appare nel *Dialogo tra la Natura e un islandese*.

Kierkegaard

(Per sviluppare questa proposta bisogna aver letto il § 4)

ANALISI DEI CONCETTI E CONFRONTO TRA FILOSOFIE. Rileggendo con attenzione il § 4, costruite uno schema di confronto tra i concetti contrapposti di Kierkegaard e di Hegel.

(Per sviluppare questa proposta bisogna aver letto i § 4, 5 e il Testo 1)

ANALISI DEL TESTO. Considerate il testo 1 come un esempio della "comunicazione esistenziale" di Kierkegaard. Quali aspetti mostrano questo particolare stile comunicativo?

(Per sviluppare queste proposte bisogna aver letto i § 4, 5 e 6)

ANALISI DEI CONCETTI. Individuate e mettete a confronto le caratteristiche essenziali dei tre tipi di esistenza kierkegaardiani.

CONFRONTO TRA VITA E PENSIERO. Rileggete i paragrafi sulla filosofia di Kierkegaard tenendo presenti le vicende della sua vita, e individuate gli aspetti dell'uomo Kierkegaard nei tre tipi di esistenza che egli analizza. Tenete conto che, anche se il filosofo non è mai diventato "padre di famiglia" né pastore, è possibile

però individuare un ruolo a favore della comunità che ha effettivamente scelto di esercitare.

CONFRONTO TRA FILOSOFI. Comparete il concetto di *noia* di Schopenhauer con quello di *disperazione* di Kierkegaard. Quali sono le differenze nei modi in cui i due autori affrontano questi aspetti dell'esistenza umana?

RIFLESSIONE. Per Kierkegaard la fede, per quanto sia anch'essa una scelta tragica, è la risposta più forte alla domanda sul senso della vita. E per voi? Riuscite in qualche modo ad entrare in risonanza con l'idea di fede proposta da Kierkegaard?

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.

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

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?

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.

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 ragione. 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.

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

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

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.*

§.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.

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

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.

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

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.***

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

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 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.

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

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.

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

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*.

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

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

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).

STIRNER RESTA POCO NOTO AL PUBBLICO, MA INFLUENZA IMPORTANTI PENSATORI.

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

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

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)

BAKUNIN RESPINGE L'IDEA DELLA RAPPRESENTANZA PERMANENTE.

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*.

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

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 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".

§ 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 STATO, 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 proprio 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 tutte i conflitti tra gli individui e tra le classi particolari della Società Civile.

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

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.

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

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**.

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

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

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 peggior degli architetti è superiore alle api più abili in quanto ha un'idea, una consapevolezza teorica, di ciò che intende costruire).

NEL CAPITALISMO LA PRODUZIONE COSCIENTE RIGUARDA SOLO L'AZIENDA PRIVATA E LA PRODUZIONE SOCIALE È SUBORDINATA AL MERCATO.

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*.

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

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 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.

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

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).

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

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

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

Il passaggio da un Modo di Produzione all'altro è dunque determinato dalla "**struttura economica**", la cui crisi determina il crollo della soprastante "**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.

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

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.*

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

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»).

LA STORIA FINORA È STATA STORIA DI LOTTE DI CLASSE.

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

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 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.*

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

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 (←cap. 1, § 4, 2.3).

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

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 *"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.

§ 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!).

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

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**.

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

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 **proletarianizzazione** 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*.

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

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.

L'ALTERNATIVA AL SOCIALISMO È LA "ROVINA DELL'INTERA SOCIETÀ MODERNA".

La società socialista dunque non si configura come un progetto soggettivo di qualcuno, ma come un'esigenza oggettivamente contenuta dentro la stessa 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.

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

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") risale 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.

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

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**.

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

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.

§ 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?

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

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).

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

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.

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

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

I RAPPORTI TRA LE MERCI NON SONO PURI RAPPORTI TRA COSE, MA SI RIFERISCONO A RAPPORTI TRA PERSONE.

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 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

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.

NEL MERCATO PRECAPITALISTICO SI VENDE PER COMPRARE OGGETTI DA CONSUMARE, IN QUELLO CAPITALISTICO L'IMPRENDITORE VENDE PER ACCUMULARE DENARO DA INVESTIRE.

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.

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.

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.

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

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 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.

LA NUOVA FEDE NELL'UMANITÀ E NEL PROGRESSO È UNA NUOVA VERSIONE DELLA TEOLOGIA DELLA STORIA DI AGOSTINO?

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'umanismo 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.

LETTURE

Feuerbach. La filosofia dell'avvenire (da *La filosofia dell'avvenire*, Einaudi, Torino 1979, pp.139-140)

Dai passi che seguono emerge il carattere comunitario e democratico della sua filosofia, che si oppone sia all'autorità del dio delle Chiese tradizionali, sia a quella di Hegel, che pretende di contenere nel suo pensiero la totalità dello Spirito Assoluto, sia all'assolutismo politico della Germania dei suoi tempi.

La verità non esiste nel pensiero, non esiste nel sapere considerato in se stesso. La verità non è altro che la totalità della vita e dell'essere umano.

L'uomo singolo, considerato in se stesso, non racchiude l'essenza dell'uomo in sé, né in quanto essere morale né in quanto essere pensante. L'essenza dell'uomo è contenuta soltanto nella comunione, nell'unità dell'uomo con l'uomo; ed è tale unità che si appoggia sulla realtà della differenza tra l'io e il tu.

La solitudine è finitezza e limitatezza, la vita in comune è libertà e infinità [...]
L'uomo con l'uomo, ossia l'unità dell'io e del tu, è Dio.

In analogia al detto del monarca assoluto: "l'État c'est moi", in analogia al detto del dio assoluto: "l'Être c'est moi", il filosofo assoluto diceva, o per lo meno pensava, di se stesso, naturalmente in quanto pensatore e non in quanto uomo: "la vérité c'est moi". Al contrario il filosofo umano dice: io sono, anche quando penso, anche in quanto filosofo, un uomo insieme con altri uomini.

La vera dialettica non è un monologo del pensatore solitario con se stesso, ma un dialogo tra l'io e il tu.

[...] Il principio supremo e ultimo della filosofia è l'unità dell'uomo con l'uomo.

Stirner. L'Unico e la sua proprietà

1. Contro l'umanesimo e la religione dell'umanità (da *L'unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano 1979, p. 253 sgg.)

Stirner nel suo unico libro (fatalità del titolo!) critica in modo radicale Feuerbach (a lui e ai suoi seguaci allude già nella prima frase). Egli mostra che la filosofia feuerbachiana, pur pretendendo di superare il cristianesimo, era ancora all'interno di esso, era semplicemente la sua *secolarizzazione, la sua trasposizione in termini terreni, umani: è la nostra ragione che nell'umanesimo impone al singolo individuo quei doveri sociali che prima gli erano imposti dalla figura del Dio trascendente. Per lui, nell'idealismo hegeliano e nell'umanesimo feuerbachiano, alla Provvidenza Divina si sostituisce l'Idea, il Razionale, che progressivamente diventa Reale, e l'umanità che progressivamente si muove verso la sua perfezione. Ma a Stirner non interessa contribuire a questo progresso, per lui il singolo è già ciò che *deve* essere, è già perfetto. Non ha alcun dovere nei confronti di nulla e di nessuno, e decide liberamente il suo arbitrario sviluppo, fa di se stesso ciò che gli *piace* di momento in momento. Non si sente vincolato nemmeno dalle leggi universali del pensiero e del linguaggio: sono anch'esse suoi strumenti, e se non gli andrà più di rispondere alle obiezioni degli altri, potrà sempre tacere.

Ultimamente certi critici si sono scagliati contro la religione perché pone Dio, il divino, il principio morale, ecc., *al di fuori* dell'uomo, facendone qualcosa di oggettivo, mentre essi trasferiscono piuttosto questi soggetti *all'interno* dell'uomo. Ma anche questi critici cadono nell'errore fondamentale della religione, cioè nell'errore di voler dare una "vocazione" all'uomo, che essi pretendono appunto

essere divino, morale, ecc.: la moralità, la libertà e l'umanità sarebbero, secondo loro, la sua essenza. E anche la politica, come la religione, ha voluto “*educare*” l'uomo, portarlo a realizzare la sua essenza, la sua vocazione [...].

Sotto la religione e la politica l'uomo si trova a guardare tutto dal punto di vista del *dovere*: egli *deve* essere questo o quello, deve diventare questo o quello [...] Quei critici dicono: tu devi essere un uomo integrale, un uomo libero. Così anch'essi cadono nella tentazione di proclamare una nuova *religione*...

I nazionalisti hanno ragione: non si può rinnegare la propria nazionalità, e gli umanitari hanno ragione: non si deve restare nella limitazione del nazionalismo. Nell'unicità si scioglie la contraddizione del nazionalismo: la nazionalità è una mia proprietà, ma io non mi risolvo nella mia proprietà, così come anche l'umanità è una mia proprietà, ma “l'uomo” esiste solo perché io lo faccio esistere, grazie alla mia unicità.

La storia va in cerca *dell'uomo*, ma egli è me, è te, è noi. Cercato come un *essere* misterioso, come il divino, prima come *il Dio*, poi come *l'uomo* (l'umanità, il genere umano, il carattere umano), egli viene trovato come il singolo, il finito, l'unico.

Io sono il possessore dell'umanità. Tu che sei un'umanità unica sei davvero stolto a voler vivere per un'umanità altra da quella che tu stesso sei.

Stirner dunque nega esplicitamente il carattere **prescrittivo* che ha per Feuerbach il concetto di uomo:

La vostra natura è una volta per tutte una natura umana, voi siete esseri umani, cioè uomini. Ma proprio perché lo siete, non avete bisogno di diventarlo”.

2. “Io ho fondato la mia causa su nulla” (*id.* (pp.380-381))

Qui Stirner, contesta audacemente la filosofia della creazione, dominante nella filosofia cristiana dai tempi dei Padri della Chiesa (che a loro volta ricalcavano il pensiero dell'ebreo Filone Alessandrino, 20 a. C.- 50 d.C). A Feuerbach e a lui questa contestazione comportò l'impossibilità di insegnare nella scuola pubblica. Ma a Stirner il suo individualismo radicale costò anche l'isolamento rispetto ai filosofi.

Si dice di Dio: “Nessun nome può nominarti”. Ciò vale per me: nessun *concetto* mi esprime, niente di quanto viene indicato come mia essenza mi esaurisce: sono solo nomi. Di Dio si dice pure che è perfetto e che non ha il compito di aspirare alla perfezione. Anche questo vale solo se detto di me stesso.

Proprietario del mio potere sono io stesso, e io sono nel momento in cui so di essere *unico*. Nell'*unico* il proprietario stesso rientra nel suo nulla creatore, dal quale è nato. Ogni essere superiore a me stesso, sia Dio o l'uomo, indebolisce il sentimento della mia unicità e impallidisce appena risplende il sole di questa mia consapevolezza. Se io fonda la mia causa su di me, essa poggia sull'effimero, mortale **creatore di sé** che se stesso consuma, e io posso dire:

Io ho fondato la mia causa su nulla.

Marx ed Engels

1. Marx, *Manoscritti del 1844*, l'uomo come produttore universale (da Karl Marx, *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, 1963).

Nella società capitalista il lavoro del lavoratore viene alienato, cioè diventa proprietà di un estraneo. Ciò aliena il lavoratore dalla sua essenza di uomo, che è quella di essere, insieme agli altri uomini, produttore del proprio mondo sulla base di un progetto razionale. L'alienazione dal punto di vista economico è semplicemente la vendita, ma Marx la collega al concetto di Hegel e di Feuerbach di alienazione come auto-estraneazione: l'uomo diventa, nell'alienazione del lavoro, estraneo a se stesso (alla sua essenza di produttore intelligente) e agli altri uomini, cioè alla comunità di quelli che insieme producono la realtà sociale, l'habitat umano.

Anche l'animale produce: esso si costruisce un nido, delle abitazioni, come le api, i castori, le formiche, etc. Ma esso produce soltanto ciò di cui abbisogna immediatamente per sé o per i suoi nati; produce parzialmente, mentre l'uomo produce **universalmente**; produce solo sotto il dominio del bisogno fisico immediato, mentre l'uomo produce anche **libero dal bisogno fisico** e produce veramente soltanto nella libertà dal medesimo. L'animale produce solo se stesso, mentre **l'uomo riproduce l'intera natura**... L'animale forma solo secondo la misura e il bisogno della specie cui appartiene; mentre l'uomo sa produrre secondo la misura di ogni specie e dappertutto sa conferire all'oggetto la misura inerente, quindi forma anche **secondo le leggi della bellezza**.

...Quando il lavoro alienato abbassa la spontaneità, la libera attività, ad un **mezzo**, fa della **vita generica** dell'uomo [cioè della sua vita in quanto appartenente al genere umano] il mezzo della sua esistenza fisica.

La coscienza che l'uomo ha del suo genere si trasforma dunque, attraverso l'alienazione, in ciò, che la vita generica gli diventa mezzo [essere produttore – caratteristica del genere umano – per il lavoro salariato è solo un mezzo per sopravvivere].

Il lavoro alienato fa dunque:

della *specificità dell'uomo*, tanto della natura che del suo potere spirituale di genere, un'essenza a lui *estranea*, il mezzo della sua esistenza individuale; estrania all'uomo il suo proprio corpo, come la natura di fuori, come il suo essere spirituale, la sua essenza umana;

che un'immediata conseguenza, del fatto che l'uomo è estraniato dal prodotto del suo lavoro, dalla sua attività vitale, dalla sua specificità, è lo *straniarsi dell'uomo dall'uomo*. Quando l'uomo sta di fronte a se stesso, gli sta di fronte l'*altro* uomo. Ciò che vale del rapporto dell'uomo al suo lavoro, al prodotto del suo lavoro e a se stesso, ciò vale del rapporto dell'uomo all'altro uomo, e al lavoro e all'oggetto del lavoro dell'altro uomo.

In generale, il dire che la sua essenza specifica è estraniata dall'uomo significa che un uomo è estraniato dall'altro, come ognuno di essi dall'essenza umana.

2. Marx, *Tesi su Feuerbach* (manoscritto del 1845): teoria e pratica sociale (da Marx, Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1971, pp. 188-190)

In queste brevi frasi si condensa una rivoluzione teorica - il rifiuto della filosofia come pura conoscenza – e si preannuncia una rivoluzione sociale.

II. La questione se al pensiero umano spetti una verità oggettiva non è questione teoretica bensì una questione *pratica*. Nella prassi l'uomo deve provare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero. La disputa sulla realtà o non-realtà del pensiero – isolato dalla prassi – è una questione meramente *scolastica*. ...

VI. ... L'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali. ...

VIII. Tutta la vita sociale è essenzialmente *pratica*. ...

XI. I filosofi hanno soltanto diversamente *interpretato* il mondo ma si tratta di *trasformarlo*.

3. Marx ed Engels, *Il manifesto del partito comunista*: la classe operaia come classe universale (da Marx, Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1971, pp. 300-304)

Per Marx, il nuovo soggetto della storia universale, la classe operaia, è prodotta dal processo della storia, e i suoi membri, che provengono anche dalle classi medie, declassati perché non riescono a reggere la concorrenza capitalistica, sono unificati dal moderno sistema delle comunicazioni, da interessi comuni e da bisogni comuni, e in particolare dal bisogno di far fronte alla miseria, che nella crisi economica capitalistica li priva dei loro mezzi di vita.

Gli interessi e le condizioni di esistenza all'interno del proletariato si livellano sempre più, perché la macchina cancella sempre più le differenze del lavoro e quasi dappertutto riduce il salario ha un'uguale basso livello... È così che gli operai incominciano a formare coalizioni contro i borghesi riunendosi per difendere il loro salario. ... Di quando in quando gli operai vincono ma solo in modo effimero: il vero risultato delle loro lotte non è il successo immediato, ma la unione sempre più estesa degli operai. Essa è agevolata dai crescenti mezzi di comunicazione che sono creati dalla grande industria e che collegano tra di loro operai di località diverse ... e l'unione per raggiungere la quale ai borghigiani del medioevo, con le loro strade vicinali, occorsero dei secoli, oggi, con le ferrovie, viene realizzata dai proletari in pochi anni...

Tutte le classi che finora si impossessarono del potere cercarono di assicurarsi la posizione raggiunta assoggettando tutta la società ... I proletari, invece, possono impossessarsi delle forze produttive sociali soltanto abolendo il loro modo di appropriazione attuale [cioè il modo con cui i prodotti del lavoro diventano proprietà delle classi e degli individui] ... I proletari non hanno nulla di proprio da salvaguardare; essi hanno soltanto da distruggere tutte le sicurezze private...

Tutti i movimenti avvenuti finora furono movimenti di minoranze o nell'interesse di minoranze. Il movimento proletario è il movimento indipendente dell'enorme maggioranza nell'**interesse** dell'enorme maggioranza ... Ogni società finora esistita ha poggiato ... sul contrasto tra le classi degli oppressori e degli oppressi. Ma per poter opprimere una classe bisogna che le siano assicurate condizioni entro le quali essa possa almeno vivere la sua misera vita di schiavo... L'operaio moderno, al contrario, invece di elevarsi col progresso dell'industria, cade sempre più in basso, al di sotto delle condizioni della sua propria classe ... La borghesia è incapace di rimanere ancora più a lungo la classe dominante ... perché è **incapace di assicurare al suo schiavo l'esistenza persino nei limiti della sua schiavitù**... La società non può più vivere sotto il suo dominio, cioè l'esistenza della borghesia non è più compatibile con la società ... Il progresso dell'industria ... sostituisce all'isolamento degli operai, risultante dalla concorrenza, la loro unione rivoluzionaria mediante l'associazione.

Da questo e da altri passi analoghi di Marx possiamo capire perché Marx non senta il bisogno di enunciare una teoria etica: a giustificare l'azione della classe operaia è sufficiente il riferimento a **interessi e bisogni evidenti, in quanto vitali**.

4. Engels, *Antidühring* (1878): socialismo o barbarie (da Friedrich Engels, *Antidühring*, Edizioni Rinascita 1950, p. 174).

L'*Antidühring* fu uno scritto politico d'occasione di Engels, scritto in sintonia con Marx, in cui, in mezzo a temi d'attualità immediata, si riprendono questioni centrali della concezione marxiana della storia. Il capitalismo è presentato come una società autodistruttiva, che potrebbe portare alla fine della civiltà, e il socialismo ne costituisce l'alternativa. Questa idea sarà ripresa dalla rivoluzionaria Rosa Luxemburg (1870-1919) e da alcuni marxisti del Novecento, che videro nelle catastrofi economiche, politiche e belliche successive alla crisi del 1929 (il nazismo e la seconda guerra mondiale) il ritorno alla barbarie.

La grande industria moderna ha creato da una parte un proletariato, una classe che per la prima volta nella storia può porre l'esigenza dell'abolizione non di questa o di quella particolare organizzazione di classe, o di questo o di quel privilegio particolare di classe, ma delle classi in generale, e che è messa nella condizione di dovere fare trionfare tale esigenza sotto pena di sprofondare nella condizione del coolie [facchino] cinese. E dal fatto che la stessa grande industria,

dall'altra parte, ha creato nella borghesia una classe che possiede il monopolio di tutti i mezzi di produzione e i mezzi di sussistenza, ma che, in ogni periodo di ascesa vertiginosa e in ogni crisi che lo segue, dimostra di essere incapace di dominare ancora in avvenire le forze produttive che, crescendo, sono sfuggite al suo potere; una classe sotto la cui guida la società corre verso la rovina, come una locomotiva il cui macchinista è troppo debole per aprire le valvole di sicurezza che si sono bloccate. In altri termini proviene dal fatto che sia le forze produttive create dal moderno modo di produzione capitalistico, sia anche il sistema di distribuzione dei beni da esso creato, sono caduti in flagrante contraddizione con quello stesso modo di produzione e precisamente in tal modo che, **a meno che tutta la società moderna debba andare in rovina**, deve aver luogo un rivoluzionamento del modo di produzione e di distribuzione che elimini tutte le differenze di classe.

5. Marx, *Il capitale*, libro III: i produttori associati realizzano il regno della libertà (da *Il capitale*, vol. VI, Avanzini e Torraca, 1968, pp. 395-396).

Ecco una breve digressione sul futuro dell'umanità posta nel libro III del *Capitale*. L'umanità sarà sempre soggetta in qualche misura alla necessità naturale, al "regno della necessità", anche se lo sviluppo tecnico permette di accorciare progressivamente la giornata lavorativa. Ma il potere dei produttori associati permetterà di regolare la produzione secondo i fini comuni e non secondo le finalità della proprietà capitalistica. Il "regno della libertà" sarà appunto il tempo libero lasciato all'individuo per la sua espansione personale dalla riduzione progressiva del lavoro necessario all'esistenza della società.

La **funzione civilizzatrice del capitale** si presenta in maniera caratteristica nel fatto che esso smunge questo pluslavoro [cioè si impadronisce della parte di lavoro che eccede la quantità di lavoro necessaria per riprodurre i mezzi di sussistenza dell'operaio] in condizioni che sono più favorevoli allo sviluppo delle forze produttive, dei rapporti sociali, e alla creazione degli elementi per una nuova e più alta formazione [sociale], di quanto non si registri nelle forme precedenti della schiavitù, della servitù della gleba, ecc.[...]

Il **regno della libertà** inizia solo laddove termina il lavoro comandato dalla **necessità** e dalla **finalità estrinseca**; per questo si trova al di fuori della produzione materiale propriamente detta. Come il selvaggio è costretto a lottare con la natura per soddisfare le proprie necessità, per conservare e riprodurre la propria esistenza, così anche deve fare l'uomo civile, e lo deve fare in tutte le forme della società e in tutti i modi di produzione che possono esservi. Sviluppandosi egli sempre di più, si allarga la sfera delle necessità naturali in quanto aumentano i suoi bisogni, ma contemporaneamente aumentano le forze produttive atte a soddisfare tali bisogni. La libertà in quanto sfera [cioè come parte dell'esistenza umana] può consistere solo in ciò, che l'uomo socializzato, vale a dire i **produttori associati**, regolano in maniera razionale questo loro ricambio organico con la natura, lo regolano in comune invece di essere dominati da esso come da una forza cieca; che essi svolgono la loro funzione con lo spreco quanto più basso possibile di energia e nelle condizioni più adatte alla loro natura e ad essa più conformi. Questo tuttavia resta ancora un [regno] della necessità. Al di fuori inizia lo **sviluppo delle libere facoltà umane, che è fine a se stesso**, il reale regno della libertà, che può sorgere tuttavia solo fondandosi su quel regno della necessità. Condizione preliminare di tutto questo è la riduzione della giornata lavorativa.

6. Marx, *Grundrisse* (manoscritti del 1857-58): la fioritura dell'arte non corrisponde di per sé con lo sviluppo storico-sociale (*Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La nuova Italia, 1968, vol. 1, pp. 39-40).

Per Marx sviluppo della società e fioritura dell'arte non sono affatto meccanicamente collegati. In queste brevi note sull'arte (a margine di un manoscritto di critica dell'economia) Marx suggerisce l'idea che lo sviluppo della tecnica porti ad una sorta di "disincantamento del mondo" (usiamo qui un'espressione di Max Weber → cap. 7) : la natura per noi non è più misteriosa, animata da forze sconosciute, ma domata dallo sviluppo dell'industria e svelata dallo sviluppo delle comunicazioni e del sapere. Per questo i capolavori dell'ingenua arte classica oggi non sembrano più possibili.

...Per l'arte è noto che determinati suoi periodi di fioritura non stanno assolutamente in rapporto con lo sviluppo generale della società, né quindi con la base materiale, con l'ossatura per così dire della sua organizzazione. Per es. i greci paragonati con i moderni o anche con Shakespeare. ...

