

Indice della Parte

PARTE 4. 1914-1945: LA LUNGA GUERRA CIVILE ED IDEOLOGICA EUROPEA

SINTESI DEL PERIODO. In un periodo di disperazione e di catastrofi, si affermano nuove filosofie

§ 1. La "Guerra Civile Europea" e l'imbarbarimento della società, della politica e della cultura; § 2. Il panorama filosofico ai tempi della Guerra Civile Europea, tra esistenzialismo e filosofia del linguaggio

CAPITOLO 9. Le avventure del marxismo

§ 1. L'eredità di Engels: materialismo storico e socialismo scientifico; § 2. La filosofia della Seconda Internazionale; § 3. I dibattiti della sinistra marxista: intellettuali e masse, consigli operai e ruolo del partito; § 4. La rivoluzione russa: dallo svuotamento del programma consiliare alla dittatura staliniana e al marxismo-leninismo; § 5. Il ritorno di Hegel e la formazione del "marxismo occidentale"

Lecture. Schede. Laboratorio

CAPITOLO 10. L'impatto delle nuove teorie scientifiche sulla filosofia

§ 1. Il contesto storico, culturale e scientifico da cui è nata la fisica del Novecento; § 2. La meccanica quantistica; § 3. Einstein e il paradigma della relatività; § 4. Lo sviluppo della logica matematica a cavallo tra '800 e '900 e il problema della fondazione di un linguaggio logico-matematico rigoroso; § 5. Le epistemologie dell'empirio-criticismo e del convenzionalismo; § 6. Russell: "Atomismo logico", laicismo, pacifismo; § 7. Ludwig Wittgenstein; § 8. L'empirismo logico

Lecture. Schede. Laboratorio

CAPITOLO 11. Il pragmatismo americano

§ 1. I primi pragmatisti: Peirce e James; § 2. Dewey: la conoscenza come strumento adattivo; § 3. La pedagogia di Dewey: una scuola attiva e democratica; § 4. Montessori;

Lecture. Schede. Laboratorio

CAPITOLO 12. Husserl e la fenomenologia

§ 1. Dalla matematica alla filosofia; § 2. Il concetto di intenzionalità e la ricerca di un fondamento assoluto del sapere; § 3. Il metodo fenomenologico: riduzione fenomenologica e intuizione eidetica; § 4. La crisi delle scienze europee e l'imperativo etico della ricerca della verità

SCHEDA DI SINTESI. Il pensiero di Husserl

Lecture. Schede. Laboratorio

CAPITOLO 13. La riflessione sull'esistenza

§ 1. La ripresa di Kierkegaard e la teologia dialettica di Barth; § 2. Karl Jaspers: la filosofia dell'esistenza e la ricerca dell'essere; § 3. Martin Heidegger: l'uomo – l'Esser-ci – pone la domanda sull'Essere; § 4. Heidegger: l'esser-ci come quell'essere che sceglie nel tempo tra possibilità finite; § 5. Heidegger: l'essere-per-la morte; § 6. Carl Schmitt: la politica come decisione

Lecture. Schede. Laboratorio

PARTE 4. 1914-1945: la lunga guerra civile ed ideologica europea

Sintesi del Periodo. In un periodo di disperazione e di catastrofi, si affermano nuove filosofie.

Questo periodo relativamente breve, ma denso sia di catastrofi belliche ed economiche, sia di rivoluzioni e di nuove e inedite forme di società e di Stato, è stato un decisivo momento di svolta, in cui hanno preso forma e si sono sviluppate nuove visioni della realtà, nuovi paradigmi della conoscenza e nuovi modi di filosofare destinati ad occupare la scena fino alla fine del secolo XX, e in buona parte fino ad oggi.

§ 1. La “Guerra Civile Europea” e l'imbarbarimento della società, della politica e della cultura

L'Europa ritorna alla barbarie delle guerre di religione.

NEL 14-18 UNA GENERAZIONE È SACRIFICATA NELLA GUERRA DI TRINCEA.

La **Prima guerra mondiale** per l'Europa è un *evento catastrofico di dimensioni quali non si vedevano dai tempi della Guerra dei Trent'Anni*. Un'intera generazione di giovani è sacrificata nella guerra di trincea, da cui, se si esce vivi, si portano conseguenze psicologiche traumatiche per tutta la vita, mentre la popolazione civile è sottoposta ad uno stress lavorativo per la produzione bellica e in molti casi alla fame. Il dopoguerra poi è segnato dalla crisi economica e dalla disoccupazione. Le condizioni di pace, inique per i vinti, lasciano frustrati alcuni dei vincitori, in particolare l'Italia. Da qui non solo l'attesa di una *grande trasformazione sociale* che in qualche modo risarcisca e compensi dalle grandi sofferenze subite, ma anche un clima generale di risentimenti e odi nazionali e di classe, e, insieme ad una grande partecipazione politica di massa, un *imbarbarimento della politica e della società*.

GLI INTELLETTUALI “TRADISCONO” LA LORO MISSIONE DI COSCIENZA CRITICA DELLA SOCIETÀ.

Questo imbarbarimento riguarda anche la cultura. La Prima guerra mondiale riesce ad arruolare gran parte degli intellettuali nella propaganda di guerra: il filosofo e giornalista Julien Benda parlerà più tardi di “*trahison des clercs*”, del tradimento dei chierici (cioè degli intellettuali), rispetto al loro ruolo di coscienza al di sopra delle parti. Nei rispettivi paesi sostengono patriotticamente l'intervento personalità di grande rilievo culturale come i tedeschi Max Weber e Adolf Harnack (storico legato al protestantesimo liberale), i francesi Durkheim e Bergson, l'italiano Giovanni Gentile.

LA RIVOLUZIONE RUSSA, ISOLATA E CONTRASTATA DALLE POTENZE OCCIDENTALI, ALIMENTA LA SPERANZA DEL SOCIALISMO.

La **rivoluzione russa** dell'ottobre 1917 e la prospettiva di una sua estensione alimentano, da un lato, le speranze di un risarcimento delle sofferenze e di una *realizzazione delle speranze utopiche marxiste* (→§ 2.2, cap 9, § 4.5), dall'altro sono contrastate fino al 1921 con la presenza navale militare delle potenze occidentali nel Mar Nero in aiuto alla reazione zarista e dopo dal boicottaggio commerciale e da una *campagna di propaganda anticomunista*.

Eventi catastrofici si susseguono a ritmo incalzante: nel 1922 l'instaurazione del fascismo in Italia, nel '28-'29 la trasformazione totalitaria completa del Partito Comunista Sovietico operata da Stalin, nel '29 il crollo di Wall Street con la conseguente Grande Depressione, nel 1933 la vittoria dei nazisti e dei loro alleati nelle elezioni tedesche e le feroci leggi contro gli ebrei e contro l'opposizione democratica, nel '36 la sanguinosa Guerra di Spagna. In buona parte d'Europa non esiste più la libertà di parola e di stampa e ovunque c'è un clima di contrapposizione ideologica. Sotto Stalin il marxismo-leninismo e l'ateismo di Stato prendono la forma di dogmi religiosi fanatici, mentre il nazismo impone non solo la sua ideologia, ma anche una versione nazista del cristianesimo, e l'élite delle SS ha una sua propria religione germanica pagana.

Si instaura una contrapposizione tra tre campi ideologici che si escludono tutti e tre reciprocamente in linea di principio (il cosiddetto triello): le **liberaldemocrazie**, il **nazi-fascismo** e lo **stalinismo**. Il nazi-fascismo mira all'espansione imperiale continentale sulla base dell'idea di superiorità nazionale e razziale, mentre lo stalinismo, relativamente debole militarmente, chiama i popoli alla rivoluzione anticapitalista e anti-imperialista, pretendendosi interprete dell'universalismo proletario. Quanto agli Stati liberaldemocratici europei, essi difendono la democrazia (in casa loro), e inoltre l'assetto coloniale esistente e il libero scambio. Essi lasciano però i nazifascisti prevalere nella guerra civile che si svolge in Spagna, dove i socialisti hanno vinto le elezioni ('36-'39). Solo nel 1941 il triello diventa duello, con l'alleanza antifascista tra le potenze occidentali, Usa in testa, e l'Unione Sovietica. La Seconda guerra mondiale, una nuova “*guerra totale”, si concluderà con l'uso dell'atomica contro il Giappone, un evento che trasforma il senso della convivenza umana.

Questa complessa situazione non deve essere dimenticata se si tiene presente l'intimo legame tra la libertà di parola e il dialogo filosofico in generale, e tra la filosofia moderna ed il progetto del progresso dell'umanità. L'idea che gli intellettuali siano “clerici” consacrati al progresso, guidati dalla conoscenza, al di sopra delle parti, è messa in questione da questa nuova situazione. Alcuni rinunciano alla loro autonomia e diventano entusiasticamente propagandisti, insegnanti, artisti, filosofi *di partito*, altri sono costretti a scelte dolorose del meno peggio. Altri ancora si rifugiano nell'immaginario.

LA LETTERATURA DELLA CRISI, L'ESPRESSIONISMO E IL SURREALISMO ESPRIMONO L'ASSURDITÀ DELLA REALTÀ.

E non sorprende in questo periodo di trovare i grandi romanzi sulla crisi della cultura occidentale come *L'uomo senza qualità* di Robert Musil o *La montagna incantata* di Thomas Mann, il teatro paradossale di Pirandello (che per certi versi anticipa il “teatro dell'assurdo” del secondo dopoguerra) e soprattutto grandi fenomeni artistici come **l'espressionismo** e il ***surrealismo**, che danno voce all'assurdità della situazione storica anche attraverso il cinema.

Un esempio limite di questa assurdità: quando le democrazie non aiutarono la repubblica spagnola contro il colpo di stato fascista del generale Franco, spalleggiato dai nazisti, molti socialisti di varie tendenze videro nella Russia staliniana, che la aiutò almeno in qualche misura, l'opzione internazionale “meno peggiore”, ma presto si sarebbero trovati davanti l'alleanza tra Stalin e i nazisti, nel periodo '39-'41. Però, con l'invasione tedesca della Russia nel '41, ecco che non solo il presidente americano riformatore Roosevelt, ma un superconservatore come il primo ministro inglese Churchill diventano alleati dei comunisti stalinisti.

§ 2. Il panorama filosofico ai tempi della Guerra Civile Europea, tra esistenzialismo e filosofia del linguaggio

Una serie di rinascite sorprendenti e di decise innovazioni nella problematica filosofica.

§ 2.1. Il ritorno della filosofia del soggetto

PER IL MARXISMO LA CLASSE OPERAIA È IL SOGGETTO DELLA STORIA.

Le speranze legate alla rivoluzione russa e ai tentativi rivoluzionari nell'Europa Centrale hanno alimentato lo sviluppo della filosofia marxista e l'idea che **la classe operaia sia il soggetto della storia** (cap. 9, par. 4). Negli anni Trenta, poi, vengono pubblicati i manoscritti giovanili di Marx che forniscono stimoli all'analisi dell'alienazione del lavoro e della vita quotidiana dei soggetti nel capitalismo. Anche Hegel ritorna negli anni Trenta alla ribalta nell'università parigina, e in particolare la *Fenomenologia dello Spirito*.

FUORI DALL'ORBITA DELLO STALINISMO, ESISTE UN MARXISMO ANTIDOGMATICO.

In quest'epoca di situazioni storiche tragiche e paradossali (← § 1), il ritorno della *Fenomenologia di Hegel* non significa però il ritorno della sua filosofia

della storia ottimistica. Quanto agli aspetti dogmatici della “scienza della storia” di Marx (← cap. 3 § 8), sia l'importante marxista italiano **Antonio Gramsci** (1891-1937) sia la **Scuola di Francoforte** (a partire dal 1931), la più notevole espressione del marxismo anti-stalinista, ne sono sostanzialmente esenti, e ne danno un'interpretazione che tiene conto dell'autonomia della cultura rispetto all'economia.

L'ESISTENZIALISMO È UNA FILOSOFIA DEL SOGGETTO INDIVIDUALE, ORA SEMPRE PIÙ ISOLATO E OPPRESSO.

Su di un altro versante, l'avvento della moderna “società di massa”, ma soprattutto le immense catastrofi materiali e spirituali della guerra civile europea e il tentativo dei totalitarismi di dominare e fagocitare dentro di loro la vita degli individui, hanno stimolato lo sviluppo di una nuova variante della filosofia del soggetto, la **filosofia dell'esistenza** (→ cap. 13). La filosofia e la teologia dell'esistenza cominciano a delinearsi con i primi scritti del filosofo **Karl Jaspers** (1883-1969) e del teologo **Karl Barth** (1886-1968), che si rifacevano a Kierkegaard, sostanzialmente ignorato dal pensiero ottocentesco, e ne riprendevano il tema della solitudine del soggetto nel suo problematico rapporto con Dio – per Barth, con il “totalmente Altro”.

§ 2.2. Il ritorno ai “problemi fondamentali” della filosofia

Nel periodo precedente, come abbiamo accennato nel SdP, il logico Edmund Husserl aveva tentato, con la sua **filosofia fenomenologica**, di **fondare** nella struttura del soggetto cosciente la certezza e la validità oggettiva della conoscenza (→ cap.12). Continua, ormai vecchio, il suo tentativo in mezzo alle catastrofi di questo periodo - il nazismo lo priva della cattedra perché ebreo – e cerca anche di comprendere le ragioni della **crisi della cultura scientifica europea**.

PER HEIDEGGER, IL SOGGETTO UMANO PONE IL PROBLEMA DEL SENSO DELL'ESSERE, MA NON PUÒ RISOLVERLO.

Un suo discepolo, **Martin Heidegger** (→ cap. 13) vede nell'abbandono del millenario **problema dell'Essere** da parte del pensiero occidentale, e in particolare della filosofia moderna, l'origine di questa crisi culturale. Per lui, non è il filosofo accademico, ma è solo l'uomo, il solitario soggetto della **filosofia dell'esistenza**, nella sua autenticità riconquistata fuori dalla folla anonima, che trova in sé il problema del senso dell'Essere, senza però potervi dare autonomamente una risposta. L'uomo dunque non è in grado di trovare alcun senso nell'Essere, che lo trascende, ma può soltanto essere aperto e disponibile ad una sua manifestazione.

In un mondo vuoto di senso, di fronte alla necessità esistenziale e pratica di scegliere, Heidegger, come vedremo, sceglie con entusiasmo il nazismo, almeno durante gli anni '34-'35..

§ 2.3. L'epistemologia e la filosofia del linguaggio

IL PROBLEMA DEL NEOPOSITIVISMO: CHE COSA DISTINGUE LA SCIENZA DALLA NON-SCIENZA? FORSE LA VERIFICA SPERIMENTALE?

Contemporaneamente, le grandi novità sorte nella ricerca scientifica, soprattutto la relatività di Einstein e la fisica dei quanti, stimolano uno sviluppo notevole dell'epistemologia. Già nel periodo precedente la geometria euclidea e la fisica newtoniana non erano più riconosciute come modelli indiscutibili e validi in tutti i casi. Gli epistemologi ora riconoscono il carattere **convenzionale** della scelta dei principi generali geometrici e fisici su cui si basa la scienza, ma tentano comunque di individuare il discrimine, il “criterio di demarcazione”, tra le teorie scientifiche e quelle non scientifiche. Su questo tema si svilupperà la discussione all'interno della nuova corrente del **neopositivismo** o **neoempirismo logico** a partire dal **Circolo di Vienna** (1923). Viene subito proposta una soluzione di tipo

empiristico – il criterio è la **verifica sperimentale** – che darà però luogo ad una serie di difficoltà.

ALLA RICERCA DI UN LINGUAGGIO UNIFICATO DELLE DIVERSE SCIENZE

In quanto liberaldemocratici e antitradizionalisti, i neopositivisti sono costretti a lasciare l'Europa continentale occupata dai nazisti. Superato il progressismo positivista, i neopositivisti sono fautori del progresso per quanto riguarda specificamente la scienza e difendono la sua neutralità rispetto ai valori e alle credenze metafisiche e includono nel loro programma di riforma del discorso scientifico la *creazione di un linguaggio unitario codificato* per la comunicazione tra le diverse discipline, arrivando a pubblicare a partire dal 1937 l'*Enciclopedia internazionale della scienza unificata* (→cap. 10, § 8-9).

WITTGENSTEIN: NON LA COSCIENZA DEL SOGGETTO, MA IL LINGUAGGIO RENDE POSSIBILE LA CONOSCENZA.

Era stato però uno studioso di logica e di filosofia della scienza, Ludwig Wittgenstein, con un testo del 1919, il *Tractatus logico-philosophicus*, che aveva dato inizio a un fondamentale mutamento di paradigma: la **filosofia del linguaggio**. Non più la coscienza del soggetto, ma il linguaggio – come espressione pubblica e oggettiva – è considerato ciò che rende possibile la conoscenza. Da questo filosofo partiranno una serie di suggestioni che influenzeranno l'intero Novecento.

Capitolo 9. Le avventure del marxismo dalla socialdemocrazia al comunismo rivoluzionario alla catastrofe staliniana

Per parlare del marxismo nel periodo della “guerra civile europea” dobbiamo risalire alla sua prima grande fase di sviluppo, quella della Seconda Internazionale (1889-1916), nella quale si svolgevano accese discussioni etico-politiche (→ § 1 e 2) e che con la solidarietà internazionale operaia si opponeva alle “guerre della borghesia”. In caso di conflitto, i partiti socialisti dei paesi in guerra avrebbero dovuto bloccarlo con uno sciopero generale; allo scoppio della Prima guerra mondiale ciò non avvenne e questo provocò la spaccatura definitiva dell’organizzazione. La vittoria in Russia dei bolscevichi (che si erano opposti alla guerra) significò anche la divisione del marxismo in diversi tronconi contrapposti, che parteciperanno in modi del tutto diversi alla “guerra civile europea” che stava cominciando (→ § 3).

Vengono ora finalmente pubblicati i manoscritti giovanili di Marx e il suo pensiero è conosciuto nei suoi diversi aspetti. Al marxismo tendenzialmente positivistico-evoluzionistico del periodo precedente si contrappone adesso un marxismo come teoria della **classe operaia** come **soggetto collettivo della storia** (→ § 5). Ma ben presto nel mondo sovietico la filosofia di Marx viene del tutto distorta in una versione ideologica.

§ 1. L’eredità di Engels: materialismo storico e socialismo scientifico

A Engels, che aveva riconosciuto la vocazione teorica di Marx, tocca il compito di sistematizzare la teoria dell’amico scomparso.

ENGELS, GUIDA TEORICA DELL’INTERNAZIONALE, SPERA NELL’INSTAURAZIONE DEL SOCIALISMO AL POSTO DEL CAPITALISMO IN CRISI ATTRAVERSO LA DEMOCRAZIA PARLAMENTARE.

Era stato Engels, come sappiamo, che aveva fatto conoscere all’amico Marx la situazione degli operai inglesi e il ciclo capitalistico, ma aveva poi riconosciuto la sua vocazione teorica, cosicché scrivere *Il capitale* fu compito di Marx. Questi, dopo averne curato nel 1867 la pubblicazione del I° libro, nel 1883, morendo, affida a Engels la cura del II° e del III° libro, che sarebbero usciti rispettivamente nel 1885 e nel 1893. Nel frattempo la Seconda internazionale aveva preso forma e il partito socialdemocratico tedesco ne diventa il modello organizzativo. Engels, da Londra, ne è la guida teorica. L’abolizione del capitalismo e l’instaurazione del socialismo sono ormai viste da lui come un compito di lungo periodo, da attuare – almeno dove esiste la democrazia – attraverso la lotta parlamentare, per quanto continui a temere un colpo di Stato antisocialista da parte della borghesia.

PER IL MATERIALISMO STORICO LA STRUTTURA DETERMINA LA SOVRASTRUTTURA MA SOLO “IN ULTIMA ISTANZA”

Egli non si occupa solo di problemi economici e politici, ma cerca di fare del marxismo un’ideologia strutturata, che sia adottata dal partito e che favorisca la presa di coscienza complessiva del proletariato. Difende il **materialismo storico** dall’accusa di “**economicismo**”: precisa che la struttura economico–sociale non determina meccanicamente e unilateralmente la sovrastruttura politica ed ideologica, ma ne è anche profondamente influenzata, attraverso un *continuo processo dialettico di azione reciproca*, anche se *alla struttura sul lungo periodo tocca la “determinazione in ultima istanza”* del processo. Rivendica inoltre al materialismo storico, come filosofia del proletariato, un posto preciso nello sviluppo della cultura moderna: esso è **socialismo scientifico**, cioè nato per difendere gli interessi vitali del proletariato operaio – e perciò di tutti gli sfruttati e, in ultima analisi, dell’umanità intera – il quale supera il “socialismo utopistico”, sorto quando il capitalismo e la classe operaia non erano ancora sviluppati; è inoltre il

rovesciamento materialistico della dialettica di Hegel, il più grande filosofo borghese.

Nelle opere pubblicate dal solo Engels (come l'*Antidühring* del 1878) era ben chiaro che il materialismo marxista, contro l'idealismo e lo spiritualismo, implicava la credenza nell'esistenza della materia e nella possibilità di conoscere in modo oggettivo il mondo attraverso la scienza. Si tratta della cosiddetta **dottrina del rispecchiamento**, per cui la conoscenza scientifica sarebbe in grado di rispecchiare effettivamente la realtà naturale, l'unica che possiamo conoscere.

IL MATERIALISMO STORICO NON È UN IDEALE ETICO, MA SOCIALISMO SCIENTIFICO, CHE PERMETTE SEMPLICEMENTE DI PREDIRE LO SVILUPPO DEL MODO DI PRODUZIONE.

Infine, in quanto scientifico, questo socialismo non si propone un ideale etico, come il socialismo utopistico e romantico, ma si limita a fare previsioni sul corso storico del modo di produzione – visto come sviluppo a senso unico, che porta alla nuova società. La scelta, come abbiamo visto, è solo tra restare passivi oppure portarlo più presto a compimento (→ cap. 3, § 6). Tuttavia, pur non scendendo sul terreno dell'etica filosofica, Engels mostra una grande sensibilità per alcune grandi cause contemporanee.

ABOLENDO IL Matriarcato e instaurando la proprietà privata, gli uomini hanno sottomesso le donne al loro dominio. I

La prima è la **liberazione della donna**, che dovrà essere compiuta dal socialismo. Compagno di un'operaia militante comunista, con cui convisse tutta la vita, dedicò molte pagine del suo *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* alla questione femminile. Questo libro esprime le tesi del grande antropologo **Henry Morgan** (1818-1881), che mostra l'evoluzione della famiglia dall'orda primitiva, al matriarcato, al patriarcato e alla famiglia monogamica. Per gran parte della preistoria, ai tempi della proprietà comune tribale, la donna ha occupato una posizione pari a quella dell'uomo nella divisione del lavoro, del potere e del possesso. La crescita delle forze produttive in seguito allo sviluppo dell'allevamento, dell'agricoltura e dello scambio, ha causato un'accumulazione di ricchezze sotto il controllo dei maschi, che ha permesso loro di instaurare il patriarcato e di sostituire la proprietà comune con quella privata in possesso del capofamiglia maschio, escludendo le donne dal comando familiare e riducendole in una condizione di assoluta dipendenza.

SOLO IL SOCIALISMO REALIZZERÀ LA COMPLETA LIBERAZIONE DELLA DONNA.

Solo nella famiglia **operaia** moderna, priva di proprietà, in cui la donna è costretta a lavorare, si realizza di nuovo una condizione di relativa parità tra uomo e donna – benché l'operaio talora sfoghi le sue frustrazioni sulla compagna usandole violenza. Ma la società capitalistica non risolve la questione femminile perché *costringe la donna a scegliere tra l'autonomia economica attraverso il lavoro e la cura della casa e della famiglia*. Solo la società socialista, con la sua organizzazione sociale, permetterà un'effettiva liberazione della donna.

I SOCIALISTI VOGLIONO LA PACE MONDIALE.

Engels fu sensibile anche al problema della **pace mondiale**, che vedeva come preconditione per lo sviluppo del movimento socialista e come obiettivo irrinunciabile dell'Internazionale.

UNA STESSA DIALETTICA (INDIVIDUATA DA HEGEL) GOVERNA LO SVILUPPO DELLA STORIA E QUELLO DELLA NATURA.

Egli sviluppa un tema del tutto diverso in un manoscritto inedito, *La dialettica della natura*. Qui ripropone le leggi della dialettica di Hegel convinto che esse siano valide non solo per la storia ma anche nelle scienze naturali. Si tratta 1) della legge della conversione della quantità in qualità e viceversa (l'aumento di un certo fenomeno oltre una certa quantità ne modifica la qualità, ecc.), 2) della legge della compenetrazione degli opposti, 3) della legge della negazione della negazione (che porta ad una sintesi superiore). Di fatto queste leggi non hanno mai trovato un proficuo impiego nelle scienze naturali. Ma il manoscritto di Engels è stato pubblicato in Unione Sovietica nel 1929, nel quadro della costituzione del sistema ideologico marxista-leninista, come alternativa al metodo della "scienza borghese" (→ § 3)

§ 2. La filosofia della Seconda Internazionale

Dobbiamo vivere e agire nella prospettiva dell'instaurazione della società socialista, che nascerà necessariamente dal crollo del capitalismo, o ciò che conta sono le riforme sociali nel presente?

Proprio mentre il marxismo comincia a svilupparsi e da visione del mondo di pochi militanti sta diventando cultura di massa, nasce al suo interno l'iniziativa di farne una **revisione**. Nel 1896, l'anno dopo la morte di Engels, fu proprio **Eduard Bernstein** (1850-1932), il curatore testamentario dei libri e degli inediti di Marx ed Engels, che propose di sottoporre a revisione l'intera teoria del materialismo storico.

BERNSTEIN: LA "TEORIA DEL CROLLO CAPITALISTICO" È ERRATA; IL SOCIALISMO È UNA META IDEALE, A CUI TENDIAMO SOLO. CIÒ CHE È REALE SONO LE RIFORME.

Secondo lui infatti la "**teoria del crollo**" del capitalismo (così lui e anche molti marxisti chiamavano la teoria della tendenza del capitalismo alla crisi) è sostanzialmente errata: il nuovo capitalismo delle società per azioni e dei *trusts* è in grado di evitare le gravi crisi di mercato autoregolandosi. Inoltre ormai la lotta di classe non ha una forma antagonistica, e il proletariato può allearsi con altre classi per un programma di riforme gradualistiche del capitalismo. Il socialismo dunque non è il risultato inevitabile dello sviluppo deterministico della storia, e lottare per realizzarlo ha senso solo su base etica. Il movimento socialista attraverso le riforme **tende** a realizzare la società **ideale** socialista, proprio come per Kant l'umanità tende a realizzare la pace mondiale. "*Il movimento è tutto, e il fine non è nulla*", diceva Bernstein, intendendo con ciò che la realtà concreta e attuale è il movimento per le riforme, mentre la meta del socialismo è in un futuro indeterminato.

KAUTSKY DIFENDE L'ORTODOSSIA MARXISTA.

L'austriaco **Karl Kautsky** (1854-1938) fu una specie di San Tommaso dell'**ortodossia marxista**, che difese per decenni contro i revisionisti, allora restati sempre in minoranza nella socialdemocrazia europea. Il termine ortodossia evoca le dispute dottrinali all'interno della Chiesa, ma l'eventuale scomunica non aveva risultati pratici, e la corrente di Bernstein rimase tranquillamente dentro al partito. Semmai erano stati i socialisti tedeschi che fino al 1890 avevano subito forti censure a causa delle leggi antisocialiste, e anche dopo erano di fatto esclusi dall'insegnamento universitario (vedremo però che nella Russia staliniana i cosiddetti marxisti-leninisti difenderanno l'ortodossia con sanzioni brutali).

L'IMPERIALISMO CREA NUOVI SBocchi AL CAPITALE E PERMETTE DI RINVIARE LA CRISI, MA METTE A RISCHIO LA PACE MONDIALE.

Kautsky rispondeva ai revisionisti che parlare di crollo del capitalismo per motivi puramente economici era improprio, e che la soluzione di alcune sue contraddizioni secondarie non toglieva il fatto che esso fosse destinato a restare una struttura essenzialmente instabile. Egli, ispirandosi agli studi del liberale di sinistra Hobson e dell'economista marxista Hilferding, sostenne poi che il capitalismo stesse trasformandosi in una forma di **imperialismo**: *lo Stato attraverso la sua estensione territoriale e coloniale dava alle merci capitalistiche nuovi sbocchi e permetteva alla produzione capitalistica di installarsi in nuove aree geografiche*. Questa politica militarista e autoritaria attraeva la piccola borghesia e anche parte dell'élite operaia, allontanandole dai socialdemocratici, e comportava il *rischio di una guerra mondiale*. Per questo i socialdemocratici non dovevano entrare nei blocchi politici che sostenevano i governi imperialisti.