È noto che la mitologia greca non fu soltanto l'arsenale ma anche il terreno nutritivo dell'arte greca. È possibile la concezione della natura e dei rapporti sociali che sta alla base della fantasia greca, e perciò dell'[arte] greca, con le filatrici automatiche, le ferrovie, le locomotive e il telegrafo? Che ne è di Vulcano a petto di *Roberts e Co.* [grande industria metallurgica], di Giove di fronte al parafulmine, di Ermete [dio del commercio] di fronte al *Crédit mobilier* [grande banca francese]? Ogni mitologia vince, domina e plasma le forze della natura nell'immaginazione e mediante l'immaginazione: essa svanisce quindi quando si giunge al dominio effettivo su quelle forze. Che cosa diventa la Fama di fronte a *Printinghousesquare* [dove si trova la tipografia del Times]? L'arte greca presuppone la mitologia greca, e cioè la natura e le forze sociali stesse già elaborate dalla fantasia popolare in maniera inconsapevolmente artistica. ...

È possibile Achille con la polvere da sparo e il piombo? O, in generale, *l'Iliade* con il torchio tipografico o addirittura con la macchina a stampa? Con la pressa del tipografo non scompaiono necessariamente il canto, le saghe, la Musa, e quindi le condizioni necessarie della poesia epica? Ma la difficoltà non sta nell'intendere che l'arte e l'epos greco sono legati a certe forme dello sviluppo sociale. La difficoltà è rappresentata dal fatto che essi continuano a suscitare in noi un godimento estetico e costituiscono, sotto un certo aspetto, una norma e un modello inarrivabili. Un uomo non può tornare fanciullo o altrimenti diviene puerile. Ma non si compiace forse dell'ingenuità del fanciullo e non deve egli stesso aspirare a riprodurre, a un più alto livello, la verità? Nella natura infantile, il carattere proprio di ogni epoca non rivive forse nella sua verità naturale? E perché mai la fanciullezza storica dell'umanità, nel momento più bello del suo sviluppo, non dovrebbe esercitare un fascino eterno come stadio che più non ritorna? Vi sono fanciulli rozzi e fanciulli saputi come vecchietti. Molti dei popoli antichi appartengono a questa categoria. I greci erano fanciulli normali. Il fascino che la loro arte esercita su di noi non è in contraddizione con lo stadio sociale poco o nulla evoluto in cui essa maturò. Ne è piuttosto il risultato, inscindibilmente connesso con il fatto che le immature condizioni sociali in cui essa sorse, e solo poteva sorgere, non possono mai più ritornare.

LABORATORIO

Le alternative lasciate aperte dalla filosofia di Hegel

(Per sviluppare questa proposta bisogna aver letto il § 1)

ANALISI DEI CONCETTI. Costruite uno schema delle alternative lasciate aperte dalla filosofia di Hegel in vari campi del pensiero. Lo utilizzerete per analizzare le scelte della destra hegeliana, di Gans e di Strauss, e, per i § successivi, degli altri esponenti della sinistra hegeliana che man mano saranno presentati.

Strauss e Feuerbach

(Per sviluppare queste proposte bisogna aver letto i § 1 e 2)

ANALISI DEI CONCETTI E CONFRONTO TRA FILOSOFIE. 1. Confrontate la

concezione della religione di Strauss e Feuerbach con quella di Mazzini (SdP).

ANALISI DEI CONCETTI E CONFRONTO APPROFONDITO TRA FILOSOFIE. Confrontate la concezione dell'alienazione umana di Feuerbach con quella precedentemente proposta da Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito* (potete utilizzare l'esposizione del §2, ma, se avete la possibilità, potete approfondire riprendendo il discorso del vol.2, cap. 15, § 3). Chiedetevi, per i due autori, qual è il soggetto che si aliena, che cosa perde nell'alienazione, e che cosa recupererà superandola. Quest'analisi, piuttosto difficile, richiede tempo e riflessione. Ma si rivelerà utile per comprendere meglio Marx e importanti filosofi del Novecento.

Stirner

(Per sviluppare queste proposte bisogna aver letto il § 3 e i Testi 1 e 2 di Stirner)

CONFRONTI TRA FILOSOFIE. Confrontate il pensiero di Stirner con quello di Feuerbach. In che cosa il pensiero di Stirner deriva da quello di Feuerbach? Qual è il punto centrale della critica di Stirner a Feuerbach?

ANALISI E SVILUPPO DEI CONCETTI. Che cosa significa secondo voi il paradosso per cui un mortale è creatore di se stesso? L'individuo sarebbe forse capace di creare la sua "unica" identità? E in che senso? In senso etnico e culturale (può decidere di sentirsi appartenente a una o più identità etniche o culture)? In senso artistico (fa del suo corpo e della sua vita un'opera d'arte)? In senso sessuale?

RICERCA-AZIONE. Provate a ridurre a poche proposizioni la filosofia individualista di Stirner e organizzate un sondaggio tra amici e conoscenti per verificare quanti condividono qualcuna o tutte le sue idee.

FILOSOFIA E ANALISI DELLE IDEE SOCIALI. Se siete arrivati alla conclusione che molti oggi si considerino "unici" nel senso di Stirner, provate ad applicare alla società contemporanea le intuizioni di Tocqueville (← cap. 1): secondo voi è possibile che oggi esista un **conformismo** consistente nel sentirsi "unici"?

Il giovane Marx

(Per sviluppare queste proposte bisogna aver letto il § 5 e il Testo 1 di Marx)

ANALISI FILOSOFICA. Riprendendo il confronto Feuerbach-Hegel, confrontate la concezione dell'alienazione di Marx con quella della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel.

Marx: la storia, lo Stato, il potere politico

(Per sviluppare questa proposta bisogna aver letto il § 6)

ANALISI DEI CONCETTI: qual è il motore della storia?

Marx presenta come motore della trasformazione storica di volta in volta la lotta di classe e la dialettica interna della struttura economica. Che nesso c'è tra l'una e l'altra? Le due spiegazioni si contraddicono? Oppure in qualche modo si integrano?

(Per sviluppare queste proposte bisogna aver letto il § 7)

RICERCA STORICA: La dittatura del proletariato. Oggi il termine "dittatura" indica un potere politico permanente, mentre ai tempi del *Manifesto* indicava un potere temporaneo, sul modello romano. Verifica questa affermazione su libri di storia, in particolare a proposito dei giacobini e della dittatura di Garibaldi in Sicilia e in Italia meridionale.

CONFRONTO TRA AUTORI: la burocrazia.

La burocrazia, sia in senso spicciolo, sia come cultura, sia come macchina che condiziona l'individuo, è un problema sempre attuale. Chiedetevi perché Tocqueville teme la burocrazia. Con che cosa la collega? E Bakunin? E Marx?

Trovate le ragioni per cui ciascuno teme la burocrazia, provate poi a collegarle con la concezione dell'uomo e della società dei tre autori considerati.

Marx è forse attuale?

(Per sviluppare questa proposta bisogna aver letto il § 8)

DISCUSSIONE-DIBATTITO. Dal 2008 l'economia globale capitalistica sta vivendo una crisi che riguarda le nostre esistenze. Sicuramente ne esistono molte possibili spiegazioni. Dividetevi in due gruppi e trovate argomenti pro e contro l'attualità dell'ipotesi di Marx, che prevede che, nelle condizioni dell'economia liberista, il mercato tenda alla crisi.

Marx, Engels e l'etica

(Per sviluppare questa proposta bisogna aver letto i Testi 3, 4 e 5)

ANALISI DEL TESTO. Cercate nei testi 3, 4 e 5 gli attributi che descrivono la borghesia capitalistica e cercate di vedere se, oltre a quelli che descrivono un comportamento oggettivo, ce ne sono alcuni che esprimono una valutazione culturale o morale.

ANALISI CRITICA DEI CONCETTI. Nell'*Ideologia tedesca* Marx ed Engels rifiutano la filosofia e l'etica filosofica in nome di una concezione materialistica e scientifica della storia e della società. Tuttavia nel *Manifesto* (vedi Testo 3) essi affermano che il movimento proletario, che porta all'instaurazione del comunismo, è nell'interesse della grande maggioranza e la crisi capitalistica mette in pericolo la vita stessa dei disoccupati. Come si spiega la rischiosa scelta comunista rivoluzionaria di borghesi come Marx ed Engels? C'è forse un'etica implicita nella loro scelta? E quale potrebbe essere?

Inoltre nel III libro del *Capitale* (vedi Testo 5) Marx parla del "regno della libertà" che diventerà nella società comunista una realtà grazie al tempo libero dal lavoro necessario alla soddisfazione dei bisogni immediati per i produttori associati. C'è un'etica, o una filosofia dell'uomo, implicita in questa previsione? O si tratta semplicemente di una previsione?

(Per sviluppare queste proposte bisogna aver letto il § 9 e riletto la SdP)

1. ANALISI E CONFRONTO DEI CONCETTI (ESERCITAZIONE AVANZATA).

Nella prima metà dell'Ottocento, con il successo e la straordinaria diffusione delle idee hegeliane, una serie di autori importanti e significativi si ponevano in contrasto con Hegel. Tra questi possiamo certamente citare quattro pensatori: Schopenhauer, Kierkegaard, Feuerbach e Marx. Per ciascuno di questi autori individua quale (o quali) sia la principale motivazione della sua contrarietà o opposizione alle idee di Hegel.

2. ANALISI STORICO-CULTURALE DELLE FILOSOFIE (ESERCITAZIONI AVANZATE). I filosofi non solo discutono e polemizzano tra di loro, ma prendono posizione nella cultura e nella società animando accesi dibattiti che nascono dal confronto di elementi ideali, culturali e politici profondamente conflittuali. Si faccia, ad esempio, riferimento alla questione di quale posizione occorra assumere rispetto alla modernità e al progresso, oppure rispetto al ruolo politico rivestito dalle diverse classi sociali o, ancora, quale ruolo debba rivestire un intellettuale. Considerando i principali filosofi che operano e vivacizzano il dibattito intellettuale nella prima metà dell'Ottocento prova a identificare, per ciascuno di questi, la posizione assunta nel dibattito pubblico in relazione a questi temi.

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?

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

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.

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

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.

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.

GLI INTELLETTUALI CONQUISTANO UN IMPORTANTE RUOLO SOCIALE E SI DIFFONDE LA "RELIGIONE DELL'UMANITÀ"

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.98), ma altre sono collegate alla tradizione massonica, o all'evoluzionismo, o al progressismo liberal-democratico o socialista.

LE TEORIE DI DARWIN METTONO IN QUESTIONE NON SOLO LA NARRAZIONE BIBLICA, MA ANCHE LA MILLENARIA VISIONE DELLA BONTÀ PROVVIDENZIALE DELLA NATURA.

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) 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).

I POSITIVISTI EVOLUZIONISTI VOGLIONO FONDARE LA CONCEZIONE DELL'UOMO SULLE SCIENZE NATURALI, E IL PROGRESSO UMANO SULL'EVOLUZIONE BIOLOGICA.

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 pubblico 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), 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.

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

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

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 **Hyppolite Taine** e di altri letterati e scienziati di fama.

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

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 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 1, § 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

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

Come abbiamo visto (← SdP della parte 1), 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.

3. Liberismo, socialismo, progressismo

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

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

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*.

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

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

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

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 e 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 utile e 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. Per lo scientismo queste scienze sono senz'altro il modello della verità, e la filosofia non ha più quella funzione centrale nel sapere e nella cultura cui ambiva in precedenza.

§ 1. I tre stadi dello sviluppo umano secondo Comte

Comte, fondatore del positivismo antireligioso, nel corso degli anni, 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 IN POLITICA ERA AVVERSO ALLE TENDENZE RIVOLUZIONARIE, MA CONDIVIDEVA L'ASPIRAZIONE ILLUMINISTICA AL PROGRESSO SCIENTIFICO E TECNICO.

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**.

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

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.

MAN MANO CHE LA SOCIETÀ ACCUMULA CONOSCENZE E INVENZIONI, LA CONOSCENZA EVOLVE: STADIO RELIGIOSO, METAFISICO, POSITIVO O SCIENTIFICO (INFANZIA – ADOLESCENZA - MATURITÀ)

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.

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

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**.

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

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

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.

§ 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 al benessere generato dalla crescita industriale. È un'idea che funziona anche oggi?

COMTE SI CONSIDERA IL FONDATORE DI UNA NUOVA SCIENZA: LA SOCIOLOGIA.

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

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

- un periodo **teologico** o **organico**, sotto l'autorità delle classi militari e sacerdotali: la società allora costituiva un organismo le cui singole parti -gli stati dell'*Ancien Régime*, 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.

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

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 mantenersi 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** della Riforma e della Rivoluzione, 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.

LA SOCIETÀ È ARTICOLATA COME UN ORGANISMO E LE PARTI SONO COMPENSIBILI ATTRAVERSO LE LORO FUNZIONI NEL TUTTO. IL SOCIOLOGO NE STUDIA LE PATOLOGIE.

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**.

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

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.

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

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 gli eventi rivoluzionari del 1848-1849, 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 positivista dell'umanità, di cui Comte si fece Sommo Sacerdote.

§ 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.

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

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).

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

Ma l'incontro decisivo per lui fu con **Harriet Taylor** (1807-1858), una donna sposata di cui divenne amante 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).

MILL CREDE ACriticamente NELLA MISSIONE CIVILIZZATRICE DELL'OCCIDENTE.

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

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

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.

IL PRETESO UNIVERSALE È SEMPRE UNA GENERALIZZAZIONE DEI PARTICOLARI.

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

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

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 portarlo a termine in modo soddisfacente (questa concezione ha comunque dei precedenti se ricordiamo che il Demiurgo di Platone non era né creatore né onnipotente, perché si trovava di fronte l'antica Madre Terra; ←-vol.1 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*.

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

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

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

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

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*.

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

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 (o 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**).

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

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.

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.

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

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 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 sui governanti, *lo spirito di iniziativa e il gusto della ricerca* sono alla base del progresso economico e scientifico.

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

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.

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

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.

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

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.

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

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 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 nella costruzione di ferrovie (quella che allora era l'industria del futuro), 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.

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

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.

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

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

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

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.

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

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", per cui tra gli esseri viventi ci sarebbe una legge della sopravvivenza del più adatto. Mentre la selezione naturale per Darwin è un fenomeno automatico e casuale (come vedremo nel cap. 5), l'uso che Spencer fece del termine "adatto" fa supporre una tendenza finalistica progressiva nella natura che è estranea all'impostazione scientifica di Darwin. Fu ancora lui, in Inghilterra, il più importante sostenitore dell'idea, proveniente da Lamarck (P.2, S.d.P., § 2 ←), che i nuovi caratteri, una

volta acquisiti dall'individuo, diventino presto ereditari per la specie, idea che implica anch'essa un certo finalismo provvidenziale, assente in Darwin (→ cap. 5, § 2 e 3, e Lettura 1).

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".

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

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 inconoscibile, come il noumeno kantiano.

Il concetto di **inconoscibile** 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'inconoscibilità 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.

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

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.

LA STORIA TENDE AD UNA EVOLUZIONE PROGRESSIVA CHE PORTA ALL'AUTONOMIA DEGLI INDIVIDUI. IL CONFLITTO ECONOMICO E SOCIALE È FATTORE DI PROGRESSO.

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 e delle istituzioni nella vita dei cittadini (si pensi al contrario al controllo sociale esercitato dai sociologi nella prospettiva di Comte). *Il conflitto*, a tutti i livelli sociali, è per lui non solo ineliminabile, ma può essere, se saggiamente controllato, un *fattore di progresso*.

IL PROGRESSO È GRADUALE E NON VA FORZATO CON RIVOLUZIONI, CHE SONO CONTROPRODUCENTI.

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 ora come una nuova Provvidenza laica e progressista, che fa sopravvivere i più adatti per la maggior perfezione dell'insieme.

LETTURE

1. Comte. La legge dei tre stadi (da *Corso di filosofia positiva*, in A. Negri, a cura di, *Positivismo europeo*, Le Monnier, Firenze 1981, p. 132)

Ogni scienza, ma anche ogni epoca della storia e infine ogni individuo devono affrontare questo passaggio necessario e irreversibile: da Stadio teologico (o fittizio), a stadio metafisico (o astratto), a stadio positivo (o scientifico). Questo è il cuore del positivismo comtiano. Proprio per la sua importanza è riportata dal filosofo francese, a mo' di manifesto, sin nella *Prima lezione* del *Corso di filosofia positiva* da cui è preso questo passo.

Analizzando lo svolgimento dell'intelligenza umana nelle diverse sfere della sua attività, dal suo moto primo e più semplice, ai giorni nostri, credo di avere scoperto una grande legge fondamentale, alla quale l'intelligenza è soggetta in virtù di un'invariabile necessità, e che mi sembra poter essere solidamente stabilita tanto per via di prove razionali, fornite dalla conoscenza della nostra organizzazione [attuale], quanto per via di attente verifiche storiche del passato.

La legge consiste nel fatto che ogni nostra fondamentale concezione, che ogni settore delle nostre conoscenze, passano attraverso tre diversi stadi storici: lo stadio *teologico* o fittizio; lo stadio *metafisico* o astratto; lo stadio *scientifico* o positivo. In altri termini, lo spirito umano usa, per sua natura, successivamente, in ogni fase delle proprie ricerche, tre diversi metodi di filosofare, il cui carattere è essenzialmente diverso e persino radicalmente opposto: dapprima il metodo teologico, poi il metafisico, infine quello positivo. Da qui, tre differenti tipi di filosofia, o di sistemi generali di concezioni sull'insieme dei fenomeni, che si escludono reciprocamente; il primo è il necessario punto di partenza dell'intelligenza umana; il terzo, lo stadio stabile e definitivo; il secondo, ha il compito di servire di transito.

Nello stadio teologico, lo spirito umano mira essenzialmente, mediante la ricerca, allo scoprimento della natura intima degli esseri, delle cause prime e finali dei fenomeni che lo colpiscono; in una parola, tende alle conoscenze assolute. Si rappresenta i fenomeni come prodotti dell'azione diretta e costante di agenti sovranaturali, più o meno numerosi, il cui intervento arbitrario spiega le apparenti anomalie dell'universo.

Nello stadio metafisico, che sostanzialmente è soltanto una modifica del primo, gli agenti sovranaturali sono sostituiti da forze astratte, vere entità (astrazioni personificate) inerenti ai diversi esseri nel mondo, e concepite come capaci di produrre tutti i fenomeni che cadono sotto la nostra osservazione, e la cui spiegazione consiste allora soltanto nell'assegnare a ciascun fenomeno l'entità corrispondente.

Questi enti dello stadio metafisico sono verosimilmente sostanze come la natura, la materia, lo spirito, ecc.

Infine, nello stadio positivo, lo spirito umano, riconosciuta l'impossibilità di toccare nozioni assolute, rinuncia ad indagare sull'origine e sul destino dell'universo, e tenta unicamente di scoprire, mediante l'uso ben combinato della ragione e dell'esperienza, le loro leggi effettive, ossia le loro relazioni invariabili di successione e di somiglianza. La spiegazione dei fatti, ridotta allora in termini reali, non è altro che il legame stabilito tra i diversi fenomeni particolari e qualche fatto generale, il cui numero tende via via a diminuire in seguito al progresso costante delle scienze.

Il sistema teologico ha toccato la sua più alta perfezione quando ha sostituito l'azione provvidenziale di un essere unico al gioco delle numerose divinità indipendenti, che erano state immaginate in principio. - Allo stesso modo, l'ultimo

termine del sistema metafisico consiste nel concepire, in luogo di differenti entità particolari, una sola grande entità generale, la natura, considerata come unico fondamento di tutti i fenomeni. - Analogamente, la perfezione cui il sistema positivo mira costantemente, senza probabilità di raggiungerla mai, consiste nella possibilità di rappresentare tutti i fenomeni come casi particolari di un solo fatto generale come, per esempio, la gravitazione universale.

In conclusione, per Comte, le scienze positive, che pure sono il livello più alto della conoscenza finora raggiunto, non possono pretendere di individuare un principio assoluto che spieghi l'insieme dei fenomeni fisici, benché tendano a questo scopo. Anche questa idea avvicina Comte alla tradizione empiristica e lo differenzia da Cartesio, che pensava di aver trovato nelle idee innate nella mente il principio assoluto di spiegazione della sostanza materiale.

2. Comte. Il valore della sociologia (da Auguste Comte, *Corso di filosofia positiva*, in F. Ferrarotti, a cura di, vol. I, Utet, Torino 1967, pp. 209-13)

È possibile considerare la società umana oggetto di una scienza naturale? Osservare e descrivere analiticamente i fenomeni sociali e dedurne, razionalmente, gli esiti? Secondo Comte la risposta è positiva e, anzi, buona parte degli obiettivi e delle riflessioni della filosofia comtiana sono rivolti alla fisica sociale, branca delle scienze che, in seguito, verrà universalmente conosciuta come "sociologia". Nella quarantottesima lezione del suo *Corso*, Comte traccia il fondamento di questa scienza.

Qualunque sia il modo, il cui esame particolareggiato sarebbe qui assolutamente superfluo, il risultato, nell'una o nell'altra scuola [l'allusione, qui, è alle diverse scuole di pensiero dei primi due stadi], è sempre, in fondo, di rappresentare egualmente l'azione politica dell'uomo come essenzialmente indefinita e arbitraria, come si credeva prima nei riguardi dei fenomeni biologici, chimici, fisici e astronomici, durante l'infanzia teologico-metafisica, più o meno prolungata, delle scienze corrispondenti. Ora, questa innegabile aberrazione costituisce oggi, a mio avviso, il carattere più decisivo di tale infanzia, ancora persistente nell'ordine delle idee sociali. Essa indica, infatti, nella maniera più diretta e meno equivoca, una avversione sistematica a considerare i fenomeni politici come soggetti a vere leggi naturali, la cui immediata applicazione generale sarebbe necessariamente qui, come in ogni caso precedente, di imporre subito all'azione politica limiti fondamentali, dissipando assolutamente la vana pretesa di governare a nostro piacimento questo genere di fenomeni, così radicalmente sottratto quanto ogni altro ai capricci umani e sovrumani. Combinata con la tendenza, qui sopra rilevata, ai **concetti assoluti**, dai quali è naturalmente inseparabile, come due aspetti correlativi di una stessa filosofia, vi si deve vedere, mi sembra, la principale causa intellettuale del perturbamento sociale attuale; infatti il genere umano si trova così abbandonato, senza alcuna protezione logica, all'esperimento disordinato delle diverse scuole politiche, ciascuna delle quali cerca di fare indefinitamente prevalere il suo tipo immutabile di governo [...].

Secondo Comte, lo scontro tra opinioni politiche diverse dipende dal carattere assoluto e, perciò, fanatico delle idee della politica tradizionale, che sono rimaste teologico-metafisiche, cioè prescientifiche. Il radicalismo della Rivoluzione Francese per lui si lega ai concetti assoluti della fase metafisica.

Non vi è dunque realmente ormai, in filosofia politica, ordine e accordo possibili che assoggettando i fenomeni sociali, come tutti gli altri, ad invariabili leggi naturali, il cui insieme circoscrive, per ogni epoca, al sicuro da ogni grave incertezza, i limiti fondamentali ed il carattere essenziale dell'azione politica propriamente detta: in breve, introducendo per sempre nello studio generale dei fenomeni sociali quello stesso spirito positivo che già ha successivamente rigenerato e disciplinato tutti gli altri generi di speculazioni umane, il cui stato primitivo non era stato, in fondo, più soddisfacente.

La pretesa di scoprire le leggi naturali che regolano l'agire umano sarà propria non solo di Comte, ma del positivismo in genere, e sarà uno dei motivi della critica antipositivistica da parte di altre filosofie. Ma è specifica soprattutto di Comte che le decisioni politiche possano essere sostituite da decisioni tecniche, scientificamente neutrali.

[...] Il solo pensiero d'una **previsione razionale** suppone [...] prima di tutto, che lo spirito umano abbia definitivamente abbandonato, in filosofia politica, la regione delle idealità metafisiche, per stabilirsi per sempre nel campo delle realtà osservate, con una sistematica subordinazione, diretta e continua, dell'immaginazione all'osservazione. Esso esige[...] che **le concezioni politiche cessino d'essere assolute per diventare costantemente relative allo stato regolarmente variabile della civiltà umana**, affinché le teorie, potendo sempre seguire il corso naturale dei fatti, permettano di prevederli realmente. Esso implica infine necessariamente anche l'inevitabile delimitazione permanente dell'azione politica da parte di **leggi esattamente determinate** [...] Così, noi potremo ormai, per facilitare l'esame filosofico, concentrare essenzialmente su questo grande attributo di previsione razionale l'insieme delle diverse condizioni destinate a caratterizzare il vero spirito fondamentale della politica positiva.

In questo ultimo capoverso, Comte espone due esigenze diverse e non facili da realizzare della sua "politica positiva". Da un lato si deve rinunciare all'idea di principi assoluti, invariabili nella storia – come i diritti naturali della Rivoluzione francese. Questo perché le condizioni della società variano continuamente nella storia, non solo perché cambiano le mode ed i bisogni, ma perché il progresso rende possibili realizzazioni prima impensabili. Dall'altro si devono trovare le leggi oggettive della realtà sociale, e anche dei suoi cambiamenti, in modo da intervenire con precisione su di essa. Certamente resta il nodo legato alla procedura tramite la quale gli scienziati possano trarre dalla previsione dei fatti una "politica positiva" alla maniera, più volte ribadita dal filosofo francese, in cui gli scienziati, in particolar modo i fisici, riescono a prevedere i fenomeni naturali e, quindi, a governarli. Anche alla luce della filosofia della storia che emerge dalle pagine del *Corso di filosofia positiva*, tuttavia, Comte è certamente propenso a pensare che gli scienziati sociali, in futuro, potranno stabilire oggettivamente quale sia il bene comune dei cittadini sostituendosi e scalzando dal ruolo i sacerdoti che, per millenni, hanno svolto questo ruolo.

3. J.S. Mill. Il principio dell'uniformità della natura (da *Sistema di logica deduttiva e induttiva*, libro III, cap. III, Utet, Torino 1996, pp. 434-37)

Nel brano che segue, Mill chiarisce il ruolo e l'importanza dell'induzione. L'induzione, come sappiamo, è un processo mentale per cui consideriamo vero per tutti i possibili casi di un certo tipo ciò che è vero per alcuni casi soltanto (per esempio poiché abbiamo visto sempre cigni bianchi, diciamo che tutti i cigni sono bianchi). Ma compiamo questa induzione perché diamo per scontato il principio generale che l'esperienza – e la natura stessa – sia uniforme. L'uniformità della natura – principio che sarebbe frutto secondo Mill di una generalizzazione dell'esperienza – diventa quindi una possibile premessa di sillogismi scientifici. Si noti che questo principio sarà ulteriormente ripreso nel Novecento dal grande epistemologo Karl Popper (→ cap. 17, § 2).

L'induzione propriamente detta [...] può dunque essere definita sommariamente come una generalizzazione dall'esperienza. Consiste nell'inferire, da alcuni casi individuali in cui si osserva l'accadere di un fenomeno, che il fenomeno accade in tutti i casi di una certa classe, cioè in tutti i casi che somigliano ai primi per quelle circostanze che sono considerate rilevanti.

[...] Dobbiamo osservare, in primo luogo, che nella stessa dichiarazione di quello che l'induzione è, è implicito un principio, un'assunzione che riguarda il corso della natura e l'ordine dell'universo; vale a dire il principio che in natura esistono cose come casi paralleli; che quello che accade una volta accadrà una seconda volta in circostanze sufficientemente simili, e accadrà non solo una seconda volta, ma tutte le volte che ricorrano le medesime circostanze. Questa, dico, è un'assunzione implicita in ogni caso di induzione. E se consultiamo il corso

effettivo della natura troviamo che l'assunzione è legittima. Per quanto ne sappiamo, l'universo è costituito in modo tale che tutto quello che è vero in un qualsiasi caso singolo sarà vero in tutti i casi di un certo tipo: la sola difficoltà è quella di trovare quale sia questo tipo. [...]

Qualunque sia il modo più appropriato di esprimerla, **la proposizione che il corso della natura è uniforme è il principio fondamentale, o assioma generale, dell'induzione**. Sarebbe tuttavia un grosso errore offrire questa larga generalizzazione come una spiegazione del processo induttivo. Al contrario: sostengo che **questa proposizione è essa stessa un caso di induzione**, e di un'induzione che non è affatto tra le più ovvie. Lungi dall'essere la prima induzione che compiamo, è una delle ultime, o, in ogni caso, una di quelle che raggiungono per ultime un'accuratezza filosofica rigorosa. Anzi, in quanto massima generale non è entrata in testa quasi a nessuno, se non ai filosofi, e [...] neppure i filosofi hanno sempre avuto una concezione molto esatta della sua portata e dei suoi limiti. La verità è che questa grande generalizzazione è a sua volta fondata su generalizzazioni precedenti. Le più oscure leggi di natura furono scoperte per suo mezzo, anche se le più ovvie devono essere state comprese, e devono aver ricevuto l'assenso in quanto verità generali, addirittura prima che se ne sentisse parlare. Non ci sarebbe mai passato per la mente di affermare che tutti i fenomeni hanno luogo secondo leggi generali, se non fossimo prima pervenuti, nel caso di una gran quantità di fenomeni, a qualche conoscenza delle leggi stesse, e questo non si poteva fare altrimenti che con l'induzione.

Come si vede, l'induzione secondo Mill è in ultima analisi un processo circolare, che qualcuno potrebbe considerare un circolo vizioso (nel senso che ciò che si dovrebbe dimostrare fa parte delle premesse del ragionamento), ma che Mill ci invita a considerare un "circolo virtuoso". Noi non potremmo mai mettere in luce la regolarità che si nasconde sotto il disordine dei fenomeni se non dessimo per scontato che il mondo è ordinato, e che ogni fenomeno ha una causa. D'altra parte questa nostra convinzione data per scontata è costantemente **rafforzata** per induzione dalle singole regolarità che troviamo. Tuttavia non è affatto **dimostrata**.

4. Spencer. La legge dell'evoluzione: il passaggio dall'incoerente al coerente (da *Primi principi*, in P. Rossi (a cura di), *Positivismo e società industriale*, parte II, cap. XIV-XV-XVII, Loescher, Torino 1973, pp. 228-233)

La legge dell'evoluzione è alla base di ogni altra riflessione contenuta nei *Primi principi*, opera fondamentale di Spencer. Alla definizione di questa legge contribuiscono i risultati delle scienze sperimentali, riassumibili nei principi dell'integrazione della materia e della dissipazione del movimento (l'universo, in altre parole, passa da uno stato di dispersione in piccole particelle che si muovono vorticosamente ad una concentrazione di particelle con un rallentamento del moto – secondo l'ipotesi detta della nebulosa primitiva, o di Kant-Laplace). Nel brano che segue Spencer espone il processo del passaggio dall'incoerente al coerente. Secondo lui, insieme a questo passaggio, avvengono parallelamente nella realtà cosmica anche quello dall'omogeneo all'eterogeneo e dall'indistinto al distinto, sempre illustrati da Spencer con esempi prese dalla fisica, dalla biologia e dalla sociologia.

L'evoluzione, nel suo aspetto primario, è un mutamento da forme meno coerenti a forme più coerenti, conseguente alla dissipazione del movimento e all'integrazione della materia. Questo è il processo universale attraverso cui passano gli esseri sensibili, considerati individualmente nel loro insieme, nella fase ascendente della loro storia. I fatti provano che tale carattere è ugualmente manifesto sia nei primi mutamenti che si suppone l'universo abbia subito nel suo complesso, sia negli ultimi mutamenti che ritroviamo nella società e nei prodotti della vita sociale.⁽¹⁾ Dappertutto l'unificazione procede in diversi modi simultaneamente.

Nell'evoluzione del sistema solare, o di un pianeta, o di un organismo, o di una nazione, vi è una progressiva aggregazione dell'intera massa. Essa può venire

prodotta dalla crescente densità della materia già contenuta in essa o dall'aggiungersi di materia che ne era prima separata oppure da entrambe le cose; ma comporta in ogni caso una perdita di movimento relativo. Nello stesso tempo le parti, nelle quali la materia si è divisa(2), si consolidano ciascuna al suo interno. Lo constatiamo nella formazione dei pianeti e dei satelliti, sviluppatasi parallelamente alla concentrazione della nebulosa che ha dato origine al sistema solare; lo constatiamo nella crescita di organi distinti, la quale progredisce di pari passo con la crescita di ciascun organismo; lo constatiamo infine nella nascita di particolari centri industriali e di particolari masse di popolazione, che accompagna la nascita di ogni società. In ogni caso un grado più o meno alto di integrazione locale accompagna l'integrazione generale.

Pertanto, al di là della più stretta giustapposizione tra i componenti del tutto da un lato e tra i componenti di ciascuna parte dall'altro, troviamo anche una più stretta combinazione tra le parti, che causa la loro reciproca dipendenza. Soltanto confusamente prefigurata negli esseri inorganici, celesti o terrestri, questa dipendenza reciproca diventa distinta in quelli organici e super-organici [cioè sociali o culturali]. Dalla più bassa forma vivente in su, il grado di sviluppo è indicato dal grado in cui le diverse parti formano un insieme capace di cooperazione (3). Il passaggio da quelle creature che continuano a vivere nelle singole parti, anche se tagliate a pezzi, alle altre che non possono perdere alcuna parte importante senza morire, o alcuna parte non importante senza provare gravi disturbi di costituzione, rappresenta un passaggio a creature che, oltre a essere più integrate in quanto a compattezza, sono più integrate anche in quanto consistono di organi che vivono l'uno per l'altro e l'uno per mezzo dell'altro. L'analogo contrasto tra società progredite non ha bisogno di essere illustrato nei particolari: l'incessante processo di coordinazione delle parti le caratterizza tutte quante.

(1) Spencer pretende che i suoi principi generali valgano sia per l'evoluzione dell'universo, sia per quello della società e della cultura.

(2) La materia, che all'origine era dispersa in particelle vorticosi, si concentra, suddividendosi però in aree di particolare concentrazione (in questo senso si è "divisa").

(3) Il risultato dell'evoluzione è l'organizzazione in insiemi formati da una totalità di organi capaci di svolgere determinate funzioni tra loro coordinate, come gli esseri viventi e le comunità umane.

LABORATORIO

§ 1

CONTINUITÀ TRA FILOSOFI: 1. Che cos'è per Saint-Simon e Comte la società industriale? 2. In che consiste per Condorcet e per Comte il progresso?

ANALISI DEI CONCETTI: descrivete il processo attraverso cui si sviluppa per Comte la conoscenza umana.

Lettura 1

ANALISI DEL TESTO E CONFRONTO TRA FILOSOFI. Nella lettura 1, considerate quello che è per Comte il livello più alto di perfezione della concezione del sapere delle diverse età. La perfezione dell'età positiva per Comte non è qualcosa che sia veramente raggiunta. Questa visione dei limiti del sapere a quali precedenti filo

§ 2

ANALISI DEI CONCETTI: 1, qual è la funzione della sociologia? 2, quali gruppi sociali guidano l'umanità nei suoi tre stadi?

Lettura 2.

DISCUSSIONE-DIBATTITO. Comte afferma che considerare la volontà umana come qualcosa di libero e arbitrario è tipico di una visione metafisica dell'uomo, mentre la visione scientifica moderna considera l'agire umano come predeterminato e perciò prevedibile esattamente. Discutete questa affermazione.

§ 4.1

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Da che cosa deriva secondo Mill il principio dell'uniformità della natura? 2. Come concepisce Mill il soggetto della conoscenza?

Lettura 3

ANALISI DEL TESTO. Seguite il ragionamento di Mill e mettetene in luce l'andamento circolare.

§ 4.2

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Che differenza c'è tra i piaceri ordinari e quelli superiori secondo Mill? 2. Qual è la funzione dell'artista nell'educazione dell'uomo ai piaceri?

CONFRONTO TRA FILOSOFI: 1. evidenziate le principali critiche che Mill muove agli utilitaristi precedenti. 2. evidenziate le principali critiche che Sidgwick muove agli utilitaristi.

§ 5

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Chiarite in che senso la libertà per Mill è un bene per l'individuo e per la società. 2. Definite funzioni e limiti dell'economia secondo Mill.

RICERCA INTERDISCIPLINARE (EDUCAZIONE CIVICA). Partendo dalle teorie di Mill e utilizzando un manuale di storia e siti specializzati, fate un'indagine storica sul sistema maggioritario e quello proporzionale.

§ 6

ANALISI E CRITICA DEI CONCETTI. 1. Ricostruite schematicamente la legge dell'evoluzione di Spencer e cercate di metterne in luce i limiti scientifici. 2. Chiarite la funzione del concetto di Inconoscibile.

CONFRONTO TRA FILOSOFI. Confrontate la visione dell'ordine sociale di Comte con quella di Spencer.

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. Egualmente Spencer riteneva che il mondo della vita fosse regolato dalla legge progressiva della sopravvivenza del più adatto. 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.

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

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.

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

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, affascinante, diversissimo da quello a lui noto. Invia 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.

LA GEOLOGIA È LA SCIENZA CHIAVE PER CAPIRE L'EVOLUZIONE.

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, che permette di analizzare l'evoluzione nel tempo attraverso lo studio degli strati, era stata la sua prima passione scientifica, e 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 scoperta scientifica esplosiva: il meccanismo che spiega la trasformazione delle specie.

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

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".

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

Darwin applica questa idea anche agli animali e alle piante. Si convince così 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*: sono *gli individui più adatti alla situazione data* che sopravviveranno. 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.*

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

Darwin ignora 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.*

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

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.

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.

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 (aventi cioè la stessa essenza) 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.

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

Darwin, sulla base delle sue osservazioni naturali pensa invece che proprio la **variazione individuale – casuale** - sia il presupposto delle trasformazioni delle specie e del loro 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 le gazzelle, dice Darwin, solo quella dai garretti più saldi riesce a sottrarsi ai predatori, le altre finiscono divorate.

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

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

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 potesse scavalcarlo e mettere 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, COSTRINGENDO DARWIN A USCIRE ALLO SCOPERTO.

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'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, in cui dava piena attuazione ad idee intuite già nel 1838 quando scriveva in un taccuino: "Ora l'origine dell'uomo è dimostrata."

DARWIN STUDIA DAL VIVO LE ESPRESSIONI FACCIALI DELLE SCIMMIE E DELL'UOMO.

Osservando oranghi e babuini 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 EMOZIONI E RAZIONALITÀ COSTITUISCONO UN CONTINUUM E SONO EGUALMENTE AFFEZIONI DEL CORPO.

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.

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

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.***

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

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, scrive 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.

§ 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 meccanismo 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**.

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

Dalla dottrina essenzialistica si è passati così al **pensiero popolazioneale** (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.

§ 3.2. Darwin e il problema del male

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

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".

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

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?"

§ 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?

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

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

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.

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.

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

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.

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

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).

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

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 qui il percorso più breve fra due punti.

Nella geometria **iperbolica** di Lobačevskij il V° postulato 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. Ad essa Riemann aggiunge 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.

LO SPAZIO REALE IN CUI VIVIAMO È IPERBOLICO, ELLITTICO O EUCLIDEO?

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).

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

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.

GEOMETRIA E MATEMATICA SI ALLONTANANO DAL SENSO COMUNE.

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.

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

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 definizione 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.

LETTURE

1. Darwin. La selezione naturale e la sopravvivenza del più adatto (da *L'Origine delle specie*, Boringhieri, Torino 1967, p.146-7 sgg.)

L'idea della selezione naturale, insieme a quella di variazione ereditaria, rappresenta il concetto fondante della dottrina darwiniana dell'evoluzione, che esclude qualunque riferimento ad un progetto intelligente e consapevole quale quello di un Dio creatore. Questa concezione sconvolge tutte le teorie precedenti relative all'origine delle specie, uomo compreso. Era pertanto destinata a sollevare le resistenze più forti e le discussioni più accanite, non ancora del tutto sedate oggi, nonostante le quasi infinite prove sperimentali a suo favore che si sono andate via via accumulando.

Darwin in questo primo passo fa riferimento alla selezione operata sugli animali e le piante da parte dell'uomo e precisa che il principio della selezione si può applicare anche alla natura, dove esso opera con assai maggiore efficacia.

Può applicarsi allo stato di natura il principio della selezione, che abbiamo visto così potente in mano dell'uomo? Vedremo, credo, che questo principio ha un'azione assai efficace [in natura]. ... La variabilità, che quasi universalmente riscontriamo nella nostra produzione domestica, non è un prodotto diretto dell'uomo [...]: l'uomo non può dare origine a variazioni, né impedire che si producano; egli può soltanto conservare ed accumulare quelle che si presentano. Senza volerlo, l'uomo espone gli esseri viventi a nuove e mutevoli condizioni di vita, e da ciò consegue la variabilità. Ma cambiamenti simili di condizioni potrebbero avvenire, e avvengono infatti, allo stato di natura [...] Dal momento che indubbiamente sono avvenute variazioni utili all'uomo, si può dunque ritenere improbabile che altre variazioni in qualche modo utili a ciascun essere, nella grande e complessa battaglia della vita, si presentino nel corso di molte generazioni successive?

E se ciò avviene, come possiamo noi dubitare (ricordando che vengono al mondo molti più individui di quanti ne possono sopravvivere) che individui i quali godano un qualsiasi vantaggio, sia pur minimo, rispetto agli altri, non abbiano una maggiore probabilità di sopravvivere e di riprodursi? D'altra parte possiamo essere sicuri che qualsiasi variazione anche minimamente nociva sarà rigorosamente distrutta. La conservazione delle differenze e variazioni individuali favorevoli e la distruzione di quelle nocive sono state da me chiamate «selezione naturale» o «sopravvivenza del più adatto». Le variazioni, che non sono né utili né nocive, non saranno influenzate dalla selezione naturale... Parecchi scrittori hanno frainteso o disapprovato il termine «selezione naturale». Alcuni hanno persino immaginato che la selezione naturale dia luogo a variabilità, mentre invece la selezione comporta soltanto la conservazione delle variazioni non appena compaiono e siano vantaggiose all'individuo nelle sue particolari condizioni di vita.

La selezione operata dalla natura può essere ben più efficace di quella operata dall'uomo perché agisce non solo sui caratteri esterni ma sull'intero meccanismo della vita. Inoltre essa non opera in vista del vantaggio di qualcuno, ma di quello dell'essere selezionato.

Poiché l'uomo può ottenere, e certamente ha ottenuto, grandi risultati con la sua opera di selezione metodica ed inconscia, che cosa non può fare la selezione naturale? L'uomo può agire solo su caratteri esterni e visibili; la Natura, se mi si consente di personificare con questo nome la conservazione naturale o sopravvivenza del più adatto, non tiene conto alcuno delle apparenze, a meno che non siano utili a qualche individuo. Essa può agire su ogni organo interno, su ogni ombra di differenza costituzionale, sull'intero meccanismo della vita. L'uomo seleziona soltanto in vista del proprio vantaggio; la Natura soltanto per il vantaggio dell'essere cui rivolge le sue cure.

Inoltre il tempo a disposizione della natura è infinitamente maggiore di quello a disposizione dell'uomo per cui non ci si deve stupire che i risultati siano molto più perfetti e «genuini».

In natura la più lieve differenza di struttura o di costituzione può rovesciare la ben equilibrata bilancia della lotta per l'esistenza, e così essere conservata. Quanto fuggevoli sono i desideri e gli sforzi dell'uomo! Quanto breve è il tempo di cui egli dispone! E, di conseguenza, quanto sono miseri i risultati della sua opera, al confronto di quelli accumulati dalla natura nel corso di interi periodi geologici! È dunque lecito meravigliarsi che i prodotti della natura abbiano un carattere «più genuino» di quelli dell'uomo, che essi siano infinitamente più adatti alle tanto complesse condizioni di vita, e che portino l'impronta di un magistero assai più perfetto?

Si può dire che la selezione naturale è una sorta di scrutinio che interviene a valutare, giorno per giorno, ora per ora, anche le più lievi variazioni intervenute in un organismo per scegliere quelle più confacenti alla situazione

Si può dire, metaforicamente, che la selezione naturale sottoponga a scrutinio, giorno per giorno e ora per ora, le più lievi variazioni in tutto il mondo, scartando ciò che è cattivo, conservando e sommando tutto ciò che è buono; silenziosa e impercettibile essa lavora *quando* e *ovunque* se ne offra l'opportunità per perfezionare ogni essere vivente in relazione alle sue condizioni organiche e inorganiche di vita. Questi lenti cambiamenti noi non li avvertiamo quando sono in atto, ma soltanto quando la mano del tempo ha segnato il lungo volgere delle età, ma così imperfette sono le nostre cognizioni delle remote ere geologiche che ci è soltanto dato di vedere che le forme viventi attuali sono diverse da come erano una volta.

La selezione naturale può agire anche su caratteri che potrebbero essere ritenuti secondari, come il colore, che può invece risultare assai utile, o dannoso, a seconda che renda l'animale mimetico o troppo visibile ai suoi nemici

Sebbene la selezione naturale possa agire unicamente attraverso ogni individuo e per il suo bene, essa può anche influire sui caratteri e sulle strutture, che noi generalmente consideriamo di importanza molto secondaria. Quando vediamo insetti verdi che mangiano foglie verdi e quelli macchiettati di grigio che mangiano corteccia, la pernice delle nevi bianca d'inverno, il gallo delle brughiere con il colore dell'erica, dobbiamo ritenere che questi colori servano a proteggere dai pericoli questi uccelli ed insetti. I galli delle brughiere, se non venissero distrutti in qualche periodo della loro vita, si moltiplicherebbero senza fine; è noto che essi sono frequentemente vittime di uccelli rapaci; e i falchi sono talmente ben guidati dalla loro vista acutissima che, in certe parti del continente, si consiglia di non allevare colombe bianche perché troppo soggetti a distruzione.

2. Darwin. L'origine dell'uomo (da *L'Origine dell'uomo e la selezione sessuale*, Newton Compton, Roma 1972, pp. 639-46)

Nell'*Origine delle specie* (1859) non si parla dell'uomo. Solo nella penultima pagina, molto cautamente, Darwin scrive che in futuro «molta luce sarà fatta sull'origine dell'uomo e sulla sua storia». Nel 1871, dopo molte titubanze, Darwin si decide a dare alle stampe *L'origine dell'uomo*.

La conclusione principale cui siamo giunti, ora sostenuta da molti naturalisti capaci di formulare un giudizio valido, è che l'uomo sia disceso da qualche forma meno organizzata. Le fondamenta su cui poggia questa conclusione non saranno mai rimosse, in quanto la stretta somiglianza tra l'uomo e gli animali inferiori, sia durante lo sviluppo embrionale, che in numerose parti della struttura e della costituzione di enorme o di irrilevante importanza, i rudimenti che egli mantiene, e le regressioni anormali cui è occasionalmente suscettibile, sono fatti che non possono essere messi in discussione. Benché noti da tempo, solo recentemente ci hanno fornito

notizie sull'origine dell'uomo, e adesso, alla luce della conoscenza di tutto il mondo dell'uomo, il loro significato è indiscutibile. Se questi gruppi di fatti vengono considerati in connessione con altri, come le mutue affinità tra membri di uno stesso gruppo [di specie], la loro distribuzione geografica passata e presente e la loro successione geologica, il grande principio dell'evoluzione appare chiaro e fermo. È incredibile che tutti questi fatti dicano il falso.