KAUTSKY SOSTIENE LA VIA PARLAMENTARE AL SOCIALISMO, E PENSA CHE LA CLASSE OPERAIA PER LA SUA POSIZIONE MATERIALE SCELGA IL SOCIALISMO.

Kautsky comunque, come la grande maggioranza dell'Internazionale, pensava che il proletariato dovesse puntare alla maggioranza parlamentare per attuare pacificamente l'instaurazione della società socialista, ma come Marx ed Engels temeva un colpo di Stato contro la democrazia da parte dei

controrivoluzionari borghesi. Quanto al socialismo come ideale etico, Kautsky, formatosi filosoficamente come darwinista evoluzionista, difese il materialismo storico e la sua pretesa di individuare le leggi dello sviluppo storico. Esso per lui dimostra anche che il socialismo risponde agli interessi del proletariato e in prospettiva del genere umano. Sulla base della conoscenza del proprio interesse esso dunque sarà scelto dai proletari, sulla base del loro **istinto** e della loro **“volontà di vivere”**, ben più tangibili di un ideale.

I NEOKANTIANI SOCIALISTI RIFIUTANO IL MATERIALISMO MARXISTA; M. ADLER METTE IN LUCE L'ASPETTO KANTIANO DELLA CRITICA MARXIANA DELLO SFRUTTAMENTO.

Ma il socialismo era diffuso anche tra i filosofi non marxisti, come il neokantiano **Hermann Cohen** (1842-1918; ← cap. 7, § 1) che rifiutava il materialismo in genere in quanto metafisica della materia, ma considerava il socialismo universalistico come un imperativo etico di tipo kantiano. Peraltro c'era un gruppo di filosofi legati alla socialdemocrazia austriaca, detti **austromarxisti**, che dava un'interpretazione kantiana dello stesso Marx. In particolare **Max Adler** considera implicita in Marx l'etica universalistica di Kant, che vieta di considerare la persona umana esclusivamente come un mezzo. Da questa etica implicita deriva la critica dello sfruttamento capitalistico. Questo sistema, come mostra l'analisi di Marx, tratta il lavoratore essenzialmente come cosa, come oggetto.

§ 3. I dibattiti della sinistra marxista: intellettuali e masse, consigli operai e ruolo del partito

La classe operaia è davvero la classe universale, o lo diventa grazie al partito?

SECONDO LENIN LA CLASSE OPERAIA NON È SPONTANEAMENTE RIVOLUZIONARIA E BISOGNA CHE UN PARTITO DI RIVOLUZIONARI DI PROFESSIONE LA EDUCHI E LA GUIDI.

Un'altra fondamentale discussione filosofico-politica, sviluppatasi in particolare all'interno dell'ala sinistra della socialdemocrazia, riguardava il **rapporto tra gli intellettuali marxisti e le masse**. **Lenin** (1870-1924), leader socialdemocratico russo in esilio, arrivò a sostenere che **solo gli intellettuali militanti di partito, rivoluzionari di professione, erano portatori della teoria rivoluzionaria**, mentre gli operai non andavano oltre le rivendicazioni sindacali immediate. Quindi doveva essere il partito a portar loro la coscienza rivoluzionaria. Questa tesi, contenuta nell'opuscolo *Che fare?* del 1902, era diretta contro quei socialisti e quei sindacalisti rivoluzionari che ritenevano che gli operai fossero *spontaneamente* rivoluzionari. Essa caratterizzò la frazione bolscevica del partito socialdemocratico russo.

I MARXISTI CONSILIARI RITENGONO FONDAMENTALE CHE LA BASE PROLETARIA SI ORGANIZZI NEI CONSIGLI OPERAI.

C'erano però altri rivoluzionari marxisti che ritenevano importantissima la crescita politico-culturale e organizzativa autonoma delle masse: in particolare, **Rosa Luxemburg** (1871-1919), esule ebrea polacca dirigente del partito socialdemocratico tedesco, assassinata a Berlino dai controrivoluzionari nel 1919, e l'astronomo e dirigente politico olandese **Anton Pannekoek**. Secondo loro, la base dei lavoratori deve organizzarsi, seguendo il modello della Comune di Parigi, in **consigli operai**, che, dopo la rivoluzione, saranno il centro autonomo della democrazia proletaria (dittatura democratica del proletariato).

PER BOGDANOV, PER POTER REALIZZARE IL SOCIALISMO CI VUOLE UN PARTITO DI OPERAI GIÀ FORMATI CULTURALMENTE.

Nel 1905, dopo la sconfitta della Russia nella guerra inter-imperialista col Giappone, in Russia scoppio un grande moto rivoluzionario, in gran parte spontaneo, accompagnato da scioperi di protesta di massa. Dopo questo evento acquistò grande influenza tra i bolscevichi e presso lo stesso Lenin il medico rivoluzionario **Aleksandr Bogdanov** (1873-1928). Egli non metteva in dubbio la necessità di una dirigenza di rivoluzionari di professione, ma riteneva che il partito dovesse essere diretto soprattutto da **proletari formati intellettualmente**, e che la coscienza di classe proletaria, la **cultura proletaria**, dovesse formarsi **prima della**

rivoluzione, affinché fosse possibile al proletariato di esercitare realmente il potere. Era convinto che l'organizzazione capitalistica della fabbrica abituava la classe operaia a collaborare in modo solidale e ad apprendere in modo collettivo. A partire da questo doveva essere organizzata sistematicamente attraverso scuole di partito la **cultura proletaria**.

Lenin ben presto ruppe con Bogdanov e con le sue scuole di partito, ma comunque nel 1917, quando si prevedeva una nuova rivoluzione, pubblicò l'opuscolo *Stato e rivoluzione*, in cui sottolineava l'importanza dei consigli e della partecipazione operaia cosciente e ribadiva la dottrina marxista dell'estinzione dello Stato e del suo apparato burocratico. Inoltre già nel 1916 Lenin aveva scritto *L'imperialismo, fase suprema del capitalismo*, in cui prevedeva l'esito catastrofico e rivoluzionario della grande guerra in corso.

L'occasione della rottura con Bogdanov era stata offerta a Lenin dalla sua filosofia e dalla sua epistemologia, del tutto eretiche rispetto all'ortodossia materialista, difesa da Lenin. Bogdanov invece aveva ripreso le recenti tesi filosofiche dell'epistemologia empiriocriticista (→ cap. 10, § 6) che mettevano in dubbio il vecchio materialismo di stampo positivista.

Nelle ultime opere pubblicate da Engels (come l'*Antidühring* del 1878) era ben chiaro che per lui il materialismo marxista implicava la credenza nell'esistenza della materia e nella possibilità di conoscere il mondo oggettivo attraverso la scienza (si tratta della cosiddetta "**teoria del rispecchiamento**", per cui la conoscenza scientifica rispecchia la natura). La crisi del meccanicismo newtoniano e i dubbi di alcuni fisici sulla conoscibilità della costituzione oggettiva del mondo atomico allora non erano ancora noti (→ cap. 10, § 1-3).

COSCENZA E ESSERE SOCIALE SONO LA STESSA REALTÀ; LA REALTÀ È ESPERIENZA SOCIALMENTE ORGANIZZATA; IL LINGUAGGIO È STRUMENTO DI QUESTA ORGANIZZAZIONE.

Bogdanov invece, nel suo *Empiriomonismo* del 1906, riprende apertamente le recenti teorie empiriocritiche (→ cap. 10, § 6) e sostiene che l'intera realtà conoscibile sia costituita dalle sensazioni della nostra esperienza. La tesi marxista secondo cui la coscienza dipende dall'essere sociale va modificata: coscienza ed essere sociale sono un'unica realtà. Infatti le sensazioni del *senso interno* e quelle del *senso esterno* non sono di due specie diverse e separate: le prime sono *esperienza organizzata dagli individui*, le seconde (e cioè l'ambiente in cui ci muoviamo) sono *esperienza organizzata socialmente*. Per lui è essenziale il concetto di organizzazione: tutta l'attività umana è organizzazione dell'ambiente naturale e sociale. Il linguaggio stesso è strumento di questa organizzazione. Tempo, spazio, causalità, leggi fisiche non sono né fatti oggettivi né categorie eterne della mente, ma segni linguistici, simboli, che ci permettono di dominare e organizzare la realtà.

BOGDANOV È ANCHE UN AUTORE DI FANTASCIENZA E UN PRECURSORE DELLA SOCIOLOGIA DELLA COMUNICAZIONE.

Inoltre egli fu uno straordinario organizzatore culturale, che intendeva trasformare la filosofia e la scienza in cultura vivente del popolo. Capì l'importanza dell'immagine, dell'arte e della narrazione per lo sviluppo della cultura operaia, percorrendo la successiva sociologia della comunicazione. Fu autore non solo di un manuale per gli operai sul capitalismo, che ebbe un grande successo, ma anche di due romanzi di fantascienza politica. Uno di questi, *La stella rossa*, narra il viaggio su Marte di un operaio che vi trova una perfetta organizzazione collettivista, in cui la produzione è coordinata attraverso un sistema di segnali elettrici che anticipa l'idea della moderna cibernetica.

La grande rete della cultura operaia ProletCult, ideata da Bogdanov fu assorbita dal partito bolscevico nel 1920, quando ormai anche i consigli operai (o soviet, in russo) stavano passando sotto lo stretto controllo del partito. Egli si ritirò allora dalla politica per occuparsi a tempo pieno della tecnica della trasfusione di sangue, di cui è stato l'inventore. Morì durante un esperimento di trasfusione di cui aveva voluto essere cavia. Era il 1929, quando ormai Stalin era diventato dominatore assoluto della politica sovietica. Anche per questo si è pensato ad un suicidio.

§ 4. La rivoluzione russa: dallo svuotamento del programma consiliare alla dittatura staliniana e al marxismo-leninismo

Il marxismo-leninismo è la continuazione del marxismo o una sua caricatura?

SECONDO I RIVOLUZIONARI, LA RIVOLUZIONE IN UN PAESE ARRETRATO HA BRUCIATO LE TAPPE DELLO SVILUPPO STORICO GRAZIE ALLA VOLONTÀ E ALL'ORGANIZZAZIONE.

La rivoluzione russa contro il capitalismo fu anche, secondo la formula scherzosa di Antonio Gramsci (→ cap. 15, §1), una rivoluzione contro *Il capitale* – inteso come libro. In effetti Marx riteneva che il modo di produzione socialista in genere potesse sorgere solo là dove quello capitalista fosse sufficientemente sviluppato, e i teorici della Seconda Internazionale pensavano che in Russia dovesse prima compiersi una rivoluzione democratica borghese che ne permettesse la crescita adeguata (Marx però, sollecitato da alcuni socialisti russi, in alcune lettere del 1877-1878, aveva ammesso la possibilità che la Russia allora feudale passasse direttamente dalla proprietà comune contadina al socialismo).

Lenin, Trotzky e Bogdanov all'inizio del '900 invece ritenevano che la **volontà e l'organizzazione politiche**, insieme alla forte concentrazione urbana della combattiva classe operaia russa, potessero permettere di passare alla fase socialista. Rifiutavano dunque il **determinismo economico**, cioè la dottrina secondo cui lo sviluppo storico-politico dovesse dipendere strettamente da quello economico, e il conseguente fatalismo politico "attendista", tipici della Seconda Internazionale. Tuttavia erano anche convinti che lo scoppio di una rivoluzione nell'impero zarista avrebbe provocato una rivoluzione generale nei paesi economicamente avanzati, che avrebbe permesso un pieno sviluppo industriale in Russia.

LA "DITTATURA DEL PROLETARIATO" SI TRASFORMA IN DITTATURA DEL PARTITO COMUNISTA. IL SOCIALISMO - RIVOLUZIONE MONDIALE - È ORA CONSIDERATO POSSIBILE ANCHE IN UN SOLO PAESE

Inoltre la rivoluzione russa era nata all'insegna dei Consigli operai – in russo soviet – che avevano caratterizzato la rivoluzione del 1905 e che erano un punto qualificante di *Stato e rivoluzione* di Lenin, e anche in Germania la rivoluzione repubblicana contro l'impero del Kaiser era partita dai Consigli operai. Ma se in Germania essi erano stati immediatamente disarmati, in Russia, dove i consiglieri bolscevichi e i loro alleati avevano la maggioranza, svolsero all'inizio un ruolo rivoluzionario importante. Il governo bolscevico fu in guerra fino al 1921 contro gli zaristi sul fronte interno, contro gli inglesi, i francesi, gli americani sul Mar Nero e contro i giapponesi in Estremo Oriente e non sopportava l'autonomia dei consigli. Nel 1921 represses la ribellione del soviet di Kronstadt e abolì tutte le correnti interne d'opposizione, mettendo fine alla "democrazia dei consigli", che avrebbe dovuto esercitare la "dittatura democratica del proletariato". Chiuso già nel 1918 il parlamento, istituzione della "democrazia borghese", il Partito Comunista Russo, con il pieno controllo dei soviet, sotto il nome di dittatura del proletariato esercitava ormai una dittatura di partito. Ma sia Lenin (morto nel 1924) sia lo stesso partito rimasero fedeli all'idea che per lo sviluppo del socialismo nel paese fosse indispensabile la rivoluzione in Europa. Fu solo la vittoria della corrente di Stalin nel 1929 che impose la dottrina del "socialismo in un solo paese" e insieme impose alla Terza Internazionale comunista una nuova ortodossia, detta **marxismo-leninismo**.

IL "MATERIALISMO DIALETTICO" DIVENTA FILOSOFIA UFFICIALE E IL PARTITO PROMUOVE LA "SCIENZA PROLETARIA" CONTRO LA "SCIENZA BORGHESE"

Essa riprendeva l'idea della *Dialettica della natura* di Engels, pubblicata proprio nel 1929, secondo cui lo sviluppo storico è parte dello sviluppo dialettico della natura, accentuandone gli aspetti positivisti evoluzionistici e consacrando a dogma le tre leggi hegeliane della dialettica (**materialismo dialettico**).

Come abbiamo detto, di fatto queste leggi non hanno mai trovato un proficuo impiego nelle scienze naturali. Ma in Unione Sovietica, per il sistema ideologico marxista-leninista, organizzato ai tempi di Stalin, sono la vera alternativa al metodo della "scienza borghese": il marxismo sarebbe l'autentica **scienza**

proletaria, mentre i risultati scientifici del resto del mondo sarebbero **scienza borghese**, spesso utili però per le loro applicazioni pratiche. Gran parte della ricerca scientifica sovietica continuò tuttavia nella sostanza con i metodi “borghesi”, salvo il caso del biologo Trofim Lysenko (1898-1976), beniamino di Stalin, che, in opposizione alla moderna genetica, costruirà una sua bislacca teoria biologica e agronomica “proletaria” di ispirazione neo-lamarckiana.

IL MARXISMO IN OCCIDENTE SCOPRE IL GIOVANE MARX.

La nuova ortodossia stravolgeva soprattutto però la concezione dell'uomo, della società e della politica di Marx. Proprio alla vigilia della sua instaurazione, nel 1923, due filosofi della sinistra consiliarista, Lukács e Korsch, mettevano in evidenza importanti aspetti della filosofia di Marx ignorati o sottovalutati dal marxismo precedente. E negli anni Trenta sarebbero stati infine pubblicati i suoi *Manoscritti giovanili*. Per questo si potrebbe dire che Marx faccia parte della storia della filosofia del XX secolo piuttosto che di quella del XIX.

§ 5. Il ritorno di Hegel e la formazione del “marxismo occidentale”

Non solo testi inediti, come i *Manoscritti giovanili* di Marx, ma anche testi da tempo trascurati, come la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, segnano il pensiero del Novecento.

NELL'ENTUSIASMO PER IL CARATTERE “SOGGETTIVO” DELLA RIVOLUZIONE RUSSA ALCUNI MARXISTI RECUPERANO LA FILOSOFIA DEL SOGGETTO E LO STESSO HEGEL.

Nonostante la lunga durata del positivismo e la sua perdurante influenza sulla cultura colta e popolare, abbiamo visto che il neokantismo, lo storicismo tedesco e la rinascita dell'idealismo (← cap. 7 e 8) dalla fine dell'Ottocento avevano mutato il quadro dei riferimenti filosofici degli intellettuali. La Seconda Internazionale nel suo complesso invece era rimasta legata al progressismo positivista. La rivoluzione russa dette uno scossone a questa mentalità. L'entusiasmo per il carattere “soggettivo” della rivoluzione russa, per la sua audace iniziativa politica, fuori dagli schemi dell'ortodossia della Seconda Internazionale, porta alcuni importanti intellettuali marxisti a collegarsi alle filosofie antipositivistiche del soggetto e recuperare lo stesso Hegel. L'ungherese György Lukács e i tedeschi Karl Korsch e Ernst Bloch misero in luce il legame tra Marx e Hegel, presentando quest'ultimo come il *filosofo della rivoluzione borghese* e della “dialettica rivoluzionaria” della storia. Così il *movimento operaio è per Lukács “l'erede della filosofia classica tedesca”*.

NEGLI ANNI TRENTA C'È UNA RIPRESA DELLA FILOSOFIA DI HEGEL E IN PARTICOLARE DELLA SUA FENOMENOLOGIA.

Pur restando fedele al realismo materialista di Engels, lo stesso Lenin, nei suoi appunti – i *Quaderni filosofici*, pubblicati postumi nel 1935 – si interessò molto al pensiero di Hegel, e in particolare alla *Scienza della logica*. La filosofia occidentale preferì valorizzare un altro Hegel, quello delle opere giovanili – già studiate da Dilthey – e quello della *Fenomenologia*, su cui Alexandre Kojève tenne seguitissime lezioni a Parigi negli anni Trenta: tra i suoi uditori ci furono alcuni dei più grandi filosofi francesi del secondo dopoguerra. La storia dell'influenza delle idee dunque non segue in modo stretto la cronologia, e ciononostante la filosofia è il risultato di un dialogo che si svolge nella storia, magari spesso a zig-zag. Così in particolare il “giovane Hegel”, Marx e Kierkegaard possono essere considerati *filosofi del Novecento*, come vedremo meglio in seguito.

§ 5.1 Lukács: la classe operaia come soggetto della storia

LUKÁCS SOSTIENE LA CENTRALITÀ DELLA COSCIENZA DI CLASSE OPERAIA PER LA RIVOLUZIONE.

L'ungherese **György Lukács** (1885-1971), dopo essere stato commissario alla cultura nella repubblica dei consigli del suo paese nel 1919, ben presto rovesciata da un colpo di Stato reazionario, pubblica nel 1923 *Storia e coscienza di*

classe. In questa raccolta di articoli polemizza con il determinismo economico della Seconda Internazionale, e presenta **la coscienza di classe della classe operaia come fattore decisivo della rivoluzione**.

LUKÁCS CONOSCEVA KIERKEGAARD, NIETZSCHE E DILTHEY E RITENEVA "AUTENTICA" QUELLA COSCIENZA CHE PRENDE ATTO DELLA DIMENSIONE TRAGICA DELLA VITA.

Egli però dà una dimensione essenzialmente filosofica a questa visione politica del soggetto rivoluzionario. Il suo libro del 1923 ha infatti alle spalle una complessa riflessione filosofica. Egli conosceva bene anche Nietzsche e Dilthey e aveva partecipato alla riscoperta di Kierkegaard. Sulla base di questi autori, aveva delineato l'alternativa tra due tipi di esistenza, quella **autentica**, che prende coscienza della tragicità della vita e del destino di morte dell'uomo, presente in qualche modo in ogni evento dell'esistenza, e quella **inautentica**, di chi sfugge alla coscienza della morte e si rifugia nel mondo sicuro e banale della vita quotidiana, come fa tra l'altro la cultura positivista scientifica, interessata a dominare i mezzi pratici e tecnici dell'esistenza senza indagarne i fini ed il senso. Ne *L'anima e le forme* (1911), Lukács parteggia per chi sceglie la consapevolezza e vive eroicamente la tragedia della vita, trasfigurandola attraverso l'arte.

LUKÁCS, COME POI GLI ESISTENZIALISTI, RITIENE CHE IL SOGGETTO MODERNO SIA INVISCHIATO NEL MONDO E LO GUARDI DA UN PRECISO PUNTO DI VISTA.

Alla vigilia del primo conflitto mondiale – la cui prospettiva ormai incombeva sulla cultura europea – il filosofo precorreva una tematica che sarebbe stata poi quella dell'**esistenzialismo**. Questa visione pre-esistenzialista rovescia la prospettiva della moderna filosofia del soggetto di Cartesio e di Kant. In quest'ultima era il soggetto **teorico**, interessato per prima cosa alla conoscenza del mondo, che, fondato il suo sistema di conoscenza, istituiva anche l'etica. Per Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey e Lukács, invece, *il soggetto della filosofia è immerso nel mondo e si confronta drammaticamente con i problemi pratici dell'esistenza*. La sua teoria nasce da qui, da un **punto di vista** non astratto e universale, ma situato nel mondo della vita.

LA CLASSE OPERAIA, SOGGETTO STORICO COLLETTIVO, SUBISCE L'ALIENAZIONE COMPLETA E SUPERA IL PUNTO DI VISTA INDIVIDUALISTICO DELLA BORGHESIA.

La presa di coscienza politica di Lukács, che corrisponde alla guerra mondiale e alla rivoluzione ungherese dei consigli, lo porterà a dare una dimensione collettiva al soggetto esistenziale. Anche per la filosofia della storia tedesca preromantica e romantica – Herder, gli idealisti e infine Feuerbach – il soggetto moderno era visto come un soggetto collettivo, non semplicemente un Io, ma un Noi: il popolo, lo spirito di un'epoca, l'umanità stessa. Per Hegel, maestro di Marx, il soggetto collettivo della storia è, al livello dello Spirito Oggettivo, lo Stato, portatore di un suo ideale da affermare in lotta con gli altri Stati. Per Lukács invece *il soggetto storico collettivo fondamentale è la classe*. È la classe operaia in particolare, che, come mostra Marx, arriva al più alto grado storico di alienazione, e, prendendo collettivamente coscienza della sua situazione disperata, può mettere fine alla lotta tra le classi, abolendo le classi stesse. Questo atto, nella situazione della Prima guerra mondiale e della crisi economica che ne era seguita, è secondo Lukács un immediato bisogno pratico e vitale.

Invece la classe borghese è costretta a restare nella "falsa coscienza", in quanto la sua economia e la sua filosofia (criticismo kantiano e idealismo) considerano la realtà *dal punto di vista del capitalista come singolo*, vittima delle illusioni ottiche proprie del mercato, e che, se osasse prendere coscienza delle tendenze della storia, sarebbe costretto a rendersi conto della possibile fine del suo ruolo. Solo **dal punto di vista della classe operaia** è dunque possibile prendere coscienza della **totalità** sociale.

IL PROLETARIATO È L'EREDE DELLA FILOSOFIA CLASSICA TEDESCA E DELLA SUA IDEA DELL'EMANCIPAZIONE DELL'UMANITÀ.

Lukács evidenzia il fatto che il concetto marxiano di alienazione proviene da Hegel, e in questo senso l'opera più significativa di Hegel è la *Fenomenologia dello spirito* (→ vol.2, cap.15, § 3, punto 5): il pensiero proletario dunque è erede dell'idea di emancipazione dell'umanità propria della filosofia classica tedesca e di Hegel.

PER CAPIRE LA STORIA DOBBIAMO RIPRENDERE IL CONCETTO HEGELIANO DI TOTALITÀ CONCRETA.

Da quest'ultimo proviene anche un concetto fondamentale per capire la storia, il concetto di **totalità concreta**: per la *Fenomenologia* "il vero è l'intero" (→ § 3, punto 2), e ciò significa che per conoscere la realtà dobbiamo considerare la **totalità** storica, presa in sé, come sistema sviluppato. Questo insieme dialettico è qualcosa di più della semplice somma aritmetica delle parti: dal punto di vista del corso della storia, la totalità è il risultato, la sintesi, dello sviluppo dei suoi stessi componenti, che si oppongono tra loro, che cioè, hegelianamente, si contraddicono. La società socialista in particolare sarebbe il risultato della lotta tra classe operaia e classe borghese. Gli ideali della rivoluzione borghese sono irrealizzabili nel contesto della proprietà privata, e mostrano la loro verità nel contesto della rivoluzione comunista.

SI OPpone AL DETERMINISMO STORICO TRADIZIONALE E ALLA DIALETTICA DELLA NATURA DI ENGELS.

Ma egli non pensa che **il socialismo** sia la conclusione inevitabile della dialettica storica: esso **è solo una possibilità**, che dipende dal grado di maturazione rivoluzionaria della coscienza operaia. Si allontana così dalla visione della storia e del progresso come necessità, propria sia dello Hegel della maturità, sia del positivismo evoluzionistico, sia di molti teorici della Seconda Internazionale. Questo scostamento è dovuto alla sua formazione precedente al passaggio al marxismo: studioso di storia della filosofia, della letteratura e del teatro, Lukács era stato influenzato dai neokantiani, da Dilthey e da Weber, tutti attenti alla tematica dei fini e del senso soggettivo della storia, ma critici dell'idea di storia come necessità. Egli era vicino alle tematiche della filosofia dello spirito e dello storicismo tedesco e anche per questo rifiutò la dialettica della natura di Engels: la dialettica per lui non riguarda la natura, ma solo le contraddizioni tra soggetti, tra coscienze. Egualmente per lui non aveva senso la **teoria del rispecchiamento** (← § 2), dato che la scienza stessa è parte del mondo umano, e il concetto di natura è una costruzione della cultura, collegata ai problemi pratici della società.

RISCOPIRE LA CENTRALITÀ DEI CONCETTI DI ALIENAZIONE E FETICISMO IN MARX, MA È ACCUSATO DI IDEALISMO.

È probabile che queste opinioni si discostassero da quelle non solo di Engels, ma dello stesso Marx – che per altro non aveva mai affrontato direttamente questi temi. L'intenzione di Lukács non era criticare o rivedere Marx, bensì rilanciare alcuni suoi temi essenziali finora ignorati. E da questo punto di vista diede un contributo determinante alla messa in luce dei concetti di **alienazione** e di **feticismo**. La sua capacità di cogliere questi concetti è tanto più notevole in quanto nel 1923 non erano stati ancora pubblicati i manoscritti giovanili di Marx, in cui l'idea di alienazione-estraniazione è particolarmente sviluppata.

Invece la sua filosofia fu subito respinta dalla Terza Internazionale in quanto idealista: egli avrebbe considerato l'alienazione non semplicemente come una condizione sociale, ma come una specie di degradazione dello spirito ad un oggetto, a una cosa ("oggettivazione" o **"*reificazione"**), che il socialismo avrebbe dovuto superare, realizzando la pienezza della hegeliana autocoscienza. Lukács fece autocritica e continuò a svolgere significative funzioni nella III Internazionale. Si schierò allora contro la tendenza che rifiutava l'alleanza con i socialdemocratici, sui quali pesava la responsabilità di aver sostenuto la guerra imperialista e di non aver riconosciuto la rivoluzione bolscevica, e difese la tesi per cui era necessaria un'alleanza con loro contro i nazisti.

È CONSIDERATO L'INIZIATORE DEL MARXISMO OCCIDENTALE CONTRAPPOSTO AL MARXISMO-LENINISMO SOVIETICO.

Nel 1933 egli fuggì dalla Germania nazista per rifugiarsi in Unione Sovietica, dove però dovette rinunciare all'azione politica e si dedicò esclusivamente agli studi di storia della letteratura e di storia della filosofia. Di lui parleremo ancora (→ cap. 15, § 4).

La sua riscoperta del concetto di alienazione fa di lui l'iniziatore del successivo **marxismo occidentale** (P5, SdP, § 1 e cap. 15, § 1, 2 e 3), per lo più decisamente prohegeliano, che si contrappose al marxismo-leninismo degli

stalinisti. Un'altra figura molto significativa del marxismo occidentale, il comunista italiano **Antonio Gramsci**, sarà analizzata nel cap. 15.

§ 5.2. Korsch

ANCHE KORSCH DOPO LA RIVOLUZIONE RUSSA RIVALUTA HEGEL E LA TOTALITÀ CONCRETA..

Un altro battistrada del marxismo occidentale fu **Karl Korsch** (1886-1961), militante dell'USPD (partito socialdemocratico indipendente – di sinistra) e poi del partito comunista. Durante il governo social-comunista dello Stato tedesco della Turingia appartenne alla commissione che si occupava della socializzazione delle fabbriche e sostenne la necessità del duplice potere economico e politico dei consigli operai. Nel 1923, dopo la sconfitta del tentativo di introdurre le sperate riforme rivoluzionarie, pubblicò *Marxismo e filosofia*, quasi contemporaneamente a *Storia e coscienza di classe*. Anche quest'opera attaccava la tradizione determinista e "attendista" della socialdemocrazia, e faceva riferimento alla soggettività operaia, alla dialettica come interprete della realtà storico-culturale e al concetto hegeliano di totalità concreta. Korsch non solo criticava Engels, ma privilegiava il Marx del *Manifesto*, scritto nel clima del '48, e vedeva già nel *Capitale* un affievolirsi dello spirito rivoluzionario.