L'uomo non è frutto di una creazione separata.

Chi non si contenta di guardare, come fanno i selvaggi, i fenomeni della natura in modo slegato, non può più pensare che l'uomo sia un atto separato di creazione. Costui sarebbe costretto a riconoscere che la stretta somiglianza di un embrione umano con quello per esempio di un cane – la struttura del cranio, delle membra e di tutto lo scheletro su una base uguale a quella degli altri mammiferi, indipendentemente dall'uso cui sono adibiti – la riapparizione occasionale di diverse strutture, per esempio di parecchi muscoli, che l'uomo normalmente non possiede, ma che sono comuni ai quadrumani – e una serie di fatti analoghi – portano tutti nel modo più evidente alla conclusione che l'uomo è discendente, insieme ad altri mammiferi, di un progenitore comune. [...] La stretta somiglianza tra l'uomo e gli animali inferiori è prova della sua discendenza da forme meno organizzate. Non si può pensare che l'uomo sia un atto separato di creazione.

3. Darwin. Facoltà morali e intellettuali dell'uomo (da *L'origine dell'uomo*, 1871, in Giuseppe Montalenti, *Darwin e noi*, Editori Riuniti 1982, p. 172 e sgg.)

Darwin riconosce il grande divario che esiste fra le facoltà intellettuali e morali dell'uomo e degli animali, ma ritiene che anche per queste facoltà sia intervenuta la selezione naturale.

Nessuno dubita che le facoltà mentali sono della massima importanza per gli animali allo stato naturale. Vi sono quindi tutte le condizioni per il loro sviluppo mediante la selezione naturale. La stessa conclusione si può estendere all'uomo.[...] Un grande passo avanti nello sviluppo dell'intelletto si ebbe non appena entrò in uso il linguaggio, per metà arte e per metà istinto. [...]

Un problema più interessante è lo sviluppo del senso morale; esso si basa sugli istinti sociali, comprendendo in questo termine anche i legami familiari. Questi istinti sono molto complessi, e, nel caso degli animali inferiori, determinano speciali tendenze verso certe azioni definite; ma gli elementi più importanti sono l'amore e la simpatia, che è un'emozione diversa. Gli animali dotati di istinti sociali hanno piacere della compagnia dei loro simili, si avvertono dei pericoli, si difendono e si aiutano reciprocamente in ogni maniera. Questi istinti non sono estesi a tutti gli individui della specie, ma soltanto a quelli della propria comunità. Poiché sono di grande beneficio alla specie, con tutta probabilità sono stati acquisiti per selezione naturale. [...]

Il senso morale deriva dagli istinti sociali ma l'uomo si distingue nettamente dagli animali inferiori a causa delle sue particolarità mentali.

Il senso morale deriva, primo, dalla natura durevole e continua degli istinti sociali, secondo, dalla considerazione in cui l'uomo tiene

l'approvazione o la disapprovazione dei suoi compagni, terzo dalla superiore attività delle facoltà mentali, con il ricordo vivo del passato. Sotto questo aspetto [l'uomo] differisce dagli animali inferiori. A causa di queste particolarità mentali, egli non può far a meno di pensare al passato e all'avvenire e di paragonare le impressioni ricevute. Così, dopo che un desiderio o passione passeggera ha dominato i suoi istinti sociali, l'uomo riflette e confronta l'ormai indebolita impressione di tali impulsi con gli istinti sociali sempre presenti; allora prova quel senso di scontento che tutti gli istinti insoddisfatti lasciano dietro di sé, e perciò decide di agire diversamente per il futuro. Questa è la coscienza.

4. Darwin. Dio e la sofferenza nel mondo (da C.R. Darwin, *Autobiografia 1809-1882. Con l'aggiunta dei passi omissi nelle precedenti edizioni*, Einaudi, Torino 1964, pp. 69-70).

Darwin affronta il problema religioso in un capitolo della sua autobiografia intitolato *Opinioni religiose*. Ma l'argomento centrale del discorso di Darwin sulla religione è di ordine morale. Troppo grande è la sofferenza che colpisce uomini e animali per essere compatibile con l'esistenza di un Creatore onnipotente e onnisciente e benevolo.

Nessuno può negare che nel mondo vi sia molta sofferenza. Molti hanno voluto spiegarla, per l'uomo, considerandola necessaria al suo perfezionamento morale. Ma il numero degli uomini è niente al confronto con tutti gli altri esseri dotati di sensibilità, i quali spesso soffrono molto, senza alcun perfezionamento morale. Per la nostra mente limitata un essere potente e sapiente come Dio, capace di creare l'universo, deve essere onnipotente e onnisciente; e sarebbe addirittura revoltante per noi supporre che la sua benevolenza non sia anch'essa infinita; infatti quale potrebbe essere il vantaggio di far soffrire milioni di animali inferiori per un tempo praticamente illimitato? Questo antichissimo argomento che si vale del dolore per negare l'esistenza di una causa prima dotata di intelletto, mi sembra molto valido; mentre, come è stato giustamente notato, la presenza di tanto dolore concorda bene con l'opinione che tutti gli esseri viventi si siano sviluppati attraverso la variazione e la selezione naturale.

5. Pievani. I pregiudizi su Darwin sono duri a morire (da Telmo Pievani, *Creazione senza Dio*, Einaudi, Torino 2006, Premessa)

Telmo Pievani è un filosofo della scienza che si è occupato a lungo di scienze biologiche e in particolare della teoria evoluzionista. È anche giornalista, divulgatore e organizzatore di mostre. Interviene in programmi radiotelevisivi divulgativi, tra cui Wikiradio su RadioTre.

Potremmo ignorare Darwin per i motivi più diversi. Potremmo ignorarlo perché non ci piace per niente di essere parenti stretti di scimpanzé e gorilla. Potremmo ignorarlo perché troviamo offensivi scalzare la specie umana dal suo piedestallo di regina della creazione [...]. Potremmo ignorarlo perché ci sembra che abbia a che fare con idee sgradevoli come quelle di lotta, di competizione, di sopravvivenza del più forte, di sopraffazione. Potremmo ignorarlo perché temiamo che il giorno in cui sarà possibile accettare davvero le origini completamente materiali del nostro corpo e della nostra mente cadranno i fondamenti non soltanto della fede, ma anche della morale. Potremmo ignorarlo infine perché ci siamo fatti l'idea

che sia diventato un'icona, che la sua teoria sia sbagliata o comunque superata, e che vada sostituita con un'altra. Potremmo, ma abbiamo un problema: a un secolo e mezzo dalla formulazione ufficiale della sua spiegazione evoluzionistica, ciascuna di queste uscite di sicurezza, purtroppo, o per fortuna, ci è preclusa. Darwin è ancora lì, con la sua barba bianca che cade sul cappotto pesante di umidità inglesi, con i folli sopraccigli un po' tristi di chi sa che ci vorrà tempo, tanto tempo, prima che capiscano.

Insomma, ad un secolo e mezzo dalla formulazione dell'evoluzionismo, nessuno è veramente riuscito a scalzare questa teoria e, per quanto riguarda l'idea che le teorie di Darwin minino i fondamenti della fede e della morale, dopo la diffusione amplissima delle idee darwiniane, tali fondamenti non sembrano affatto crollati.

SCHEDA DI ATTUALIZZAZIONE. "DARWINISMO SOCIALE" E "DARWINISMO SOCIEVOLE"

La presente scheda è tratta dall'articolo *Secondo alcuni scienziati la chiave dell'evoluzione è il lavoro di squadra*, pubblicato sulla rivista *Wired* (<https://www.wired.it/scienza/ecologia/2020/08/12/chiave-evoluzione-squadra/>).

Abbiamo usato l'espressione "darwinismo sociale" nel capitolo 4, § 6, riferendoci ad una concezione diffusa tra molti seguaci dell'evoluzionismo soprattutto in America e che anche oggi riemerge in varie forme. Si tratta di una rozza applicazione del principio della lotta per la vita alla sfera sociale dell'uomo. L'idea di fondo è che, come la lotta per la vita ha prodotto l'evoluzione delle specie viventi, e, nonostante la sua violenza, è benefica, così la concorrenza economica individuale più spietata produce la ricchezza sociale e il progresso. L'articolo cerca di mostrare invece che è piuttosto la collaborazione a produrre evoluzione e progresso e propone al posto del "darwinismo sociale" individualista una specie di "darwinismo socievole", capace di intesa e di comunicazione.

L'evoluzione, regolata da meccanismi come la **selezione naturale** e sessuale, premia chi ha maggiori probabilità di sopravvivere e riprodursi. Così, in poche parole, potrebbe essere riassunto il pensiero del biologo **Charles Darwin** espresso nella sua teoria evoluzionistica. Eppure, nella nostra società il *fittest* dell'inglese è diventato il **più forte** (anche tradurlo con *più adatto* in realtà ha qualche problema). A ricordare oggi il vero segreto dell'evoluzione sono **Brian Hare** e **Vanessa Woods**, entrambi ricercatori del Center for Cognitive Neuroscience della **Duke University**. Nel loro nuovo libro *Survival of the friendliest: understanding our origins and rediscovering our common humanity*, infatti, i due scienziati offrono una nuova chiave di lettura del pensiero di **Darwin**, sottolineando come l'essere **più amichevoli** e collaborative permetta alle **specie** di avere più possibilità di sopravvivere e garantire così il successo dell'**evoluzione**.

"Le specie sopravvivono basandosi sulla cordialità, collaborazione e comunicazione", scrivono gli autori. La chiave dell'evoluzione, quindi, è nella **socialità**, ed essere quindi abili nel comunicare, nel cooperare e collaborare, e non nelle prestazioni di **forza fisica**, come viene **erroneamente interpretata** la teoria di Darwin. "La sopravvivenza del più adatto, che è ciò che tutti conoscono come evoluzione e selezione naturale, ha causato il maggior danno di qualsiasi teoria introdotta nella società", ha raccontato Hare al **Washington Post**. Infatti, **ciò di cui parlava Darwin con "la sopravvivenza del più adatto" (in inglese fittest) è la fitness, intesa come successo riproduttivo, ossia l'unità di misura della selezione naturale**. E non fitness intesa come sinonimo più moderno di benessere e forza fisica. "Le persone credono che un **maschio alfa** sia più adatto e **meriti** di vincere", precisano liberal gli scienziati. "Ma non è quello che intendeva Darwin, né quello che è stato dimostrato. La strategia di maggior successo nella vita è la cordialità e la cooperazione".

Il **maschio alfa** è, in zoologia, il maschio dominante di un determinato gruppo di animali della stessa specie.

I **cani**, per esempio, discendono dai **lupi**: attratti dagli essere umani sono diventati amichevoli, cambiando i loro comportamenti e il loro aspetto. “Purtroppo, il loro parente stretto, il lupo, è continuamente in pericolo negli ormai pochi luoghi in cui riesce a vive, mentre ci sono centinaia di milioni di cani”, commentano gli autori. “I cani sono quella porzione di lupi che decise di fare affidamento sull'essere umano, piuttosto che sulla caccia, e che vinse alla grande”.

Un altro esempio riportato nel libro è quello dei **bonobo**, messi a confronto con i loro parenti, gli **scimpanzé**. Questi ultimi, raccontano gli esperti, possono essere molto violenti, a tal punto da uccidersi tra loro. I bonobo, invece, non sono aggressivi, ma amano passare il loro tempo in pace, condividendo tra loro il cibo. “Il bonobo maschio più amichevole ha più successo dello scimpanzé più forte”, spiega Hare, facendo riferimento alla riproduzione. “I bonobo maschi di maggior successo hanno più figli rispetto ai maschi alfa degli scimpanzé”.

Affinché gli esseri umani continuino a **evolversi**, concludono i due autori, “la **cooperazione** è la strategia vincente”. I problemi sociali, infatti, richiedono soluzioni sociali. “Il segreto del successo della nostra specie è lo stesso dei cani e dei bonobo. Vinciamo con la cooperazione e il **lavoro di squadra**. Le nostre abilità uniche in quanto esseri umani per la comunicazione cooperativa possono essere utilizzate per risolvere i problemi sociali più difficili”.

LABORATORIO

§ 2

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Ricostruite il meccanismo della selezione naturale. 2. Definite i concetti di essenzialismo e di fissismo.

§ 3

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Che tipo di rapporto c'è per Darwin tra le diverse capacità della mente umana? 2. Che differenza c'è per Darwin tra le capacità mentali dell'uomo e quelle degli animali? 3. In che consiste la selezione differenziale?

§ 3.1.

CONTINUITÀ TRA I FILOSOFI: Chiarite in che senso Darwin sarebbe un continuatore di Galileo.

ANALISI DEI CONCETTI. Come intende Darwin la specie e l'individuo?

ANALISI APPROFONDATA DEI CONCETTI. Mettete in chiaro gli aspetti meccanicistici della teoria della selezione naturale di Darwin, rispetto alle spiegazioni finalistiche d'evoluzione.

DISCUSSIONE-DIBATTITO (EDUCAZIONE CIVICA). Oggi, soprattutto negli Stati Uniti e in India, si parla della teoria del Progetto Intelligente che sarebbe all'origine del mondo e delle specie viventi. Darwin ha elaborato una visione scientifica, che, nelle sue linee essenziali e fatta salva qualche correzione, è oggi accettata dalla comunità degli scienziati, e che, come già egli stesso capiva, mette in crisi dal punto di vista scientifico la visione religiosa tradizionale di tale Progetto. Dato che la teoria evoluzionistica viene insegnata nelle scuole pubbliche nell'ambito delle materie scientifiche, è lecito, come pretendono certi protestanti integralisti americani e, in India, lo stesso governo federale, insegnare insieme ad essa la teoria del Progetto Intelligente come alternativa (posta sullo stesso piano) della teoria dell'evoluzione? O la teoria del Progetto intelligente deve essere riservata all'insegnamento della storia della religione o della filosofia?

È utile tener conto nella discussione che dopo Darwin non sono mancati teologi, come il gesuita Theilard de Chardin, che hanno tentato di includere la teoria dell'evoluzione dentro la teoria delle creazioni. Ma questo naturalmente implica l'adesione a presupposti metafisici e religiosi, posti su di un piano diverso di discorso, e non necessariamente antiscientifici ma certo extrascientifici. Non è detto quindi che la teoria del Progetto Intelligente come teoria metafisica o religiosa sia in assoluta contraddizione con i risultati scientifici.

§ 3.2

ANALISI DEI CONCETTI. Come vede Darwin la sofferenza degli animali?

§ 4

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Definite la moderna concezione meccanicistica del mondo. 2. Definite il concetto di determinismo (in fisica).

CONFRONTO TRA LE FILOSOFIE. 1. Chiarite in che senso la dimostrazione che le geometrie non-euclidee sono sistemi coerenti e non contraddittori ha messo in questione la concezione kantiana delle forme a priori.

2. Chiarite in che senso l'idea di campo elettromagnetico mette in difficoltà la fisica newtoniana.

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

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

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 positivista 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.

CRESCONO IL NAZIONALISMO E IL RAZZISMO.

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

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

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 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).

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

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 "NUOVO CLERO" DEGLI INTELLETTUALI.

I grandi partiti di massa valorizzano ulteriormente il ruolo degli intellettuali come "nuovo clero" (← SdP, Parte 2, § 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 POTENZE OCCIDENTALI HANNO CONQUISTATO IL MONDO, MA L'ECONOMIA E LA CULTURA OCCIDENTALI 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

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

C'È UNA CONTINUAZIONE DELLO SPIRITUALISMO IN VARIE FORME. IN ITALIA SI AFFERMA IL NEOIDEALISMO CHE È ANCH'ESSO UNA REAZIONE ANTISCIENTISTA.

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

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

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.

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

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.

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

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.

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

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).

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

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).

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

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 e 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.

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

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.

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

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).

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, Spinoza, 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 postume, 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 presso la nonna e le zie paterne trascorrendo l'infanzia in un ambiente familiare molto religioso. Nel 1864, ottenuta 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.

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

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** (questa amicizia smentisce l'antisemitismo che gli fu attribuito). 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**, o anche in forma narrativa o poetica.

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

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.

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

Il maggiore contributo di Nietzsche alla storia della filosofia consiste nella **critica all'idea di soggetto e di coscienza**, e in generale **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.

§ 2 Il periodo giovanile

La cultura classica greca parla ancora all'uomo di oggi?

§ 2.1. Lo spirito greco tra apollineo e dionisiaco

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

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 **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**.

DALL'UNIONE DI APOLLINEO E DIONISIACO NASCE LA TRAGEDIA GRECA

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 rasserena 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 ditirambici 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.

IL RAZIONALISMO OTTIMISTICO DI SOCRATE METTE FINE ALLO SPIRITO TRAGICO GRECO, CHE WAGNER STA FACENDO RINASCERE IN GERMANIA

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 tragica, 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 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

LA MANIA PER IL PASSATO È UNA SPECIE DI MALATTIA. LA STORIA È UTILE SOLO SE SERVE ALLA VITA

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.

NEL PASSATO CERCHIAMO ESEMPLI DA IMITARE, RADICI DELLA NOSTRA IDENTITÀ, ERRORI DA CONDANNARE. MA LA STORIA DEVE SERVIRE ALLA VITA PRESENTE,

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 e attivi. 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 cui si deriva.

Questi diversi tipi di storia però devono essere guidati dalle necessità della vita presente.

LA FILOSOFIA DELLA STORIA DI HEGEL È UNA VERSIONE SECOLARIZZATA DELLA VISIONE TEOLOGICA CRISTIANA DELLA STORIA

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'ILLUMINISMO E DALLA SCIENZA MODERNA, NIETZSCHE ABBANDONA WAGNER E SCHOPENHAUER.

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 estetica 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.

NIETZSCHE CRITICA IL CRISTIANESIMO E L'IDEA DI COSCIENZA

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'ALTRUISMO 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 **inconscie**, come i fenomeni del senso esterno. Non c'è un solo io unitario, 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).

GLI DEI GRECI ERANO SIMILI AGLI UOMINI, MA PIÙ PERFETTI. IL DIO EBRAICO, INVECE, È PADRONE MENTRE GLI UOMINI SONO SERVI.

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 CRISTIANI, L'UOMO È SEMPRE COLPEVOLE DI FRONTE A DIO E LA COLPA HA ORIGINE SOPRATTUTTO NELLE PULSIONI CORPOREE.

Per i teologi cristiani, poi, il corpo – l'abito datoci dalla natura – con i suoi impulsi invincibili 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.

LA COSCIENZA NON È LA VOCE DI DIO. PER CONOSCERE NOI STESSI DOBBIAMO PARTIRE DAL CORPO.

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.

"DIO È MORTO": È STATO UCCISO DALLO SVILUPPO DELLA SCIENZA, ESITO ULTIMO DELLA "VOLONTÀ DI VERITÀ" DEL PLATONISMO E DEL CRISTIANESIMO.

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 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".

LA "MORTE DI DIO" METTE IN CRISI ANCHE L'IDEA DI UOMO.

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.

§ 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

LA STORIA E LA VITA NON HANNO UN FINE O UN SENSO UNITARI. IL TEMPO È UN "ETERNO RITORNO". BISOGNA ACCETTARE L'INSENSATEZZA DEL FATO E DARE SENSO AD OGNI SINGOLO ISTANTE

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, una conclusione, 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. Filosofo classico, Nietzsche ha in mente la concezione del tempo propria dell'antichità, che si ritrovava in particolare nei pitagorici e negli stoici.

LE CATEGORIE DELLA MORALE NON POSSONO ESSERE APPLICATE ALL'ETERNO DIVENIRE.

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 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.

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.

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.

Si direbbe che, come per Spinoza, la vera libertà è quella che si trova riconoscendo la necessità del nostro essere.

§ 4.2. La volontà di potenza

NIETZSCHE RIPRENDE LEIBNIZ: IL MONDO È UNA PLURALITÀ DI CENTRI DI FORZA, UNA PLURALITÀ DI VOLONTÀ CONTRAPPOSTE.

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.

LA VITA NON È SOLO AUTOCONSERVAZIONE, MA VOLONTÀ DI ESPANSIONE E DOMINIO.

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 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

NON CI SONO FATTI, SOLO INTERPRETAZIONI.

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 ESSERE VEDE IL MONDO DALLA SUA PROSPETTIVA. UN UOMO HA TANTO PIÙ SAPERE E POTERE QUANTE PIÙ PROSPETTIVE RIESCE AD IMPIEGARE.

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

CI SONO DUE TIPI UMANI: "SIGNORE" E "SCHIAVO", DOMINATORE E DOMINATO, CHI ACCETTA I VALORI VITALI ED È ATTIVO E CHI SI RASSEGNA A SUBIRE.

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 rispetto 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*.

LA MORALE CRISTIANA NASCE DALL'INVIDIA PER LA VITALITÀ DEI SIGNORI DA PARTE DEI SACERDOTI E DEL GREGGE DEGLI SCHIAVI CHE LI SEGUE.

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.

NON ESISTE LA LIBERTÀ DI SCELTA.

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.

IL NICHILISMO - NEGAZIONE DEI VALORI TRADIZIONALI - È NECESSARIO PER L'AVVENTO DEL SUPERUOMO CHE PERÒ ANDRÀ AL DI LÀ DI ESSO, CREANDO NUOVI VALORI.

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*.

IL "MARTELLLO DELLA FILOSOFIA" DEMOLISCE LA PRETESA METAFISICA CHE CI SIA UN "MONDO VERO".

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 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 inconoscibile, 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.

LETTURE

Nietzsche

1. Il passato opprime l'uomo (da *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1979, pp. 6-7)

Questo passo è tratto dalla seconda delle *Considerazioni inattuali* del 1874, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, saggio in cui Nietzsche aspira ad una rinascita dalla decadenza dello spirito e della cultura tedeschi ed europei, come già nella *Nascita della tragedia*, del 1872. Mentre in quell'opera il rinnovamento sarebbe dovuto scaturire dal ritrovato spirito dionisiaco grazie anche alla musica di Wagner, qui dovrebbe essere portato da un nuovo rapporto con la storia che permetta la liberazione di una nuova azione capace di creare arte e cultura. Nietzsche nel brano proposto contrappone la consapevolezza dell'uomo maturo all'innocenza inconsapevole dell'animale e del bambino (anche se quest'ultima è provvisoria) considerandola uno stato di felicità. L'adulto invece è incatenato al passato che lo opprime.

Osserva il gregge che ti pascola innanzi: esso non sa cosa sia ieri, cosa sia oggi, salta intorno, mangia, riposa, digerisce, torna a saltare, e così dall'alba al tramonto e di giorno in giorno, legato brevemente con il suo piacere e dolore, attaccato al piuolo dell'istante, e perciò né triste né tediato. Il vedere ciò fa male all'uomo, poiché al confronto dell'animale egli si vanta della sua umanità e tuttavia guarda con invidia alla felicità di quello - giacché questo soltanto egli vuole, vivere come l'animale né tediato né fra dolori, e lo vuole però invano, perché non vuole come l'animale. L'uomo chiese una volta all'animale: perché non mi parli della tua felicità e soltanto mi guardi? L'animale dal canto suo voleva rispondere e dire: ciò deriva dal fatto che dimentico subito quel che volevo dire - ma subito dimenticò anche questa risposta e tacque; sicché l'uomo se ne meravigliò. Ma si meravigliò anche di se stesso, per il fatto di non poter imparare a dimenticare e di essere continuamente legato al passato: per quanto lontano, per quanto rapidamente egli corra, corre con lui la catena. È un miracolo: l'istante, eccolo presente, eccolo già sparito, prima un niente, dopo un niente, torna tuttavia ancora come spettro, turbando la pace di un istante posteriore. Continuamente un foglio si stacca dal rotolo del tempo, cade, vola via - e rivola improvvisamente indietro, in grembo all'uomo.

Dunque, ogni singolo istante si annulla diventando passato, come già aveva osservato Agostino nella sua analisi del tempo vissuto; tuttavia ritorna come ricordo, come uno spettro di cui non possiamo liberarci. Ed è proprio la coscienza come capacità di ricordare che distingue l'uomo dall'animale, come osserva subito l'autore.

Allora l'uomo dice «mi ricordo» e invidia l'animale che subito dimentica e che vede veramente morire, sprofondare nella nebbia e nella notte, spegnersi per sempre ogni istante. Quindi l'animale vive in modo non storico, poiché si risolve come un numero nel presente, senza che ne resti una strana frazione [il ricordo è una frazione "strana" dell'istante presente, perché appartiene ad esso, e insieme testimonia di istanti che non sono più.]; non è in grado di fingere, non nasconde nulla e appare in ogni momento in tutto e per tutto come ciò che è, quindi non può essere nient'altro che sincero. L'uomo invece resiste sotto il grande e sempre più grande carico del passato: questo lo schiaccia a terra e lo piega da parte; questo appesantisce il suo passo come un'invisibile e oscuro fardello, che egli può ben far mostra di rinnegare, e che nei rapporti coi suoi simili rinnega fin troppo volentieri, per suscitare la loro invidia. Perciò lo commuove, come se si ricordasse di un paradiso perduto, il vedere il gregge che pascola o, in più familiare vicinanza, il bambino che non ha ancora nessun passato da rinnegare e che gioca in beatissima cecità tra le siepi del passato e del futuro. E tuttavia il suo gioco deve essere disturbato: anche troppo

presto egli si risveglia dal suo oblio. Allora impara ad intendere la parola «c'era», quella parola d'ordine con cui lotta, sofferenze e tedio si avvicinano all'uomo, per rammentargli ciò che in fondo è la sua esistenza - qualcosa di imperfetto che non può essere mai compiuto. E quando infine la morte porta il desiderato oblio, essa sopprime insieme il presente e l'esistenza, imprimendo in tal modo il sigillo su quella conoscenza - che **l'esistenza è solo un ininterrotto essere stato, una cosa che vive del negare e del consumare se stessa, del contraddire se stessa.**

Già Agostino aveva descritto il tempo umano come un continuo precipitare nel nulla, per cui il presente precipita continuamente nel passato, consumando il suo essere, mentre l'avvenire da noi atteso e il passato ricordato propriamente non esistono in sé. Ma vedeva nell'eternità di Dio e nella salvezza ultraterrena la soluzione del problema. Nietzsche, sulla scia di Schopenhauer, cui apertamente si ispira, non accetta questa soluzione trascendente. D'altra parte, come il suo ispiratore, non suggerisce il suicidio, che, con l'oblio, ci libererebbe dall'ossessione del passato.

Sia i singoli e sia i popoli interi, secondo Nietzsche, devono liberarsi da questo peso per poter vivere e agire senza paura. Per vivere con pienezza il presente, dice l'autore, bisogna mantenere il difficile equilibrio tra la riverenza verso il passato da cui siamo nati, e da cui nasce la nostra identità, che può indurci all'immobilismo e alla conservazione, il bisogno di creare qualcosa di culturalmente nuovo e grande, e infine il bisogno legittimo di criticare il passato, i quali possono indurci alla liquidazione di qualunque tradizione e legame. Solo con questo equilibrio creativo la cultura tedesca potrà rinascere.

2. Nietzsche. Il pericolo della storia antiquaria (da *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit., pp. 28-29)

L'interesse storico di Nietzsche, sia nel saggio *Sull'utilità e il danno della storia*, da cui è tratto il passo seguente, sia nella *Nascita della tragedia*, riguarda soprattutto la cultura nazionale di un popolo, al cui centro per lui come per Wagner, c'è la creazione artistica. Questa, secondo la concezione pessimistica di Schopenhauer, rende accettabile la crudeltà della vita.

Il senso antiquario di un uomo, di una cittadinanza o di un intero popolo ha sempre un campo visivo molto limitato, la maggior parte delle cose esso non le scorge neanche, e il poco che vede, lo vede troppo vicino e isolato; non lo sa misurare e perciò dà uguale importanza a tutto, e perciò troppa importanza alla cosa singola [...]

Qui è sempre molto vicino un pericolo: alla fine tutto ciò che di antico è passato entra in genere ancora nell'orizzonte viene semplicemente accettato come ugualmente venerabile, mentre tutto ciò che non muove incontro con venerazione a questa antichità, ossia il nuovo e ciò che diviene, è rifiutato e avversato. Così gli stessi greci tollerarono lo **stile ieratico (1)** delle loro arti figurative accanto a quello libero e grande, anzi essi non solo tollerarono più tardi i nasi appuntiti e il sorriso gelido, ma ne fecero addirittura una raffinatezza da buongustai. Quando l'animo di un popolo si indurisce a tal segno, quando la storia serve la vita passata al punto da minare la vita presente e proprio la vita superiore, quando il senso storico non conserva più ma mummifica la vita, allora l'albero muore, innaturalmente diseccandosi a poco a poco verso la radice e da ultimo generalmente perisce la radice stessa. La storia antiquaria degenera nel momento stesso in cui la fresca vita del presente non la anima e ravviva più.

(1) Nietzsche vede nella ripetizione per un lungo periodo dello stile ieratico delle statue greche, un segno del blocco della creatività artistica greca. Quanto ai suoi tempi, Nietzsche, nella sua critica della degenerazione della storia antiquaria e della cultura artistica neoclassica ad essa legata, ha in mente come modello positivo le grandi opere liriche di Wagner (<- cap. 2, § 4), come *Tristano e Isotta*, *Tannhäuser* e *I maestri cantori di Norimberga*, in cui c'è il tentativo di far rivivere, in modo creativo e non antiquario, la grande tradizione artistica medievale tedesca.

3. Nietzsche. La fine della verità (da *Umano, troppo umano*, I, Oscar Mondadori 1991, p. 16 - ristampa di Adelphi 1965)

Il testo è tratto da *Umano troppo umano. Un libro per spiriti liberi* pubblicato tra il 1878 e il 1879, e dedicato da Nietzsche a Voltaire, che segna il distacco da Wagner per le prese di posizione filo-cristiane, nazionalistiche e antisemite di quest'ultimo, e l'inizio del suo periodo illuministico. Nietzsche riflette sullo scarso senso storico dei filosofi, che si baloccano con concetti che credono universali e eterni, come quello di "uomo", che è, invece, il risultato di un lungo processo. I filosofi prendono, inoltre, come arco temporale di riferimento per stabilire l'essenza della natura umana, solo gli ultimi quattromila anni, mentre l'uomo proviene da tempi ben più remoti; perciò, se si assolutizza ciò di cui ora si ha esperienza, ci si fa condizionare da visioni religiose, culturali e politiche di breve periodo.

Tutti i filosofi hanno in comune il difetto di partire dall'uomo attuale e di credere di giungere allo scopo attraverso la sua analisi. «L'uomo» si delinea automaticamente ai loro occhi come un'*aeterna veritas*, come un essere sempre uguale a se stesso in ogni vortice, come una sicura misura delle cose. Ma tutto quello che il filosofo enuncia sull'uomo non è altro che una testimonianza sull'uomo di un periodo quanto mai limitato. La mancanza di senso storico è il difetto ereditario di tutti i filosofi: alcuni di essi arrivano persino a prendere di punto in bianco la più recente configurazione dell'uomo, quale è venuta delineandosi sotto l'influsso di determinate religioni e di determinati avvenimenti politici, come la forma fissa dalla quale si deve partire. Non vogliono imparare che **l'uomo si è fatto**, che anche la capacità di conoscere si è fatta [...]. Ora, tutto l'essenziale del progredire umano è avvenuto in tempi remoti, molto precedenti a quei quattromila anni che noi approssimativamente conosciamo e nei quali l'uomo non può essersi cambiato di molto. Ma il filosofo vede nell'uomo attuale «istinti», e presume che questi facciano parte di fatti immutabili dell'uomo e possano pertanto fornire una chiave per la comprensione del mondo in generale; l'intera teleologia si basa sul fatto che si parla dell'uomo degli ultimi quattromila anni come di un uomo eterno, verso il quale convergono naturalmente, sin dal loro inizio, tutte le cose del mondo. Ma **tutto si è fatto: non esistono fatti eterni, come non esistono verità assolute**. Perciò, da ora in poi, è necessario il filosofare storico e, con esso, la virtù della modestia.

In realtà molte filosofie precedenti - da Vico, a Hegel, a Marx, agli stessi positivisti - avevano già affermato che l'uomo forma il suo proprio mondo nella storia. Resta tuttavia da sottolineare come Nietzsche esprima qui, con forza particolare, una delle idee chiave della modernità e ci rimanda a ben prima della storia, all'evoluzione dell'uomo preistorico.

4. Nietzsche. La libertà della volontà è un'illusione (da *Al di là del bene e del male*, Adelphi 1979, pp. 22-24.)

Nei passi che seguono Nietzsche attacca un'idea centrale della filosofia del soggetto: la libertà della volontà. La pluralità delle forze che agitano il soggetto condizionano ogni singolo atto. Anche quando effettivamente facciamo ciò che abbiamo deciso di fare, quando la nostra decisione viene eseguita dalle nostre facoltà pigre o ribelli, spesso questa vittoria della volontà è apparente. Infatti "nel maggior numero dei casi, si è voluto soltanto quando ci si poteva *aspettare* l'effetto del comando". Ci illudiamo cioè di dominare noi stessi. Queste tematiche saranno in seguito sviluppate da Freud nella teoria dell'inconscio → § 5.3.

I filosofi sono soliti parlare della volontà come se fosse la cosa più nota di questo mondo; anzi Schopenhauer ci dette a intendere che la volontà soltanto ci sarebbe propriamente nota, nota in tutto e per tutto, nota senza detrazioni o aggiunte [...] La volontà non è soltanto un complesso di sensazioni e di pensieri, ma anche, soprattutto una *passione*: e in realtà quella passione del comando.

Quella che viene chiamata "libertà del volere" è essenzialmente la passione della superiorità rispetto a colui che deve obbedire: "io sono libero, 'egli' deve obbedire" [...] Nel caso dato, **noi siamo al tempo stesso chi comanda e chi ubbidisce** e, come parte ubbidiente, conosciamo le sensazioni del costringere, dell'opprimere, del comprimere, del resistere, del muovere, le quali sono solite avere inizio subito dopo l'atto del volere; [...] d'altro lato, abbiamo l'abitudine, in virtù del concetto sintetico "io", di non dar peso a questo dualismo e di lasciarci ingannare a riguardo. Si è aganciata al volere anche un'altra catena di illazioni sbagliate e conseguentemente di false valutazioni della volontà stessa - di guisa che chi vuole crede in buona fede che il volere *basti* all'azione. Poiché nel maggior numero dei casi, si è voluto soltanto quando ci si poteva *aspettare* l'effetto del comando e quindi l'obbedienza, quindi l'azione, allora l'*apparenza* si è trasferita nella sensazione che esista una *necessità d'effetto*: insomma chi vuole crede con un sufficiente grado di certezza, che volontà ed azione siano in qualche modo una cosa sola - egli attribuisce il successo, l'attuazione del suo volere ancora alla volontà stessa e gode in ciò di un accrescimento di quel senso di potenza che ogni successo porta con sé. "Libertà del volere" - è questa la parola per quel multiforme stato di piacere di colui che vuole, il quale comanda e nello stesso tempo si fa tutt'uno con l'esecutore, e, come tale, assapora al tempo stesso il trionfo sulle resistenze, ma giudica in cuor suo che sia la sua volontà ad averle propriamente superate. In tal modo, colui che vuole aggiunge le sensazioni di piacere degli efficaci strumenti esecutivi, delle servizievoli "volontà inferiori" o anime inferiori - **il nostro corpo non è che un'organizzazione sociale di molte anime** - al suo senso di piacere come essere che comanda.

5. Nietzsche. Il superuomo (da *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano, 1968, p. 5 e sgg)

Il testo è tratto da *Così parlò Zarathustra* (1883-1885) in cui Nietzsche scrive il suo messaggio profetico in uno stile che richiama il testo biblico. Lo Zarathustra storico, che predicava il monoteismo e la lotta tra il bene e il male, è completamente reinterpretedo nella filosofia di Nietzsche come il messaggero dell'avvento di nuovi valori e della comparsa del superuomo, che non è un individuo dotato di poteri eccezionali, ma chi riesce a vivere positivamente la sua esistenza senza alcun rimando ad un aldilà che non esiste e senza sensi di colpa verso una divinità di cui ormai non ha più bisogno.

Nietzsche si riferisce nel brano alla teoria di Darwin dell'origine dell'uomo dalla scimmia. L'uomo si è emancipato da questo animale con un ghigno di disprezzo, come da una realtà inferiore di cui ci si deve vergognare. Così deve fare il superuomo rispetto all'uomo. Per andare oltre l'uomo e liberarsi da Dio, bisogna rimanere fedeli alla terra, alla corporeità, alla natura. Ma questo passaggio è difficile e pericoloso, perché vuol dire cozzare contro pregiudizi e destare l'odio di chi non è capace di una tale liberazione.

Giunto nella città vicina, sita presso le foreste, Zarathustra vi trovò radunata sul mercato una gran massa di popolo: era stata promessa infatti l'esibizione di un funambolo. E Zarathustra parlò così alla folla: «Io vi insegno il superuomo. L'uomo è qualcosa che dev'essere superato. Che avete fatto per superarlo? Tutti gli esseri hanno creato qualcosa al di sopra di sé: e voi volete essere il riflusso in questa grande marea e retrocedere alla bestia piuttosto che superare l'uomo? Che cos'è l'uomo per la scimmia? Un ghigno o una vergogna dolorosa. E questo appunto ha da essere l'uomo per il superuomo: un ghigno o una dolorosa vergogna. Avete percorso il cammino dal verme all'uomo, e molto in voi ha ancora del verme. In passato foste scimmie, e ancor oggi l'uomo è più scimmia di qualsiasi scimmia. [...] Ecco io vi insegno il superuomo! Il superuomo è il senso della terra. Vi sconsiglio fratelli, rimanete fedeli alla terra e non credete a quelli che vi parlano di sovraterrene speranze! Lo sappiano o no: costoro esercitano il veneficio. Dispregiatori della vita essi sono, moribondi e avvelenati essi stessi, hanno stancato la terra: possano scomparire! Un tempo il sacrilegio contro Dio era il massimo sacrilegio, ma Dio è morto, e così sono morti anche tutti questi

sacrileghi. Commettere il sacrilegio contro la terra, questa è oggi la cosa più orribile, e apprezzare le viscere dell'imperscrutabile più del senso della terra! In passato l'anima guardava al corpo con disprezzo: e questo disprezzo era allora la cosa più alta: - essa voleva il corpo macilento, orrido, affamato. Pensava, in tal modo, di poter sfuggire al corpo e alla terra».

[...] E la folla rise di Zarathustra. [...] Zarathustra guardò meravigliato la folla. Poi parlò così: **L'uomo è un cavo teso tra la bestia e il superuomo, - un cavo al di sopra di un abisso.** Un passaggio periglioso, un periglioso essere in cammino, un periglioso guardarsi indietro e un periglioso rabbrivire e fermarsi. **La grandezza dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo:** nell'uomo si può amare che egli sia una transizione e un tramonto.

Provare a farsi superuomini vuol dire provare la vertigine di chi muove verso un mondo ignoto, riconoscere che l'umanità non è uno scopo, un punto d'arrivo, ma un mezzo per creare qualcosa di mai immaginato. E questa prospettiva può essere propria solo di persone coraggiose: la folla non la capisce, e più volte è detto, nelle parti successive, che essa ride di Zarathustra senza capirlo.

LABORATORIO

§ 2

ANALISI CONCETTUALE. 1. Chiarite quali sono gli elementi contraddittori che la tragedia tiene insieme e in che modo la "scienza" di Socrate li separa. 2. Chiarite quali sono le caratteristiche positive e quali quelle negative dei tre tipi di storia analizzati da Nietzsche.

CONTINUITÀ TRA FILOSOFI. Quali sono le teorie di Schopenhauer e di Wagner riprese dal giovane Nietzsche?

CONFRONTO TRA FILOSOFI. Chiarite il senso della critica di Nietzsche a Hegel, sulla base dell'interpretazione di Löwith.

§ 3

CONFRONTO TRA FILOSOFI. Quali sono le analogie tra la concezione dell'io di Hume e di John Stuart Mill e quella di Nietzsche? Quali sono gli elementi di novità da lui portati?

ANALISI CONCETTUALE. 1. Qual è l'origine della religione secondo Nietzsche? 2. Qual è il senso della morale cristiana per lui? 3. Qual è la causa della fine della fede?

§ 4.

ANALISI DEI CONCETTI. 1. In che cosa consiste la dottrina dell'eterno ritorno dell'identico? 2. Che cosa significa volontà di potenza? 3. Che cos'è il prospettivismo? 4. Che differenza c'è tra nichilismo attivo e passivo? 5. Che cos'è la morale del risentimento?

Lettura 4.

RIFLESSIONE SULLO STILE E SUL LINGUAGGIO. Nietzsche, allevato in un ambiente religioso conservatore, ossessionato dal peccato, vive nella società tedesca moderna che ha perso il senso del tragico e che aspetta pacificamente e pigramente i vantaggi del progresso, come l'Ultimo Uomo (← § 4.1). La sua filosofia ha quindi bisogno di fare appello ai sentimenti, alle emozioni e alla tradizione profetica per vincere la rigidità della tradizione e la pigrizia mentale del conformismo moderno. Provate a distinguere nel testo proposto gli elementi emotivi e profetici e quelli teorici.

CONFRONTO AVANZATO TRA FILOSOFI. Anche Stirner, prima di Nietzsche, rifiuta la verità oggettiva e la morale universale ed esalta l'individuo. Quali sono le nuove caratteristiche dell'oltreuomo nietzscheano rispetto all'io di Stirner?

RICERCA STORICO-CULTURALE. Con l'aiuto di un manuale di storia o di una storia del nazismo e di siti specializzati, provate ad individuare l'uso che il nazismo faceva della teoria del superuomo (§ 4.1 e 4.2) e dell'idea della morale dei guerrieri (§ 4.4).

DISCUSSIONE-DIBATTITO. Discutete l'idea di Nietzsche, secondo cui dietro qualunque proposta di una morale universale si nascondono interessi (o desideri o passioni, ecc.) particolari.

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 sceso 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 storico/empiriche 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. Infine, le loro conclusioni molto spesso 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.

HELMHOLTZ: 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 PARTICOLARI, CHE GARANTISCONO 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 in 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 NATURALI 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**.

SCIENZE NOMOTETICHE: SI OCCUPANO DI LEGGI GENERALI; S. IDIOGRAFICHE (O STORICHE): SI OCCUPANO DI EVENTI SINGOLI E CERCANO DI "COMPNDERE" IL SENSO DELL'AZIONE.

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**.

PER I NEOKANTIANI NON ESISTE UN OGGETTO SPECIFICO DELLE SCIENZE DELLO SPIRITO, DISTINTO DALL'UOMO FISICO.

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.

§ 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?

DILTHEY CONTRO HEGEL: LA FILOSOFIA DELLA STORIA È UNA *SECOLARIZZAZIONE DELLA TEOLOGIA DELLA STORIA.

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.

DILTHEY CONTRO I POSITIVISTI: LE SCIENZE STORICO-SOCIALI NON DIPENDONO DA QUELLE NATURALI.

Interessato soprattutto alle "scienze dello spirito", non svaluta per questo le scienze naturali, come fanno invece gli idealisti italiani (→ cap.8). *Contesta però il tentativo 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 POSSIBILITÀ 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 OGGETTO DELLA FISIOLOGIA 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 (→ §1). 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'ESPERIENZA INTERNA CHE STUDIANO, SONO CONTEMPORANEAMENTE TEORICHE, 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 tra 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.

L'ESPERIENZA DEL NOSTRO CORPO METTE LA NOSTRA VOLONTÀ IN OPPOSIZIONE PRATICA CON LA MATERIA, CHE PER QUESTO È DA CONSIDERARSI REALE.

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 in senso realistico 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.

§ 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 VITA È UN FLUSSO DI MOMENTI DI VITA VISSUTA, NEI QUALI SI CONFONDONO CONOSCENZA, SENTIMENTO E VOLONTÀ.

• 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.

IL FLUIRE DELLA VITA DEGLI INDIVIDUI SI COAGULA IN SISTEMI DI CULTURA, ISTITUZIONI SOCIALI ED EPOCHE STORICHE.

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. 223-224). Tutte queste **totalità oggettive** sono caratterizzate da un significato, un senso e uno scopo propri.

NELLA “COMPRENSIONE” CERCHIAMO DI CAPIRE LE ESPRESSIONI DEGLI ALTRI ATTRIBUENDO LORO SENTIMENTI, SCOPI E VOLONTÀ SIMILI AI NOSTRI.

• 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.

SULLA BASE DEL SUO RAPPORTO CON L'ALTRO, IL SOGGETTO COMPRENDE ANCHE SE STESSO.

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, p.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*.

DILTHEY SI COLLEGA ESPLICITAMENTE ALL'ERMENEUTICA DI SCHLEIERMACHER E AL SUO "CIRCOLO ERMENEUTICO".

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.

PER "TIPO" SI INTENDE UNA SERIE DI CARATTERISTICHE INDIVIDUALI CHE SI DIFFONDONO PER IMITAZIONE IN UNA SOCIETÀ O IN UNA CULTURA.

●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.

LA "CONNESSIONE DINAMICA" È LA FORZA CHE TIENE INSIEME UN GRUPPO DI INDIVIDUI LEGANDOLI CON UN SENSO, UNO SCOPO E VALORI COMUNI.

●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

LE DIVERSE EPOCHE STORICHE E CULTURE SONO CHIUSE IN SÉ STESSO O SONO APERTE ALLE ALTRE? NELLA STORIA C'È CONTINUITÀ O DISCONTINUITÀ?

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, cap.11, 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.

SIAMO NECESSARIAMENTE VITTIME DEI PREGIUDIZI CHE CI DERIVANO DALLA NOSTRA POSIZIONE 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** (cioè ***concezione del mondo o visione del mondo**) è 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 ARRIVA A PENSARE CHE LA MANCANZA DI UN SENSO GIÀ DATO DELLA STORIA CI DIA L'OPPORTUNITÀ DI ESSERE LIBERI E CREATIVI.

Dilthey, alla fine della sua lunga ricerca, afferma che la storia "non sa nulla di per sé rispetto ad una 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 "è 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).

§ 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).

LE SCIENZE STORICO-SOCIALI SONO CARATTERIZZATE DALLA "COMPRENSIONE" DEL SENSO DELL'AZIONE UMANA, MA USANO LA CATEGORIA DI CAUSA; I VALORI SONO STORICI, NON ETERNI.

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.

LA STORIA NON È NECESSARIA, MA APERTA SU NUOVE POSSIBILITÀ. DOBBIAMO CHIEDERCI CHE COSA SAREBBE ACCADUTO "SE"...

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, P.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).

TIPO IDEALE: MODELLO COSTRUITO (APPLICABILE A DIVERSI CASI STORICI) IN CUI SI DESCRIVE L'AZIONE DEGLI ATTORI SOCIALI SOTTO DETERMINATE CONDIZIONI.