IN UNA SECONDA FASE SI ALLONTANA DALLA DIALETTICA HEGELIANA E SOTTOLINEA IN MARX IL RIGORE LOGICO E LA PRECISIONE EMPIRICA.

Anche questo libro fu condannato, ma l'autore uscì dalla Terza Internazionale e continuò la sua militanza nella sinistra consiliare. Fuggito ai tempi del nazismo in Inghilterra e poi in America, si distaccò dal filo-hegelismo del suo primo periodo, per cui Hegel era il rappresentante per eccellenza della rivoluzione borghese, e guardò con un certo interesse ai nuovi sviluppi scientifici e filosofici del Novecento, tra cui il *comportamentismo e il **pragmatismo** (→ cap. 11). Aveva anche scambi intellettuali con Kurt Lewin, uno dei teorici della *psicologia della *Gestalt* [→ Schede sulla psicologia – sul sito]. Il suo *Karl Marx* del 1938 ci mostra un Marx che, pur ereditando da Hegel determinate analisi storico-sociali sulla società e la cultura borghesi, non eredita invece la dialettica della contraddizione, ma procede con rigore scientifico e con attento esame dei fatti. Marx appare in quest'opera come scienziato e rivoluzionario insieme: attento ai fatti empirici e al rigore logico, nella sua analisi scopre e denuncia la strisciante crisi strutturale e il carattere antagonistico della società capitalista.

§ 5.3. Marxismo, utopia, speranza

Va infine ricordata un'altra posizione minoritaria nel marxismo, quella di **Ernst Bloch** (1885-1977), che ha sottolineato la componente *religiosa e millenaristica* del comunismo, a partire dal teologo rivoluzionario protestante Thomas Müntzer (→ vol. 2, cap. 2) fino all'utopismo presente nello stesso movimento operaio ottocentesco e novecentesco. Bloch delinea le caratteristiche essenziali di un umanesimo comunista: la speranza, l'attesa di un mondo di giustizia e di fratellanza, il trascendimento dell'esistente, la proiezione verso un futuro migliore. L'**utopia**, considerata da Marx una forma di pensiero ingenuo, tipico del socialismo delle origini, viene recuperata ora come componente forte della rivoluzione operaia.

Fuggito in America dopo la vittoria del nazismo, Bloch vi scrive *Il principio speranza*: la **speranza**, la capacità di vedere le cose non statiche ma in movimento, di vedere nel presente la possibilità di un futuro migliore, è per lui non solo un principio della politica, ma anche il principio positivo fondamentale dell'esistenza individuale e collettiva. La previsione razionale del socialismo scientifico non è sufficiente a muovere gli uomini se manca la tensione della speranza e il riferimento a valori forti.

Egli tra l'altro racconta di aver assistito, poco prima dell'avvento del nazismo, ad una discussione pubblica tra un rappresentante del partito comunista tedesco e un rappresentante nazista. Il comunista entra e comincia a spiegare la caduta tendenziale del saggio di profitto secondo Marx, e la gente non riesce a seguire il suo discorso. Il nazista invece parla in termini concreti dei soldi che gli ebrei e i grandi finanziari avrebbero sottratto al popolo tedesco, e, parlando di valori come patria, casa, famiglia, fa presa sull'emotività del pubblico ed esce tra gli applausi. Per Bloch dunque uno degli errori del marxismo è stato di staccare la razionalità dagli affetti: non basta enunciare il vero perché esso penetri nelle coscienze.

Non tratteremo invece in questo cap. di **Antonio Gramsci**, che dopo Amadeo Bordiga fu segretario del Partito Comunista d'Italia. Gramsci fu rinchiuso nelle carceri fasciste a partire dal 1926 fino alla morte nel 1937, ma le sue opere più importanti, scritte appunto in prigione, furono pubblicate solo dopo la guerra, influenzando fortemente la cultura successiva (→ cap. 15, par. 1). La sua reinterpretazione del marxismo, che riprende temi hegeliani e crociani, è decisamente originale rispetto alla tradizione della Seconda Internazionale e assai lontana dal materialismo dialettico dell'ortodossia sovietica.

LETTURE

1. Bernstein. Esiste la “necessità storica”? (da *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, Laterza 1974, pp. 37-38)

Bernstein contesta l'idea, che attribuisce a Marx, secondo cui la storia sarebbe mossa con “necessità storica” assoluta dai fattori economici, che agiscono come forze naturali. Invece la conoscenza crescente delle leggi dell'economia permette ormai all'umanità di regolare la crescita del capitalismo.

Ora, a misura che aumenta il grado di influenza di altri fattori, oltre a quelli puramente economici, sulla vita della società, tanto più si modifica l'azione di ciò che chiamiamo “necessità storica”. ... Da un lato, si nota una conoscenza sempre più ampia delle leggi dello sviluppo e specialmente dello sviluppo economico. Di pari passo con questa conoscenza... cresce la capacità di guidare lo sviluppo economico. Come quelle fisiche, anche le forze naturali economiche, via via che se ne conosce la natura, da dominatrici diventano schiave dell'uomo. Teoreticamente la società si trova dunque di fronte al fattore economico in una posizione di libertà mai raggiunta finora, e solo il contrasto d'interessi tra i suoi elementi – la potenza degli interessi privati e di gruppo – impedisce che questa libertà teoretica si traduca in libertà pratica.

Si tratta cioè di *liberarsi in pratica* dagli effetti negativi delle leggi di mercato attraverso una sua regolazione, senza per questo abolire il capitalismo. A questa regolazione fanno ostacolo gli interessi privati, ma Bernstein è convinto che l'azione della socialdemocrazia nell'ambito delle istituzioni parlamentari sia in grado di realizzarla. Del resto nel mondo contemporaneo la dimensione politica, culturale ed etica contano sempre di più.

Le scienze, le arti e una maggiore serie di relazioni sociali dipendono oggi molto meno dall'economia che in qualsiasi epoca precedente... Il grado di sviluppo economico oggi raggiunto lascia ai fattori ideologici, e specialmente a quelli etici, un'autonomia molto più ampia che in passato.

Non ci sarà dunque, secondo Bernstein, l'impellente necessità di sopprimere il capitalismo, che invece potrà essere regolato e modificato secondo finalità etiche.

2. Lukács: la categoria di totalità (da *Storia e coscienza di classe*, SugarCo edizioni, Milano 1991, pp. 35-38).

Il testo che segue si trova all'inizio dell'articolo del gennaio 1921, *Rosa Luxemburg marxista*, scritto per esaltare l'opera economica della grande rivoluzionaria polacca assassinata nel gennaio del 1919 e guardata con sospetto da alcuni comunisti perché apertamente critica di alcuni aspetti della Rivoluzione Russa. Lukács sostiene che le opere di Luxemburg e di Lenin abbiano segnato la rinascita del marxismo teorico. E che questa ripresa sia avvenuta anche grazie all'impiego rinnovato della categoria hegeliana della totalità. Tale categoria era applicata da Hegel allo sviluppo dello spirito umano, considerato come una totalità dialettica che si sviluppa e si trasforma a causa delle sue contraddizioni interne. Secondo Lukács, Marx la applica invece alla società, il cui sviluppo storico è determinato dall'opposizione tra le classi sociali.

Ciò che distingue il marxismo in modo decisivo dalla scienza borghese non è il predominio delle motivazioni economiche nella spiegazione della storia, ma il punto di vista della totalità. La **categoria della totalità, il dominio determinante ed onnilaterale dell'intero sulle parti**, è l'essenza del metodo che Marx ha assunto da Hegel riformulandolo in modo originale e ponendolo alla base di una scienza interamente nuova (1). La separazione capitalistica del produttore dal processo complessivo di produzione, il frazionamento del processo lavorativo in parti che viene effettuato senza tener conto del carattere umano del lavoratore, l'atomizzazione della società in individui che producono sfrenatamente, al di fuori di qualsiasi piano e di qualsiasi nesso ecc., doveva necessariamente influenzare

profondamente anche il pensiero, la scienza e la filosofia del capitalismo. E l'aspetto radicalmente rivoluzionario della scienza proletaria non consiste soltanto nel fatto che essa contrappone contenuti rivoluzionari alla società borghese, ma anzitutto nell'essenza rivoluzionaria del metodo stesso. *Il dominio della categoria della totalità è il veicolo del principio rivoluzionario nella scienza.*

Questo principio rivoluzionario della dialettica hegeliana –fermi restando tutti i contenuti conservatori della dialettica di Hegel – venne più volte riconosciuto da Marx [...] (2)

Il metodo dialettico in Marx tende alla conoscenza della società come totalità. [...] Per il marxismo non vi è in ultima analisi una scienza autonoma del diritto, dell'economia, della storia, ecc., ma soltanto una scienza unica e unitaria – storico-dialettica – dello sviluppo della società come totalità [...]

La scienza borghese (3) considera i fenomeni della società [...] sempre dal punto di vista dell'individuo. E da questo punto di vista non si può pervenire ad alcuna totalità. [...]

Nel *Capitale* Marx [...] considera i problemi dell'intera società capitalistica come i problemi delle classi in cui essa è strutturata, quella dei capitalisti e dei proletari, intese come *totalità* [...]

Importa qui richiamare l'attenzione sui due presupposti necessari per usare veramente il metodo dialettico [...] [in particolare] l'istanza della totalità, sia come oggetto posto che come soggetto che pone.

(1) In effetti Marx non riformulò mai *in modo esplicito e completo* il metodo hegeliano della dialettica, anche se nella sua corrispondenza affermò che sperava di avere un giorno il tempo di farlo. Per Lukács questa riformulazione è dunque contenuta nei brevi accenni delle sue opere alla dialettica.

(2) Quindi, anche se i contenuti del sistema filosofico di Hegel erano conservatori, il suo metodo era rivoluzionario e poteva essere ripreso e sviluppato dalla rivoluzione proletaria. Questa distinzione tra metodo e sistema sarà in seguito ripresa dai marxisti hegeliani.

(3) Quando Lukács parla di scienza borghese e di scienza proletaria, si riferisce all'ambito delle scienze storico-sociali. Solo gli ideologi dello stalinismo applicheranno questa distinzione anche alle scienze empirico-matematiche.

La filosofia di Lukács è dunque una nuova filosofia del soggetto: al posto dell'io penso (Kant) e dell'attività filosofica come sintesi dello Spirito Assoluto (Hegel), egli propone, nell'ambito storico-sociale, il soggetto collettivo rappresentato dalle classi. Dal conflitto dialettico tra queste, e dalla contrapposizione degli interessi e dei punti di vista di cui ciascuna è portatrice, nasce e viene determinato lo sviluppo della società.

3. Korsch: il materialismo storico come metodo empirico-scientifico (da Karl Marx, Laterza, Roma-Bari 1968, pp. 260-63)

Korsch negli anni Trenta, come abbiamo visto (→ § 5), abbandonò l'idea, che condivideva con Lukács, della continuità del metodo dialettico in Hegel e Marx. Marx per lui era essenzialmente, oltre che un rivoluzionario, uno scienziato sociale empirico. Il suo metodo è superiore a quello delle teorie sociologiche positivistiche di Comte e di Spencer, che trasportavano frettolosamente e inadeguatamente in ambito sociale metodi nati nelle scienze naturali.

Il materialismo storico, nella sua tendenza principale, non è più un metodo "filosofico", ma empirico-scientifico [...].

Come il positivismo delle scienze sociali resta schiavo dei concetti e dei metodi specifici delle scienze naturali, così il materialismo di Marx non si è completamente sciolto dal metodo filosofico di Hegel, che all'epoca della sua origine eclissava tutto il resto. Esso è una ricerca sociale materialistica non in quanto si sia sviluppato sulla sua propria base, ma viceversa proprio in quanto si stacca dalla filosofia idealistica; essa perciò porta ancora [...] il marchio della vecchia filosofia hegeliana, dal cui grembo proviene[...]. Con tutte queste carenze

essa è di gran lunga superiore agli altri orientamenti contemporanei della ricerca sociale [...].

La nuova scienza di Marx, come secondo la sua forma teorica è innanzi tutto ricerca sociale strettamente empirica, così è, secondo il suo contenuto, innanzi tutto economia. Il ricercatore materialista Marx, che ha cominciato come critico della religione, della filosofia, della politica e del diritto, ha più tardi concentrato la sua ricerca sociale sull'economia [...].

Con l'indagine del modo di produzione borghese e dei suoi mutamenti storici, è già indagato tutto ciò che della struttura e dello sviluppo della presente formazione economico-sociale può formare oggetto di una *scienza sociale* che proceda in modo strettamente empirico e "con la probità delle scienze naturali".

Il contributo scientifico di Marx consiste dunque nell'analisi della formazione economico-sociale capitalistica, fatta con metodo rigoroso ed empirico. L'allusione all'onestà delle scienze naturali, cioè alla possibilità di verificare i loro dati e le loro procedure, è proprio una citazione di Marx.

SCHEDA D'APPROFONDIMENTO.

***Storia e coscienza di classe* di Lukács nella filosofia del Novecento**

L'articolo di Stefano Petrucciani, che presentiamo qui, è stato pubblicato su Il manifesto del 21/06/2007 con il titolo *Quella felice innovazione sul mondo delle cose* ed è la recensione di Lukács, *Coscienza di classe e storia. Codismo e dialettica* (Edizioni Alegre 2007). Questo testo, solo ora tradotto in italiano, rispondeva alle accuse di idealismo mosse a *Storia e coscienza di classe* dai marxisti "ortodossi". Petrucciani coglie quest'occasione per sottolineare l'importanza di quest'ultimo libro, che ha messo in comunicazione il marxismo con i temi più importanti del pensiero del Novecento.

Se il marxismo filosofico è stato, qualsiasi cosa se ne voglia pensare oggi, un tassello fondamentale della cultura del Novecento, in esso un ruolo decisivo fu svolto dal libro che Georg Lukács scrisse nel 1922 e stampò l'anno dopo, *Storia e coscienza di classe*.

Nel periodo immediatamente successivo alla rivoluzione d'Ottobre, Lukács è schierato con i comunisti di sinistra, che nel 1920 danno vita alla rivista «Kommunismus» e che vengono prontamente bacchettati da Lenin, anche perché sostengono la tesi estremista del rifiuto di partecipare ai parlamenti borghesi.

Lukács allora era appena fuggito dall'Ungheria dopo aver partecipato, in qualità di commissario (cioè ministro) alla cultura, alla fallita rivoluzione comunista ungherese del 1919.

Ma la speranza che la rivoluzione russa possa innescare un processo a catena in Europa viene rapidamente perdendo consistenza: e il movimento comunista si viene chiudendo nel segno della bolscevizzazione dei partiti comunisti europei e della loro netta dipendenza da Mosca, unica roccaforte trincerata di fronte a un'Europa dove montano i fascismi.

È in questo contesto difficilissimo, dove le lotte intestine e le scomuniche si sprecano, che Lukács lancia, col libro del '23, la sua provocazione: una rilettura tutta filosofica, fortemente soggettivistica, del marxismo, che si gioca fondamentalmente su due piani. Da un lato legge la dialettica marxiana dialogando con tutto il miglior pensiero europeo, con Hegel, con Max Weber, col neokantismo [...]

Aggiungiamo che nell'*Anima e le forme* e in altri scritti premarxisti era presente anche l'influenza di Kierkegaard e della sua filosofia dell'esistenza.

Dall'altro rilancia il carattere soggettivo, quasi **decisionista**, dell'azione politica rivoluzionaria; rivendicando, questa volta, la lezione politica di Lenin contro il ripiegamento oggettivista e ***determinista** che caratterizzerà, da lì in avanti, la filosofia ufficiale del movimento comunista [...].

Entrambi gli aspetti del libro di Lukács erano assolutamente indigesti ai custodi del marxismo ortodosso. Lukács viene immediatamente bollato come

«idealista», e fatto oggetto di critiche pesanti alle quali risponde con il lungo testo inedito del quale viene ora pubblicata la traduzione italiana. [...]

Lukács è stato importante perché nel suo libro (e, parzialmente, in *Marxismo e filosofia* di Korsch, che esce nello stesso anno) viene riscoperta l'originaria vena dialettica del pensiero di Marx, che era stata occultata sia dal marxismo evoluzionista e positivista dell'ultimo Ottocento, sia dal marxismo neokantiano di personaggi come Max Adler [→ par-2], sia dalle ortodossie alla Plechanov.

Il russo Plechanov, legato al pensiero dell'ultimo Engels ed incline al determinismo, era noto come strenuo difensore dell'ortodossia marxista.

Al centro della sua riflessione Lukács pone i concetti del feticismo e della «reificazione». Nella prima pagina del saggio più importante tra quelli che compongono il libro del '23 così esordisce: «dobbiamo renderci chiaramente conto che la questione del feticismo delle merci è un problema specifico della nostra epoca, del capitalismo moderno». È nel mondo delle merci, infatti, che il rapporto tra gli uomini, un rapporto che ha una forma storica, specifica, determinata, viene occultato e si presenta ad essi come se fosse un rapporto tra cose. Le cose e le leggi impersonali dominano la vita sociale, occultando i reali rapporti (di potere e di espropriazione) che ne sono alla base.

Ora, è noto che per Lukács solo la classe operaia, che produce col suo lavoro questo mondo sociale e che al tempo stesso ne è espropriata, ha le potenzialità per superare la reificazione, e per porsi dunque come il vero **soggetto autopoietico** [cioè che crea o che forma se stesso] della storia, quello che l'idealismo tedesco aveva cercato invano.

Ma questa evidente «mitizzazione» nulla toglie alla centralità della questione che Lukács solleva, e soprattutto alla fecondità di molti dei suoi temi per l'elaborazione di un pensiero critico del Novecento. Ricordiamone solo alcuni: il rilancio della categoria di totalità sociale (→ cap. 9, T1), che impedisce di pensare in modo meccanico il rapporto tra base economica e sovrastruttura giuridica, politica, ideologica; il rifiuto della dialettica della natura engelsiana che ha poi dato luogo al famigerato **Diamat** [materialismo dialettico] **sovietico**; la concezione storico-critica della scienza naturale, che ne mette in rilievo i presupposti e i condizionamenti sociali ed esclude perciò qualsiasi teoria della verità scientifica come «rispecchiamento»; e si potrebbe continuare a lungo.

Quanto al «rispecchiamento», Lukács non credeva che la scienza potesse essere una semplice immagine speculare della natura, una rappresentazione della realtà del tutto obiettiva e neutrale rispetto ai valori etici e culturali e alle finalità sociali di chi effettua e di chi finanzia la ricerca, ma pensava che tali valori e finalità dovessero comunque in qualche modo condizionarla. Tutti questi temi hanno influenzato l'intera «Scuola di Francoforte» (→ cap.15) e quasi tutto il cosiddetto «marxismo occidentale» (→ cap.9, §4), che si è posto fuori dell'ortodossia sovietica.

Ma con *Storia e coscienza di classe* non potrà fare a meno di confrontarsi anche il pensiero della parte avversa: non ha sbagliato, per esempio, chi ha visto nel grande libro di **Heidegger** del 1927, *Essere e tempo*, anche l'intenzione di proporre una lettura della reificazione alternativa a quella di Lukács, nel senso che una questione eminentemente storico-sociale è virata in una problematica esistenziale.

Lukács in effetti aveva preso in considerazione la problematica esistenziale di Kierkegaard nelle sue opere pre-marxiste. Possiamo dire che le tematiche dell'inquietudine della scelta e dello scacco delle diverse scelte di vita della borghesia in *Storia e coscienza di classe* diventano spiegabili in relazione con la vuotezza dell'esistenza di questa classe, vista come pura accumulazione di merci e di potere economico senza progetto comune con il prossimo.

Se vale la pena di rileggere Lukács, almeno quello del '23, è perché ha avuto il merito di reinserire la teoria di Marx nel miglior pensiero del Novecento; e perché di Marx ha valorizzato l'intuizione più geniale, quel feticismo delle merci il cui potere incantatorio continua a espandersi sulle nostre società, nonostante che il pensiero europeo abbia smesso da tempo di occuparsi di Marx.

L'autore scrive nel 2007, prima del manifestarsi della grande crisi economica globale. Dopo c'è stata una significativa ripresa del pensiero di Marx in gran parte del mondo, molto meno avvertita però in Italia.

LABORATORIO

§ 1

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Quali sono secondo Engels i rapporti tra struttura e sovrastruttura? 2. Che cos'è la "teoria del rispecchiamento"? 3. Qual è secondo Engels la condizione della donna nelle società di classe? 4. Come si pongono l'Internazionale e Engels rispetto al problema della pace?

§ 2

ANALISI DEI CONCETTI. 1. In che consiste la revisione del marxismo proposta da Bernstein? 2. Che cos'è l'imperialismo secondo Hilferding?

CONFRONTO TRA FILOSOFIE. Che cosa accomuna Hermann Cohen con Bernstein e Max Adler e che cosa li distingue?

§ 3

CONFRONTO TRA FILOSOFIE. Esponete le differenti teorie sulla capacità politica della classe operaia di Lenin e dei marxisti consiliari.

ANALISI DEI CONCETTI. Esponete il concetto di organizzazione di Bogdanov.

RICERCA MULTIDISCIPLINARE. Cercate di ricostruire su siti ed enciclopedie la figura di Bogdanov. Se possibile, leggete il suo libro di fantascienza.

§ 4.

ANALISI DEI CONCETTI. In che consiste la critica dei bolscevichi al determinismo economico?

CONFRONTO TRA FILOSOFIE. Provate a confrontare la critica bolscevica del determinismo alla visione della storia come possibilità di Weber.

§ 5.1

CONTINUITÀ DELLE FILOSOFIE. 1. Da quali concetti delle filosofie precedenti deriva l'idea di Lukács secondo cui il soggetto è sempre legato ad un punto di vista particolare, immerso nel mondo della vita? 2. Da quali concetti delle filosofie precedenti deriva l'idea di Lukács secondo cui il soggetto moderno è un soggetto storico collettivo?

ANALISI DEI CONCETTI. Perché secondo Lukács il punto di vista della classe operaia corrisponde con quello della totalità sociale, mentre quello della borghesia non può superare il livello dell'ideologia?

DISCUSSIONE-DIBATTITO (EDUCAZIONE CIVICA). Lukács, non meno di Weber e Dilthey e, naturalmente di Nietzsche (← cap. 6, § 4.3, sul prospettivismo) ritiene che le nostre idee siano limitate dal nostro particolare punto di vista storico e sociale, al punto che gli stessi intellettuali borghesi non sono in grado di comprendere obiettivamente le tendenze della realtà sociale in cui si trovano. Questa tesi è vera? Se sì, è possibile in generale la discussione politica democratica che dovrebbe essere basata su di una visione obiettiva condivisa della realtà sociale?

§ 5.2

CONFRONTO DI INTERPRETAZIONI. Che differenze ci sono tra l'interpretazione di Marx e del marxismo in *Storia e coscienza di classe* di Lukács e quella del *Karl Marx* di Korsch?

§ 5.3

RICERCA STORICO-CULTURALE. Non solo il movimento operaio ha avuto una componente utopica e religiosa. Individuate le filosofie e le ideologie laiche moderne (a partire da quelle già studiate in questo volume) che hanno una componente utopica o religiosa significativa.

Lettura 2 e Lettura 3

ANALISI DEL TESTO. Confronta le due letture per quanto riguarda l'interpretazione della dialettica di Hegel e il concetto di metodo scientifico.

Capitolo 10. L'impatto delle nuove teorie scientifiche sulla filosofia

Il paradigma meccanicistico è stato il paradigma dominante in ambito scientifico per circa due secoli. Esso si fondava su due solidi capisaldi: la geometria di Euclide e la fisica di Newton. Un primo elemento di crisi di tale paradigma fu la scoperta delle geometrie non euclidee avvenuto nel corso dell'Ottocento (→ cap. 5, § 4); e un secondo elemento di crisi si presentò all'inizio del '900 quando alla fisica di Newton si affiancarono la Meccanica Quantistica e la Teoria della Relatività di Einstein (che per altro utilizza le geometrie non euclidee). Di fatto erano crollate le stesse fondamenta su cui si era sviluppata la scienza moderna, e questo avrebbe avuto delle importanti ricadute sulla filosofia. Queste importanti novità scientifiche, infatti, stimolarono la nascita dell'epistemologia, o "filosofia della scienza", come un ambito autonomo all'interno della filosofia, con delle tematiche ben definite e un linguaggio tecnico ben preciso. Parallelamente, le grandi novità nel campo della logica formale influenzarono il pensiero filosofico di Ludwig Wittgenstein, che contribuì alla nascita della "filosofia del linguaggio" come disciplina autonoma.

§ 1. Il contesto storico, culturale e scientifico da cui è nata la fisica del novecento

L'Ottocento lascia al Novecento in eredità molti problemi: è ancora valido il paradigma meccanicistico? L'universo potrebbe morire di "morte termica"? Gli atomi esistono o sono solo un concetto?

Abbiamo segnalato nella Sintesi del periodo della Parte 3 (1870-1914) la nascita dell'epistemologia, ma abbiamo rimandato l'esposizione dei grandi sviluppi della scienza che l'hanno stimolata. Essi sono alla base di quell'insieme di riflessioni che hanno portato a diverse concezioni epistemologiche contemporanee: neoempirismo logico (o neopositivismo) del Circolo di Vienna, falsificazionismo di Popper e le varie forme di convenzionalismo, che esporremo in questo capitolo e nel cap. 17.

ALLA FINE DELL'800 SI MOLTIPLICANO LE SCOPERTE E LE INVENZIONI, MENTRE IL PARADIGMA MECCANICISTICO È SEMPRE PIÙ MESSO IN DISCUSSIONE.

Partendo dunque dagli ultimi decenni dell'Ottocento, possiamo dire che sono caratterizzati da uno *sviluppo accelerato di tutte le scienze e delle loro applicazioni tecnologiche*, favorite dal finanziamento degli istituti di ricerca da parte degli Stati, sul modello dell'appena costituito Impero Tedesco, e anche da parte di grandi industrie private ad alta tecnologia, come la tedesca Siemens. Proliferano le invenzioni rivoluzionarie, come la lampadina, il cinema, la radio e la più terribile, la dinamite, il cui inventore, ben conscio delle sue prevedibili applicazioni militari, istituì a mo' di riparazione il premio Nobel per la pace. Ad ogni modo diversi importanti fisici teorici (come Hermann Helmholtz – 1821-1894- ← cap. 7 § 1, e il suo allievo Heinrich Hertz, 1857-1894) avevano una notevole preparazione filosofica, soprattutto riferita a Kant, e d'altronde gli iniziatori della filosofia empiriocriticista e del convenzionalismo, di cui parleremo fra poco, erano degli scienziati affermati. Non ci fu dunque all'epoca della crisi culturale di fine secolo una crisi della razionalità scientifica, come sostennero alcuni pensatori decadentisti, ma piuttosto la messa in discussione del **paradigma meccanicistico** e la nascita di una **nuova rivoluzione scientifica**, che avrebbe generato nei primi decenni del novecento da un lato la meccanica quantistica e dall'altro la teoria della relatività di Einstein.

IL PARADIGMA MECCANICISTICO È MESSO IN DIFFICOLTÀ DALL'IRREVERSIBILITÀ DEI FENOMENI TERMICI E DALL'ENTROPIA.

Come abbiamo già visto nel paragrafo 4 del capitolo 5, tra gli sviluppi scientifici avvenuti nell'Ottocento che hanno iniziato a mettere in difficoltà il paradigma meccanicistico ci sono la nascita delle geometrie non euclidee e

dell'elettromagnetismo. Accanto ad essi, è opportuno parlare anche della **termodinamica**, e in particolare della figura di **Ludwig Boltzmann** (1844 – 1906), inascoltato dalla comunità scientifica e morto suicida. Egli affrontò il problema dell'apparente **irreversibilità** dei fenomeni termici, apparso già nel corso dell'Ottocento. All'origine di esso c'è il fatto che il calore si sposta sempre da oggetti caldi a oggetti freddi, e mai viceversa, contraddicendo al principio della **reversibilità** dei fenomeni postulata dal paradigma meccanicistico, per cui i moti possono sempre procedere in un senso come in quello inverso. **Rudolf Clausius** (1822 – 1888) e **William Thomson Kelvin** (1824 – 1907) già nel 1864-1865 avevano introdotto, per descrivere i fenomeni termici irreversibili, il concetto di **entropia**, grandezza fisica che indica il grado di “disordine” di un sistema fisico. Secondo quanto affermato da questi due autori, in un sistema termico chiuso l'entropia (e dunque il disordine) tende spontaneamente ad aumentare. A partire da questo concetto di entropia venne formulata l'ipotesi, per un remoto futuro, della “morte termica” dell'universo, con l'annullamento di ogni forma di vita.

BOLTZMANN PROPONE DI STUDIARE I MOTI DEI GAS IN TERMINI PROBABILISTICI E CREDE NELLA REALE ESISTENZA DEGLI ATOMI.

Le successive ricerche in termodinamica e meccanica statistica di **Boltzmann**, tra le quali ci sono risultati fondamentali come l'equazione della teoria cinetica dei gas e la formulazione del secondo principio della termodinamica con la definizione rigorosa di entropia, inizialmente ignorate, sono ormai pietre miliari del pensiero scientifico. La sua opera è caratterizzata dal tentativo di applicare la **probabilità statistica** alla spiegazione dei fenomeni termici, studiando la distribuzione delle molecole all'interno dei gas.

Diverse sue grandi idee del tutto originali ed innovative, ad esempio quella sulla *reale esistenza degli atomi*, allora considerati soltanto espedienti per il calcolo e non entità reali, gli causarono pesanti critiche e l'ostracismo dei colleghi. Queste importanti idee furono valorizzate soltanto dopo la sua morte.

§ 2. La meccanica quantistica

La luce è un insieme di corpuscoli o è un'onda? E se fosse entrambe le cose?

§ 2.1. Un nuovo paradigma della fisica

SI RIPRESENTA L'ANNOSO PROBLEMA DELLA NATURA DELLA LUCE: CORPUSCOLARE O ONDULATORIA?

La fisica del '900 nasce dallo studio della natura e del comportamento della luce. La relatività ristretta di Einstein, come vedremo successivamente, negò l'esistenza dell'etere luminifero (sostanza che si pensava esistesse per permettere la trasmissione delle onde luminose nel vuoto) e ipotizzò che la luce viaggiasse nel vuoto avendo la stessa velocità per tutti gli osservatori. La Meccanica Quantistica, invece, postulò la doppia natura della luce, sia corpuscolare che ondulatoria.

Per quasi due secoli sulla natura della luce si erano confrontate due scuole di pensiero: la luce è fatta di onde, come pensava Huygens, o di corpuscoli secondo l'idea di Newton? Quando **Max Planck** (1858 – 1947) nel 1900 introdusse l'idea di “quanti di energia” temeva di riaccendere un dibattito che si sperava ormai concluso. Molti anni prima, infatti, un esperimento di Thomas Young (1773-1829) sembrava aver segnato il trionfo definitivo della teoria ondulatoria.

Planck ipotizzò che lo scambio di energia tra luce e materia avvenisse non in modo continuo (con le onde) ma sotto forma di **quanti**: pacchetti discreti e indivisibili di energia. Non era nelle intenzioni di Planck, tuttavia, resuscitare l'idea che la luce fosse realmente composta da corpuscoli.

Seguì **Albert Einstein** (1879 - 1955) che nel 1905 spiegò l'effetto fotoelettrico (cioè l'emissione di elettroni da parte di un metallo colpito dalla luce) utilizzando l'idea dei quanti (che lui ribattezzò **fotoni**).

ALLE SOGLIE DEL '900 SI FA STRADA L'IDEA DELL'ATOMO GRAZIE ALLA SCOPERTA DELL'ELETTRONE E DEL NUMERO DI AVOGADRO.

All'inizio del '900 molti fisici rifiutavano la natura atomistica del mondo microscopico (uno per tutti: Ernst Mach → § 5). Nel 1897 un esperimento di J.J. Thomson portò alla scoperta dell'**elettrone**, e negli anni successivi si scoprì il numero di Avogadro (numero di molecole contenute in una mole di gas). Questi fatti, insieme alla redazione della tavola periodica degli elementi ad opera di Mendeleev, fecero sì che l'idea atomistica si affermasse e che si cominciasse a ipotizzare una struttura interna degli atomi.

DUE MODELLI DI ATOMO: "A PANETTONE" (IL NUCLEO DELL'ATOMO CONTIENE DENTRO DI SÉ GLI ELETTRONI) E "PLANETARIO" (GLI ELETTRONI RUOTANO INTORNO AL NUCLEO).

Il fatto che l'atomo sia elettricamente neutro e che contenga elettroni, fa pensare alla presenza di una carica positiva che bilanci quella negativa degli elettroni, e Thompson pensò a una sfera di materiale positivo che al proprio interno contenesse gli elettroni, così come il panettone contiene le uvette ("modello a panettone").

Ma un celebre esperimento di **Ernest Rutherford** (1871 - 1937) demolì questa possibilità provando che la quasi totalità della massa positiva dell'atomo fosse concentrata al centro e gli elettroni le ruotassero attorno, come i pianeti intorno al sole ("modello planetario").

BOHR E SOMMERFELD RENDONO PLAUSIBILE IL MODELLO PLANETARIO MESCOLANDO LA TEORIA CLASSICA E LA NUOVA TEORIA QUANTISTICA.

Ma il modello planetario risultava difficilmente compatibile con le leggi della fisica classica. L'idea però venne salvata dagli aggiustamenti di **Niels Bohr** (1885 – 1962). Il modello di Bohr, che elaborò insieme a Sommerfeld, spiegava tutti i fenomeni di origine atomica, ma non convinse tutti i fisici. In alcuni casi, infatti, venivano applicate le leggi della fisica classica, in altri casi quelle della nuova fisica senza che ciò fosse inserito in un quadro logicamente coerente.

L'ELETTRONE SI COMPORTA SIA COME UN'ONDA SIA COME UN CORPUSCOLO.

La *spiegazione verrà data nei primi anni '20 ad opera di **Louis Victor De Broglie** (1892 - 1987): nella sua tesi di dottorato del 1924 sostiene che non solo la luce si comporta sia come un'onda sia come un corpuscolo privo di massa (**dualismo onda-corpuscolo**) ma che anche l'elettrone (come anche le altre particelle subatomiche) ha questo comportamento. L'elettrone ha, perciò, una natura bivalente e ruotando intorno al nucleo si comporta effettivamente come un'onda.

§ 2.2. L'equazione di Schrödinger e il principio di indeterminazione di Heisenberg: interpretazione dei fenomeni quantistici.

TUTTE LE PARTICELLE SUBATOMICHE SI COMPORTANO SIA COME ONDE SIA COME CORPUSCOLI. SCHRÖDINGER TROVA L'EQUAZIONE FONDAMENTALE DELLA MECCANICA QUANTISTICA.

Secondo De Broglie, dunque, ***ogni particella subatomica (non solo l'elettrone) si comporta in modo duale avendo associata un'onda.*** Queste onde hanno velocità di propagazione differenti a seconda della velocità della particella cui sono associate. De Broglie analizza anche che cosa avviene se una particella è immersa in un campo di forze (come per l'elettrone all'interno dell'atomo): le onde associate subiscono la rifrazione (deviano dal percorso rettilineo, si incurvano). Dunque una particella che si muove in un campo di forze ha un comportamento analogo a quello di un raggio di luce che si propaga in un mezzo dispersivo e rifrangente. Usando questa analogia, nel 1925 **Erwin Schrödinger** (1887 - 1961) ricava un'equazione che descrive la propagazione delle onde di De Broglie.

BORN SOSTIENE CHE NON STIAMO DESCRIVENDO ONDE REALI, MA ENTI PURAMENTE MATEMATICI.

Successivamente **Max Born** (1882 – 1970) sostenne che le onde in questione ***non sono onde fisiche, ma di enti puramente matematici che ci danno la probabilità che una misura della posizione di una particella dia un certo risultato.***

PRINCIPIO DI INDETERMINAZIONE: UNA MAGGIORE PRECISIONE NELLA MISURA DELLA POSIZIONE DI UNA PARTICELLA CORRISPONDE A UNA MINORE PRECISIONE NELLA MISURA DELLA SUA VELOCITÀ.

Un ulteriore passo avanti nella comprensione dei fenomeni quantistici avvenne nel 1927 quando **Werner Karl Heisenberg** (1901 – 1976) elaborò il **principio di indeterminazione**. Tale principio afferma che *quanto maggiore è la*

precisione nella misura della posizione di una particella tanto è grande l'incertezza nella misura della velocità e viceversa. Analogamente, tanto è più accurata la misura dell'energia quanto più è indeterminato l'intervallo di tempo in cui la particella possiede quell'energia. Questo fenomeno non è dovuto a delle imprecisioni di misura o all'incapacità dello sperimentatore: è la natura stessa (la natura microscopica) che esibisce tale comportamento.

LA MECCANICA QUANTISTICA METTE FINE ALLA CREDENZA NELL'UNIVOCITÀ E NELL'OGGETTIVITÀ DELLA MISURA.

La meccanica quantistica demolisce alcuni capisaldi su cui è nata e si è sviluppata la fisica. Viene meno il concetto di **univocità della misura**: la misura delle grandezze quantistiche è frutto di un "sorteggio", è sottomessa al caso, nel senso che si ottengono misure diverse con probabilità diverse. Viene meno, perciò, anche il principio dell'**oggettività della misura**: lo sperimentatore con il suo processo di misurazione modifica la realtà che sta misurando, il che elimina la netta separazione tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto che sta alla base dello sviluppo della scienza moderna iniziato con Galileo.

L'ESPERIMENTO MENTALE DEL GATTO DI SCHRÖDINGER MOSTRA GLI ESITI PARADOSSALI A CUI È ARRIVATA LA MECCANICA QUANTISTICA.

Un esempio degli esiti paradossali descritti dalla Meccanica Quantistica è l'esperimento mentale noto come **gatto di Schrödinger**, proposto nel 1935 dal fisico da cui prende il nome. Tale esperimento mentale descrive la seguente situazione: una scatola contiene un gatto, una fiala di veleno, un martello e un atomo radioattivo. C'è anche un meccanismo che agisce in modo che, se l'atomo decade (e ciò avviene in maniera puramente casuale), il martello rompe la fiala e il gatto muore. Una persona ad un certo punto apre la scatola e constata se il gatto sia vivo o morto. Da un punto di vista quantistico quando la scatola è chiusa la situazione è caratterizzata dalle sovrapposizione di due stati che coesistono: stato gatto vivo e stato gatto morto. Quando apro la scatola si concretizza uno dei due stati. Se, per esempio, il gatto risulti vivo, *questo non ci permette di dedurre che un attimo prima dell'apertura della scatola il gatto fosse vivo*. Il gatto, sulla base delle leggi della Meccanica Quantistica, non era né vivo né morto ma *era contemporaneamente vivo e morto*.

NEL MICROCOSMO QUANTISTICO NON VALGONO LE LEGGI DEL MACROCOSMO.

La meccanica quantistica mette in luce, perciò, come le leggi valide per il **microcosmo** (il mondo dei fenomeni quantistici) siano sostanzialmente diverse dalle leggi che valgono per il **macrocosmo** (il mondo della nostra esperienza quotidiana, quello formato da oggetti percepibili con i nostri sensi). Si potrebbe sostenere, ad esempio, che il comportamento dei fenomeni quantistici costituisca una violazione del **principio di non contraddizione**: nel nostro mondo un gatto è vivo oppure è morto; *nel mondo dei quanti invece un gatto è contemporaneamente vivo e morto (così come un elettrone è contemporaneamente un'onda e un corpuscolo)*. Importanti conseguenze si hanno anche per quello che riguarda il **principio di causalità**: è l'atto stesso di aprire la scatola che determina se il gatto è vivo oppure è morto. Non si tratta, in altre parole, di scoprire una realtà esistente indipendentemente dalla mia azione di aprire la scatola: è la mia stessa azione che determina le caratteristiche della realtà che sto esaminando. Molto discusse, infine, sono le implicazioni che la Meccanica Quantistica e il comportamento degli oggetti microscopici assumono per quello che riguarda il tema filosofico del **determinismo** (si veda, a tal proposito, la concezione di Laplace → cap. 5 § 4). Per quanto, infatti, il comportamento delle particelle microscopiche sembri costituire una netta violazione della concezione deterministica del mondo, su questo tema si sviluppò un complesso dibattito tra chi ritenne il determinismo confutato dalla meccanica quantistica e chi lo considerò conciliabile con essa.

§ 3. Einstein e il paradigma della relatività

Quando Einstein elaborò la teoria della relatività ristretta era un semplice impiegato nell'ufficio dei brevetti di Berna.

Al nome di **Albert Einstein** è associata una delle più importanti rivoluzioni che hanno interessato lo sviluppo della fisica, quella dovuta alla elaborazione della **Teoria della Relatività**. Nato nel 1879 a Ulm, in Germania, abitò nel corso della sua vita in diverse nazioni, tra cui la Svizzera. Quando il nazismo prese il potere nel 1933 Einstein si trasferì negli Stati Uniti, dove rimase fino alla sua morte, che avvenne a Princeton nel 1955.

PER LA FISICA CLASSICA LO SPAZIO È QUELLO EUCLIDEO, IL TEMPO È LO STESSO OVUNQUE, L'ETERE LUMINIFERO È NECESSARIO PER SPIEGARE LA PROPAGAZIONE DELLA LUCE.

La fisica, prima che Einstein presentasse la sua teoria, era basata su due idee fondamentali:

- che esistesse lo spazio, quello della geometria euclidea, dentro il quale si muovono stelle e pianeti (**spazio assoluto**) e che esistesse un tempo che scorre uguale in tutto l'universo, come se ci fosse un unico orologio divino (**tempo assoluto**). Tali concetti sono dei capisaldi della fisica di Newton, e non erano stati messi in discussione fino a quel momento.

- che esistesse l'**etere luminifero**, concetto che serviva a spiegare la trasmissione della luce nel vuoto: se la luce è fatta di onde allora essendo le onde vibrazione di un qualche mezzo (le onde del mare sono vibrazioni dell'acqua, le onde acustiche sono vibrazioni dell'aria e senza aria il suono non si trasmette) per trasmettersi nel vuoto bisognava che il vuoto non fosse realmente vuoto.

MICHELSON E MORLEY VOGLIONO DIMOSTRARE L'ESISTENZA DELL'ETERE LUMINIFERO, MA IL LORO ESPERIMENTO PORTA ALLA CONCLUSIONE CONTRARIA.

Verso la fine dell'800 due fisici americani, Albert Abraham Michelson e Edward Morley, congegnarono un esperimento per provare l'esistenza dell'etere luminifero: se l'etere permea tutto l'universo e se la Terra gira attorno al Sole alla velocità di 29 km/secondo, allora la Terra dovrebbe essere investita da un vento di etere che soffia alla velocità di 29 km/s, e questo avrebbe alterato la velocità della luce di una quantità che la loro apparecchiatura avrebbe rilevato. Infatti, se, per esempio, in un giorno di calma di vento, un passeggero viaggiasse sul tetto di un treno che corre a 100 km/h, sarebbe investito da un vento di 100 km/h e la velocità del suono sarebbe alterata di 100 km/h. L'esperimento fallì, e i due fisici chiesero alla comunità scientifica che cosa ci fosse di sbagliato.

§ 3.1. La relatività ristretta

LA RELATIVITÀ RISTRETTA ASSUME COME INVARIANTE LA VELOCITÀ DELLA LUCE.

Einstein sostenne che non c'era nulla di sbagliato nell'esperimento di Michelson e Morley, ma che semplicemente l'**etere non esiste**. Dato che non si riusciva a spiegare la trasmissione della luce nel vuoto, allora si è inventata una sostanza, l'etere luminifero, che avesse il solo scopo di spiegarla. La realtà, sostiene Einstein, è invece che *la luce viaggia nel vuoto alla velocità di circa 300.000 km/s e che tale velocità è la stessa qualunque sia il moto relativo di sorgente e osservatore*. Se io sono fermo rispetto alla sorgente che emette la luce o se mi muovo verso la sorgente o se me ne allontano, la velocità che misuro è sempre la stessa.

I CONCETTI DI SPAZIO E TEMPO ASSOLUTI DEVONO ESSERE ABBANDONATI: I TEMPI SI POSSONO DILATARE E LE LUNGHEZZE SI POSSONO CONTRARRE.

Basta questa ipotesi per sovvertire le idee newtoniane di spazio e di tempo assoluti. Il primo a saltare è il tempo assoluto: l'osservatore fermo rispetto a un evento ne misura una determinata durata temporale, ma ogni altro osservatore che si muova rispetto all'evento ne misura **una durata maggiore**: il tempo viene dilatato tanto più quanto è grande la velocità dell'evento rispetto all'osservatore (**dilatazione dei tempi**). E anche le distanze variano al variare della velocità relativa oggetto - osservatore: un osservatore che vede un'asta in movimento ne registra **una lunghezza minore** di quella rilevata da un osservatore fermo rispetto

all'asta (**contrazione delle lunghezze**). Dal punto di vista matematico, Einstein esprime tali novità concettuali mediante le cosiddette "trasformazioni di Lorentz", elaborate nel 1904 dal fisico da **Hendrik A. Lorentz** (1853-1928).

TEMPO E SPAZIO SONO STRETTAMENTE LEGATI, PER CUI SI INIZIA A PARLARE DI SPAZIOTEMPO.

Ne segue che il tempo non è indipendente dalle coordinate spaziali di un evento, e quindi si deve parlare di **spaziotempo**. I punti dello spaziotempo, che rappresentano gli eventi, sono identificati da 4 coordinate inter dipendenti, 3 spaziali e una temporale. Inoltre la geometria dello spaziotempo non è quella euclidea, bensì una geometria detta **pseudoeuclidea**. Queste idee, che costituiscono il contenuto della **relatività ristretta (o relatività speciale)** sono contenute in un articolo di Einstein per la rivista *Annalen der Physik* pubblicato nel 1905 e generarono un grande scompiglio nel mondo dei fisici.

§ 3.2. La relatività generale

LO SPAZIO È UN CAMPO DI FORZE. PER EINSTEIN LE GRANDI MASSE INCURVANO LO SPAZIOTEMPO.

Negli anni successivi Einstein inizia un percorso faticoso e lungo per affrontare l'altro problema posto dalla fisica newtoniana. La legge di gravitazione universale di Newton prevede che il sole attiri a sé i pianeti, e che questi si attirino tra di loro e attirino a loro volta i satelliti. Ma i contemporanei di Newton si chiesero: come fa il sole, così lontano, ad attirare i pianeti? Come può una forza trasmettersi a distanza, senza contatto?

Una prima spiegazione dell'azione a distanza arrivò nell'800 con la *teoria dei campi*: il sole, i pianeti, le masse in generale, generano nello spazio circostante un **campo di forze** che è sostanzialmente una *distribuzione di energia nello spazio*. La gravitazione poteva così essere spiegata come un campo, il **campo gravitazionale**, analogo al campo elettromagnetico.

La risposta di Einstein a questo problema arrivò nel 1915 con la formulazione da parte sua della **Teoria della Relatività Generale**. Secondo quest'ultima *le grandi masse incurvano lo spaziotempo*, cosicché il moto di rotazione della Terra dipende dalla curvatura dello spaziotempo causata dal Sole. Il moto della Terra, che a noi appare ellittico, in realtà nello spaziotempo incurvato appare come un moto rettilineo uniforme.

LO SPAZIOTEMPO DI EINSTEIN NON È EUCLIDEO: LA DISTANZA PIÙ BREVE TRA DUE EVENTI NON È UNA RETTA.

In geometria si chiama **geodetica** la linea che descrive la distanza più breve tra due punti. Nel piano euclideo la geodetica è ovviamente la linea retta, e anche nello spazio tridimensionale euclideo la geodetica è una retta. Ma se già ci muoviamo sulla superficie della Terra, che possiamo approssimare con una superficie sferica, la geodetica non è più una retta perché la superficie non è piana, ma curva, e quindi rispetta le leggi di una geometria non euclidea (riemanniana). Su una superficie sferica la geodetica è l'arco della circonferenza massima, cioè di quella circonferenza che ha come centro il centro della Terra e che passa per i due punti.

Un aereo di linea che vada da Napoli a New York, che si trovano circa alla stessa latitudine, non percorre il parallelo che passa per le due città ma la sua rotta passa molto a nord, sulla Francia e addirittura sfiorando l'Inghilterra, perché percorre una circonferenza che passa per Napoli e New York ed ha per centro il centro della Terra, ossia una geodetica.

LA TERRA CORRE LUNGO UNA GEODETTICA IN UNO SPAZIO INCURVATO DALLA MASSA SOLARE.

La prima legge della dinamica dice che un corpo non soggetto a forze o è fermo o si muove di moto *rettilineo* uniforme; in uno spazio curvo un corpo non soggetto a forze o è fermo o si muove lungo una geodetica a velocità costante.

Quindi il moto della Terra attorno al Sole, che a noi appare come una curva (un'ellisse poco eccentrica), è in realtà una geodetica dello spaziotempo incurvato dalla grande massa del sole. Così come un corpo non soggetto a forze si muove di moto rettilineo uniforme nel nostro spazio tridimensionale euclideo, allo stesso

modo la Terra si muove non soggetta a forze lungo una geodetica di uno spazio quadridimensionale non euclideo incurvato dalla massa solare.

LA RELATIVITÀ GENERALE SOSTIENE CHE VI SIA UN LEGAME TRA IL TEMPO E IL CAMPO GRAVITAZIONALE.

Un importante aspetto della Relatività Generale è il legame tra tempo e campi gravitazionali: *più il campo gravitazionale è intenso più il tempo ci appare rallentato*. Per esempio, gli orologi posizionati sui satelliti del GPS, che ruotano a 36.000 km di altezza, sono immersi in un campo gravitazionale meno intenso di quello che misuriamo sulla superficie terrestre, dunque il loro tempo ci appare scorrere più velocemente rispetto al nostro.

La Relatività Generale *riduce dunque la forza di gravità alla geometria dello spaziotempo* risolvendo il problema dell'azione a distanza di newtoniana memoria.

§ 3.3. La relatività e le sue conseguenze

LA TEORIA DELLA RELATIVITA' SEGNA UNA SVOLTA FONDAMENTALE NELLA STORIA DEL PENSIERO SCIENTIFICO E FILOSOFICO.

Il **superamento dei concetti di spazio assoluto e di tempo assoluto** attuato da Einstein mediante l'elaborazione della Teoria della Relatività ha una profonda rilevanza non soltanto nella storia della fisica, ma anche a livello filosofico e culturale. Tali idee sono dei capisaldi della teoria di Newton e furono il fondamento della fisica per moltissimo tempo. Per dare un'idea dell'importanza di queste idee basti pensare che esse assumono un ruolo di primo ordine anche nella filosofia di Kant, che si impegnò nel tentativo di dar loro un fondamento filosofico stabile. Lo spazio assoluto (ed euclideo) ed il tempo assoluto sono infatti da concepirsi, secondo Kant, come *forme a priori della sensibilità*. Con la Teoria della Relatività di Einstein queste idee vennero completamente superate, con conseguenze che hanno lasciato un segno indelebile nella storia della fisica e della cultura.

LA TEORIA DELLA RELATIVITA', INSIEME ALLA MECCANICA QUANTISTICA, HA PERMESSO IL SUPERAMENTO DELLA FISICA CLASSICA DI GALILEO E NEWTON.

Facendo un discorso più generale, è opportuno sottolineare come sia le dirompenti novità apportate dalla Teoria della Relatività di Einstein sia quelle dovute alla Meccanica Quantistica abbiano avuto un ruolo centrale *nel superamento del paradigma della fisica classica inaugurato da Galileo e Newton*, e, a livello più specificatamente filosofico, della *concezione meccanicistica del mondo*.

EINSTEIN NON SI RASSEGNO' AL DISACCORDO TRA LA RELATIVITÀ GENERALE E LA MECCANICA QUANTISTICA (ANCHE OGGI UN PROBLEMA IRRISOLTO IN FISICA).

Un problema ancora irrisolto in fisica, tuttavia, è l'*inconciliabilità teorica della Teoria della Relatività Generale con la Meccanica Quantistica*. Tale problema era già stato evidenziato da Einstein, che oltre ad elaborare la Teoria della Relatività aveva contribuito egli stesso a fondare la Meccanica Quantistica. Einstein, come Planck, non accettò mai le conclusioni a cui era arrivata la Teoria dei quanti, che considerava una teoria incompleta, e dedicò parte del suo lavoro a dimostrare questa tesi. In particolare egli contestava l'interpretazione della scuola di Copenaghen che faceva capo a Bohr e che sosteneva la natura probabilistica delle onde di De Broglie. Per sottolineare l'assurdità delle conclusioni a cui era arrivata la Meccanica Quantistica, Einstein ripeteva la celebre frase: "*Dio non gioca a dadi*".

§ 4. Lo sviluppo della logica matematica a cavallo tra 800 e 900 e il problema della fondazione di un linguaggio logico-matematico rigoroso

Già i greci ponevano il dilemma: se dico "io mento", mento o dico il vero? La logica moderna è alla ricerca della soluzione di vecchi e nuovi dilemmi.

BOOLE INIZIA A TRADURRE LA LOGICA IN CALCOLI ARITMETICI: NASCE LA LOGICA MATEMATICA.

Il grande dibattito sulle geometrie non euclidee ($\rightarrow$ cap. 5 § 4) portò i matematici a indagare i fondamenti su cui si basa la matematica e a studiare più accuratamente le regole di ragionamento che si utilizzano per dimostrare i teoremi (logica matematica). La logica matematica subì una radicale rivoluzione in seguito al lavoro di George Boole.

Cartesio aveva trovato un modo di tradurre in formule algebriche le proprietà geometriche e a metà del secolo XIX **George Boole** (1815 - 1864) conduce un'operazione analoga: i passaggi logici possono essere tradotti in calcoli aritmetici.

Riducendo la logica a pura manipolazione di simboli, la logica sarebbe diventata più rigorosa. Questo processo di algebrizzazione della logica nel giro di qualche decennio avrebbe portato a uno sviluppo impetuoso della logica matematica.

§ 4.1. Il logicismo di Frege e Russell

IL PROGRAMMA DI FREGE (LOGICISMO) È QUELLO DI FONDARE L'INTERA MATEMATICA SULLA LOGICA.

È così che con **Gottlob Frege** (1848 - 1925) nasce l'idea del **logicismo**: fondare tutta la matematica sulla logica. Quest'idea rappresenterebbe una possibile soluzione al problema ottocentesco di fondare su basi solide la matematica.

Frege fu uno studioso di grande ambizione, che nel corso degli anni suscitò moltissimo interesse tra i logici e i matematici, ma anche tra gli epistemologi e i filosofi. Il suo primo grande contributo fu la rifondazione della logica con l'impiego di una simbologia matematica. È del 1879 la sua opera *Ideografia*, in tedesco *Begriffsschrift*, cioè scrittura dei concetti. Il sottotitolo è *Un linguaggio formalizzato del pensiero puro, a imitazione di quello aritmetico*. Un tentativo del genere era stato fatto secoli prima da Leibniz e Frege lo porta a termine con successo, liberando la logica dall'eredità aristotelica della classificazione per specie e generi, e facendo della verità una funzione matematica delle proposizioni.

Frege pensava di superare attraverso il simbolismo rigoroso e le regole sintattiche di un linguaggio artificiale *l'imprecisione del linguaggio ordinario, causa di ambiguità e di equivoci*. Questo programma fu poi ripreso nel corso del Novecento dalle varie correnti della filosofia analitica (P. 5, S.d.P., § 2).

Egli mise a punto anche la distinzione tra ***significato e senso**. Per *significato* si intende il riferimento all'oggetto del pensiero, p.es. possiamo dire che il **significato** del nome Dante Alighieri è una persona nata a Firenze nel 1265 e morta a Ravenna nel 1321, che è **denotata** da questo nome. Ma questo oggetto può essere qualificato in molti modi. Possiamo indicarlo come "il sommo poeta", "l'autore della Divina Commedia", "l'uomo che amò Beatrice", ecc. Pur riferendosi allo stesso oggetto, queste espressioni lo fanno in un senso diverso e ci danno diverse informazioni. Il **senso** consiste dunque nell'esprimere il riferimento all'oggetto attraverso nuove qualità, o **connotazioni** (J.S. Mill in un senso simile aveva già parlato di denotazione e connotazione).

Frege si occupava di linguaggio e di logica da un punto di vista filosofico, ma la sua visione ontologica rimane molto schematica. Per lui il pensiero rigoroso non può avere come origine il soggetto psicologicamente inteso, i cui contenuti di coscienza restano privati, incomunicabili e diversi nei diversi soggetti, né si può dire che i concetti appartengono all'ambito degli oggetti materiali, come pensano i materialisti: si tratta di un terzo tipo di realtà, che esiste ed è vera o falsa indipendentemente dal fatto di essere pensata dai singoli, e per questo può essere comune ed identico per tutti. Si tratta di una specie di idealismo, ma non nel senso

hegeliano, e invece piuttosto nel senso della teoria delle idee di Platone. Tra l'altro, quanto alla matematica, Frege non ne considerava i giudizi come sintetici (cioè come sintesi dell'intuizione del tempo e dello spazio, come sosteneva Kant), ma analitici, cioè pure forme, radicalmente a priori, che non danno nuova informazione.