La sua più famosa elaborazione metodologica, collegata alla possibilità oggettiva, è il concetto di **tipo ideale**. Si tratta di un modello teorico costruito dai ricercatori che descrive una *situazione ipotetica*, in cui gli attori storici agiscono secondo un determinato schema, in base a una data gamma di valori e di interessi. P. es. lo Stato per Weber è un'istituzione politica che pretende con successo il monopolio della coercizione fisica regolata dalla legge su di un determinato territorio, in vista dell'attuazione di un determinato ordinamento. Il mantenimento di quell'ordinamento secondo regole legali dovrà dunque costituire un valore (o almeno non un disvalore) e essere conforme all'interesse (o almeno non contrario) di una parte consistente degli attori sociali. Solo in tali condizioni ipotetiche il tipo ideale funziona nella realtà.

I tipi ideali possono essere applicati a date condizioni in diverse epoche storiche, ma certo non in tutte: il tipo ideale dello Stato, p.es., non è applicabile nelle società nomadi o nelle culture primitive. Inoltre un tipo ideale ha un potere di *spiegazione **solo** in quei casi in cui le condizioni richieste siano interamente date e non ci siano circostanze che possano alterarle.

Per capire meglio il tipo ideale e il suo potere di spiegazione, 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 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 (p.es. dalla *sovrastuttura) 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.

NON POSSIAMO PREVEDERE LE FASI FUTURE DELLA STORIA. IL CAPITALISMO NON PUÒ ESSERE CONSIDERATO UNA CATEGORIA NATURALE.

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 i tipi ideali sono costruiti sulla dell'analisi dei fatti storici. Inoltre il senso dell'azione umana nasce e si modifica nel corso della storia, e in particolare il tipo ideale dell'etica capitalistica, che è stato una condizione della formazione del mondo capitalistico, non è naturale ed eterno, ma, secondo Weber, ha preso forma nella cultura protestante, come abbiamo visto nel vol. 2 (--> cap. 2, § 6; vedi anche qui sotto → § 3.1). Anche le categorie dell'economia liberista sono nate nella storia.

Concludendo, dopo la critica di Weber le scienze sociali moderne nel complesso (con l'eccezione del marxismo-leninismo staliniano → cap. 9, § 4)

hanno abbandonato l'idea positivista evoluzionista di scienza della storia, e hanno modelli di *spiegazione condizionali.

LE SCIENZE STORICO-SOCIALI DEVONO ESSERE INDIPENDENTI DA GIUDIZI DI VALORE.

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

PER IL DECOLLO DEL CAPITALISMO MODERNO È STATA DECISIVA, TRA LE ALTRE CONDIZIONI STORICHE, L'ETICA PROTESTANTE DEL LAVORO.

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, cap. 2) Weber constata che ai 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).

§ 3.2 I due modelli dell'etica politica

L'ETICA DELLA CONVINZIONE PERSEGUE UN VALORE SENZA CURARSI DELLE CONSEGUENZE.
L'ETICA DELLA RESPONSABILITÀ CERCA DI PREVEDERE TUTTE LE CONSEGUENZE.

Su questa base è evidente che Weber non possa aderire filosoficamente a nessuna etica con un contenuto preciso. Nel caso dell'etica politica egli distingue 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

IL POTERE LEGITTIMO PRESUPPONE UNA DISPOSIZIONE ALL'OBBEDIENZA.

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*.

OBBEDIENZA PER CONSUETUDINE (POTERE TRADIZIONALE); GRAZIE A LEGGI E PROCEDURE (P. BUROCRATICO); PER IL CARATTERE ECCEZIONALE DEL CAPO (P. CARISMATICO).

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.

LA COMPLESSITÀ DEL MONDO MODERNO TENDE A FAR PREVALERE IL POTERE LEGALE-BUROCRATICO.

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.

WEBER SUGGERISCE LA FATALE CLAUSOLA PRESIDENZIALISTICA DELLA COSTITUZIONE DELLA REPUBBLICA DI WEIMAR.

In politica la burocratizzazione dello Stato comporta la crescita del potere dell'apparato burocratico rispetto al ceto politico. Cosa che avviene anche 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. 9, § 1).

§ 3.4. Il destino dell'Occidente

LA MODERNITÀ È CARATTERIZZATA (TENDENZIALMENTE) DA DISINCANTO DEL MONDO, CRISI DEI VALORI, BUROCRATIZZAZIONE E TECNICIZZAZIONE.

Come Dilthey, Weber rifiuta le pretese di conoscenza totalizzante proprie della filosofia della storia hegeliana e della scienza della storia evoluzionista 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).

LA MACCHINA BUROCRATICA MODERNA CI APPARE IMPLACABILE E INARRESTABILE.

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, 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.

DURKHEIM SOSTIENE CHE LA SOCIOLOGIA, CHE STUDIA I **FATTI SOCIALI**, DEVE PARTIRE DALLA CONSIDERAZIONE DELLA SOCIETÀ COME UN TUTTO, NON DALL'INDIVIDUO SINGOLO.

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.

SULLA SCIA DEL POSITIVISMO, FA UN'ANALISI STATISTICA DEI FATTI OSSERVABILI E DELLE CONDIZIONI SOCIOECONOMICHE.

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 per prima cosa i moventi soggettivi al livello dei singoli individui, ma ha classificati i casi 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.

L'INTEGRAZIONE SOCIALE È RESA POSSIBILE DALLA SOLIDARIETÀ E DAL RISPETTO.

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 si presenta come una scienza oggettiva, utile allo scopo di combattere l'anomia e realizzare l'integrazione della società moderna, che, data la complessa divisione del lavoro sociale, 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 castoro che è il doppio rispetto a quello impiegato per cacciare un cervo, cosa che porta a scambiare quindi un castoro per due cervi.

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".

L'UTILITÀ, SOGGETTIVAMENTE SENTITA DAL CONSUMATORE SULLA BASE DEI SUOI BISOGNI, È ALLA BASE DEL PREZZO DELLE MERCI, INSIEME ALLA SCARSITÀ.

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**.

L'UTILITÀ MARGINALE È L'AUMENTO DEL BENESSERE TOTALE DETERMINATO DAL CONSUMO DELLA MERCE MARGINALE (CIOÈ L'ULTIMA PRODOTTA).

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).

IN CONDIZIONI DI CONCORRENZA PERFETTA DOMANDA ED OFFERTA RESTANO IN EQUILIBRIO

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*.

§ 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 (allora 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

LA PSICANALISI RIVOLUZIONA LA CONCEZIONE TRADIZIONALE DELLA PSICHE: L'UOMO È MOSSO DA DESIDERI INCONSCI E IRRAZIONALI (DALLA LIBIDO SESSUALE).

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 inconse** 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 e poi rimosse dalla coscienza. 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 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 libido

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 molteplice.

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.

IL COMPLESSO DI EDIPO: I BAMBINI SONO ATTRATTI DAL GENITORE DEL SESSO OPPOSTO.

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.

L'AUTORITÀ PATERNA, INTERIORIZZATA, GENERA IL SENSO DI COLPA.

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* → vedi sotto): 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.

"NARCISISMO PRIMARIO" È L'EGOCENTRISMO INFANTILE. "NARCISISMO SECONDARIO" È L'AMORE DI SÉ DELL'ADULTO, CHE PERSEGUE IL SUO MODELLO IDEALE.

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.

L'ADULTO FRUSTRATO PUÒ REGREDIRE AL NARCISISMO INFANTILE.

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.

PER GIUSTIFICARE LA SUA IMPOTENZA, IL PARANOICO SI CONVINCe DI ESSERE PERSEQUITATO DA FORZE ESTERNE

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

I MEMBRI DELLA MASSA, SENTENDOSI DEBOLI, POSSONO IDENTIFICARSI IN UN LEADER, CHE INCARNA LA FORZA CHE COME SINGOLI NON HANNO.

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).

DALLA RINUNCIA ALLA SODDISFAZIONE DEGLI IMPULSI NASCONO DISTURBI PSICHICI: È IL DISAGIO DELLA CIVILTÀ.

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.

ACCANTO ALL'EROS, PRINCIPIO VITALE CHE TENDE AL PIACERE, C'È THANATOS, CHE TENDE ALLA DISTRUZIONE.

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.

FREUD AFFRONTA IL PROBLEMA DEL MALE CON UNA TEORIA *METAPSICOLOGICA.

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.

§ 5. 3. Conscio e inconscio

LA PSICANALISI METTE IN CRISI L'IDEA FILOSOFICA MODERNA DI AUTOCOSCENZA.

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**.

MEDICO E PAZIENTE CERCANO INSIEME DI SCOPRIRE I DESIDERI INCONSCI PARTENDO DA LIBERE ASSOCIAZIONI DI IDEE, SOGNI, LAPSUS, ATTI MANCATI E SINTOMI.

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 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.

L'**IO** (CONSCIO E PRE-CONSCIO), L'**ES** (IMPULSO IRRAZIONALE) E IL **SUPER-IO** (AUTORITÀ INTERIORIZZATA) COSTITUISCONO LA STRUTTURA DELLA PSICHE.

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.

FREUD È UN EREDE AGNOSTICO DELLA TRADIZIONE SCIENTIFICA ILLUMINISTA

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).

LETTURE

1. Max Weber. La neutralità della scienza (da *La scienza come professione; La politica come professione*, Einaudi, Torino 2004. p. 29-34)

NB: I corsivi sono dell'autore, mentre il carattere in grassetto è nostro.

Weber tenne a Monaco nel 1917 e nel 1919 due conferenze sul lavoro intellettuale come professione per invito di una associazione studentesca liberale. I passi che seguono sono tratti dalla prima di esse, *La scienza come professione*, in cui sostiene che l'insegnante nell'ambito della sua professione deve essere neutrale rispetto ai valori etici, religiosi e politici, e che in generale la scienza deve essere "libera da valori" (*wertfrei*). I valori propri della scienza sono per lui - oltre all'oggettività - soltanto la chiarezza e la coerenza. Infine lo scienziato deve essere cosciente della compatibilità o dell'incompatibilità delle sue ricerche con determinate concezioni del mondo.

I diversi ordini di valori che esistono al mondo stanno tra loro in una lotta inconciliabile. Il vecchio Mill (1) [...] dice in qualche luogo: partendo dalla pura esperienza si perviene al politeismo [...] Suona come un paradosso, tuttavia contiene una qualche verità: [...] qualcosa può essere sacro senza essere bello, ma perché e in quanto non è bello (potrete trovarne le prove nel cap. 53 del *Libro di Isaia* e nel *Salmo 21*) e qualcosa può essere bello non soltanto senza essere buono, ma per il fatto che tale non è (lo sappiamo a partire da Nietzsche e [...] Baudelaire) [...] Qualcosa può essere vero sebbene e in quanto non sia bello né sacro né buono. Ma questi sono soltanto gli esempi più elementari di tale lotta tra gli dèi dei diversi ordinamenti e valori. Come si possa decidere "scientificamente" tra il valore della cultura francese e di quella tedesca, io non lo so (2)... Come i greci sacrificavano ora ad Afrodite ora ad Apollo, e soprattutto ognuno agli dei della propria città, così è ancor oggi, che ci siamo disincantati e spogliati della veste mitica, ma intimamente vera, di quell'atteggiamento. Su questi dei e sulla loro lotta domina il **destino**, non certo la "**scienza**" (3) [...] Chi vorrà mai provarsi a "confutare scientificamente" l'etica del Sermone della Montagna, per esempio la massima "non resistere al male", oppure l'immagine del porgere l'altra guancia? Eppure è chiaro che qui si predica un'etica della mancanza di dignità: si deve cioè scegliere tra la dignità religiosa, che questa etica comporta, e la dignità virile, che predica [...]: "resisti al male, altrimenti sei corresponsabile del suo prevalere".

[...] Che cosa offre allora propriamente la scienza di positivo per la "vita" pratica e personale? [...] In primo luogo, naturalmente, la scienza offre conoscenze relative alla tecnica per dominare razionalmente la vita, gli oggetti esterni al pari dell'agire dell'uomo [...] In secondo luogo offre [...] i metodi del pensiero, l'attrezzatura e la formazione in vista di quello scopo [...]. Noi [docenti] siamo in condizione di offrirvi un ulteriore risultato: la **chiarezza**. [...]

Noi possiamo – e dobbiamo – anche dirvi che questa o quest'altra posizione pratica può essere derivata con coerenza interna [...] in base al suo *senso*, da questa o da quell'altra concezione del mondo (4) fondamentale, [...] ma non mai da questa o quell'altra. Se vi risolvete per questa presa di posizione, voi, per parlare metaforicamente, *servite questo dio, ma offendete quell'altro*. [...]. Questa funzione [di chiarificazione] è assolta dalla disciplina speciale della filosofia e dalle discussioni di principio, per loro essenza filosofiche, delle discipline particolari.[...]

La vita, [...], conosce soltanto l'eterna lotta di quegli dèi – cioè, fuor di metafora, l'inconciliabilità e quindi l'insolubilità della lotta tra i punti di vista ultimi possibili [...] vale a dire la necessità di *decidere* tra di essi (5).

(1) Si allude a John Stuart Mill → cap. 4, §. 3-5.

(2) Lo stesso Weber, in occasione della prima guerra mondiale allora in corso si era schierato apertamente a favore della sua patria e della cultura tedesca. Una decisione di questo tipo non è dunque per lui fondata su basi scientifiche, ma piuttosto pratico-politiche.

(3) Per Weber tanto il fatto storico dello sviluppo della scienza occidentale, quanto il fatto individuale di essere immersi in questa cultura non sono il frutto di una Ragione superiore che agisce

nella storia, come per Hegel, ma sono un destino. Il destino, beninteso, per Weber è un caso senza senso, non una qualche divina fatalità.

(4) **Concezione (o intuizione) del mondo** (Weltanschauung) è un termine molto usato da Dilthey e Weber, e indica una visione generale del mondo e della vita non necessariamente espressa o esprimibile nei termini di una filosofia sistematica: essa può anche essere propria di una religione, o di una scuola letteraria, o di una qualunque cultura, anche popolare.

(5) Nella vita concreta e nell'azione non possiamo non decidere tra i valori in lotta, su cui la scienza non può dimostrare nulla. Questo tema della **decisione**, che ritorna nella conferenza seguente [T2] era già presente in Kierkegaard, e sarà ripreso e amplificato dalla filosofia dell'esistenza. In particolare Jaspers (→ cap. 13, §1) fu un ammiratore di Weber.

2. Max Weber. La politica come professione (ivi, p. 95-113)

La conferenza sulla politica come professione del 1919, di cui ora leggiamo alcuni passi, fu tenuta da Weber a Monaco di Baviera, in cui era in corso un esperimento rivoluzionario di governo della sinistra socialdemocratica e comunista. A parte le polemiche contro l'utopismo e, a suo dire, l'irresponsabilità degli intellettuali e dei politici rivoluzionari, tedeschi e russi, in questa conferenza egli definisce le qualità spirituali dell'uomo politico moderno: **"passione, senso di responsabilità, lungimiranza"**. La passione, nel senso di dedizione appassionata a una "causa", è per lui una qualità necessaria. Il problema è come si possono far convivere nella stessa anima "un'ardente passione e una fredda lungimiranza", dato che "la politica si fa con la testa". Rispetto alle preoccupazioni dell'opinione corrente di oggi, l'onestà in senso spicciolo non è tra le sue prime preoccupazioni, e, quanto all'aspirazione al potere, per lui è una caratteristica inevitabile del politico.

L'aspirazione al potere è lo strumento con cui egli inevitabilmente si trova a operare: "l'istinto di potenza", come si usa dire, fa perciò in effetti parte delle sue normali qualità. E tuttavia il peccato contro lo spirito santo della sua professione ha inizio laddove questa aspirazione al potere diviene priva di causa e si trasforma in un oggetto di autoesaltazione puramente personale, invece di porsi esclusivamente al servizio della causa. Vi sono infatti in ultima analisi soltanto due tipi di peccato mortale sul terreno della politica: l'assenza di una causa e [...] la mancanza di responsabilità. La vanità, vale a dire il bisogno di porre se stessi in primo piano nel modo più visibile possibile, induce l'uomo politico nella fortissima tentazione di commettere uno di questi due peccati, se non tutti e due insieme. E ciò tanto più in quanto il demagogo è costretto a contare sull'"effetto".

Weber non impiega il termine demagogo in senso negativo. Per lui è una caratteristica del potere moderno il fatto che il voto popolare dipenda non solo dalla capacità organizzativa e propagandistica del partito, ma anche dalla capacità comunicativa del leader. Ma il problema nasce quando il politico si preoccupa solo dell'impressione (dell'"effetto") che suscita nel pubblico e del successo elettorale immediato che hanno le sue proposte, e non delle loro conseguenze sul lungo periodo. Dice infatti subito dopo:

Egli si trova perciò continuamente in pericolo tanto di diventare un mero attore quanto di prendere con leggerezza la responsabilità per le conseguenze del suo agire e di preoccuparsi solo dell'impressione che suscita. La spinta di una causa lo porta ad aspirare alla luccicante apparenza del potere invece che al potere effettivo; la mancanza di responsabilità a godere del potere soltanto per il potere stesso, senza uno scopo concreto. E infatti, sebbene - o piuttosto proprio perché - il potere costituisce il mezzo inevitabile di ogni politica e l'aspirazione al potere una delle sue forze propulsive, non vi è deformazione più pericolosa della forza politica che il vantarsi del potere come un parvenu, del vanitoso compiacimento nel sentimento del potere e soprattutto di ogni culto del potere in se stesso [...]

Quale debba essere la causa per i cui fini l'uomo politico aspira al potere e del potere **è una questione di fede**. Egli può mettersi al servizio di scopi nazionali

o umanitari, sociali ed etici o culturali, intramondani o religiosi, può essere sostenuto da una solida fede nel progresso - non importa in che senso- oppure può rifiutare in modo distaccato questo genere di fede, [...] , ma sempre deve comunque esserci una qualche fede.

[...] Il precetto evangelico è incondizionato, univoco: dai via ciò che possiedi, semplicemente tutto. L'uomo politico dirà: una pretesa insensata dal punto di vista sociale, fintanto che non viene realizzata da tutti [...], ma il precetto etico non chiede affatto una cosa del genere ed è questa la sua natura. Oppure: porgi l'altra guancia. Incondizionatamente, senza chiedere come mai spetti all'altro di colpire. Un'etica della mancanza di dignità, eccetto che per un santo.

[...] Ogni agire orientato in senso etico può essere ricondotto a due massime fondamentalmente diverse l'una dall'altra e inconciliabilmente opposte, può cioè orientarsi nel senso di un'**etica dei principi** oppure di un'**etica della responsabilità**. [...] Vi è altresì un contrasto radicale tra la agire secondo la massima dell'etica dei principi, la quale, formulata in termini religiosi, recita: il cristiano agisce da giusto e rimette l'esito del suo agire nelle mani di dio, oppure secondo la massima dell'etica della responsabilità, secondo la quale si deve rispondere delle conseguenze prevedibili del proprio agire. A un sindacalista convinto [si riferisce soprattutto ai sindacalisti rivoluzionari, cfr. cap. 8, § 5] che agisca in base all'etica dei principi voi potrete mostrare in modo assai persuasivo che in conseguenza del suo agire aumenteranno le possibilità della reazione, crescerà l'oppressione della sua classe, verrà rallentata la sua ascesa: ciò non farà su di lui alcuna impressione. Se le conseguenze di un'azione derivante da un puro principio sono cattive, a suo giudizio ne è responsabile non colui che agisce, bensì il mondo, la stupidità di altri uomini, o la volontà del dio che li ha creati tali. Colui che invece agisce secondo l'etica della responsabilità tiene conto, per l'appunto, di quei difetti propri della media degli uomini.[...]

Nessuna etica al mondo prescinde dal fatto che il raggiungimento di fini "buoni" è legato in numerosi casi all'impiego di mezzi eticamente dubbi o quantomeno pericolosi e alla possibilità, o anche alla probabilità che insorgano altre conseguenze cattive. E nessuna etica al mondo può mostrare quando e in che misura lo scopo buono eticamente giustifichi i mezzi eticamente pericolosi e le sue possibili conseguenze collaterali.

Weber non vuole sostenere qui nessuna teoria etica specifica. Il suo fine è quello di rendere coerenti le pretese delle diverse etiche considerando ciò che la realtà politica è di fatto. Si limita a sostenere che l'etica politica, per le conseguenze che può avere l'uso del potere e per il possibile uso della violenza (in Europa era in corso un processo rivoluzionario), non è compatibile né con l'etica evangelica eroica e incurante delle conseguenze, né con la normale etica quotidiana, che ci vieta di uccidere o ingannare.

L'antichissimo problema della *teodicea è dato per l'appunto dalla questione di come sia possibile che una potenza che viene presentata al tempo stesso come onnipotente e buona abbia potuto creare un simile mondo irrazionale del dolore immeritato, dell'ingiustizia impunita e della stupidità incorreggibile. O tale potenza non possiede una di quelle due qualità, oppure sono principi completamente diversi di ricompensa e di pena a governare la vita, principi che noi possiamo interpretare metafisicamente oppure che sono destinati a rimanere per sempre inaccessibili alla nostra interpretazione.

[...] Chi vuol fare politica in generale, e soprattutto chi vuole esercitare la politica come professione, deve essere consapevole di quei paradossi etici e della propria responsabilità per ciò che a lui stesso [cioè alla sua coscienza] può accadere sotto la loro pressione. Lo ripeto ancora: egli entra in relazione con le potenze diaboliche che stanno in agguato dietro a ogni violenza.

[...] Chi aspira alla salvezza della propria anima e alla salvezza di altre anime non le ricerca sul terreno della politica, che si pone un compito del tutto diverso e tale da poter essere risolto soltanto con la violenza. Il genio -il demone-

della politica e il dio dell'amore, anche il dio cristiano nella sua forma ecclesiastica, vivono in un intimo contrasto, che in ogni momento può trasformarsi in un conflitto insanabile.

[...] L'etica dei principi e l'etica della responsabilità non costituiscono due poli assolutamente opposti, ma due elementi che si completano a vicenda e che soltanto insieme creano l'uomo autentico, quello che può avere la "vocazione per la politica".

[...] La politica viene fatta con la testa, ma di certo non con la testa soltanto. In ciò coloro che agiscono in base all'etica dei principi hanno pienamente ragione, ma se si debba agire in base all'etica dei principi o all'etica della responsabilità, e quando in base all'una o all'altra, nessuno è in grado di prescrivere.

[...] Certo è del tutto esatto, e confermato da ogni esperienza storica, che non si realizzerebbe ciò che è possibile se nel mondo non si aspirasse sempre all'impossibile. Ma colui che può farlo deve essere un capo e non solo questo, ma anche - in un senso assai poco enfatico della parola - un eroe.

In sostanza, il capo e l'eroe che piacciono a Weber non sono contraddistinti da un alone romantico di idealismo e di gloria, ma dal coraggio di progettare e di innovare. L'eroismo qui è quello di chi deve affrontare la realtà storica nella sua durezza e irrazionalità, e prendere **decisioni** difficili e importanti senza disporre di tutti gli elementi che sarebbero necessari, come spesso capita nelle situazioni politiche reali. Il tema dell'**incertezza** in cui deve decidere l'uomo nel suo agire, e in particolare nell'agire politico, in qualche modo sarà una caratteristica di gran parte della riflessione etica successiva, in generale di quella dell'esistenzialismo e in particolare di quella del politologo Carl Schmitt (cap. 13, § 4) e del filosofo "impegnato" Jean Paul Sartre (cap. 15, § 5).

3. Freud: il disagio della civiltà (da *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Boringhieri, Torino, 1971, pp. 239-257).