RUSSELL SCOPRE UNA CONTRADDIZIONE NELLA TEORIA DEGLI INSIEMI DI FREGE.

Allo scopo di fondare la matematica sulla logica, Frege aveva costruito un sistema di simboli (tutt'ora usato dai matematici) e redatto un'opera meticolosa, *Grundgesetze der Arithmetik*, 1903 (*Le leggi fondamentali dell'aritmetica*), in cui a partire dalla teoria degli insiemi derivava l'intera matematica. Tuttavia quando Frege stava per dare alle stampe il secondo volume del suo libro ricevette una lettera di Bertrand Russell che lo informava che **la teoria degli insiemi** su cui l'opera si basava conteneva una fatale contraddizione. Frege accompagnerà l'uscita del libro con una postilla: "È difficile che uno scienziato si imbatta in qualche cosa di meno desiderabile del vedere buttato a mare i fondamenti del proprio lavoro quando lo ha appena finito. Sono stato messo in questa posizione dalla lettera del sig. Bertrand Russell proprio quando il lavoro stava per essere stampato."

LA CONTRADDIZIONE INDIVIDUATA DA RUSSELL PRENDE IL NOME DI "PARADOSSO DI RUSSELL", DI CUI UNA VARIANTE È IL "PARADOSSO DEL BARBIERE".

La contraddizione individuata da Russell, nota come "**paradosso di Russell**", è la seguente:

Consideriamo l'insieme H di tutti gli insiemi possibili. Esso può essere diviso in due sottoinsiemi:

- il sottoinsieme A formato dagli insiemi che contengono se stessi: per esempio l'insieme di tutte le idee è a sua volta un'idea, dunque contengono se stessi.

- il sottoinsieme B formato dagli insiemi che non contengono se stessi: l'insieme degli elefanti non è un elefante, e l'insieme dei triangoli non è un triangolo.

Sia A sia B sono insiemi, dunque stanno in H e quindi o (aut) stanno in A o (aut) in B . Se ci si chiede se B sia contenuto in A o in B si arriva a una **contraddizione**: infatti

se B sta in A allora B appartiene a se stesso e dunque deve stare in B ;

se B sta in B allora non appartiene a se stesso, cioè non sta in B .

Russell prova così che la teoria degli insiemi elaborata da Frege è contraddittoria, e quindi inaffidabile.

Russell esprimerà quest'idea con il "paradosso del barbiere". In un villaggio gli uomini o si radono da soli o si fanno radere dal barbiere; se il barbiere non si rade da solo, è falso che il barbiere rade tutti quelli che non si radono da soli e, se il barbiere si rade da solo, allora non è vero che il barbiere rade tutti quelli che non si radono da soli.

LA TEORIA DEI TIPI DI RUSSELL NON CONSENTE IL SORGERE DI QUESTA CONTRADDIZIONE MA NON CONVINCE TUTTI I MATEMATICI..

L'ironia della storia vuole che **Bertrand Russell** (1872 - 1970) fosse anche lui un convinto sostenitore del logicismo e che tentasse, in modo diverso e cercando di evitare la contraddizione che aveva segnalato nell'opera di Frege, di derivare tutta la matematica dalla logica. Russell elaborò la cosiddetta **teoria dei tipi**, che espose nei *Principia mathematica* scritto a quattro mani con Alfred North Whitehead tra il 1910 e il 1913. La teoria dei tipi escogita un modo per far sì che non sia più possibile che vi siano insiemi che contengono se stessi, in questo modo si riesce a salvare i risultati ottenuti da Frege evitando i paradossi. Come vedremo, sulla base del logicismo nella versione da lui elaborata, Russell elaborò una complessa visione del mondo, che chiamò atomismo logico, o anche realismo analitico, sulla quale torneremo tra poco (→ § 6)

Tuttavia la sua teoria non convinse tutti i matematici: se la logica è pura combinazione di simboli e la matematica è derivata totalmente dalla logica, da dove hanno origine i contenuti della matematica? Come evitare che anche la matematica si riduca a simboli privi di contenuti?

In questo clima culturale si inserisce il lavoro del logico torinese **Giuseppe Peano** (1858 – 1932), figura di primo piano nel panorama della logica europea. Bertrand Russell è stato un suo grande estimatore, soprattutto del suo lavoro di assiomatizzazione dell'aritmetica.

§ 4.2. Le alternative al logicismo

LE PRINCIPALI ALTERNATIVE ALLA TEORIA DI RUSSELL SONO L'INTUIZIONISMO E IL FORMALISMO.

Le principali proposte alternative alla teoria dei tipi di Russell arriveranno da **Leopold Kroneker** (1823 - 1891), **Henri Poincaré** (1854 - 1912) e **Luitzen Brouwer** (1881-1966), sostenitori della scuola di pensiero **intuizionista**, e da **David Hilbert** (1862 – 1943), fondatore del **formalismo**.

SECONDO GLI INTUZIONISTI, I CONCETTI BASE DELLA MATEMATICA SONO COLTI CON L'INTUIZIONE.

● Secondo **Brouwer** i paradossi derivano dall'utilizzo spregiudicato dell'infinito. Gli **intuizionisti** non accettano dimostrazioni per assurdo, rifiutando il principio del *tertium non datur*, e pretendono che i teoremi di esistenza degli enti matematici indichino un procedimento finito per costruirli, non ritenendo sufficiente provarne le non contraddittorietà. La tagliola che gli intuizionisti introducono manda al macero interi capitoli della matematica, che gli intuizionisti ritengono non sicuri (uno su tutti: i numeri reali). Afferma Kroneker: "I numeri interi sono opera di Dio, tutto il resto è opera dell'uomo". Uno dei meriti che va ascritto al pensiero intuizionista è quello di avere costretto i matematici a una maggior accuratezza, privilegiando, quando possibile, i metodi finitisti e costruttivi. L'appellativo di "intuizionisti" deriva dall'idea che i numeri interi siano in qualche modo innati, frutto dell'intuizione di cui ogni essere umano è dotato.

HILBERT FONDA TUTTA LA MATEMATICA A PARTIRE DA UN INSIEME DI ASSIOMI CONVENZIONALI.

●● L'altra alternativa alla teoria dei tipi di Russell è quella percorsa da **Hilbert**, fondatore della scuola logica del **formalismo**. Hilbert individua nel modo di realizzare l'edificio geometrico da parte di Euclide il segreto della solidità e del successo bimillenario della sua geometria. Egli ritiene che tale solidità derivi dalla sua struttura: Euclide pone alla base della sua geometria **definizioni** e **postulati**. Questi ultimi sono delle affermazioni semplici, vere ed evidenti su cui, utilizzando le regole del corretto ragionare, viene edificata la piramide rovesciata dei teoremi e di tutte le proposizioni deducibili dai postulati. Hilbert pensa a una struttura simile: alla base dei vari capitoli della matematica andranno posti gli **assiomi** (ai quali, a differenza dei postulati, non è più richiesto di essere veri ed evidenti), dai quali, utilizzando le regole della logica, verranno dedotti i teoremi. Negli stessi anni i matematici **Hernst Zermelo** (1871 - 1953) e **Abraham Fraenkel** (1891 - 1965) realizzano l'idea di Hilbert e individuano nove collezioni di assiomi che fondano la teoria degli insiemi evitando di cadere nella contraddizione rilevata da Russell.

IL SISTEMA FORMALE DELLA NUOVA MATEMATICA È COMPLETO E COERENTE?

L'insieme di assiomi e dei teoremi di una teoria matematica si chiama **sistema formale**. In esso l'insieme degli assiomi deve rispondere a un criterio di economia: tra tutti i possibili insiemi di assiomi che servono per dimostrare gli stessi teoremi, il migliore è quello minimale.

Si pone, tuttavia, un problema: un sistema formale è **completo**? Tutto e solo ciò che è vero in una teoria matematica è dimostrabile all'interno di un sistema formale? È possibile provare che un sistema formale è immune da contraddizioni (cioè **coerente**)?

Hilbert prova che la coerenza della varie teorie matematiche è riconducibile alla coerenza dell'aritmetica. Diventa quindi prioritario provare la completezza e la coerenza di un sistema formale che contenga l'aritmetica. Il problema sarà risolto dal giovane e brillante **Kurt Gödel**.

§ 4.3. Gödel e l'incompletezza dei sistemi formali della matematica

GÖDEL PROVA LA COMPLETEZZA DEI SISTEMI FORMALI CONTENENTI LA LOGICA.

Kurt Gödel (1906 – 1978) provò nel 1929, a soli ventitré anni, che un sistema formale che contenga la logica è completo e coerente (**teorema di completezza**): tutto e solo ciò che è vero nella logica è dimostrabile all'interno di un sistema formale, viceversa tutto ciò che è dimostrabile all'interno di un sistema formale è una legge della logica. Ma la vera questione era provare la completezza e la coerenza di un sistema formale contenente l'**aritmetica**, perché Hilbert aveva ridotto il problema della completezza e della coerenza della matematica alla completezza e coerenza dell'aritmetica.

I TEOREMI DELLA MATEMATICA NON POSSONO ESSERE TUTTI DIMOSTRATI IN UN SISTEMA FORMALE.

Anche su questo nel 1930 arrivò la risposta di Gödel: ogni sistema formale che consenta la costruzione dell'aritmetica **non** è completo e al suo interno **non** è dimostrabile la coerenza (**teorema di incompletezza**), cioè esistono delle affermazioni vere della matematica che non sono dimostrabili in un sistema formale.

Il meccanismo che Gödel utilizza per dimostrare ciò è il paradosso del mentitore: quando dico "*io mento*", se mento dico la verità e se dico la verità mento. Prendendo spunto da tale paradosso, Gödel codifica con l'aritmetica un sistema formale all'interno del quale si dimostra un teorema che afferma di non essere dimostrabile.

LA MATEMATICA RICHIEDE L'INTERVENTO CREATIVO DELL'UOMO.

La conclusione è che *la matematica è un'attività specificamente umana*. Se si fosse dimostrato il teorema di completezza dell'aritmetica questo avrebbe significato che un computer sufficientemente potente potrebbe, in linea teorica, sostituirsi all'uomo ed essere interrogato se una certa proposizione A è dimostrabile come teorema. A quel punto, infatti, il computer cercherebbe un percorso che partendo da A arrivi agli assiomi: se tale percorso esiste il computer lo troverebbe e A sarebbe un teorema del sistema formale e della matematica. In caso contrario, sarebbe invece un teorema la negazione di A. Ma le cose non stanno così e i teoremi della matematica sono il risultato di un duro lavoro della mente umana.

§ 5. Le epistemologie dell'empiriocriticismo e del convenzionalismo.

Per i positivisti le scienze empirico-matematiche sono il modello delle scienze sociali, e la filosofia ha solo il compito di fare un riassunto dei risultati scientifici. Ora invece è chiaro che le scienze hanno bisogno di un'epistemologia.

L'**empiriocriticismo** e il **convenzionalismo** furono due epistemologie che nacquero e si svilupparono sulla base di un continuo confronto con le novità scientifiche dell'epoca. Molti degli esponenti di questi due indirizzi furono essi stessi degli scienziati che contribuirono agli sviluppi scientifici che stavano avvenendo. Basti pensare all'importante contributo che diede Henri Poincaré, esponente del convenzionalismo, alle idee che sono alla base della teoria della relatività ristretta di Einstein.

§ 5.1. Mach e l'empiriocriticismo

Ernst Mach (1838-1916), principale esponente, insieme a **Richard Avenarius** (1843-1996) della filosofia **empiriocriticista**, fu uno studioso di fisica e di storia della scienza – una disciplina di cui a fine Ottocento si cominciava a sentire il bisogno, insieme all'epistemologia.

Come fisico Mach era stato convinto dalle sue ricerche che fosse necessario sostituire, come centro unificatore delle scienze, il paradigma della meccanica newtoniana con quello della termodinamica.

MACH RIPRENDE TEMI DELL'EMPIRISMO DEL SETTECENTO E SOSTITUISCE ALLA CAUSA LA FUNZIONE COME RAPPORTO REGOLARE TRA FENOMENI.

Come *epistemologo, criticò la teoria kantiana delle forme a priori, sostenendo che le nostre categorie sono un risultato dell'adattamento all'ambiente. Per lui l'*osservazione* consiste nell'adattamento dei pensieri ai fatti, e la *teoria* nell'adattamento dei pensieri tra loro. Al posto del concetto di causa, propone il concetto di **funzione**, intesa come semplice *rapporto regolare tra determinati fenomeni*, che non pretende di spiegarli. Gli stessi fenomeni per lui non richiedono la credenza in una qualche realtà metafisicamente esistente sotto di loro. Mach riprende dunque le tesi di Berkeley e Hume. E l'empiriocritismo non rifiuta solo la metafisica classica, ma anche quella implicita nelle teorie scientifiche, che spesso postulano l'esistenza di oggetti, come gli atomi, la materia, ecc., al di là dei fenomeni. Rifiutò quindi l'idea dell'esistenza reale degli atomi.

L'ESPERIENZA È UNICA, NÉ INTERNA NÉ ESTERNA. PER VALERE DAL PUNTO DI VISTA SCIENTIFICO, TUTTAVIA, DEVE ESSERE "ASSERITA" PUBBLICAMENTE.

Inoltre per lui *i fenomeni non possono essere detti né oggettivi né soggettivi, né interni né esterni*. Sono semplicemente fatti *pubblicamente* rilevati e riconosciuti (Avenarius, vicino alle posizioni di Mach, parla dell'esperienza che diventa oggetto della conoscenza scientifica come di una "**esperienza asserita**", cioè non semplicemente corrispondente ad un'esperienza privata, ma pubblicamente affermata).

LA SCELTA TRA TEORIE CONCORRENTI DIPENDE DALLA LORO ECONOMICITÀ.

La scelta tra teorie concorrenti equivalenti, piuttosto che determinata in base ad un metafisico criterio di verità, per Mach è determinata da un criterio di **economia**, cioè dalla loro capacità di descrivere i fenomeni e le loro funzioni nel modo più breve e chiaro.

Il fisico e matematico **Ludwig Boltzmann** (1844-1906) rifiutò il fenomenismo di Mach, sostenendo che la teoria deve osare di fare ipotesi che vadano oltre l'esperienza immediata, se vuol essere in grado di fare previsioni. E infatti più tardi - dopo la morte di Mach - fu possibile avere un'esperienza almeno indiretta e strumentale (col microscopio elettronico) dell'esistenza degli atomi, da lui sostenuta.

§ 5.2. Il convenzionalismo

PER POINCARÉ I POSTULATI GEOMETRICI NON SONO FONDABILI KANTIANAMENTE A PRIORI, MA SONO CONVENZIONALI.

Il matematico **Henri Poincaré** è tra i più importanti esponenti dell'**epistemologia convenzionalista**. In un'opera del 1902, *La scienza e l'ipotesi*, pur accettando che le idee dell'aritmetica derivino dall'intuizione, negava il carattere aprioristico (kantiano) dei fondamenti della geometria, che considerava **convenzionali**, cioè decisi dai loro creatori, e vincolati solo dal principio di non contraddizione. La scelta tra le varie geometrie è libera dal punto di vista della verità teorica, e può essere fatta sulla base della maggiore comodità applicativa (questa idea ricorda l'idea di economia degli empiriocriticisti). Poincaré pensa anche che le sue idee convenzionaliste possano essere applicate a varie teorie alternative della fisica.

Un altro matematico, **Edouard Le Roy**, che simpatizza per le concezioni di Bergson, estremizza questa tesi, sostenendo che le scienze sono una costruzione interamente convenzionale, frutto della creatività umana, e su di essa è *impossibile qualunque verifica e controllo*. Contro questa tesi, insorge lo stesso Poincaré (che sostiene che comunque è l'esperienza che ci guida nella scelta tra due teorie fisiche), ed anche un altro convenzionalista, il fisico e storico della scienza **Pierre Duhem** (1861-1916) nell'opera *La teoria fisica: il suo oggetto e la sua struttura* (1906).

SE UNA SINGOLA LEGGE È CONTRADDETTA DALL'ESPERIENZA. PRIMA DI SCARTARE LA TEORIA COMPLESSA CHE LA CONTIENE, È MEGLIO PROVARE A MODIFICARLA.

Duhem effettivamente non crede che una teoria fisica complessiva possa essere scartata semplicemente perché alcune delle sue proposizioni non coincidono con i dati dell'esperienza. *Una tale teoria è un insieme complesso di molte leggi*, e quando una delle conseguenze empiriche di una delle sue proposizioni non risulta verificata, non ha senso buttare via tutto l'insieme, e non è nemmeno possibile capire immediatamente quale parte della teoria sia causa dell'errore. La procedura più comune sarà quella di *correggere il sistema rendendolo più coerente e più economico*. Ma in questo modo la fisica ci permetterà un sempre migliore adattamento alla realtà.

Questa è stata chiamata interpretazione **olistica* della scienza, e sarà respinta dai neopositivisti e da Popper, che considerano le tesi scientifiche passibili di verifica o, per lo meno, di falsificazione (→ cap.17, § 2). Ma sarà ripresa circa cinquant'anni dopo da Quine (1908-2000), che contesterà la possibilità di verificare o falsificare le teorie scientifiche (→ cap. 17, § 5).

§ 6. Russell: "Atomismo logico", laicismo, pacifismo

Fautore del ragionamento rigoroso e della chiarezza scientifica, è altrettanto radicale nella difesa della giustizia sociale e dei diritti dell'uomo

Lord **Bertrand Russell** (1872-1970) non fu solo uno studioso di matematica e di logica, ma un filosofo in senso pieno, e un intellettuale che, nella sua vita lunghissima e molto attiva, svolse una funzione importante nella cultura e nell'opinione pubblica occidentale della prima metà del Novecento e nei decenni successivi alla seconda guerra mondiale.

LORD RUSSELL DEDICA LA SUA VITA ALLA SCIENZA E ALLA LOTTA PER LA PACE, LA GIUSTIZIA SOCIALE E LA LIBERTÀ POLITICA - E ANCHE SESSUALE.

Discendeva da un'antica famiglia di nobili whigs, che avevano lottato contro l'intolleranza e l'assolutismo e che poi nell'Ottocento avevano aderito al liberalismo progressista, ed era in stretta relazione con i più importanti scienziati e intellettuali inglesi della sua epoca (come Whitehead, già ricordato, e il grande economista Keynes → cap. 19, § 3) e del mondo occidentale, come Einstein e Wittgenstein (→ § 7). Acquisita una grande fama come scienziato e filosofo, la spende nelle sue lotte per la pace, per la giustizia sociale e per la libertà politica, e anche sessuale.

LA SUA FILOSOFIA DELLA SCIENZA VUOLE INTEGRARE IL METODO LOGICO-MATEMATICO RIGOROSO E IL RIFERIMENTO PUNTUALE ALLA REALTÀ EMPIRICA.

Nei primi decenni del Novecento, sulla base dei suoi studi specialistici in matematica e logica elabora una innovativa epistemologia, che avrebbe influenzato a lungo il neo-empirismo logico, una delle grandi tendenze del Novecento (→ § 8). Forte dei suoi studi logico-matematici e dei contributi di Peano, pensa che la nuova filosofia possa giustificare per le diverse discipline scientifiche l'impiego degli strumenti di ragionamento e di calcolo chiariti dal logicismo. Il suo articolo del 1918, *Filosofia dell'atomismo logico*, propone una filosofia che permetta di unificare due importanti componenti del pensiero scientifico moderno: **il metodo logico-matematico rigoroso e il riferimento puntuale alla realtà empirica**.

LE PROPOSIZIONI ATOMICHE DESCRIVONO I FATTI ATOMICI E POSSONO ESSERE COLLEGATE IN PROPOSIZIONI MOLECOLARI, FINO ALLE PROPOSIZIONI GENERALI (LE LEGGI).

Gli atomi di cui si parla in quest'opera non sono quelli della fisica, ma atomi logici. Alla base di ogni ragionamento scientifico ci sono **proposizioni atomiche**, cioè semplici, non più scomponibili, che fanno riferimento alla realtà empirica, perché descrivono in modo chiaro ed univoco un **fatto atomico**, anch'esso non scomponibile. I fatti atomici di cui parla sono i dati di base minimi cui fanno riferimento le diverse scienze: macchie di colore, suoni, eventi anche momentanei, ecc. Partendo da questa base irriducibile di realtà, esprimibile in **proposizioni**

atomiche, è possibile descrivere la congiunzione dei fatti atomici in più complessi **fatti molecolari** attraverso **proposizioni molecolari**. Poi, sulla base delle procedure della logica matematica, si potranno collegare indefinitamente in modo rigoroso ulteriori complessi di fatti, e ordinarli fino ad enunciare **proposizioni generali** che li sintetizzino. Tuttavia Russell non pretende che queste proposizioni rappresentino leggi reali e assolutamente universali, ma le considera dei risultati statistici. Saranno possibili quindi perfezionamenti e ampliamenti di esse.

PER RUSSELL POSSIAMO CONOSCERE LA REALTÀ EMPIRICA IN MODO CHIARO, UNIVOCO E OGGETTIVO.

In sostanza, Russell dà per scontato che *i nostri sensi e i nostri strumenti scientifici di osservazione siano in grado di darci un riferimento alla realtà **chiaro ed univoco***. Questa tesi era giustificata dai grandi successi della scienza, ma sarebbe stata in seguito sottoposta a severa critica (→ Quine, cap. 17 § 5). Contemporaneamente, come Frege, dà per scontato anche che *le strutture della logica siano oggettivamente valide e non dipendano dalla psicologia del soggetto* - una sorta di idealismo platonico della realtà logica, come abbiamo detto, che non avrebbe mancato di suscitare critiche da varie parti.

Dunque si tratta di tesi ontologiche, e del resto Russell stesso chiama la sua filosofia anche "realismo analitico".

La teoria dell'atomismo logico era stata originata, tra l'altro, dall'incontro di Russell con un giovane logico e filosofo straordinario, l'austriaco Ludwig Wittgenstein, che aveva conosciuto nel 1911 e che sarà uno dei grandi protagonisti della filosofia del Novecento (→ § 7).

§ 6.1. Morale, politica e critica della religione

MORALE, ESTETICA E RELIGIONE SONO FUORI DELL'AMBITO DEL SAPERE RAZIONALE.

Russell fu sempre un accanito sostenitore del valore del metodo scientifico e, quando il suo logicismo e il suo realismo empiristico furono criticati con forti argomenti, continuò a sostenere che questo genere di filosofia restava comunque il migliore disponibile. Difendendo le verità scientifiche, egli però *considerava la morale, l'estetica e la religione non fondabili razionalmente*. Questa posizione, che del resto abbiamo trovato in altri intellettuali autorevoli come Weber, rimase prevalente in gran parte della filosofia del Novecento e soprattutto tra gli epistemologi.

RUSSELL DALLA 1ª GUERRA MONDIALE ALLA GUERRA DEL VIETNAM SI BATTE PER LA PACE. CONDANNA L'ARMAMENTO NUCLEARE. FONDA IL TRIBUNALE RUSSELL PER I DIRITTI DELL'UOMO.

Le numerose campagne etico-politiche di Russell sono così di fatto fondate sui sentimenti di solidarietà e di compassione. Di fronte agli orrori della guerra di trincea, egli si oppose radicalmente alla Prima Guerra Mondiale, e fu anche imprigionato per questo. Nel caso del nazismo invece ritenne il pacifismo e lo spirito di conciliazione insufficienti e giustificò l'intervento armato. Dopo l'atomica di Hiroshima del 1945, quando tra Usa e Urss c'era il rischio di un conflitto nucleare, insieme ad Einstein fu uno degli animatori del movimento per il disarmo nucleare. Dopo lo scoppio della guerra del Vietnam nel 1965 invitò i giovani americani alla renitenza alla leva e, per mettere sotto accusa gli Stati Uniti invasori, fondò insieme al grande filosofo francese Sartre (→ **cap. 15, § 5**) il **Tribunale internazionale contro i crimini di guerra**, detto poi **Tribunale Russell**. Questo tribunale, che, senza poteri, giudica i fatti sulla base dei diritti umani, è stato e resta un fattore importante nell'opinione pubblica internazionale.

LOTTA PER IL LIBERO AMORE E RIFIUTA IL CRISTIANESIMO.

La sua lotta *a favore del libero amore* nasce egualmente da una concezione naturalistica e solidale dell'uomo, e dalla sua opposizione alla repressiva ed ipocrita morale sessuale vittoriana. Anche il suo rifiuto del cristianesimo è in parte motivato dalla morale sessuale della tradizione cristiana. Le sue critiche sono raccolte in *Perché non sono cristiano*, pubblicato nel 1957. Sul piano teorico il suo rifiuto della dogmatica cristiana tradizionale riprende le demolizioni delle prove dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima della

tradizione critica occidentale. Pur condividendo diversi aspetti dell'etica di Cristo, egli ne critica diverse incoerenze teoriche, tra cui la condanna ad una pena eterna dei trasgressori.

Russell è anche autore di una spiritosa e brillante *Storia della filosofia occidentale*, in cui, con un approccio analogo a quello dei marxisti, mostra i condizionamenti sociali dei filosofi.

§ 7. Ludwig Wittgenstein

Wittgenstein, nel *Tractatus Logico-Philosophicus*, si occupa di logica, proseguendo le ricerche fatte da Frege e Russell, ma alla fine dell'opera parla del "mistico". Che rapporto ci può essere tra la logica e il misticismo?

WITTGENSTEIN NASCE IN UNA FAMIGLIA RICCA, IMPORTANTE ED ECCENTRICA.

Ludwig Wittgenstein nacque a **Vienna** nel **1889**, in una delle famiglie più ricche e importanti della città, in cui però non mancarono casi di eccentricità e pazzia (i due fratelli maggiori morirono suicidi). Ludwig era il più piccolo di cinque fratelli e di tre sorelle e veniva considerato il figlio intellettualmente meno dotato della famiglia: per questo motivo fu iscritto alla Realschule di Linz, corrispondente, oggi, ad un Istituto Tecnico ad indirizzo meccanico. Conclusi gli studi superiori, si dedicò all'ingegneria appassionandosi alla matematica e successivamente ai suoi fondamenti logici, ossia al **logicismo** (→ § 4). Lesse le opere di **Frege** e lo incontrò a Jena per discutere di logica. Quest'ultimo gli consigliò di studiare con **Bertrand Russell** presso il **Trinity College** di **Cambridge**. Wittgenstein in effetti studiò a partire dal 1911 sotto la guida di questo docente, ma contemporaneamente influenzò il suo maestro nell'elaborazione dell'**atomismo logico**, come Russell stesso ammise. Nel 1914 decise di arruolarsi per combattere nella Prima guerra mondiale. Durante la guerra completò il *Tractatus Logico-Philosophicus* che venne pubblicato nel 1921 grazie all'aiuto di Russell.

LO SCOPO DEL *TRACTATUS* È STABILIRE CIÒ CHE IL LINGUAGGIO PUÒ E NON PUÒ DIRE.

Lo scopo di quest'opera, si dice nella Prefazione, era quello di "tracciare un limite al linguaggio", di stabilire cioè ciò che il linguaggio può e ciò che non può dire, e l'autore è convinto di aver raggiunto tale obiettivo, pur riconoscendo il suo grande debito teorico con Frege e Russell.

IL MONDO È TUTTO CIÒ CHE ACCADE. I FATTI ATOMICI (O "STATI DI COSE") SONO CONNESSIONI TRA COSE, TRA OGGETTI.

Wittgenstein intende spiegare come il linguaggio possa rappresentare il mondo. Il mondo è per lui l'insieme di "tutto ciò che accade", e ciò che accade sono appunto i fatti nel loro complesso, dei quali i più semplici e indivisibili sono i **fatti atomici** (nella traduzione inglese del *Tractatus* si usa questo termine, già impiegato da Russell, mentre Wittgenstein utilizza l'espressione "stati di cose", in tedesco *Sachverhalten*). Questi fatti sono a loro volta la connessione tra cose, tra oggetti semplici. "Accadere" significa appunto che due oggetti si trovano in un certo momento in un certo rapporto. "La penna è sul tavolo", "oggi Paolo ama Maria", "ieri Pietro ha pescato una trota", sono fatti che accadono.

I NOMI DENOTANO ("STANNO PER") GLI OGGETTI. LE PROPOSIZIONI ELEMENTARI DESCRIVONO I FATTI.

Nel linguaggio sono i nomi che ***denotano** gli oggetti semplici, cioè che "stanno per" essi. Dunque i nomi non hanno bisogno di assomigliare agli oggetti: essi li indicano come fa un cartello stradale. Ma per Wittgenstein gli oggetti non esistono separatamente, come corpi inerti (come gli atomi dell'atomismo antico che possono vagare separatamente nello spazio). Sono invece sempre in connessione tra loro, e proprio tale connessione è il fatto (ciò che accade). La **proposizione elementare** (atomica, nel linguaggio di Russell) **descrive** appunto un fatto atomico, raffigurando la connessione tra gli oggetti che la compongono, l'azione dell'uno sull'altro.

LA FORMA LOGICA DELLA PROPOSIZIONE CORRISPONDE ALLA STRUTTURA REALE DEGLI OGGETTI CHE DESCRIVE.

Come avviene questa raffigurazione, questa descrizione? Attraverso la circostanza che la **forma logica** di tale proposizione ha la stessa forma della struttura reale degli oggetti connessi. C'è un **isomorfismo** (eguaglianza di forma) tra il linguaggio e la realtà. Inoltre le proposizioni elementari si possono combinare - secondo precise regole di sintassi - in proposizioni complesse (molecolari) che descrivono fatti complessi.

IL LINGUAGGIO RIGOROSO DESCRIVE LA REALTÀ IN MODO OGGETTIVO: PER ESSO IL SOGGETTO NON ESISTE. IL LINGUAGGIO È PUBBLICO ED È A SUA VOLTA UN FATTO.

Potremmo dire che un linguaggio rigoroso e oggettivo descrive la realtà come un modello descrive un incidente stradale: la forma e la posizione delle vetture raffigurate è collocata sulla pianta della strada come lo sono le vetture nella strada reale. Questa rappresentazione prescinde del tutto dalla soggettività, anzi, per Wittgenstein, *il soggetto propriamente non esiste*: non è nel mondo, ma è un limite (inconoscibile) del mondo, proprio come l'occhio non è mai compreso nel suo stesso campo visivo.

Il linguaggio dunque per Wittgenstein è uno dei fatti del mondo, dotato solo della capacità di "stare per" altri fatti; è qualcosa di pubblico e di oggettivo, non di soggettivo.

LE PROPOSIZIONI SONO VERE O FALSE A SECONDA CHE ESPRIMANO O NO LA STRUTTURA DEI FATTI E HANNO UN SENSO SOLO SE SI RIFERISCONO A FATTI POSSIBILI.

Abbiamo detto che i nomi ***denotano** gli oggetti, e che cioè il loro ***significato** sono gli oggetti; quanto alle proposizioni esse hanno ***senso** se descrivono una connessione realmente possibile di oggetti, come "oggi ho pescato una trota", e **sono vere o false** a seconda che corrispondano o no alla struttura reale dei fatti ("oggi ho pescato una trota" è vera solo se effettivamente l'ho pescata). I nomi dunque hanno un significato, e cioè un **referente** nella realtà empirica (indicano un oggetto, p. es. la trota), ma ci servono prima di tutto come elementi delle proposizioni che descrivono i fatti. Le proposizioni hanno un **senso**, in quanto si riferiscono ad un fatto possibile e servono a dirci se questo fatto possibile è anche reale. Esse ci danno un'informazione sullo stato effettivo della realtà (la distinzione tra senso e significato proveniva da Frege, come sappiamo).

Wittgenstein elabora poi una accurata teoria della "funzione di verità" delle proposizioni complesse. La loro verità dipende appunto dal modo in cui si articolano tra loro le proposizioni semplici, vere o false che siano, che le compongono. Questa teoria serve a perfezionare il programma logicistico di Frege e di Russell e va al di là della nostra trattazione filosofica.

LA LOGICA NON CI FA CONOSCERE NULLA, MA CI MOSTRA LA FORMA DEL NOSTRO LINGUAGGIO.

Invece per filosofia del linguaggio è rilevante la sua trattazione delle proposizioni della logica. Esse non "stanno per" nessun fatto reale. Sono infatti **tautologie**, cioè **proposizioni analitiche** (come la proposizione $A=A$), prive dunque di contenuto empirico (analogamente Kant parlava di giudizi analitici). Ci "mostrano" soltanto quali sono le proprietà formali delle proposizioni e del linguaggio, e del mondo stesso, che ha la stessa forma del linguaggio (il verbo "**mostrare**" -far vedere, indicare con un gesto, accennare - è usato spesso da Wittgenstein in contrapposizione a "dire" chiaramente e con certezza, come fanno le scienze naturali). Le proposizioni della logica non ci possono essere confermate in nessun modo dall'esperienza, ed essa non può nemmeno smentirle. Esse non ci danno alcuna singola informazione sul mondo, ma ce ne fanno intuire la struttura.

CAUSALITÀ E LEGGI DI NATURA SONO CONCETTI UTILI A DESCRIVERE LA REALTÀ, MA NON CI PERMETTONO DI CONOSCERE IL FUNZIONAMENTO NECESSARIO DEL MONDO.

Infine è filosoficamente rilevante invece la sua concezione della **causalità**. Per lui il mondo è costituito solo da nessi tra oggetti (i fatti che accadono), ma non conosciamo nessuna vera ragione per dire che dovrebbero accadere certi fatti piuttosto che altri, né che ad un certo fatto dovrebbe seguirne un altro, secondo il classico rapporto di causa-effetto. Le "leggi della natura" sono semplicemente le **descrizioni** più semplici possibili dell'insieme dei fatti, ma non hanno alcuna vera necessità.

LA SCELTA TRA UN SISTEMA DI MECCANICA GENERALE E UN ALTRO È UNA SCELTA "ECONOMICA".

Per questo la *scelta tra il meccanicismo newtoniano e un altro sistema di meccanica generale è una scelta basata sulla semplicità della sua descrizione del mondo* (Wittgenstein allude al *rasoio di Ockham, non diversamente da quanto fa Mach col suo principio di economia). Ma, in sintesi, non possiamo conoscere il mondo nella sua essenza.

§ 7.1. Il mistico

Il perfezionamento del programma logicistico e dell'atomismo logico riguarda essenzialmente il mondo in quanto è misurabile e rappresentabile in modo chiaro e non ambiguo. Questo è anche l'unico mondo che possiamo conoscere. *I limiti del nostro linguaggio sono anche i limiti del nostro mondo*. I problemi della metafisica nascono da un uso non appropriato del linguaggio e sono in sostanza pseudo-problemi.

NON SI PUÒ PARLARE RIGOROSAMENTE DI ETICA, ESTETICA, RELIGIONE E DEI VALORI IN GENERE; SU TUTTO CIÒ SI DEVE TACERE.

Aver trovato un linguaggio capace di descrivere il mondo costituito in questo modo, dotato di questi limiti, era forse il coronamento del programma filosofico di Russell, ma Wittgenstein ha anche qualcos'altro da aggiungere. Il mondo descrivibile dei fatti che accadono indubbiamente *è*, ma *è* (esiste) anche un'altra dimensione della realtà, che egli chiama "il mistico". Essa comprende l'etica, l'estetica, la religione e tutti i possibili **valori** di cui non è possibile parlare in modo rigoroso, e su cui perciò **"si deve tacere"**. Il mistico non si conosce attraverso una descrizione linguistica rigorosa, ma tuttavia **"si mostra"**.

CIÒ SU CUI BISOGNA TACERE È CIÒ CHE CONTA VERAMENTE.

Dunque, risolti i problemi della teoria logicistica, secondo Wittgenstein non si sono nemmeno sfiorati i problemi che veramente contano nella vita. Il silenzio che il filosofo si impone su di essi assomiglia a quello dei mistici medievali di fronte al mistero. Egli si era convertito alla spiritualità cristiana durante la guerra grazie alla lettura di Tolstoj; tuttavia si è sempre dimostrato molto propenso a contravvenire al suo stesso precetto, dispensando innumerevoli giudizi di valore (anche piuttosto forti) sui costumi della società inglese (nella quale sarebbe vissuto a partire dal 1929), sull'arte, sulla musica, eccetera.

Wittgenstein, se da un lato ha fortificato il discorso della scienza moderna considerata dentro i suoi propri limiti, ha messo in luce proprio la sua povertà dal punto di vista esistenziale e vitale, e può essere considerato uno pensatori moderni che ha saputo mettere in luce il problema del **tragico**, come avevano fatto Schopenhauer e Kierkegaard.

Geniale e imprevedibile, egli alcuni anni più tardi, dopo aver fatto il maestro elementare per un periodo, avrebbe rimesso in discussione tutta la teoria del *Tractatus* e dato inizio ad una filosofia del linguaggio interamente diversa (→ cap. 18 § 2).

§ 8. L'empirismo logico

Siamo di fronte ad un "nuovo positivismo", dopo che quello vecchio era scomparso anche in seguito al crollo delle certezze della meccanica classica.

§ 8.1. Il circolo di Vienna: empirismo logico e concezione scientifica del mondo

IL CIRCOLO DI VIENNA RIUNISCE SCIENZIATI CHE VOGLIONO RIFLETTERE SUL SENSO GENERALE DELLE TRASFORMAZIONI DELLA SCIENZA IN CORSO.

È stato dato il nome di **circolo di Vienna** (1922-1936) ad un gruppo di giovani scienziati (il fisico e fondatore del circolo Morritz Schlick, il fisico e logico Rudolf Carnap, il sociologo Otto Neurath, il matematico Hans Hahn e diversi altri) che si riunivano in un caffè di Vienna tutti i giovedì a partire dal 1922 per discutere

delle dirompenti novità del mondo della scienza (ma anche di politica, di cultura e di attualità). Il circolo è stato il centro dello sviluppo di una grande trasformazione dell'epistemologia e dell'intera filosofia, che, col nome di **empirismo logico** o più genericamente di **neopositivismo**, avrebbe investito l'Europa e gli Usa almeno fino agli anni 60-70. Il manifesto del circolo, che prende nel 1925 il nome ufficiale di "Associazione Ernst Mach", è *La concezione scientifica del mondo*, pubblicata nel 1926.

L'EMPIROCITICISMO, L'ATOMISMO LOGICO E IL TRACTATUS DI WITTGENSTEIN SONO ALLA BASE DEL PROGRAMMA NEOEMPIRISTA.

Il circolo nasce, dunque, con lo scopo di riflettere sulla scienza e sul suo metodo, tematiche divenute urgenti a seguito delle recenti novità scientifiche (come quelle dovute alla teoria della relatività di Einstein e alla meccanica quantistica). Le origini più specificatamente filosofiche dell'empirismo logico sono, invece, nella **•filosofia empirista** di Mach, che reagisce alla crisi del meccanicismo proponendo una forma di empirismo *radicale*, ben diverso dal materialismo semplicistico di molti positivisti: come sappiamo, per Mach esistono solo i fenomeni, che non sono in quanto tali né interni né esterni, né oggettivi né soggettivi. Ma una potente ispirazione viene anche dall'**••atomismo logico** di Russell, che fornisce un linguaggio rigoroso utilizzabile dalla diverse scienze (incluse quelle dell'uomo): esso permette di formalizzarle, allo scopo di *unificare le scienze secondo il progetto illuministico*, ripreso dal circolo. Ma ancora più importante è la lettura del **•••Tractatus** di Wittgenstein, che sviluppa il pensiero di Frege e di Russell, e sostiene che *il significato di una proposizione complessa è riducibile a quello delle proposizioni elementari che la compongono*, le quali si riferiscono ai **fatti** del mondo, e possono essere vere o false, ma l'accadere dei fatti del mondo non è determinato da alcun ordine garantito.

LA NATURA NON È PIÙ CONSIDERATA COME UN ORDINE IMMANENTE NECESSARIO

Questo riferimento ai fatti delle formule del formalismo logico e matematico avviene nell'ambito di un empirismo sempre più scettico. E non solo nei confronti della tradizionale metafisica della trascendenza, ma anche dell'ingenua metafisica naturalistica di molti positivisti e materialisti. La **spiegazione causale* non appare più in nessun modo fondata sull'azione di leggi oggettive, nell'ambito di una concezione della natura considerata come un **ordine immanente necessario**. Le leggi delle diverse scienze sono considerate il modo più semplice ed economico (nel senso empiriocriticista) per descrivere (provvisoriamente) la realtà – in corrispondenza del livello delle conoscenze empiriche che si accumulano progressivamente.

LA SCIENZA IN QUANTO **VERIFICABILE** SI DISTINGUE DALLA METAFISICA, CHE SECONDO L'EMPIRISMO LOGICO NON HA ALCUN SENSO.

Secondo l'empirismo logico, ciò che distingue la scienza da ciò che non è scienza (quello che verrà chiamato successivamente da Karl Popper il "*criterio di demarcazione*") è la **verificabilità**, cioè la possibilità di riferire le sue leggi generali a proposizioni elementari empiriche. La scienza è tale, cioè, perché le sue proposizioni possono essere verificate dall'esperienza. Ma per l'empirismo logico la verificabilità è un criterio anche per determinare il senso o il non senso delle proposizioni e delle stesse teorie. Una proposizione, cioè, ha significato solo se è verificabile sulla base di un confronto con l'esperienza. Tale impostazione permette di concludere che *la metafisica non ha senso*, in quanto le sue proposizioni non sono verificabili. Sono da rigettare, quindi, gran parte delle filosofie elaborate nel passato o nella contemporaneità, in particolare quelle che corrispondono a delle pure speculazioni metafisiche non verificabili. Molto celebre, a tal proposito, è la polemica di **Rudolf Carnap** (1891 - 1970) in un articolo del 1931 (*Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*) contro il saggio del 1929 *Che cos'è la metafisica* di Martin Heidegger (→ cap.13, § 3 e 4): Carnap ne critica la mancanza di chiarezza e di coerenza logica e l'impossibilità di riferirne i termini a dati reali.

ANCHE LE TEORIE RELIGIOSE, MORALI E POLITICHE NON HANNO SENSO, IN QUANTO ANCH'ESSE NON RISPETTANO IL CRITERIO DELLA VERIFICABILITÀ.

Agli occhi degli empiristi logici, tuttavia, non soltanto la metafisica, ma anche qualunque teoria religiosa, morale, politica, ecc., che riguarda valori e non fatti, non ha senso. C'è qui un'affinità con le tesi di Weber (inconciliabilità e irrazionalità dei valori, cap. 7, § 3.2 ←) e con quelle di Kelsen (→ cap. 19, § 1), che, del tutto scettico sui valori, sceglie la liberaldemocrazia essenzialmente per la sua apertura e tolleranza. Abbastanza simile è la posizione di molti dei componenti del circolo e degli altri neopositivisti a loro collegati. L'unico esponente del circolo che ha coltivato forti interessi politici e sociali è **Otto Neurath** (1882 - 1945), socialdemocratico, che partecipò come esperto di economia alla repubblica socialista rivoluzionaria instaurata per un breve periodo in Baviera, e che era convinto che l'economia socializzata, pianificata e non monetaria, fosse preferibile al capitalismo.

Ma l'applicazione del criterio di verificabilità alle singole teorie avrebbe sollevato molte difficoltà, perché, come avevano compreso i convenzionalisti, non ha senso rifiutare una teoria complessa quando una sua singola e non importante conseguenza risulti falsa. I diversi tentativi di risolverle avrebbero contrassegnato le fasi dello sviluppo dell'empirismo logico nel corso del '900 e avrebbero portato alla progressiva dissoluzione del movimento.

PER CARNAP (1929) LE PROPOSIZIONI EMPIRICHE CORRISPONDONO A FATTI ATOMICI, RICONDUCIBILI ALL'ESPERIENZA IMMEDIATA INDIVIDUALE.

In una prima fase sembra accettabile l'idea del *Tractatus* per cui *le proposizioni empiriche corrispondono a fatti atomici* (o "stati di fatto"). Carnap, nella *Costruzione logica del mondo* (1928) sostiene che sia gli oggetti fisici che gli oggetti spirituali (nel senso di Dilthey), studiati dalle scienze naturali e dalle scienze della cultura, sono in ultima analisi oggetti psicologici, e come tali sono riconducibili all'esperienza immediata del singolo individuo. Dà per scontato che la comprensione intersoggettiva delle proposizioni con cui noi esprimiamo quest'esperienza sia garantita dall'identità della struttura logica delle diverse coscienze individuali.

NEURATH: CIÒ CHE PUÒ ESSERE VERIFICATO NON SONO LE ESPERIENZE SOGGETTIVE, MA GLI ENUNCIATI PROTOCOLLARI DELLE PROCEDURE SCIENTIFICHE.

Ma Neurath osserva che l'idea dell'identità delle strutture di coscienza dei diversi soggetti è un assunto metafisico: corrisponde alla pretesa di conoscere l'essenza della coscienza. Riprendendo le idee convenzionaliste dell'ultimo Mach e dei convenzionalisti francesi, egli propone l'idea olistica convenzionalistica secondo cui *una proposizione non può essere verificata o falsificata da un contenuto soggettivo di coscienza, ma solo da un'altra proposizione all'interno di una teoria complessa*. Possiamo parlare in modo chiaro e intersoggettivo non dei dati di coscienza privati, ma solo delle proposizioni che registrano le osservazioni scientifiche, cioè gli "**enunciati protocollari**" o "**protocolli**", con cui gli scienziati descrivono pubblicamente gli esperimenti di laboratorio e ne esprimono i risultati in termini quantitativi precisi.

§ 8.2. Il fisicalismo e la "liberalizzazione" dell'empirismo logico

SECONDO IL FISICALISMO DI CARNAP LE TEORIE SCIENTIFICHE POSSANO OTTENERE DIVERSI GRADI DI CONFERMA EMPIRICA.

Carnap accetta l'obiezione, e partendo da essa sviluppa una nuova versione dell'empirismo logico, detta **fisicalismo** o anche "teoria dei protocolli" (→ dai protocolli osservativi dei fisici).

Secondo il fisicalismo, una teoria scientifica si articola nel livello più astratto della **struttura sintattica o formale**, fatta di proposizioni la cui validità dipende dalla coerenza logica, e da una **struttura di proposizioni empiriche fattuali**, verificabili.

I sistemi sintattici sono frutto di convenzioni, e possono essercene diversi alternativi. Quello che conta è che alla fine si riferiscano agli enunciati osservativi. Quindi le proposizioni puramente teoriche, come le proposizioni analitiche della

logica e della matematica, non sono suscettibili di verificabilità, ma devono solo essere *coerenti tra loro*.

Inoltre le **proposizioni universali** (come sono tutte le leggi scientifiche) non sono per loro natura verificabili (non possiamo conoscere tutti i casi possibili di una legge; questa è anche l'obiezione di Popper → cap. 17 § 2), ma possono fornirne solo una **conferma**. Le teorie possono ottenere diversi **gradi di conferma** empirica man mano che passano nuove prove sperimentali, e questo aumenta la **probabilità** che siano vere.

In tal modo si può applicare l'epistemologia fisicalista alla fisica quantistica e alle nuove scienze diverse dalla fisica (dalla biologia alle scienze sociali), in cui spesso l'uso dei concetti statistici probabilistici è fondamentale. Il linguaggio scientifico dei protocolli fisici permette l'unificazione delle scienze, che è uno degli obiettivi neo-illuministici del Circolo di Vienna (*Enciclopedia delle Scienze Unificate*; P.4, SdP, § 2).

L'AVVENTO DEL NAZISMO COSTRINGE MOLTI ESPONENTI DELL'EMPIRISMO LOGICO AD EMIGRARE IN INGHILTERRA E NEGLI STATI UNITI.

Alla fine degli anni Venti e negli anni Trenta il circolo aveva riunito in una grande discussione epistemologica molte altre scuole e circoli epistemologici europei a partire dal circolo di Berlino e da quello di Varsavia, ed esponenti di specialità scientifiche diverse. Ma fu la persecuzione nazista a causare la diffusione del neopositivismo nel mondo inglese e in quello americano. Ebrei o semplicemente democratici, molti di loro negli anni Trenta sono costretti ad emigrare. Lo stesso Schlick viene assassinato da un fanatico nazista nel 1936.

È dunque a Chicago nel 1937 che comincia la pubblicazione della grande Enciclopedia della Scienza Unificata, diretta da Neurath, a cui partecipano tra gli altri Carnap, Bohr, Russell e i pragmatisti Dewey (→ cap. 11) e Charles Morris.

È proprio Morris che nei suoi *Lineamenti di una teoria dei segni*, del 1938, include anche il linguaggio scientifico, oltre a quello ordinario, in tale teoria (detta anche **semiotica**). Secondo Morris ogni linguaggio, scientifico o ordinario, ha tre dimensioni diverse: quella **sintattica**, che riguarda le relazioni tra i segni, quella ***semantica**, che riguarda il loro significato in rapporto agli oggetti, e quella **pragmatica**, che riguarda l'uso pratico dei segni stessi (→ Peirce, Austin, Searle, Habermas → cap. 18).

Carnap ormai riconosce che gli enunciati empirici osservativi (i protocolli) hanno senso solo dentro un sistema teorico di riferimento. Poiché non crede più che una teoria possa essere messa alla prova e confermata semplicemente dai dati empirici, sulla base del suo avvicinamento alle idee pragmatiste sostiene che il valore di una teoria dipenda nel complesso dalla sua capacità di *fornire spiegazioni, di prevedere e di permettere applicazioni pratiche*.

§ 8.3. Conseguenze dell'empirismo logico

L'EMPIRISMO LOGICO CONTRIBUISCE ALLA NASCITA E ALLA DIFFUSIONE DEL PARADIGMA DEL LINGUAGGIO.

In conclusione, è opportuno sottolineare come l'empirismo logico abbia rinforzato da una parte opinioni contrarie alla teologia e alla metafisica, e dall'altra abbia promosso opinioni liberali progressiste ma anche moralmente scettiche. Ha reso difficile la giustificazione della filosofia morale e politica, in quanto non scientifiche e non argomentabili razionalmente, sostenendo le tesi di Weber (inconciliabilità e irrazionalità dei valori), e indirettamente quelle di Nietzsche. Inoltre ha fortemente contribuito a far confluire l'empirismo radicale di Mach (e di Hume), che per molti versi appartiene al ***paradigma del soggetto** (→ P1, SdP, § 3), e anche il paradigma quasi platonico del formalismo logico di Frege e di Russell, nel ***paradigma del linguaggio**. Per quest'ultimo la comunicazione linguistica è il centro dell'indagine filosofica, come apparirà chiaramente nella seconda fase del pensiero di Wittgenstein, in Austin, in Habermas (→ cap.16) e in molti altri filosofi successivi.

LETTURE

1. EINSTEIN. I principi alla base della teoria della relatività

ristretta (tratto da Albert Einstein, *Come io vedo il mondo. La teoria della relatività*, Newton Compton, Roma 1988, pag. 75-76)

Proponiamo un brano tratto dalla raccolta di testi divulgativi di Einstein intitolata *Come io vedo il mondo*, pubblicata nel 1934. In questo brano Einstein parla della sua teoria della relatività ristretta a partire da un punto di vista particolare: quello del moto di un corpo sulla base di un sistema di coordinate. Una volta definito il concetto di "sistema di inerzia", Einstein definisce il cosiddetto "principio di relatività ristretta". Esso è l'estensione a tutti i fenomeni naturali dell'idea che un sistema di coordinate che si muove in moto rettilineo uniforme avendo come riferimento un sistema di inerzia, è anch'esso un sistema di inerzia. Questo è il primo principio su cui si basa la teoria della relatività ristretta, il secondo è la "costanza della velocità della luce nel vuoto". Queste due idee, che non sembravano essere compatibili tra loro, sono state conciliate dalla teoria della relatività ristretta mediante una modifica dei concetti di "tempo" e "spazio". In particolare, come sappiamo, vennero superate le nozioni newtoniane (e kantiane) di "spazio assoluto" e "tempo assoluto", e venne affermata la relatività di spazio e tempo sulla base del sistema di riferimento che si prende in considerazione.

Fin dall'antichità greca si sa bene che per descrivere il movimento di un corpo è necessario un altro corpo immobile, al quale si riferisce il movimento del primo. Il movimento di una vettura è riferito al Sole, il movimento di un pianeta alla totalità delle Stelle fisse visibili. In fisica i corpi ai quali si riferiscono, spazialmente, i fenomeni, sono indicati col nome di sistemi di coordinate. Le leggi della meccanica di Galileo e di Newton non possono essere formulate che utilizzando un sistema di coordinate.

Ma affinché le leggi della meccanica siano valide, non si può scegliere a volontà lo stato di moto del sistema di coordinate (deve essere senza rotazione e senza accelerazione). Un sistema di coordinate ammissibile in meccanica si chiama un <<sistema d'inerzia>>. Tuttavia lo stato di movimento di un sistema di inerzia non è, secondo la meccanica, determinato chiaramente dalla natura. Bisogna piuttosto dire: un sistema di coordinate che si sposta in linea retta e con moto uniforme in rapporto a un sistema d'inerzia è ugualmente un sistema d'inerzia. Per <<principio di relatività ristretta>> s'intende l'estensione di questa proposizione a qualsiasi fenomeno naturale: ogni legge generale della natura, valida per un sistema di coordinate K, deve essere valida senza cambiamenti per un sistema di coordinate K1 animato da un movimento di traslazione uniforme in rapporto a K.

Il secondo principio sul quale si basa la teoria della relatività ristretta è <<il principio della costanza della velocità della luce nel vuoto>>. Questo principio dice: la luce ha sempre, nel vuoto, una velocità di diffusione ben determinata (indipendentemente dallo stato di movimento e dalla sorgente luminosa). Il credito che il fisico accorda a questo principio è dovuto ai successi dell'elettrodinamica di Lorentz e di Maxwell.

I principi enunciati sono potentemente suffragati dall'esperienza, ma non sembrano, logicamente, compatibili fra loro. La teoria della relatività ristretta è giunta finalmente a realizzare quest'unione logica modificando la cinematica, vale a dire la dottrina delle leggi concernenti lo spazio e il tempo (partendo dal punto di vista fisico). Essa ha dimostrato questo: dire che due avvenimenti sono simultanei non ha un significato che in rapporto a un sistema di coordinate ed è evidente che la forma dei metri e la marcia degli orologi debbano dipendere dal loro stato di moto in rapporto al sistema di coordinate.

L'affermazione fatta da Einstein nell'ultima frase di questo brano è del tutto incompatibile con la concezione dello "spazio assoluto" e del "tempo assoluto" newtoniana e kantiana. Per quest'ultima, la lunghezza di un oggetto o la durata di un evento è la stessa indipendentemente dal sistema di coordinate che si prende in considerazione. Per Einstein, invece, le lunghezze si possono contrarre e i tempi si possono dilatare.

2. EINSTEIN. Il campo gravitazionale (tratto da Albert Einstein, *Relatività: Esposizione Divulgativa*, Universale Scientifica Boringhieri, Torino 1967, pag. 93)

Proponiamo un testo di Einstein che parla del concetto di campo gravitazionale, attraverso un paragone con il campo magnetico. Il concetto di "campo", introdotto diverso tempo prima che Einstein presentasse la sua teoria, fu un elemento di crisi del paradigma della fisica newtoniana, che era quello dominante da circa due secoli. Più in particolare, il concetto di campo gravitazionale di cui parla Einstein costituisce un superamento dell'idea newtoniana di forza di gravità, basata sulla necessità di una azione a distanza tra i corpi nello spazio vuoto. Il superamento della concezione newtoniana della gravità venne portato a termine da Einstein con la sua Teoria della Relatività Generale (1915), che appunto ha tra i suoi concetti cardine quello di campo gravitazionale.

"Se solleviamo una pietra e poi la lasciamo andare, perché mai essa cade a terra?" La risposta abituale a questa domanda è: "Perché è attirata dalla terra" La fisica moderna formula la risposta in modo alquanto diverso per la ragione seguente. In base a uno studio più esatto dei fenomeni elettromagnetici, siamo pervenuti alla conclusione che non esiste azione a distanza senza l'intervento di qualche entità fisica intermediaria. Se, per esempio, una calamita attira un pezzo di ferro, non possiamo accontentarci di pensare che la calamita agisca direttamente sul ferro attraverso lo spazio vuoto intermedio, ma dobbiamo immaginare – seguendo Faraday – che la calamita faccia sempre sorgere qualcosa di fisicamente reale nello spazio intorno ad essa, qualcosa che noi chiamiamo "campo magnetico". A sua volta questo campo magnetico agisce sul pezzo di ferro, cosicché quest'ultimo tende a muoversi verso la calamita.

...

Anche gli effetti della gravitazione sono concepiti in maniera analoga.

L'azione della terra sulla pietra ha luogo indirettamente. La terra produce intorno a sé un campo gravitazionale, che agisce sulla pietra e produce il suo moto di caduta.

Il concetto di "campo", oltre ad aver rappresentato un'importante innovazione nell'ambito della fisica, è tutt'ora uno dei concetti cardine di tale disciplina scientifica. Ad esempio, è stata molto significativa la rilevazione delle onde gravitazionali avvenuta nel 2015, che corrispondono a delle perturbazioni del campo gravitazionale.