Proponiamo qui un brano tratto dalla celebre opera di Freud *Il disagio della civiltà* (1930). Le premesse del discorso di Freud coincidono con l'idea di Thomas Hobbes (1588-1679) secondo cui l'essere umano sarebbe come un lupo – ossia un pericolo, una belva feroce – nei confronti degli altri uomini. Questa visione – riassunta dall'espressione "*homo homini lupus*" – viene inserita all'interno di un discorso di carattere psicanalitico: l'uomo è guidato dalle proprie *pulsioni individuali, che lo spingono a ricercare il piacere (erotico, ma a anche sadico) a spese degli altri. La civiltà, dunque, non può esistere se non sulla base di una severa repressione delle pulsioni naturali dell'essere umano. L'individuo che, come già sosteneva Hobbes, non era in grado di proteggersi dall'aggressione altrui, accetta di costituire con altri simili una società civile per ottenerne la protezione, ma a costo della rinuncia alla soddisfazione delle proprie pulsioni. L'individuo, perciò, è condannato, secondo Freud, a vivere in uno stato di parziale infelicità e insoddisfazione e questa condizione è, a suo giudizio, all'origine delle nevrosi, ossia dei disturbi psicopatologici che testimoniano di conflitti inconsci.

La libertà individuale non è il frutto della civiltà. Era massima prima di qualsiasi civiltà, benché in realtà a quel tempo in gran parte priva di valore, poiché l'individuo difficilmente era in grado di difenderla. La libertà subisce delle limitazioni ad opera dell'incivilimento e la giustizia esige che queste restrizioni colpiscano tutti. [...] È impossibile ignorare in qual misura la civiltà sia costruita sulla rinuncia pulsionale, quanto abbia come presupposto il non soddisfacimento [...] di potenti pulsioni. [...]

Da parte della civiltà, la tendenza a limitare la vita sessuale è [...] evidente [...]. Già la prima fase di civiltà[...] arreca la proibizione della scelta incestuosa dell'oggetto, forse la più drastica mutilazione che la vita erotica dell'uomo abbia sofferto nel corso dei secoli. Ulteriori limitazioni sono causate dai tabù, dalle leggi e dai costumi che colpiscono ugualmente uomini e donne. Non tutte le civiltà sono ugualmente severe; sulla misura della libertà sessuale rimanente, incide la struttura economica della società.

In altre parole, nelle società economicamente più complesse, la libertà sessuale è limitata dall'*organizzazione del lavoro*, essendo il lavoro opposto alla soddisfazione delle pulsioni. Su questo punto insisterà il marxista Herbert Marcuse (→ **cap. 15**, § 3)

[...] La civiltà si comporta verso la sessualità come una stirpe o uno strato di popolazione che ne abbia assoggettato un altro per sfruttarlo. Il timore dell'insurrezione di ciò che è stato represso spinge a severe misure precauzionali. La nostra civiltà europea occidentale è giunta all'apice di tale sviluppo. Non v'è dubbio che psicologicamente si giustifica che essa proibisca sin dall'inizio ogni manifestazione di vita sessuale nei bambini, poiché è vano credere di frenare le bramosie sessuali degli adulti se non si è cominciato dall'infanzia. Non vi è invece giustificazione al fatto che la società incivilita è giunta al punto di rinnegare questi fenomeni, che non solo sono facilmente dimostrabili, ma sono addirittura appariscenti. La scelta oggettuale dell'individuo sessualmente maturo viene ristretta al sesso opposto, e la maggior parte dei soddisfacimenti extragenitali sono proibiti come perversioni. La pretesa, evidente in queste proibizioni, di una vita sessuale di egual genere per tutti ignora le differenze nella costituzione sessuale innata e acquisita degli esseri umani e priva un considerevole numero di persone del godimento sessuale, diventando così fonte di grave ingiustizia. [...] Ciò che non è stato messo al bando, l'amore eterosessuale, viene ulteriormente circoscritto dalle barriere della legittimità e della monogamia.

Dopo aver descritto l'essere umano come naturalmente spinto da forti pulsioni sessuali, Freud sostiene come l'energia erotica, all'interno della civiltà, non sia interamente repressa, ma sia in parte **sublimata**, ossia deviata verso oggetti di tipo non sessuale. Questa forza erotica sublimata sarebbe alla base dell'amicizia, del legame sociale e della soddisfazione data da certe forme di lavoro, in particolare il lavoro intellettuale. Ma questa apparente armonia erotica è, secondo Freud, solo un sottoprodotto della civiltà. Come egli specifica più avanti nel testo, le pulsioni sessuali sono spesso cieche ed aggressive e, lasciate libere, renderebbero impossibile la coesione sociale.

L'uomo non è una creatura mansueta, bisognosa d'amore, capace, al massimo, di difendersi se viene attaccata; [...] occorre attribuire al suo corredo pulsionale una buona dose di aggressività. Ne segue che egli vede nel prossimo non soltanto un eventuale aiuto e oggetto sessuale, ma anche un invito a sfogare su di lui la propria aggressività, a sfruttarne la forza lavorativa senza ricompensarlo, ad abusarne sessualmente senza il suo consenso, a sostituirsi a lui nel possesso dei suoi beni, ad umiliarlo, a farlo soffrire, a torturarlo e a ucciderlo. *Homo homini lupus*: chi ha coraggio di contestare quest'affermazione dopo tutte le esperienze della vita e della storia? [...] L'esistenza di questa tendenza all'aggressione, che possiamo scoprire in noi stessi e giustamente supporre negli altri, è il fattore che turba i nostri rapporti col prossimo e obbliga la civiltà a un grande dispendio di forze. Per via di questa ostilità primaria degli uomini tra loro, la società incivilita è continuamente minacciata di distruzione. Gli interessi della comunione di lavoro non bastano a tenerla unita: i moti pulsionali sono più forti degli interessi razionali. La civiltà deve fare di tutto per porre limiti alle pulsioni aggressive dell'uomo [...] Di qui l'impiego di metodi intesi a provocare negli uomini identificazioni e relazioni amorose inibite nella meta [private di un'effettiva realizzazione fisica cioè "sublimate"], di qui le restrizioni della vita sessuale, di qui, anche, il comandamento ideale di amare il prossimo come sé stessi, che ha giustificazione reale nel fatto che nessun'altra cosa va tanto contro la natura umana originaria. [...]

Se la civiltà impone sacrifici tanto grandi non solo alla sessualità ma anche all'aggressività dell'uomo, allora intendiamo meglio perché egli stenti a trovare la sua felicità in essa. Di fatto l'uomo primordiale stava meglio, poiché ignorava qualsiasi restrizione pulsionale. Il compenso la sua sicurezza di godere a lungo di tale felicità era molto esigua. L'uomo civile ha barattato una parte della sua possibilità di felicità per un po' di sicurezza.

Mentre nel passaggio sopra citato l'aggressività sembra derivare dalla sessualità, nel prosieguo dell'opera Freud introduce una chiara distinzione tra l'*Eros* (la pulsione sessuale) e quello che chiama *istinto di morte*, che spiegherebbe l'aggressività umana, pur sostenendo che l'istinto di morte spesso si lega all'*Eros*, sfruttando l'oggetto erotico per scopi distruttivi, come nel sadismo. Egli giunge quindi ad affermare che la civiltà trova nell'istinto di morte "il suo più grande ostacolo", mentre il processo di incivilimento dell'uomo è "un processo al servizio dell'*Eros*", che permette l'unione dapprima di alcuni individui, "poi famiglie, poi stirpi, poi popoli, nazioni".

4. 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 **mancanza 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 continua 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 inconsce, 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 discreditare 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 inconsce, 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.

LABORATORIO

§1.2.

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Qual è per Windelband il compito della filosofia? 2. Che cosa sono i giudizi di valore per i neokantiani? 3. Come si distinguono le scienze nomotetiche da quelle idiografiche?

§ 2

CONFRONTO TRA FILOSOFI. 1. Come reagisce Dilthey alla critica di Windelband, che lo invita a evitare il rischio di cadere nella metafisica? 2. Come si distingue Dilthey dagli spiritualisti? (vedi anche SdP della P.1 e della P. 2).

ANALISI DEI CONCETTI. Pur accettando le critiche dei neokantiani, Dilthey perfeziona la definizione delle scienze dello spirito, mostrandone la particolare complessità.

§ 2.1

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Chiarite la distinzione tra comprensione e spiegazione. 2. Chiarite la concezione dell'individuo propria di Dilthey. 3. Chiarite il concetto di tipo.

§ 2.2

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Analizzate le principali antinomie della Ragion Storica diltheyana.

§ 3

CONFRONTO TRA FILOSOFI. Come si differenzia Weber rispettivamente da Dilthey e da Rickert rispetto alla concezione delle scienze storico-sociali?

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Definite i concetti di possibilità oggettiva e di tipo ideale. 2. Perché secondo Weber è impossibile una scienza della storia come totalità, cioè che deduca un'età storica da quelle precedenti? 3. Definite il concetto di neutralità e avalutatività delle scienze sociali.

§ 3.1

ANALISI APPROFONDATA. Riconsiderate il tipo ideale di "etica protestante" a partire dalla sua anticipazione nel volume del secondo anno (cap. 2, § 6).

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Definite "azione razionale rispetto allo scopo" e "azione razionale rispetto ai valori". 2. Definite i concetti di disincantamento del mondo, di politeismo dei valori e di crisi dei valori e provate poi a individuare la relazione tra di essi.

§ 3.2

Definite "etica della responsabilità" e "etica della convinzione (o dei principi)".

Lettura 2.

ANALISI DEL TESTO. Benché abbastanza chiaramente Weber sottolinei il valore dell'etica della responsabilità in politica, il suo discorso è ricco di sfumature. Provate a individuare le altre motivazioni che per lui sono importanti.

§ 3.3

ANALISI DEI CONCETTI. Definite i tipi del potere secondo Weber.

RICERCA DI EDUCAZIONE CIVICA. Provate a chiedervi quali sono i poteri reali che agiscono nella politica italiana, usando la tipologia di Weber. Considerate anche che potere è la capacità di ottenere obbedienza, ma in senso lato è anche potere di influenzare e convincere.

§ 3.4

ANALISI DEI CONCETTI. Chiarite in che senso lo sviluppo della modernizzazione è per Weber, una "gabbia d'acciaio".

CONFRONTO TRA FILOSOFI. Confrontate la visione della storia occidentale di Weber, intesa come crisi dei valori e sviluppo della tecnica, con quella dei filosofi fautori del progresso. APPROFONDIMENTO: provate a capire da chi la visione della crisi dei valori possa essere stata ispirata.

§ 4

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Come è visto il soggetto individuale nella sociologia di Durkheim? 2. Definite integrazione sociale e anomia.

CONFRONTO TRA TEORIE. Come si differenzia la sociologia di Durkheim dalla visione storicistica delle scienze sociali?

§ 4.1

ANALISI DEI CONCETTI. Come si può definire la circolazione delle élite?

§ 4.2

CONFRONTO TRA TEORIE. Come si differenzia la teoria dell'utilità marginale dall'economia classica?

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Definite il concetto di utilità marginale. 2. Quando si realizza l'equilibrio di mercato secondo i marginalisti?

§ 5.1

CONFRONTO TRA TEORIE. 1. Quale radicale novità Freud immette nella teoria moderna del soggetto? 2. Da quali filosofie Freud trae ispirazione per introdurre in psicologia le sue straordinarie novità?

ANALISI DEI CONCETTI. Definite libido, sessualità, complesso di Edipo, invidia del pene, narcisismo primario e secondario, allucinazione paranoica.

§ 5.2

ANALISI DEI CONCETTI. Definite disagio della civiltà, eros e istinto di morte.

CONFRONTO TRA TEORIE. 1. La teoria del disagio della civiltà di Freud nasce nello stesso periodo in cui si diffonde l'idea della modernità come gabbia di ferro di Weber. Individuatene le analogie e le differenze. 2. Weber e Freud, pur definendo le loro ricerche come lavori scientifici, elaborano anche ipotesi e teorie che abbastanza evidentemente vanno al di là dell'analisi scientifica (metascientifiche e cioè metafisiche). Siete in grado di individuare queste teorie? RIFLESSIONE CRITICA (ed eventualmente DISCUSSIONE-DIBATTITO): dobbiamo considerare questi sconfinamenti in campo filosofico delle scienze dell'uomo un errore, una deviazione, una temporanea mancanza di rigore degli scienziati, o una necessaria complementarità e un necessario intreccio tra scienza e filosofia?

Lettura 3

ANALISI DEL TESTO. La libertà è considerata da Freud come il dispiegamento libero degli istinti e dei desideri, e per questo è qualcosa di selvaggio. Provate ad individuare i passaggi del testo da cui emerge questa visione.

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 Ravaisson), 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 **neokantiani** e della nuova corrente **storicista**, che aveva insistito sulle differenze di metodo delle scienze storico-sociali rispetto a quelle naturali, rifiutando sia il dogmatismo *scientista 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.

CROCE RIPRENDE LA TRADIZIONE DI STUDI ESTETICI, LETTERARI E STORICI DI DE SANCTIS E DI VICO

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.

DOMINA LA CULTURA ITALIANA PRIMA DEL FASCISMO ATTRAVERSO LA RIVISTA **LA CRITICA**.

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 di **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.

LIBERALE, È UN FERMO OPPOSITORE. CONTRARIO AL CONCORDATO, RESTA UN PUNTO DI RIFERIMENTO CULTURALE ANCHE DURANTE IL REGIME

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

ALLA DIALETTICA DEGLI OPPOSTI TIPICA DELLA FILOSOFIA HEGELIANA, CROCE CONTRAPPONE LA SUA 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 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 IN CUI IL SOGGETTO CONTEMPLA CON DISTACCO IL SUO SENTIMENTO E LO ESPRIME AGLI ALTRI IN MODO UNIVERSALE ATTRAVERSO L'OPERA D'ARTE.

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 PREVEDE LA TRASMISSIONE UNIVERSALE DEL CONTENUTO EMOTIVO E SENTIMENTALE CHE L'ARTISTA HA POSTO IN ESSA.

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 È LA CONOSCENZA DELL'UNIVERSALE, LO SPIRITO E LA STORIA, SOTTO FORMA DI CONCETTO.

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 scienze cui questi fanno riferimento non appartengono all'ambito della **Logica** bensì a quello dell'**Economia**.

L'ECONOMIA (CHE COMPRENDE ANCHE DIRITTO, POLITICA, SCIENZA, TECNICA ECC.) È IL MOMENTO PRATICO DELLO SPIRITO, VOLTO ALL'UTILE PARTICOLARE.

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.

CROCE ABBANDONA LA CONCEZIONE HEGELIANA DELLO STATO ETICO A FAVORE DI UNA CONCEZIONE PIENAMENTE LIBERALE DELLO STATO.

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 IL MOMENTO PRATICO DELLO SPIRITO IN CUI ESSO PERSEGUE IL BENE UNIVERSALE.

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

LO SPIRITO E LE SUE ATTIVITÀ SONO FONDAMENTALMENTE STORIA E, IN QUEST'AMBITO, SI DISPIEGA IN MANIERA DINAMICA LA RAZIONALITÀ INTRINSECA ALLO SPIRITO STESSO.

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: 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).

LA RAZIONALITÀ NELLA STORIA E IL REGRESSO. L'INTUIZIONE DEI CORSI E RICORSI DI VICO.

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.

§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".

L'ADESIONE AL FASCISMO E LA CARRIERA POLITICA.

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 allineati 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'ATTO PURO COME PROCESSO DINAMICO E CREATIVO, FORZA MOTRICE CHE DÀ FORMA ALLA REALTÀ.

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.

LA DIALETTICA DEL PENSATO COME MODUS OPERANDI DEL PENSIERO E LA DIALETTICA DEL PENSANTE COME L'ATTO CON CUI SI PONE LA REALTÀ.

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".

§ 2.2. L'atto puro e l'immanentismo assoluto

LA VERITÀ NON È CONCETTO ASTRATTO, MA LA REALTÀ STESSA IN QUANTO ESPRESSIONE DELL'ATTO PURO

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.

IL SOGGETTO TRASCENDENTALE NON TRASCENDE LA REALTÀ COME LE IDEE DI PLATONE, MA NE È IMMANENTE.

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).

DIO NON È UN ESSERE SEPARATO DAL MONDO, MA È LA REALTÀ STESSA IN QUANTO ESPRESSIONE 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 (← § 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 morale 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.

LO STATO ETICO IMMAGINATO DA GENTILE È LA BASE DELLO STATO TOTALITARIO.

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).

IL CORPORATIVISMO RAPPRESENTA IL SUPERAMENTO DEI LIMITI DEL LIBERALISMO E DEL SOCIALISMO.

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 Castelvetrano.

§ 3. La pedagogia gentiliana e la Riforma Gentile

Una scuola tradizionalista, classista e misogina, alle origini del nostro sistema scolastico

LA PEDAGOGIA È PARTE DELLA FILOSOFIA. IL MAESTRO DEVE ESSERE IL MODELLO IDEALE CHE FORMA L'ALUNNO

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 **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.

LA RIFORMA DI GENTILE RIFLETTE ANCHE LA VISIONE IDEALISTICA DI CROCE.

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 postfascista.

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).

SCOPO DELLA SCUOLA È FORMARE IN SENSO CLASSICO-UMANISTICO L'ÉLITE DIRIGENTE, PREPARARE I QUADRI INTERMEDI E FORNIRE UN'ISTRUZIONE ELEMENTARE AL POPOLO.

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

mancaivano 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.

UN'ISTITUZIONE MASCHILISTA: I LICEI FEMMINILI.

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.

§ 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?

INTELLETTUALE FRANCESE DI FAMA INTERNAZIONALE, INFLUENZA LA LETTERATURA E SVILUPPA LA FILOSOFIA SPIRITUALISTA CONFRONTANDOSI CON LA SCIENZA.

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.

§ 4.1. La durata reale

IL "TEMPO SPAZIALIZZATO" DELLA FISICA È UNA SERIE INFINITA DI ISTANTI UGUALI. CON ESSO È POSSIBILE FARE MISURAZIONI

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 DURATA" DELLA COSCIENZA È UN INSIEME INGARBUGLIATO, UN FLUIRE UNICO, CONTINUO E IMPREVEDIBILE DI VISSUTI.

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 rumina, digerisce, assimila e trasforma le esperienze nel ricordo. Il passato, come

aveva intuito **Agostino**, è sempre *presente* come ricordo, che volontariamente evochiamo o che riaffiora involontariamente.

LA CONOSCENZA COMPLETA DELLA COSTITUZIONE FISICA DEL CERVELLO NON POTREBBE DIRCI NULLA SULLA VITA INTERIORE

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 CREATIVITÀ 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 CONTINUO DI CREAZIONE E LA NATURA INVENTA SEMPRE NUOVE SOLUZIONI 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

BERGSON CONSIDERA IMPOSSIBILE CHE LE PICCOLE VARIAZIONI CASUALI DI DARWIN BASTINO A SPIEGARE L'EVOLUZIONE

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.

L'EVOLUZIONE È COME UNA FORZA CHE ESPLODE IN MILLE DIREZIONI, OSTACOLATA DALLA RESISTENZA DELLA MATERIA

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.

L'UOMO UNISCE LA SUA INTELLIGENZA MECCANICA E UTILITARIA ALL'ISTINTO ANIMALE E COGLIE L'INTIMO SENSO DELL'ESSERE ATTRAVERSO L'INTUIZIONE.

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**.

LE NECESSITÀ DELLA VITA POTENZIANO IL NOSTRO IO SUPERFICIALE, CHE VIVE DI ABITUDINI E DI ROUTINE, A SCAPITO DELL'IO PROFONDO, LIBERO, CREATIVO, ARTISTICO.

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.

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

LE RELIGIONI STATICHE, TIPICHE DELLE SOCIETÀ CHIUSE E GERARCHICHE, RIDUCONO LA RELIGIOSITÀ AD UN'ATTESA DELL'ALDILÀ INTESO UTILITARISTICAMENTE COME PREMIO O CASTIGO

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.

LE RELIGIONI DINAMICHE, CHE CI FANNO IDENTIFICARE DISINTERESSATAMENTE CON L'UMANITÀ INTERA, SONO PREDICATE DAI GRANDI MISTICI, CHE PARTECIPANO DELLA CREATIVITÀ DIVINA

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.

LA STORIA È DOMINATA DA FORZE IRRAZIONALI E IL MONDO OCCIDENTALE È IN PIENA DECADENZA MORALE. È NECESSARIO UNO "SLANCIO RIVOLUZIONARIO".

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'opporci 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 SIMPATIZZA PER IL SINDACALISMO RIVOLUZIONARIO CHE SI OPpone AL RIFORMISMO SOCIALDEMOCRATICO.

Sorel vede in Marx colui che aveva messo in luce l'antagonismo borghesia-proletariato, che avrebbe potuto portare ad un'esplosione rivoluzionaria 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).

LA VIOLENZA RIVOLUZIONARIA HA UN VALORE MORALE. LO SCIOPERO GENERALE È IL MITO CHE PUÒ MOBILITARE LE MASSE.

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. Esprime invece apertamente la sua simpatia per la Rivoluzione Russa e per Lenin, che lo definiva però "il noto confusionario Sorel".

LETTURE

1. Croce. Intuire significa esprimere (da *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 1958, p. 11-14)

In queste prime pagine della fondamentale opera *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Croce elabora una delle tesi più interessanti della sua riflessione estetica: l'intuizione artistica coincide con la conoscenza di una specifica immagine mentre l'espressione che ne consegue altro non è se non il linguaggio con il quale quella conoscenza viene comunicata. Sostenere di possedere intuizioni artistiche senza essere in grado di esprimerle significa, secondo Croce, sostenere il falso.

L'intuizione è l'unità indifferenziata della percezione del reale e della semplice immagine del possibile. Nell'intuizione noi non ci contrapponiamo come esseri empirici alla realtà esterna, ma oggettiviamo senz'altro le nostre impressioni quali che siano. [...] Eppure vi è un modo sicuro di distinguere l'intuizione vera, la vera rappresentazione, da ciò che le è inferiore: quell'atto spirituale dal fatto meccanico, passivo, naturale. Ogni vera intuizione o rappresentazione è, insieme, espressione. Ciò che non si oggettiva in una espressione non è intuizione o rappresentazione, ma sensazione e naturalità. Lo spirito non intuisce se non facendo, formando, esprimendo. Chi separa intuizione da espressione non riesce mai più a congiungerle.

L'attività intuitiva tanto intuisce quanto esprime. Se questa proposizione suona paradossale, una delle cause di ciò è senza dubbio nell'abito di dare alla parola "espressione" un significato troppo ristretto, assegnandola alle sole espressioni che si dicono verbali; laddove esistono anche espressioni non verbali, come quelle di linee, colori, toni: tutte quante da includere nel concetto di espressione, che abbraccia perciò ogni sorta di manifestazioni dell'uomo, oratore, musico, pittore o altro che sia. E, pittorica o verbale o musicale o come altro si descriva o denomini l'espressione, in una di queste manifestazioni, non può mancare all'intuizione, dalla quale è propriamente inscindibile. Come possiamo intuire davvero una figura geometrica, se non ne abbiamo così netta l'immagine da essere in grado di tracciarla immediatamente sulla carta o sulla lavagna? Come possiamo intuire davvero il contorno d'una regione, per esempio, dell'isola di Sicilia, se non siamo in grado di disegnarlo così come esso è in tutti i suoi meandri? A ognuno è dato sperimentare la luce che gli si fa internamente quando riesce, e solo in quel punto che riesce, a formulare a se stesso le sue impressioni e i suoi sentimenti. Sentimenti e impressioni passano allora, per virtù della parola, dall'oscura regione della psiche alla chiarezza dello spirito contemplatore. È impossibile, in questo processo conoscitivo, distinguere l'intuizione dall'espressione. L'una viene fuori con l'altra, nell'attimo stesso dell'altra, perché non sono due ma uno.