3. EINSTEIN. Il problema della guerra (tratto da Sigmund Freud, Albert Einstein, *Perché la guerra?*, Bollati Boringhieri, Torino 1975, pag. 60-61)

Einstein non si occupò solo di fisica, ma si interessò molto anche a tematiche politiche e sociali nel corso della sua vita. Le sue idee politiche erano di stampo socialista, e sosteneva la necessità di un'economia pianificata. Egli, inoltre, fu un convinto pacifista e un suo grande interesse fu quello di trovare un modo per risolvere alla radice il problema della guerra. Egli credeva nella possibilità che l'umanità vivesse in pace, e riteneva quindi che la guerra fosse un male eliminabile. Su questa tematica si sviluppò un carteggio tra Einstein e Freud nel 1932. Proponiamo un passo della lettera di Einstein a Freud, in cui il grande fisico sostiene la necessità della creazione di un'autorità legislativa sovranazionale con il compito di evitare i conflitti tra le diverse nazioni.

Essendo immune da sentimenti nazionalistici, vedo personalmente una maniera semplice di affrontare l'aspetto esteriore, cioè organizzativo, del problema: gli Stati creino un'autorità legislativa e giudiziaria col mandato di comporre tutti i

conflitti che sorgano tra loro. Ogni Stato si assuma l'obbligo di rispettare i decreti di questa autorità, di invocarne la decisione in ogni disputa, di accettarne senza riserve il giudizio e di attuare tutti i provvedimenti che essa ritenesse necessari per far applicare le proprie ingiunzioni. Qui s'incontra la prima difficoltà: un tribunale è un'istituzione umana che, quanto meno è in grado di far rispettare le proprie decisioni, tanto più soccombe alle pressioni extragiudiziali. Vi è qui una realtà da cui non possiamo prescindere: diritto e forza sono inscindibili, e le decisioni del diritto s'avvicinano alla giustizia, cui aspira quella comunità nel cui nome e interesse vengono pronunciate le sentenze, solo nella misura in cui tale comunità ha il potere effettivo di imporre il rispetto del proprio ideale legalitario. Oggi siamo però lontanissimi dal possedere una organizzazione sovranazionale che possa emettere verdeti di autorità incontestata e imporre con la forza di sottomettersi all'esecuzione delle sue sentenze.

Nel 1932 esisteva la Società delle Nazioni, che non aveva un esercito proprio e che poteva solo decretare sanzioni di tipo essenzialmente economico. In teoria l'ONU, nata nel 1946 dopo il fallimento della Società delle Nazioni, può riunire sotto le sue bandiere truppe degli Stati membri, ma le sue decisioni risultano assai difficili da prendere.

Giungo così al mio primo assioma: la ricerca della sicurezza internazionale implica che ogni Stato rinunci incondizionatamente a una parte della sua libertà d'azione, vale a dire alla sua sovranità, ed è assolutamente chiaro che non v'è altra strada per arrivare a siffatta sicurezza.

Il tema sollevato da Einstein della creazione di una autorità sovranazionale che impedisca alle diverse nazioni di intraprendere nuove guerre risale a Kant, e sarà ripreso da vari autori successivi (→ Scheda Tematica *Guerra, pace, non-violenza, distruzione atomica*).

4. RUSSELL E EINSTEIN. Manifesto a favore del disarmo nucleare

(tratto da Materiali online per Pappagalli verdi, di Gino Strada, stampabile e fotocopiable solo a uso didattico © Loescher 2013; in https://www.greenreport.it/wp-content/uploads/2015/07/Manifesto_Russell-Einstein_Unipi.pdf)

Nel 1955 Bertrand Russell scrisse un manifesto a favore del disarmo nucleare insieme ad Albert Einstein, che come abbiamo visto condivideva con Russell le idee pacifiste. Tale manifesto prese appunto il nome di "Manifesto Russell-Einstein", e fu firmato da alcuni importanti scienziati del tempo, tra cui Max Born (→ cap. 15, § 8, G. Anders; Scheda tematica, Guerra, pace, non-violenza, distruzione atomica).

Nella tragica situazione che l'umanità si trova ad affrontare, riteniamo che gli scienziati debbano riunirsi per valutare i pericoli sorti come conseguenza dello sviluppo delle armi di distruzione di massa e per discutere una risoluzione nello spirito del documento che segue.

Non parliamo, in questa occasione, come appartenenti a questa o a quella nazione, continente o credo, bensì come esseri umani, membri del genere umano, la cui stessa sopravvivenza è ora in pericolo. Il mondo è pieno di conflitti, e su tutti i conflitti domina la titanica lotta tra comunismo e anticomunismo. Chiunque sia dotato di una coscienza politica avrà maturato una posizione a riguardo. Tuttavia noi vi chiediamo, se vi riesce, di mettere da parte le vostre opinioni e di ragionare semplicemente in quanto membri di una specie biologica la cui evoluzione è stata sorprendente e la cui scomparsa nessuno di noi può desiderare.

Tenteremo di non utilizzare parole che facciano appello soltanto a una categoria di persone e non ad altre. Gli uomini sono tutti in pericolo, e solo se tale pericolo viene compreso vi è speranza che, tutti insieme, lo si possa scongiurare.

Dobbiamo imparare a pensare in modo nuovo. Dobbiamo imparare a domandarci non già quali misure adottare affinché il gruppo che preferiamo possa conseguire una vittoria militare, poiché tali misure ormai non sono più contemplabili; la domanda che dobbiamo porci è: “Quali misure occorre adottare per impedire un conflitto armato il cui esito sarebbe catastrofico per tutti?”

La gente comune, così come molti uomini al potere, ancora non ha ben compreso quali potrebbero essere le conseguenze di una guerra combattuta con armi nucleari. Si ragiona ancora in termini di città distrutte. Si sa, per esempio, che le nuove bombe sono più potenti delle precedenti e che se una bomba atomica è riuscita a distruggere Hiroshima, una bomba all'idrogeno potrebbe distruggere grandi città come Londra, New York e Mosca.

È fuor di dubbio che in una guerra con bombe all'idrogeno verrebbero distrutte grandi città. Ma questa non sarebbe che una delle tante catastrofi che ci troveremmo a fronteggiare, e nemmeno la peggiore. Se le popolazioni di Londra, New York e Mosca venissero sterminate, nel giro di alcuni secoli il mondo potrebbe comunque riuscire a riprendersi dal colpo. Tuttavia ora sappiamo, soprattutto dopo l'esperimento di Bikini, che le bombe atomiche possono portare gradatamente alla distruzione di zone molto più vaste di quanto si fosse creduto.

Fonti autorevoli hanno dichiarato che oggi è possibile costruire una bomba 2500 volte più potente di quella che distrusse Hiroshima. Se fatta esplodere a terra o in mare, tale bomba disperde nell'atmosfera particelle radioattive che poi ridiscendono gradualmente sulla superficie sotto forma di pioggia o pulviscolo letale. È stato questo pulviscolo a contaminare i pescatori giapponesi e il loro pescato.

Nessuno sa con esattezza quanto si possono diffondere le particelle radioattive, ma tutti gli esperti sono concordi nell'affermare che una guerra con bombe all'idrogeno avrebbe un'alta probabilità di portare alla distruzione della razza umana. Si teme che l'impiego di molte bombe all'idrogeno possa portare alla morte universale – morte che sarebbe immediata solo per una minoranza, mentre alla maggior parte degli uomini toccherebbe una lenta agonia dovuta a malattie e disfacimento.

In più occasioni eminenti uomini di scienza ed esperti di strategia militare hanno lanciato l'allarme. Nessuno di loro afferma che il peggio avverrà per certo. Ciò che dicono è che il peggio può accadere e che nessuno può escluderlo. Non ci risulta, per ora, che le opinioni degli esperti in questo campo dipendano in alcuna misura dal loro orientamento politico e dai loro preconcezioni. Dipendono, a quanto emerso dalle nostre ricerche, dalla misura delle loro competenze. E abbiamo riscontrato che i più esperti sono anche i più pessimisti.

Questo dunque è il problema che vi poniamo, un problema grave, terrificante, da cui non si può sfuggire: metteremo fine al genere umano, o l'umanità saprà rinunciare alla guerra? È una scelta con la quale la gente non vuole confrontarsi, poiché abolire la guerra è oltremodo difficile.

Abolire la guerra richiede sgradite limitazioni alla sovranità nazionale. Ma forse ciò che maggiormente ci impedisce di comprendere pienamente la situazione è che la parola “umanità” suona vaga e astratta. Gli individui faticano a immaginare che a essere in pericolo sono loro stessi, i loro figli e nipoti e non solo una generica umanità. Faticano a comprendere che per essi stessi e per i loro cari esiste il pericolo immediato di una mortale agonia. E così credono che le guerre potranno continuare a esserci, a patto che vengano vietate le armi moderne.

Ma non è che un'illusione. Gli accordi conclusi in tempo di pace di non utilizzare bombe all'idrogeno non verrebbero più considerati vincolanti in tempo di guerra. Con lo scoppio di un conflitto armato entrambe le parti si metterebbero a fabbricare bombe all'idrogeno, poiché se una parte costruisse bombe e l'altra no, la parte che ha fabbricato le bombe risulterebbe inevitabilmente vittoriosa.

Tuttavia, anche se un accordo alla rinuncia all'armamento nucleare nel quadro di una generale riduzione degli armamenti non costituirebbe la soluzione definitiva del problema, avrebbe nondimeno una sua utilità.

[...]

Un tale accordo andrebbe accolto con sollievo, quanto meno come un primo passo.

La maggior parte di noi non è neutrale, ma in quanto esseri umani dobbiamo tenere ben presente che affinché i contrasti tra Oriente e Occidente si risolvano in modo da dare una qualche soddisfazione a tutte le parti in causa, comunisti e anticomunisti, asiatici, europei e americani, bianchi e neri, tali contrasti non devono essere risolti mediante una guerra. È questo che vorremmo far capire, tanto all'Oriente quanto all'Occidente.

Ci attende, se lo vogliamo, un futuro di continuo progresso in termini di felicità, conoscenza e saggezza. Vogliamo invece scegliere la morte solo perché non siamo capaci di dimenticare le nostre contese? Ci appelliamo, in quanto esseri umani, ad altri esseri umani: ricordate la vostra umanità, e dimenticate il resto. Se ci riuscirete, si aprirà la strada verso un nuovo Paradiso; altrimenti, vi troverete davanti al rischio di un'estinzione totale.

Invitiamo questo congresso, e per suo tramite gli scienziati di tutto il mondo e la gente comune, a sottoscrivere la seguente mozione:

In considerazione del fatto che in una futura guerra mondiale verrebbero certamente impiegate armi nucleari e che tali armi sono una minaccia alla sopravvivenza del genere umano, ci appelliamo con forza a tutti i governi del mondo affinché prendano atto e riconoscano pubblicamente che i loro obiettivi non possono essere perseguiti mediante una guerra mondiale e di conseguenza li invitiamo a trovare mezzi pacifici per la risoluzione di tutte le loro controversie.

Questo testo del 1955 fa riferimento al conflitto ideologico-politico tra Est e Ovest, ossia alla guerra fredda tra oriente comunista e occidente capitalista, conflitto che ha cessato di esistere all'inizio dell'ultimo decennio del '900. Ma l'invenzione e la diffusione delle armi atomiche pone da allora il problema della **distruzione ambientale globale**, causata dalle conseguenze delle loro esplosioni. Oggi persino una guerra atomica limitata – per altro impensabile dato il timore di ogni superpotenza di essere superata dalle altre e i meccanismi di allarme automatici dei sistemi missilistici – produrrebbe danni fatali all'ambiente, all'agricoltura e al clima.

5. LA FILOSOFIA DEL *TRACTATUS* (da Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* e *Quaderni 1914-1916*, Torino, Einaudi, 2012, p.3, 64, 75, 78, 80-82).

Leggiamo alcuni passi tratti dal *Tractatus* di Wittgenstein (1919). Il primo è preso dalla Prefazione dell'autore, in cui l'autore espone lo scopo dell'opera: mostrare le potenzialità e i limiti del linguaggio, l'unica conoscenza certa di cui disponiamo.

Il libro tratta i problemi filosofici e mostra -credo- che la formulazione di questi problemi si fonda sul fraintendimento della logica del nostro linguaggio. Tutto il senso del libro si potrebbe riassumere nelle parole: quanto può dirsi, si può dir chiaro; e su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere.

Il libro vuole dunque tracciare al pensiero un limite, o piuttosto non al pensiero, ma all'espressione dei pensieri: ché per tracciare al pensiero un limite, dovremmo poter pensare ambo i lati di questo limite (dovremmo dunque poter pensare quel che pensare non si può).

Il limite potrà dunque essere tracciato solo nel linguaggio, e ciò che è oltre il limite non sarà che nonsenso.

Wittgenstein nel passo seguente afferma in modo radicale che l'idea di soggetto non ha senso. In effetti, poiché per lui il sapere è essenzialmente linguaggio pubblico, la nozione di soggetto è del tutto inutile.

5.631. Il soggetto che pensa, immagina, non v'è [...]

5.632. Il soggetto non appartiene al mondo, ma è un limite del mondo .

5.633. Ove, nel mondo vedere un soggetto metafisico?

Tu dici che qui è proprio così come con occhio e campo visivo. Ma l'occhio in realtà non lo vedi.

E nulla nel campo visivo fa concludere che esso sia visto da un occhio.

Wittgenstein spiega la funzione della meccanica generale attraverso una metafora: poniamo che l'insieme dei corpi in movimento sia rappresentabile su di una superficie bianca come una serie irregolare di macchie nere; come possiamo descrivere queste macchie? Possiamo coprire la superficie con un reticolo a quadretti (come i fogli che si usano per il disegno geometrico) e poi dire quali quadretti risultano bianchi e quali neri. Ma è l'unico metodo? Perché non triangolari o esagonali?

6.341. La meccanica newtoniana, ad esempio, riduce la descrizione del mondo in forma unitaria. Pensiamo una superficie bianca, con sopra macchie nere irregolari. Noi diciamo ora: qualunque immagine ne nasca, sempre posso avvicinarmi quanto io voglia alla descrizione dell'immagine, coprendo la superficie con un reticolato di quadrati rispondentemente fine e dicendo d'ogni quadrato che è bianco, o nero. A questo modo avrò ridotto la descrizione della superficie in forma unitaria. Questa forma è arbitraria, poiché avrei potuto impiegare con eguale successo una rete di maglie triangolari o esagonali. Può essere che l'uso di una rete di triangoli rendesse la descrizione più semplice, cioè che noi potessimo descrivere la superficie più esattamente con una rete di triangoli più grossa che con una più fine di quadrati (o viceversa chiusa), e così via. Alle diverse reti corrispondono diversi sistemi di descrizione del mondo; la meccanica determina una forma di descrizione del mondo dicendo: tutte le proposizioni della descrizione del mondo devono ottenersi da un certo numero di proposizioni date - gli assiomi della meccanica - in un modo dato.

La scelta del reticolo, dunque, secondo l'autore è arbitraria – quindi è fatta *per convenzione*, usando il reticolo più semplice, comodo, efficace, ecc. Se ne può dedurre che funzionerà così anche la scelta tra la meccanica newtoniana e le nuove meccaniche.

Benché la logica generale del linguaggio per lui sia unica e oggettiva, su questo punto – la scelta della teoria meccanica – Wittgenstein si avvicina dunque ai convenzionalisti (← § 5.2).

Nei punti successivi si affrontano i problemi centrali della filosofia della natura: esistono leggi naturali, e noi possiamo conoscerle?

6.36311. Che il sole domani sorgerà è un'ipotesi; e ciò vuol dire: noi non sappiamo se esso sorgerà.

6.37. Una costrizione, secondo la quale una cosa debba avvenire poiché ne è avvenuta un'altra, non v'è. V'è solo una necessità **logica**.

Non possiamo sapere dunque se la natura segua effettivamente un ordine necessario. La necessità deriva solo dall'ordine logico del nostro linguaggio.

6.371. Tutta la moderna concezione del mondo si fonda sull'illusione che le cosiddette leggi naturali siano le spiegazioni dei fenomeni naturali.

Le leggi naturali, che noi supponiamo essere immanenti al mondo, sono in realtà un'ipotesi tanto metafisica quanto Dio e il fato.

6.372. Così [gli scienziati moderni] ristanno alle **leggi naturali** come a qualcosa di intangibile, così come gli antichi a **Dio** e al **fato**.

E ambedue hanno ragione, e ambedue torto. Gli antichi sono tuttavia intanto più chiari in quanto riconoscono un chiaro termine, mentre nel nuovo sistema dovrebbe sembrare che *tutto* sia spiegato.

In sostanza, per Wittgenstein la metafisica degli antichi era per lo meno chiara: Dio e il fato (trascendenti) sono all'esterno del mondo, e quindi si riconosceva un limite al mondo, ordinato da un potere superiore, che avrebbe potuto decidere di modificare l'ordine stesso. Le leggi naturali invece sono un ordine immanente che sembra poter spiegare tutto.

Leggiamo ora alcune delle proposizioni conclusive dell'opera. L'autore, che ha riconosciuto alle scienze naturali la capacità di descrivere come è il mondo attraverso il linguaggio, ci avvisa anche che questa conoscenza certa non ci dice nulla di ciò che ha valore, e che la sua filosofia è solo uno strumento utile.

6.432. *Come* il mondo è, è affatto indifferente per ciò che è più alto. Dio non rivela sé *nel* mondo. [...]

6.522. V'è davvero dell'ineffabile. Esso *mostra* sé, è il mistico.

Le proposizioni filosofiche del *Tractatus* non informano su fatti (quindi non hanno senso), ma chiarificano il funzionamento del linguaggio. Una volta comprese, non servono più.

6.54. Le mie proposizioni **illustrano** così: colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è salito per esse – su esse - oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo che v'è salito.)

Egli deve superare queste proposizioni; allora vede rettamente il mondo.

7. Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere.

Con questa proposizione senza ulteriore commento si conclude il *Tractatus*.

La sua precedente allusione a Dio, e anche le brevi allusioni all'etica, all'estetica, alla morte, all'immortalità e al "mistico" (proposizioni 6.431-6.45), contravvengono a questa proibizione. Ma sono allusioni, non pretendono di contenere verità. Tuttavia, dietro il tono neutrale e privo di emozione si intravede una concezione tragica della modernità. Pascal e Kierkegaard avevano trovato impossibile esprimere le loro esigenze spirituali nel linguaggio scientifico e razionalistico della filosofia moderna e avevano preferito la via del diario e della narrazione esistenziale. Wittgenstein sceglie invece il silenzio.

6. HAHN, NEURATH, CARNAP. Un nuovo modo di concepire l'empirismo e il positivismo (tratto da Hans Hahn, Otto Neurath, Rudolf Carnap, *La Concezione Scientifica del Mondo. Il Circolo di Vienna*, a cura di Alberto Pasquinelli, Laterza, Roma-Bari 1979, pag. 74-78)

Riportiamo qui un passo tratto dal manifesto del circolo di Vienna, intitolato "La concezione scientifica del mondo", pubblicato nel 1926 da Hans Hahn, Otto Neurath e Rudolf Carnap. Tale manifesto contiene in forma divulgativa, evitando questioni e termini troppo tecnici, quelli che sono i capisaldi della visione del mondo del circolo di Vienna e dell'empirismo logico. In questo passo, in particolare, emerge il tema dell'unificazione della scienza (progetto illuministico sostenuto dall'empirismo logico), la necessità di un linguaggio neutrale che funga da base per tale unificazione, il concetto di analisi logica (che l'empirismo logico riprende dalla tradizione di Russell e Wittgenstein), il rifiuto dalla metafisica quale sistema di credenze non dotato di senso.

La concezione scientifica del mondo è caratterizzata non tanto da tesi peculiari, quanto, piuttosto, dall'orientamento di fondo, dalla prospettiva, dall'indirizzo di ricerca. Essa si prefigge come scopo l'*unificazione della scienza*. Suo intento è di collegare e coordinare le acquisizioni dei singoli ricercatori nei vari ambiti scientifici. Da questo programma, derivano l'enfasi sul *lavoro collettivo*, sull'intersoggettività, nonché la ricerca di un sistema di formule neutrali, di un simbolismo libero dalle scorie delle lingue storiche, non meno che la ricerca di un sistema globale dei concetti. Precisione e chiarezza vengono perseguite, le oscure lontananze e le profondità impenetrabili respinte.

[...]

La concezione scientifica del mondo non conosce *enigmi insolubili*. Il chiarimento delle questioni filosofiche tradizionali conduce, in parte, a smascherarle quali pseudo-problemi; in parte, a convertirle in questioni empiriche, soggette, quindi, al giudizio della scienza sperimentale. Proprio tale chiarimento di questioni e asserti costituisce il compito dell'attività filosofica.[...]

La filosofia dunque non ci dà nuove conoscenze, ma si riduce alla critica della tradizione e allo smascheramento degli pseudo-problemi derivati dal linguaggio filosofico.

Il metodo di questa chiarificazione è quello dell'*analisi logica*. [...]

Siffatto *metodo dell'analisi logica* è ciò che distingue essenzialmente il nuovo empirismo e positivismo da quello anteriore, che era orientato in senso più biologico-psicologico. Se qualcuno afferma <<esiste un dio>>, <<il fondamento assoluto del mondo è l'inconscio>>, <<nell'essere vivente vi è un'entelechia come principio motore>>, noi non gli rispondiamo <<quanto dici è falso>>, bensì a nostra volta gli poniamo un quesito: <<che cosa intendi dire con i tuoi asserti?>>

La concezione scientifica del mondo respinge la metafisica.[...]

Nelle teorie metafisiche, addirittura già nelle formulazioni stesse dei quesiti metafisici, sono presenti due errori logici basilari: un'aderenza troppo stretta alla struttura dei *linguaggi tradizionali* e un inadeguato intendimento della funzione logica del pensiero. La lingua comune, per esempio, usa la medesima forma grammaticale, cioè il sostantivo, per designare sia cose (<<mela>>), sia qualità (<<durezza>>), sia relazioni (<<amicizia>>), sia processi (<<sonno>>); in tal modo, essa induce erroneamente a intendere i concetti funzionali come concetti di cose (ipostatizzazione, sostanzializzazione). È possibile addurre esempi molteplici di simili travisamenti linguistici, che sono del pari risultati fatali per la filosofia.

Il secondo errore basilare della metafisica consiste nel ritenere che il *pensiero* possa, da solo, senza far leva su dati empirici, condurre alla conoscenza, o almeno sia in grado di ricavare per via d'inferenze da elementi fattuali noti nuove cognizioni.

Dall'ultima frase di questo brano risulta evidente il rifiuto completo da parte del Circolo di Vienna dell'idea della fondazione a priori della conoscenza, una tendenza che nel pensiero moderno va da Cartesio, a Kant, a Husserl (→ SdP della Parte 3 e cap. 12).

SCHEDA D'APPROFONDIMENTO I

Leopold Infeld divulgatore di Einstein

La teoria della relatività di Einstein è stata ed è ancora un fatto culturale di straordinaria importanza, che incuriosisce anche i non addetti ai lavori. Sono così fiorite le sue versioni divulgative. Leopold Infeld, fisico polacco che collaborò con Einstein all'università di Princeton e che firmò tra l'altro il manifesto antinucleare Einstein-Russell, ha scritto nel 1950 un libro sul grande scienziato, in cui espone in una chiara forma divulgativa le sue teorie. Ne riproduciamo qui alcuni passaggi (da Leopold Infeld, *Alfred Einstein*, Einaudi 1980, pp. 55-60).

1. La massa di un corpo aumenta con la sua velocità

Per la fisica classica la massa di un corpo è concepita come qualcosa di costante e immutabile. Essa non muta se la sua velocità è zero o vicinissima alla velocità della luce. Non è così per la teoria della relatività

I fondamenti della meccanica classica sono costituiti dalla legge di Newton sul moto. Per variare una velocità, per produrre una accelerazione, occorre una forza [...]. Se si vuole aumentare di un metro al secondo la velocità di una data massa, bisogna applicare una certa forza, e non importa che questa velocità sia zero o vicinissima a quella della luce. Non è la velocità che conta ma l'accelerazione. Quanto più grande la massa tanto più grande è l'inerzia, o la resistenza del corpo all'accelerazione. Questo è un fatto semplicissimo e assai comune, perché si sa che è più difficile rimuovere una pietra grossa che non una piccola.

Questo non può valere per la teoria della relatività che non ammette l'esistenza di velocità superiori a quelli della luce: una accelerazione illimitata è impossibile. Nessuna forza può rendere la

velocità superiore a quella della luce. Questo induce a pensare che la massa aumenti con la velocità e che alla velocità della luce la massa diventi infinitamente grande.

Ciò [la dottrina di Newton che la massa non muti con la velocità] non può essere vero per la teoria della relatività che non ammette l'esistenza di velocità superiori a quella della luce. ...se la velocità è molto vicina a quella della luce, la massa inerziale dev'essere tanto grande che nessuna forza possa rendere la velocità maggiore di quella della luce. **Secondo la teoria della relatività, la massa diventa infinitamente grande via via che la velocità del corpo si avvicina a quella della luce**

Secondo la fisica classica, l'inerzia (cioè la massa) non varia con la velocità. È altrettanto facile (o difficile) aumentare di un metro al secondo la velocità, sia che il corpo si muova con la velocità della luce sia che esso sia in quiete. [...] Secondo la fisica classica, la massa è invariabile e non dipende dalla velocità; **nella teoria della relatività, essa è invece variabile e dipende dalla velocità** e noi conosciamo non solo la legge qualitativa ma anche la legge quantitativa di tale variazione.

La teoria della relatività respinge la distinzione fra massa e energia: Ogni unità di massa rappresenta un enorme magazzino di energia e ogni unità di energia possiede una sia pur piccolissima massa.

Secondo la fisica classica, un corpo in moto possiede energia cinetica solo perché è in moto: questa, come tutte le forme di energia, è imponderabile, o per dirla in altre parole: **la massa di un corpo in moto non varia. Nella teoria della relatività invece la massa varia con la velocità**, o, in altri termini, l'energia cinetica possiede una massa, per quanto piccola [...]

2. Il paradosso dei due gemelli.

Secondo la teoria della relatività gli orologi cambiano il loro ritmo a seconda della velocità del mezzo che li trasporta ad esempio un autobus che percorre la Quinta Strada.

Se ad un certo momento durante il viaggio il conducente trova che il suo orologio segna la stessa ora del più vicino orologio dell'esterno, più tardi troverà che esso differisce dai molti altri della Quinta strada che sorpassa: il ritmo del suo orologio è più lento e quanto maggiore sarà la velocità tanto più lento sarà il ritmo. L'orologio in movimento si fermerebbe se la velocità dell'autobus fosse quella della luce. Ma ricordiamo: noi confrontiamo il ritmo di *un solo* orologio posto nell'autobus con quello di *parecchi* orologi posti sulla Quinta Strada.

Questa conclusione parve talmente fantastica, dice Infeld, che molti considerarono la teoria della relatività come assurda. Queste obiezioni venivano spesso formulate sotto la forma del *paradosso dei due gemelli*.

Immaginiamo che due gemelli perfettamente identici nascano sulla Quinta Strada e che uno di essi venga messo sull'autobus mentre l'altro rimane sulla strada. Ora l'autobus viaggia a grande velocità e l'orologio che si sposta insieme ad esso ha un ritmo molto lento in confronto agli orologi della Quinta Strada. Possiamo immaginare che la Quinta Strada porti negli spazi astrali, che uno dei due gemelli inizi il viaggio con velocità prossima a quella della luce, e messo nell'autobus sia fatto come un orologio, e che esso batta con un ritmo molto lento in confronto a tutti i cuori umani che sorpassa. A un certo punto, molto lontano, l'autobus si ferma e ritorna verso la terra. Nel viaggio di ritorno guadagna ancora del tempo, perché il rallentamento del ritmo dipende solo dalla velocità e non dalla direzione del moto. ... Così il gemello ritorna verso l'altro gemello. Ma per la teoria della relatività, quello che ha viaggiato è ancora nel fiore della giovinezza, ha tutti i

suoi denti e i suoi capelli, mentre l'altro è un vecchio sull'orlo della tomba. I due gemelli identici appariranno del tutto diversi secondo la teoria della relatività, poiché ciò che abbiamo detto è una conclusione tratta dai suoi principi. Qual è la risposta al paradosso dei due gemelli?

È possibile, si chiede Infeld, un esperimento diretto che dimostri che un orologio cambi effettivamente il suo ritmo? Sì Effettivamente nel 1938 Ives eseguì un esperimento che dimostrava direttamente la variazione del ritmo con la velocità **L'esperimento venne compiuto sull'atomo dell'idrogeno**, che si può immaginare come un orologio naturale. L'esperimento dimostrò che non solo l'atomo di idrogeno cambia il suo ritmo ma che la variazione è esattamente quella prevista dalla teoria della relatività.