Ma la cagione principale che fa sembrare paradossale la tesi da noi affermata, è l'illusione o pregiudizio che s'intuisca della realtà più di quanto effettivamente se ne intuisce. Si ode spesso taluni asserire di avere in mente molti importanti pensieri ma di non riuscire a esprimerli. In verità, se li avessero davvero, li avrebbero conati in tante belle parole sonanti, e perciò espressi. Se, nell'atto di esprimerli, quei pensieri sembrano dileguarsi o si riducono scarsi e poveri, gli è che o non esistevano o erano soltanto scarsi e poveri. Parimente si crede che noi tutti, uomini ordinari, intuiamo e immaginiamo paesi, figure, scene, come i pittori, e corpi, come gli scultori; salvo che pittori e scultori sanno dipingere e scolpire quelle immagini, e noi le portiamo dentro il nostro animo inesprese. Una Madonna di Raffaello, si crede, avrebbe potuto immaginarla chiunque; ma Raffaello è stato Raffaello per l'abilità meccanica di averla fissata sulla tela. Niente di più falso. Il mondo che intuiamo ordinariamente è poca cosa, e si traduce in piccole espressioni, le quali si fanno via via maggiori e più ampie solo con la crescente concentrazione spirituale in alcuni particolari momenti. Ciò, e non altro, possediamo

nella nostra vita ordinaria, ed è base della nostra azione ordinaria. È l'indice di un libro; sono, come è stato detto, le etichette che abbiamo apposto alle cose e ci tengono luogo di queste: indice ed etichette (espressioni anch'esse), sufficienti ai piccoli bisogni alle piccole azioni. Ma, di tanto in tanto, dall'indice passiamo al libro, dall'etichetta alla cosa, o dalle piccole intuizioni alle più grandi e alle grandissime ed eccelse. E il passaggio è talvolta tutt'altro che agevole. [...]

La conoscenza intuitiva è conoscenza espressiva. [...] Intuire è esprimere; e nient'altro (niente di più, ma niente di meno) che esprimere.

Quante volte si sente dire: "ho una grande idea, un'intuizione geniale, ma non so come esprimerla". Questa frase, secondo Croce, è semplicemente una menzogna. L'espressione, infatti, è la misura dell'intuizione. Se l'espressione è scarsa, o addirittura assente, significa semplicemente che l'intuizione non c'è. E, ancora: qual è la differenza tra un artista e un uomo comune? La principale differenza è da ricercarsi nell'intensità dell'intuizione: il genio artistico ha una capacità di conoscere più intensa. L'artista non ha una qualità intuitiva superiore o diversa, bensì è dotato di una maggiore capacità intuitiva dal punto di vista quantitativo.

2. Gentile. Lo Stato come soggetto morale (da *Genesi e struttura della società*. Saggio di filosofia pratica, Sansoni, Firenze 1954, pp. 67-70)

Nelle pieghe delle drammatiche vicende che coinvolsero l'Italia durante la Seconda guerra mondiale, tra il 1942 e il 1943, presso l'Università di Roma, Gentile continuava la sua attività di insegnante. Da quelle lezioni usciva, postumo, un libro - *Genesi e struttura della società* - che condensa la riconferma della fedeltà ideale e politica del filosofo siciliano al regime fascista e alla visione dello Stato che quel regime rappresentava.

Nelle pagine precedenti, Gentile ha chiarito che il diritto, e le leggi che ne sono gli elementi singoli, rappresenta la volontà dello Stato che manifesta contemporaneamente la sua potenza. Tale volontà, a differenza di quella che appartiene a ogni singolo cittadino, non persegue un interesse particolare, ma soltanto quella volontà universale che è, precisamente, il limite degli interessi dei singoli, quindi è il limite alla libertà. Essendo dotato di volontà, lo Stato rappresenta, per Gentile, un individuo. E, come tale, anche lo Stato appartiene alla sfera della moralità, esattamente come ogni singolo individuo.

La forza del volere, in quanto forza che si chiama diritto (*dura lex sed lex*) è il volere voluto, che si pone come limite della libertà. Questo limite è necessario, e non può mancare. È il momento del diritto, dello Stato come autorità, che è volere potente, innanzi a cui deve cedere l'arbitrio.

Lo Stato è lo stesso individuo nella sua universalità. Impossibile quindi che non gli competa la stessa moralità dell'individuo, quando nell'individuo lo Stato non sia un presupposto - limite della sua libertà - ma la stessa attualità concreta del suo volere. La distinzione regge nel terreno empirico finché si distingue e opponga l'individuo allo Stato. Allora si può pensare a una moralità individuale non congruente con la legge dello Stato. Ma, comunque, lo Stato come volere ha una legge universale, un imperativo categorico, che non può essere altro che moralità. [...]

Da questo concetto dello Stato deriva la sua immanente **eticità** (1) della quale vuole spogliarlo chi? Chi ha interesse a osteggiarlo: l'opposizione che ne fa bersaglio a' suoi colpi, comincia naturalmente dal farne una *res*, scevra di valore, immeritevole perciò di qualsiasi rispetto. Ma chi nega l'eticità dello Stato, s'affretta ad apprestargli con la sinistra quel che gli ha strappato con la destra. Perché lo Stato di cui si disconosce il valore etico è... quello degli altri. [...]

La prova flagrante dell'eticità dello Stato è nella coscienza dell'uomo di Stato.

I luoghi comuni delle divergenze tra morale e politica rientrano nella *casistica* della dottrina morale. Nessuna più efficace riprova dell'eticità dello Stato che il moralismo, di buona o cattiva lega, ingenuo o retorico, con cui si industriano

di venir toccando e tentando di risanare le piaghe morali della convivenza politica gli avversari della dottrina dello Stato etico. I quali dopo avere logicamente spogliato lo Stato e la politica, in cui esso si attua, d'ogni attributo morale, inorridiscono della umanità che essi si sono artificialmente foggiate in mente: umanità senza umanità, poiché la moralità è certamente la caratteristica più essenziale dello spirito umano.

Uno **Stato** per sua natura **anetico** non è perciò immorale; ma è peggio che immorale (2). Io direi che sia inumano, se è vero, come s'è avvertito, che nessuna forma di attività umana è concepibile che non sia per sé stessa subordinata alla legge morale. [...] E può l'uomo tollerare che nell'ambito del suo operare qualche cosa si sottragga all'impero di quella legge morale che è la creatrice della sola vita possibile dell'uomo? Anche gli animali domestici che l'uomo s'è indotto ad ammettere nel circolo della sua vita quotidiana, egli li assoggetta ad una rudimentale regola di condotta, a una elementare distinzione di lecito e illecito, che in tutti i modi cerca loro di inculcare fino al punto di poter confidare che essi, comunque, se la siano appropriata e l'osservano. [...]

Lo spirito, moralità, è libertà. Ebbene lo Stato, che per se stesso ignora questa libertà, la quale lo trascende come qualcosa di affatto superiore e incommensurabile, deve con le sue istituzioni favorire e promuovere l'esercizio di questa libertà. Deve? Ma dunque ha un dovere morale? È anch'esso etico come ogni singolo individuo che ha i suoi doveri verso la libertà e che noi distinguiamo nel seno dello Stato? Sarà come un animale da addomesticare; giacché che altro è addomesticare un animale se non ammetterlo, come si diceva, nella nostra società, nella nostra famiglia, e quindi contraddire in pratica quella natura sub-umana e però antisociale che gli si è attribuita senza troppo pensarci su?

Lo Stato sordo alla legge morale appunto perciò si finisce con volerlo assoggettare ad una guida superiore.

(1) Eticità: è il termine che in Hegel indicava il momento di sintesi dello Spirito Oggettivo, e che comprendeva in sé stesso la moralità, propria della coscienza individuale.

(2) La filosofia politica liberale, inclusa quella di Croce, aveva rifiutato l'idea dello Stato etico, facendone, dice Gentile, uno Stato an-etico, cioè non immorale (violatore delle regole morali), ma del tutto privo della dimensione etica.

COMMENTO: Giovanni Gentile non prese mai le distanze dal regime fascista, quel regime che aveva contribuito idealmente a strutturare, a rafforzare e a difendere. Pur nella tragedia in cui la politica e il regime fascista trascinarono il paese, nel filosofo siciliano prevalse sempre l'ideale di un capo capace di determinare una natura e una volontà morale al suo modello di Stato etico. Lo Stato - come si legge in chiusura di questo brano - deve essere assoggettato a una guida superiore. Questo non aveva mai smesso di essere, per Gentile, il fascismo.

3. Bergson. La Durata (da *L'evoluzione creatrice*, Raffaello Cortina, 2002, pag. 7 e segg)

Bergson per molto tempo è stato noto per la sua dottrina dell'"élan vital", la forza creatrice che animerebbe l'intera realtà e la spingerebbe a evolvere in forme sempre nuove di vita, imprevedibili e irreversibili, e soprattutto per quella del tempo come "durata" ovvero del tempo come fluire continuo che conserva in sé tutto il passato. Per lui, solo apparentemente la nostra vita è fatta di stati, di momenti divisi che si sommano restando identici a se stessi. La vita è durata ovvero un fluire continuo in cui il passato viene come assorbito dal presente e fuso con esso.

L'esistenza di cui siamo più certi e che conosciamo meglio è incontestabilmente la nostra [...] anzitutto io costato che in me si succedono stati diversi. Ho caldo oppure freddo, sono contento oppure triste, guardo ciò che mi circonda o penso ad altro. Sensazioni, sentimenti, volizioni, rappresentazioni, sono tutti cambiamenti che si avvicendano nella mia esistenza e che di volta in volta la colorano. Io muto dunque continuamente...

È solo l'intermittenza della nostra attenzione che ci fa vedere la vita come fatta di atti discontinui: dove c'è un dolce pendio ci fa vedere i gradini di una scala

Certo ammetto di cambiare, ma è come se il cambiamento si risolvesse nel passaggio da uno stato allo stato successivo: tendo a credere che ogni stato, preso di per sé, rimanga tale quale per tutto il tempo del suo prodursi. Un leggero sforzo di attenzione potrebbe tuttavia rivelarmi che ogni affezione, rappresentazione, volizione continua a modificarsi in ogni istante: se uno stato cessa di variare, la sua durata cesserebbe di scorrere. Consideriamo il più stabile degli stati interiori, la percezione visiva di un oggetto esterno immobile. Per quanto l'oggetto rimanga lo stesso, per quanto io lo guardi sempre dallo stesso lato, sotto il medesimo angolo visuale, alla stessa luce, la visione che ne ho differisce tuttavia da quella di un attimo prima; quanto meno perché è invecchiata di un istante. La mia memoria prolunga qualcosa di quel passato in questo presente. Il mio stato d'animo ... cresce su se stesso come una palla di neve [...] Ma per comodità tendiamo a non prestare attenzione a questo ininterrotto cambiamento, se non quando diventa rilevante al punto da imprimere al corpo un nuovo atteggiamento, una direzione nuova all'attenzione. In quel preciso momento avvertiamo un cambiamento di stato. Ma in verità si cambia continuamente e lo stato stesso è, di per sé già cambiamento. [...] L'apparente discontinuità della vita psicologica deriva dunque dal fatto che la nostra attenzione la coglie attraverso una serie di atti discontinui: dove non c'è che un dolce declivio noi crediamo di scorgere i gradini di una scala [...]

Separati i vari momenti, l'intelligenza è costretta poi a riunirli con legami artificiali (simboli, parole) ottenendo però soltanto un'imitazione artificiosa della vita interiore che procede portandosi appresso tutto il suo passato. La nostra durata è irreversibile al contrario delle formule con cui la rappresentiamo e all'aspirazione degli scienziati che vorrebbero ricondurre tutta la realtà ad un'unica formula matematica.

Dato che la nostra attenzione li ha artificialmente distinti e separati, essa è costretta in un secondo momento, a riunirli con un legame altrettanto artificioso [...] In realtà si ottiene così facendo un'imitazione artificiosa della vita interiore, un equivalente statico che si presterà meglio alle esigenze della logica e del linguaggio, appunto perché ne avremo eliminato il tempo reale. Ma quanto alla vita psicologica, che scorre sotto i simboli che la ricoprono, non è difficile vedere come sia il tempo a costituirne il tessuto stesso. La nostra durata non è data da un istante che sostituisce un altro istante... La durata è il progresso continuo del passato che rode il futuro e che aumenta a mano a mano che avanza. Il passato si conserva da sé automaticamente. Ci segue, tutto intero, in ogni istante. [...] La sopravvivenza del passato fa sì che una coscienza non abbia la possibilità di attraversare due volte il medesimo stato [...] Per questo la nostra durata è irreversibile.

Queste riflessioni di Bergson hanno una certa affinità con quelle millenarie di Agostino, per il quale la memoria del passato è solo una dilatazione del presente, anche se si situano nel contesto moderno dello sviluppo della psicologia come scienza dello spirito.

4. Bergson. Il meccanismo cinematografico del pensiero (da *L'evoluzione creatrice*, Raffaello Cortina, 2002, pp. 249-251)

Il tempo della scienza è quello che Bergson chiama tempo spazializzato. Bergson paragona la conoscenza logico-scientifica al modo di procedere delle riprese cinematografiche

Supponiamo che si voglia riprodurre su uno schermo una scena animata, per esempio la sfilata di un reggimento. [...] Basterebbe fare una serie di istantanee al reggimento che passa e proiettarle sullo schermo in rapida sequenza. Così funziona il cinematografo. Con dei fotogrammi, ciascuno dei quali raffigura il reggimento in atteggiamento immobile, si ricostruisce la mobilità del movimento che passa... La pellicola cinematografica si svolge e ciascun fotogramma della scena si prolunga in

quello successivo, di modo che gli attori di questa scena riconquistino la loro mobilità...Questo è l'artificio del cinema e anche quello della nostra conoscenza. Invece di accostarci all'intimo divenire delle cose, ce ne poniamo all'esterno per poi ricomporre il loro divenire in modo artificioso. Fissiamo la realtà che scorre in istantanee. Percezione, intellesione, linguaggio procedono in generale così. *Si potrebbe riassumere tutto ciò che è stato sin qui osservato dicendo che il meccanismo della nostra conoscenza abituale è di natura cinematografica.*

Per comprendere veramente il movimento (la vita) sarebbe invece necessario collocarsi al suo interno.

Per avanzare con le realtà in movimento sarebbe necessario collocarsi al suo interno. Provate a stabilirvi nel cambiamento: potrete cogliere al tempo stesso sia il cambiamento come tale sia gli stati in successione in cui esso *potrebbe*, in ciascun momento immobilizzarsi. Ma ricorrendo agli stati in successione in quanto immobilità reali e non virtuali, non sarete mai in grado di ricostituire il movimento. Potrete chiamarli, a seconda dei casi, qualità, forme, posizioni o intenzioni; potrete moltiplicarne il numero a vostro piacere e avvicinare indefinitamente tra loro due stati consecutivi: davanti al movimento intermedio proverete sempre la delusione del bambino che vuole afferrare il fumo con le mani.

5. Bergson. Il meccanicismo radicale e il finalismo radicale (da *L'evoluzione creatrice*, R. Cortina, 2002, pp. 37-38 e 204)

Bergson rifiuta la concezione meccanicistica dell'evoluzione perché non tiene conto della durata. Pensa infatti che tale concezione comporti l'idea, effettivamente espressa da **Laplace**, che ad una mente infinitamente superiore alla nostra, tutto il passato sarebbe noto e tutto il futuro prevedibile.

Il meccanicismo radicale implica una metafisica in cui la totalità del reale è data in blocco, nell'eternità, in cui la durata apparente delle cose esprime semplicemente l'inefficienza di uno spirito che non può conoscere tutto in una volta. Ma la durata è ben altro per la nostra coscienza, per ciò che di più indiscutibile c'è nella nostra esperienza. Noi concepiamo la durata come una corrente che non ci sarebbe possibile risalire...

Anche il finalismo radicale, e qui Bergson fa riferimento a **Leibniz** e alla sua dottrina dell'armonia prestabilita, finisce per escludere la durata, che è creatività e imprevedibilità.

Ma il finalismo radicale ci sembra altrettanto inaccettabile per la medesima ragione. La dottrina della finalità, nella sua formulazione estrema, che troviamo espressa per esempio in Leibniz, implica che le cose e gli esseri non facciano altro che realizzare un programma prestabilito. Ma se nell'Universo non c'è niente di imprevisto, non c'è invenzione e non c'è creazione, ancora una volta il tempo diventa inutile. Anche qui, come nell'ipotesi meccanicistica, si suppone che *tutto è dato*. Così inteso, il finalismo non è altro che un meccanicismo alla rovescia.

L'evoluzione per Bergson non avviene per accumulo di piccole variazioni ma è simile ad un fuoco d'artificio. Dio, che è al centro di questa esplosione è azione incessante, pura libertà.

Parlo di un centro da cui i mondi scaturirebbero come i razzi di un immenso fuoco d'artificio. Posto però che non si assuma questo centro come una cosa, ma come una continuità di irradiazione. Dio definito così non ha niente di compiuto; è vita incessante, azione, libertà. La creazione

così concepita non è un mistero, ma la sperimentiamo all'interno di noi stessi quando agiamo liberamente.

6. Fabio Polidori. Un giudizio su Bergson (da Fabio Polidori, Premessa a *L'Evoluzione creatrice*, 2002, pp. X-XI)

L'idea dello slancio vitale, l'espressione forse più celebre del bergsonismo, esprime un'idea di vita come continua creazione; al punto che lo stesso mondo inorganico, la materia, non rappresenterebbe altro che un arresto di quello slancio... La fama di Bergson, in patria e all'estero, diventa vastissima; per nulla confinata agli ambienti filosofici ... Ciononostante la sua notorietà venne rapidamente calando già nel secondo dopoguerra... E il Bergson "antipositivista", il Bergson "spiritualista", il Bergson vitalista, il Bergson, insomma più alla moda, di battaglia, fu rapidamente abbandonato...

LABORATORIO

§1.1. CONFRONTO TRA FILOSOFI. Confrontate la dialettica crociana con quella elaborata da Hegel ed evidenziate le somiglianze e le differenze.

ANALISI DEI CONCETTI. Elaborate una definizione crociana di "distinto" da confrontare con quella hegeliana di "opposto".

§1.2. ANALISI DEI CONCETTI. Elaborate quattro definizioni per i distinti crociani: estetica, logica, economia ed etica.

RICERCA STORICO-LETTERARIA AVANZATA. In una tabella a due colonne, facendo riferimento al programma di letteratura italiana, segnate coloro che Croce avrebbe considerato artisti e distingueteli da coloro che, invece, non sarebbero stati considerati tali. Ovviamente è necessario esplicitare i motivi della vostra scelta.

CONFRONTO TRA FILOSOFI. Confrontate tra di loro le interpretazioni del ruolo dello Stato secondo Machiavelli, Locke, Hegel e Croce.

§1.3. ANALISI DEI CONCETTI. Chiarite per quale motivo Croce abbia definito il successo politico di Mussolini come una "nuova invasione degli Hyksos".

CONFRONTO TRA FILOSOFI. Al fine di comprendere al meglio il paragrafo, recuperate le informazioni relative alla filosofia della storia elaborata da Giambattista Vico.

§2.1. ANALISI DEI CONCETTI. Chiarite le differenze, in termini gentiliani, tra "dialettica del pensato" e "dialettica del pensante".

§2.2. ANALISI DEI CONCETTI. Elaborate due definizioni relative a "soggetto empirico" e "soggetto trascendentale".

CONFRONTO TRA FILOSOFI. Confrontate e sottolineate le differenze tra le visioni immanentistiche di Gentile e di Spinoza (vol. 2).

§2.3. ANALISI DEI CONCETTI. Chiarite e definite i concetti di arte, religione e filosofia secondo Gentile.

§2.3. CONFRONTO TRA FILOSOFI. Confrontate le opposte visioni delle riflessioni di Gentile e della tradizione liberale – il cui modello classico è Locke (vol. 2) per quanto riguarda: 1) i diritti degli individui, 2) l'origine e la legittimità dello Stato, 2) i compiti dello Stato.

DISCUSSIONE-DIBATTITO (EDUCAZIONE CIVICA). Rispetto al dominio totalizzante e totalitario delle leggi le moderne società democratiche hanno invece elaborato e promosso il concetto di "obiezione di coscienza". Dividetevi in due gruppi e, alla luce degli esempi pratici che potete trarre dalla realtà che vi circonda, sostenete la liceità, o meno, di questa pratica.

§3. ANALISI DEI CONCETTI. Chiarite e definite quale ruolo educativo assegni la riforma di Gentile al maestro.

RICERCA-AZIONE (AVANZATA). Il sistema scolastico immaginato e realizzato da Giovanni Gentile, seppur ormai ampiamente aggiornato, rappresenta tuttora l'ossatura fondamentale della scuola italiana. Attraverso una breve ricerca, mettete a confronto i punti salienti del sistema scolastico italiano con almeno altri due, di cui uno possibilmente extraeuropeo. Cercate di evidenziare quelli che secondo voi rappresentano i maggiori punti di forza e di debolezza dei sistemi analizzati.

§4.1. **ANALISI DEI CONCETTI.** Definite i concetti bergsoniani di "tempo spazializzato" e "durata reale" e chiaritene le differenze.

RICERCA STORICO-LETTERARIA. Tra i grandi autori del Novecento che si sono confrontati, nelle loro opere, con il tema del tempo e della memoria, non si possono non considerare il francese Marcel Proust e l'irlandese James Joyce. Dividetevi in due gruppi e approfondite questa tematica in uno solo dei due autori. In classe, poi, cercate di far emergere affinità e, soprattutto, differenze tra le due visioni.

§4.2. **RICERCA STORICO-SCIENTIFICA.** Il concetto di "slancio vitale" venne elaborato da Bergson come conseguenza della ricerca di una spiegazione dei fenomeni naturali che superasse i limiti e le ambiguità del meccanicismo e del finalismo. Alla luce degli studi effettuati, e con il supporto degli insegnanti, individuate un autore (o una corrente), antica o moderna, che rappresenti adeguatamente l'impostazione meccanicista o quella finalistica. Confrontate, infine, i risultati delle vostre ricerche.

§4.3. **ANALISI DEI CONCETTI.** Chiarite che cosa intenda Bergson con il concetto di "io superficiale" e quali conseguenze comporti il fatto che questo soggetto viva più nello spazio che nel tempo.

CONFRONTO TRA FILOSOFI. Come apertamente sostenuto nel paragrafo, l'evoluzionismo di Darwin attirò le profonde critiche di Bergson e del suo evoluzionismo vitalistico. Recuperate, nel capitolo dedicato a Darwin (cap. 5), le informazioni necessarie per istituire un confronto tra i due tipi diversi di evoluzionismo.

§4.4. **ANALISI DEI CONCETTI.** In una tabella a due colonne evidenziate le caratteristiche salienti della società chiusa, e della connessa religione statica, di contro a quelle della società aperta e della relativa religione dinamica.

§5. **ANALISI DEI CONCETTI.** Chiarite in che senso si affermi nel paragrafo che "lo slancio rivoluzionario di Sorel si ispira a modo suo allo slancio vitale di Bergson".

RICERCA STORICO-CULTURALE. La borghesia, nel corso del lungo XIX secolo, quasi ovunque - almeno in Occidente - aveva scalzato e sostituito, come classe dominante, la vecchia nobiltà. Contemporaneamente, tuttavia, si levarono molte voci pronte a condannare, a irridere, a denunciare o semplicemente a rifiutare i valori espressi dalla classe borghese. Facendo appello ai vostri studi non soltanto in ambito filosofico, ma anche a quelli in ambito letterario, artistico o scientifico, individuate almeno tre autori che possano essere considerati "antiborghesi" e chiarite, esplicitandolo, il motivo dell'opposizione degli autori considerati ai valori della classe dominante.