3. La trasformazione radicale riguarda anche il concetto di lunghezza

La rivoluzione compiuta dalla relatività non riguarda solo il tempo ma anche lo spazio, i due concetti più discussi dalla fisica. In realtà i due concetti di spazio e tempo presi a sé dovranno discendere nell'ombra e solo una unione dei due concetti dovrà conservare la propria indipendenza"

Ritorniamo al nostro autobus della Quinta Strada. ... quest'autobus ha la lunghezza di quattro isolati quando è fermo. Ma quale sarà la sua lunghezza quando si muove? ... Invece di rispondere: come avrebbe detto il fisico classico. «Naturalmente, avrà sempre la lunghezza di quattro isolati», siamo più cauti. Chiediamo invece: «Che cosa intendete dire chiedendo quale lunghezza abbia quando si muove?» Io suggerirei la seguente risposta: «Voi sapete [per ipotesi] che l'autobus si muove a una velocità pari alla metà di quella della luce. Allora prendete un cronometro e premete il pulsante quando la parte anteriore dell'autobus vi passa davanti. Lo premete di nuovo quando passa la parte posteriore. In tal modo saprete quanto tempo impiega l'autobus a passarvi davanti. Moltiplicate questo breve periodo per la velocità dell'autobus e troverete la sua lunghezza durante il movimento». ... Nel nostro caso, in cui l'autobus viaggia con velocità pari a metà di quella della luce, la sua lunghezza si accorcerebbe di circa il quindici per cento. Le sue dimensioni si ridurrebbero a zero nella direzione del moto se la velocità fosse quella della luce. La lunghezza, come il tempo, è relativa.

LABORATORIO

La rivoluzione della meccanica quantistica

(-> par. 2 e 3)

1. ANALISI DEI CONCETTI. Le ricerche nell'ambito della meccanica quantistica sono arrivate all'elaborazione della teoria del dualismo onda-particella, ossia l'idea che una particella sia allo stesso tempo un'onda. Tale teoria sembra mettere in discussione il modo stesso in cui ragioniamo nella nostra vita quotidiana, nonché il principio logico di non contraddizione. Sapresti descrivere a parole tue che cosa significa questa teoria?

2. ANALISI E CONFRONTO DEI CONCETTI. Secondo te gli sviluppi della meccanica quantistica mettono in discussione completamente l'idea di determinismo? Produci un breve testo in cui argomenti se tali scoperte scientifiche confutano o meno la concezione del determinismo di Laplace.

La teoria della relatività di Einstein

(-> par. 4)

3. ANALISI DEI CONCETTI. Einstein supera i concetti newtoniani di "spazio assoluto" e "tempo assoluto" affermando che spazio e tempo sono relativi allo stato di moto dell'oggetto che si prende in considerazione. Sapresti descrivere a parole tue che cosa accade allo spazio e al tempo se si osserva un oggetto che si muove a grandi velocità?

4. ANALISI DEI CONCETTI. La Teoria della Relatività di Einstein sostiene che spazio e tempo siano dipendenti l'uno dall'altro, e da qui il concetto di spazio-tempo. Sapresti descrivere a parole tue che cos'è lo spazio-tempo?

5. ANALISI E CONFRONTO DEI CONCETTI. In che cosa differisce il concetto di campo gravitazionale einsteiniano dal modo in cui la forza di gravità era concepita da Newton?

6. ANALISI DEI CONCETTI. Che cosa intende Einstein quando dice che le grandi masse curvano lo spazio-tempo? Sapresti fare un esempio?

Il problema della guerra secondo Einstein

(-> Lettura in cui Einstein parla del problema della guerra)

7. ANALISI DEL TESTO. Quale soluzione propone Einstein per risolvere il problema della guerra? Condividi la posizione di Einstein su questo tema?

La crisi del meccanicismo

(-> par. 2, 3 e 4)

8. ANALISI DEL TESTO. Riassumi in un breve testo quali sono i tratti della meccanica quantistica e della teoria della relatività di Einstein che hanno superato la visione meccanicistica del mondo e la teoria fisica newtoniana.

Il paradosso di Russell

(-> par. 5)

9. RICERCA STORICA APPROFONDITA. Il paradosso di Russell ha messo completamente in crisi la teoria di Frege ed ha rivoluzionato l'ambito della logica formale. Ma quello di Russell non è certo il primo paradosso nella storia, e fin dall'antichità sono stati elaborati paradossi con diverse finalità. Sulla base di quello che hai studiato in questi anni, fai una ricerca sui paradossi nella storia della filosofia, approfondendo quelli che ritieni più significativi.

Le principali scuole logiche del novecento

(-> par. 5)

10. ANALISI DEI CONCETTI. Riassumi a parole tue le caratteristiche delle più importanti scuole logiche del novecento, ossia:

- 1 - Il logicismo di Frege e Russell.
- 2 - L'intuizionismo di Kroneker, Poincaré e Brouwer.
- 3 - Il formalismo di Hilbert.

La figura di Henri Poincaré

(-> par. 5 e 6)

11. RICERCA STORICA. Nel corso del capitolo, abbiamo incontrato la figura di Henri Poincaré diverse volte. Fu un sostenitore della scuola logica dell'intuizionismo, contribuì con il suo lavoro alla nascita della teoria della relatività ristretta elaborata da Einstein, fu uno dei massimi esponenti dell'epistemologia convenzionalista. Il suo contributo filosofico-scientifico, perciò, fu molto articolato e toccò diversi ambiti. Fai una ricerca su questo autore.

(-> par. 7)

12. ANALISI DEI CONCETTI. 1. Che cosa pensa Russell del valore delle "proposizioni generali"? 2. Che cosa pensa del valore della conoscenza empirica e di quello delle strutture della logica?

13. RICERCA STORICA. Provate a ricostruire l'azione pubblica di Russell per la pace e la giustizia, tenendo conto di quanto sapete della sua collaborazione con Einstein e informandovi su testi di storia sull'istituzione e i processi del Tribunale Russell.

La filosofia di Ludwig Wittgenstein: il *Tractatus logico-philosophicus*

(-> par. 8, Testo 4)

14. ANALISI CONCETTUALE: 1. Che intende dire Wittgenstein quando afferma che il mondo è ciò che accade? 2. Che cos'è l'isomorfismo? 3. Che differenza c'è tra "descrivere" e "mostrare"?

15. ANALISI CONCETTUALE E ANALISI DEL TESTO. Leggendo le proposizioni da 636311 a 6372 provate a ricostruire la critica di Wittgenstein alla concezione precedentemente prevalente della scienza.

16. ANALISI CONCETTUALE E ANALISI DEL TESTO (approfondimento). Tenendo presente quanto detto nel par. 8, e nella proposizione 6341 sulla meccanica newtoniana domandatevi quali fatti nella storia della scienza immediatamente precedente possano aver sollecitato la riflessione epistemologica di Wittgenstein.

17. CONFRONTO TRA FILOSOFI: nonostante i molti punti in comune, tra Russell e Wittgenstein c'è una differenza su di un tema significativo: il valore di ciò che non è conoscibile scientificamente. Mettetela in luce considerando anche le idee morali di Russell e le letture di Wittgenstein ai tempi del *Tractatus*.

18. DISCUSSIONE-DIBATTITO. Sulla base del paragrafo **IL MISTICO** e delle proposizioni del Testo 4 da 6432 a 7, organizzate una discussione sul "mistico". Per Wittgenstein di etica, estetica, religione e di tutti i possibili **valori** non si può parlare in modo rigoroso, perché non hanno un referente empirico e quindi non hanno senso. È vero o no?

Le influenze filosofiche sull'empirismo logico

(-> par. 9)

19. CONFRONTO TRA AUTORI. Ernst Mach ha avuto una notevole influenza sul Circolo di Vienna e sull'empirismo logico. Secondo te quali elementi del suo pensiero hanno influenzato questo movimento filosofico?

Il concetto di "unità della scienza" dell'empirismo logico

(-> par. 9 e 10)

20. DISCUSSIONE-DIBATTITO. Nella società in cui viviamo la scienza è altamente specializzata, e i vari ambiti di essa spesso appaiono come del tutto autonomi, e utilizzano criteri e metodi specifici spesso molto diversi. L'empirismo logico, invece, sosteneva l'importanza dell'"unità della scienza", e ha tentato di elaborare un linguaggio comune alle diverse scienze in modo tale che esse potessero costantemente dialogare. Pensi che il messaggio dell'empirismo logico sia attuale? Ritieni che gli ambiti della scienza debbano essere autonomi e con dei loro linguaggi e metodi specifici oppure che la scienza debba mantenere una sua unità di fondo? Organizzate una discussione in classe su questo tema.

Il principio di verifica dell'empirismo logico

(-> par. 9 e 10)

21. ANALISI DEI CONCETTI. Secondo l'empirismo logico le idee della metafisica non hanno senso perché non possono essere verificate. Dobbiamo accettare come valide solo quelle conoscenze che possono essere verificate sulla base di un confronto con l'esperienza. Questo criterio è stato definito il criterio della verificabilità, o anche "principio di verifica". E' possibile, tuttavia, verificare empiricamente il principio di verifica? Un'obiezione che si potrebbe fare all'empirismo logico è che anche questo principio andrebbe verificato, ma l'esperienza in realtà non ci può dire se esso sia valido. Scrivi un breve testo in cui esponi la tua opinione su questo tema.

Capitolo 11. Il pragmatismo americano

Il pragmatismo è la prima corrente filosofica originale nata negli Stati Uniti. In esso si manifesta un'idea già in vari modi presente in Schopenhauer, Marx, Nietzsche e poi Dilthey: il soggetto umano è al tempo stesso indissolubilmente teorico e pratico, la teoria non è separabile dalla pratica, e la verità di una teoria – e della scienza stessa – non è separabile dal suo senso e dalla sua utilità per la nostra azione. **Dewey** (1859-1952), il più noto dei pragmatisti, ritiene che il mondo moderno debba abbandonare l'antica **“teoria del pensiero come spettatore”**, secondo cui il filosofo curioso conosce la realtà solo per la pura soddisfazione di farlo. Questa *curiositas*, tipica di un'aristocrazia libera dalla necessità di lavorare, era stata già criticata nel medioevo come cedimento alle lusinghe di questo mondo, e ora al contrario è criticata perché non corrisponde alla realtà del soggetto moderno, che indaga il mondo per potersi adattare ad esso e per poterlo adattare a sé.

§ 1. I primi pragmatisti: Peirce e James

Bertrand Russell si chiese: per James la credenza che Colombo scopri l'America nel 1492 è vera a causa delle sue positive conseguenze? Beh, forse serve a passare un esame...

PEIRCE: LA COSCIENZA NON È UNO SPECCHIO DELLA REALTÀ, MA UNA COMPONENTE DELL'AZIONE DI ADATTAMENTO DELL'UOMO ALL'AMBIENTE.

L'iniziatore di questa corrente di pensiero era stato il matematico e logico **Charles Sanders Peirce** (1839-1914) che già negli ultimi decenni dell'800, studiando le teorie evoluzionistiche, si era convinto che la **coscienza** non sia un contenitore di sensazioni e di idee, o uno specchio della realtà, ma una componente dell'azione dell'uomo per adattarsi all'ambiente, e che alla base della coscienza ci sia prima di tutto la capacità di scambiarsi informazioni utili attraverso il **linguaggio**. Peirce concepisce la **verità** non come copia fedele della realtà, che può essere acquisita una volta per sempre, ma come la *soluzione soddisfacente di un problema*. Essa è il risultato di un lavoro cooperativo, basato sullo scambio e la discussione tra gli scienziati, compiuto con metodi rigorosi, e che ottiene alla fine l'assenso dei diversi ricercatori. La verità perciò è *in progress*, perché nuove ricerche, nate da nuovi problemi, potranno sempre perfezionarla.

PEIRCE È UNO DEI FONDATORI DELLA SEMIOTICA DEL 900.

Peirce esercitò un'influenza diretta sulla nascita del pragmatismo e sul pensiero di Dewey, ma non era un docente universitario e non aveva pubblicato i suoi articoli in forma unitaria e sistematica. Ciò avvenne solo a partire dal 1931. La sua opera postuma ha dato così un contributo ad alcuni grandi temi del pensiero del '900: la teoria dei segni (semiotica) e in generale la filosofia del linguaggio e infine la filosofia della scienza. Perciò ne parleremo ancora in seguito (→ cap. 18, § 1).

JAMES: IL PROCESSO PERCETTIVO NON È PASSIVO, IN QUANTO NOI SELEZIONIAMO I MOLTEPLICI STIMOLI CHE CI ARRIVANO ADDOSSO.

Il termine pragmatismo era usato contemporaneamente anche da un altro ricercatore, partito anch'egli insieme a Peirce da studi sull'evoluzione, lo psicologo **William James** (1842-1910). James come psicologo osserva che *la nostra percezione*, quando reagisce al flusso vario e continuo degli stimoli dell'ambiente, non ha una sola possibilità, come una pallina lanciata in una certa direzione nel biliardo, ma *può scegliere e di fatto sceglie la sua reazione in base ai suoi impulsi in modo attivo e creativo*. Il processo percettivo, che mette in luce un aspetto piuttosto che un altro dell'oggetto percepito, è influenzato dalle nostre scelte. Questo vale naturalmente per la scelta tra diverse alternative teoriche. La

scienza stessa, alla fine, non è neutrale in senso assoluto, *ma è influenzata da scelte e preferenze del soggetto*.

IN MANCANZA DI PROVE O DIMOSTRAZIONI, NOI SCEGLIAMO LE NOSTRE CREDENZE SULLA BASE DELLE LORO CONSEGUENZE PER LA NOSTRA VITA.

James si chiese su che basi noi arriviamo alle nostre **credenze** generali sulla realtà, che spesso non hanno o addirittura non possono avere una base nei fatti empirici. La sua conclusione è che noi scegliamo le nostre credenze e le consideriamo vere sulla base delle *conseguenze* che esse hanno sulla nostra vita e sulla nostra azione pratica. Su questa base James sceglie di credere nell'immortalità dell'anima e nell'esistenza di Dio per gli effetti positivi di tale credenza.

§ 2. Dewey: la conoscenza come strumento adattivo

Quali conseguenze pratiche, nella "società del successo", può avere l'idea che la validità di una teoria dipenda in ultima analisi dal suo successo?

DEWEY FU UN FILOSOFO E PEDAGOGISTA ATTIVO NELLA BATTAGLIA CULTURALE DEMOCRATICA PROGRESSISTA.

John Dewey (1859-1952), fu filosofo e soprattutto pedagogista attivo nella sperimentazione educativa: tra l'altro fondò e diresse con la moglie a Chicago una scuola elementare basata sul suo metodo educativo, la Scuola Attiva. Fu anche un intellettuale protagonista delle lotte culturali e politiche del suo tempo. Importante esponente della corrente *liberal* o progressista (oggi diremmo liberaldemocratica o *liberalsocialista), fu uno dei fautori del New Deal di Roosevelt, che realizzò una serie straordinaria di riforme economiche, sociali e anche pedagogiche, in risposta alla crisi capitalistica del 1929. Ma Dewey si spinge più in là: nel 1935 si dichiara favorevole ad un intervento regolatore permanente delle istituzioni pubbliche nell'economia privata, - pur dichiarandosi contrario alla pianificazione centralizzata e autoritaria di tipo staliniano.

§ 2.1. Un nuovo concetto di esperienza

IL PENSIERO È UNO STRUMENTO DELL'AZIONE CHE CI AIUTA A SUPERARE LE DIFFICOLTÀ AMBIENTALI.

La filosofia di Dewey è generalmente indicata con l'espressione **strumentalismo**. Il pensiero è infatti per lui strumento d'azione: esso è *volto a superare le difficoltà che l'uomo incontra nello sforzo di adattarsi all'ambiente*; non è quindi un'attività puramente contemplativa, ma una forza attiva diretta a trasformare il mondo in vista di condizioni di vita migliori. La verità non esiste indipendentemente dalle azioni che l'uomo compie per trovare un equilibrio soddisfacente di fronte a situazioni di incertezza e pericolo, trasformando l'ambiente. *I concetti e le definizioni teoriche sono legati ai bisogni della vita.*

L'ESPERIENZA PER DEWEY NON È LA COSCIENZA DEL SOGGETTO SINGOLO, MA L'ACCUMULO DI ABITUDINI, PREGIUDIZI, ERRORI, SOGNI E CONOSCENZE FATTO NELL'INTERA STORIA UMANA.

Dewey propone un nuovo concetto di **esperienza**, differenziandosi dagli empiristi. Quando essi dicono: "le nostre teorie devono essere fondate (o verificate o controllate) sulla base dell'esperienza", intendono il fatto che la verità di esse deve essere confermata da singole percezioni di qualche coscienza (es: se vedo apparire Giove al posto e all'ora previsti, la teoria di Keplero è valida). Dewey invece chiama **esperienza** l'interrelazione tra l'uomo e il suo ambiente – non solo fisico, ma sociale e culturale. L'intera storia umana sulla terra è una raccolta di abitudini e conoscenze pratiche, di idee e pregiudizi tramandati, ecc., e insieme di atteggiamenti, di desideri e di preferenze: "l'esperienza include i sogni, la pazzia, la malattia, la morte, la guerra, la confusione, l'ambiguità, la menzogna e l'orrore; la magia e la superstizione come la scienza. Include quell'inclinazione che impedisce d'imparare dall'esperienza, come l'abilità che ne trae partito".

NATURA E UOMO NON SONO SEPARATI, MA IN UN RAPPORTO CONTINUO.

Esperienza è quindi vita, cultura, storia. Senza *l'ambiente naturale*, con i suoi rischi e le sue risorse (che l'umanità del resto da sempre ha modificato), la storia non ci sarebbe. Esso *non è la condizione esterna della storia e dell'esperienza, ma fa parte integralmente di essa*. Ma d'altro canto senza gli atteggiamenti, gli interessi umani, senza la registrazione e l'interpretazione dei dati, l'ambiente naturale non entrerebbe nella nostra esperienza, non avrebbe senso. Natura e umanità non sono separati, ma sono un continuum, sono in un rapporto di **transazione**. Con questa espressione, Dewey indica il rapporto tra due entità che non sono definite a priori, come sostanze metafisiche, ma che vanno definendosi e modificandosi nel loro rapporto.

ANCHE SENSO COMUNE E SCIENZA NON SONO SEPARATI, MA IN UN RAPPORTO CONTINUO.

Così anche senso comune e scienza per Dewey sono in transazione reciproca. *La scienza ha il suo necessario punto di partenza nei processi approssimativi del senso comune*. "Pian piano," dice Dewey, "mediante processi più o meno tortuosi, ... si formano e vengono trasmessi determinati procedimenti e strumenti tecnici. Si vengono raccogliendo informazioni sulle cose, sulle loro proprietà e comportamenti, indipendentemente da ogni particolare applicazione immediata. Ci si allontana sempre più dalle originarie situazioni d'uso e di fruizione immediate".

Il sapere teorico dunque diventa più grande e potente man mano che si distacca dalle particolari esigenze pratiche, ma in ultima analisi il successo di un'idea sarà deciso dalle sue conseguenze pratiche. E del resto in generale le idee sono la risposta a un problema pratico. Il senso autentico della parola idea in sostanza per Dewey è quello che noi tutti le diamo quando troviamo la soluzione per una situazione di difficoltà, e diciamo: "Mi è venuta un'idea!".

LA RIFLESSIONE INTERVIENE PER RIMUOVERE L'INCERTEZZA QUANDO L'AZIONE È BLOCCATA DA UN OSTACOLO.

Come nascono le idee? Quando nel processo di interazione fra organismo e ambiente si riscontra un ostacolo imprevisto, quando l'uomo viene a trovarsi in una *situazione di dubbio e incertezza* dalla quale cerca di uscire, allora, nell'impossibilità dell'azione, interviene la **riflessione**, *che gli indica una serie di operazioni che mirano a ritrovare l'equilibrio compromesso*. Queste operazioni possono avere successo oppure no. In questo caso occorre un supplemento di riflessione, cui segue un nuovo tentativo pratico.

L'IPOTESI TEORICA È UNA RISPOSTA AD UN PROBLEMA PRATICO, CHE PERÒ DEVE ESSERE MESSA ALLA PROVA DELL'ESPERIENZA.

Partiamo dalla vita quotidiana. Se passeggiando troviamo un fosso imprevisto in mezzo ad un sentiero, questo mette in **dubbio** una nostra tranquilla abitudine e ci costringe a riflettere per trovare una soluzione al nostro **problema** (come proseguire la passeggiata) attraverso un'**ipotesi** (p.es. trovare un tronco adatto da mettere sopra il fosso per attraversarlo), che poi metteremo alla **prova**, per vedere se è confermata dall'**esperienza**.

LA DIFFERENZA DELLA SCIENZA DAL SENSO COMUNE STA NEL SUO LINGUAGGIO PUBBLICO RIGOROSO E NELLA SUA UTILITÀ, NON NELLA MAGGIORE VERITÀ.

Questo processo vale anche per la più sofisticata **ricerca scientifica**, condotta secondo procedure pubblicamente verificabili e rigorose. In essa l'idea viene formalizzata in un **linguaggio simbolico** *le cui proposizioni non sono di per sé né vere né false ma sono strumenti funzionali all'indagine*. Le consideriamo vere sulla base delle loro conseguenze pratiche, cioè se conducono alla soluzione del problema. Anche qui il punto di partenza dell'indagine è una difficoltà, un problema, e il punto d'arrivo l'esito positivo della sperimentazione. Fu un lieve ritardo di un pianeta rispetto alle previsioni degli astronomi che portò Keplero a dubitare che le orbite dei pianeti fossero circolari. Egli avanzò allora l'ipotesi che fossero ellittiche, ipotesi confermata poi dall'esperienza.

L'INDAGINE TEORICA TRASFORMA UNA SITUAZIONE INDETERMINATA IN UNA SITUAZIONE IN CUI UNA SOLUZIONE È POSSIBILE.

In conclusione, secondo la **teoria dell'indagine** di Dewey *l'indagine è un'attività riflessa volta a trasformare una situazione indeterminata in una situazione in cui i problemi vengono circoscritti e trovano una definizione in vista di una loro possibile soluzione.*

§ 2.2. Il fallibilismo

LA TEORIA NON GIUNGE MAI A SOLUZIONI DEFINITIVE: POSSIAMO SEMPRE SBAGLIARCI E POSSIAMO SEMPRE CORREGGERCI E PROGREDIRE.

Dewey intende mettere in crisi tutta la tradizionale dottrina della verità. La verità non è più intesa da lui come qualcosa di definitivamente acquisito, di sempre uguale a se stesso. La verità di una teoria viene di volta in volta ad identificarsi con le sue provate capacità di guida all'azione efficace e feconda, alla soluzione dei problemi che via via si presentano. Il sorgere di nuove situazioni, la scoperta di nuove difficoltà costringe ad avanzare nuove ipotesi, a modificare le precedenti teorie. *La caratteristica essenziale della conoscenza, come di ogni operare umano, diventa quella della sua continua correggibilità.* Come Peirce, Dewey chiama il suo metodo scientifico **fallibilismo**: il ricercatore sa che l'errore è continuamente possibile e perciò affina sempre più i suoi strumenti di indagine per trovarlo.

Dewey e Peirce, osserva il filosofo e matematico Hilary Putnam (→ cap.20, § 3), anticipano Popper e la sua dottrina della scienza come processo di falsificazione continua delle teorie scientifiche sulla base dell'esperienza, che permette di elaborare teorie sempre più soddisfacenti.

TUTTO È PRECARIO. IL PROGRESSO È POSSIBILE MA LO È ANCHE LA CATASTROFE. LA "FALLACIA FILOSOFICA" È CREDERE CHE IL MALE SIA APPARENTE.

L'origine evoluzionistica di molte idee di Dewey potrebbe far pensare ad una sua adesione ad un progressismo dogmatico. Tutt'altro. Per lui, "il mondo è instabile, l'esistenza rischiosa e precaria, e le faccende degli esseri viventi sono incerte". La Prima guerra mondiale e la preparazione in corso di un'altra guerra – dice allarmato – ci devono ricordare la precarietà delle nostre conquiste.

Contro la precarietà l'uomo primitivo aveva fatto appello a forze magiche o soprannaturali, ma anche l'uomo moderno cerca garanzie illusorie in filosofie che credono di poter assicurare che ciò che gli sta a cuore, i valori in cui crede, siano alla fine destinati a trionfare. I sistemi filosofici tradizionali, materialisti e spiritualisti, realisti o idealisti hanno visto la storia e la natura come dominio della Provvidenza o della Ragione, o hanno visto nell'evoluzione una naturale tendenza all'armonia. La **fallacia filosofica** per eccellenza è per Dewey *considerare il disordine, l'errore, l'irrazionalità, il male, non come reali possibilità, sempre in agguato, ma come semplici apparenze.* Solo rinunciando a questa illusione l'umanità può tentare di migliorare progressivamente la propria esistenza.

§ 3. La pedagogia di Dewey: una scuola attiva e democratica

In un certo senso la scuola è sempre conservatrice, perché insegna alle generazioni future ad adattarsi al mondo di quelle passate. L'idea deweyana di una scuola democratica è forse un'utopia?

Dewey ha dedicato gran parte del suo impegno di studioso e della sua attività di pedagogista sul campo al progetto della "**scuola attiva**", che si lega profondamente alla sua teoria dell'indagine e al suo concetto di esperienza.

LA SCUOLA ATTIVA METTE IL BAMBINO DI FRONTE A VERI PROBLEMI, E LO SPINGE A CERCARE SOLUZIONI RAGIONANDO ED AGENDO INSIEME AI COMPAGNI.

La scuola attiva unisce teoria e pratica e mira a ricreare in forma semplificata le situazioni della vita, situazioni nelle quali il bambino, a contatto con le difficoltà che il mondo pone, mette in atto le sue strategie avanzando ipotesi e poi sottoponendole a verifica pratica. Si tratta di una **scuola del lavoro**, in cui il lavoro non ha lo scopo di produrre oggetti immediatamente utili, ma di stimolare il

processo di elaborazione di idee e progetti. Data ***l'intima connessione fra il fare e il capire***, solo lavorando nel senso proprio della parola il bambino si rende conto delle difficoltà, si pone dei problemi che la sua intelligenza può risolvere e superare, verificando o falsificando le proposte. Dalle situazioni problematiche che si creano durante l'attività lavorativa il bambino è infatti indotto a riflettere e a cercare insieme ai compagni le risposte più vantaggiose per dare una soluzione alle difficoltà incontrate.

Per Dewey ***si impara facendo e non c'è altro modo di imparare***. E la scuola non è preparazione alla vita, ma è già vita vera.

Compito essenziale della scuola è quello di promuovere la socializzazione, e il metodo per realizzare questo scopo, è il lavoro manuale che favorisce la cooperazione e abitua alla socialità.

LA SCUOLA ATTIVA È UN INSIEME DI LABORATORI, IN CUI I PROBLEMI PRATICI SPINGONO IL BAMBINO AD INTERESSARSI ALLE VARIE SCIENZE PER RISOLVERLI.

La scuola di Dewey è costituita non da aule dove vengono impartite lezioni astratte, ma da ***veri e propri laboratori*** – di tessitura, di falegnameria, di lavorazione del ferro – in cui i bambini collaborano alla realizzazione di progetti comuni. Al centro c'è la *cucina*, concepita anch'essa come un laboratorio dove il bambino, attraverso i processi di cottura e elaborazione degli alimenti, acquisisce conoscenze di biologia, di chimica, e magari di geografia, acquista la nozione del tempo e delle stagioni ecc. I lavori di falegnameria e di lavorazione del ferro lo portano ad interessarsi alle fondamentali leggi della fisica, come la legge di equilibrio della leva, a nozioni come quella di peso specifico, ecc. La stessa conoscenza della matematica può emergere dalle necessità del lavoro. ***La matematica, la chimica, la biologia, la letteratura, tutto deve essere trattato partendo dal materiale che rientra nella sfera dell'esperienza quotidiana e dalle esigenze di adattamento all'ambiente naturale e sociale.***

Per questa via il bambino è interessato a ricostruire anche la storia reale e concreta dell'uomo e le difficoltà che l'umanità ha dovuto affrontare per sopravvivere e migliorare le proprie condizioni di vita.

LA SCUOLA NON È L'AVVIAMENTO AD UN LAVORO PARTICOLARE, MA AD UNA PARTECIPAZIONE ATTIVA E COOPERATIVA AL MONDO DEL LAVORO IN GENERALE.

Il lavoro a scuola non è però pensato come avviamento professionale. Dewey è ben cosciente che le trasformazioni tecniche sono troppo veloci perché la scuola possa star loro dietro. Egli osserva che nella civiltà moderna è sufficiente premere un pulsante perché la casa si illumini, girare una manopola per ottenere effetti straordinari. Una delle ragioni dell'alienazione che caratterizza la nostra epoca, dice Dewey, è proprio la difficoltà di entrare nel vivo del lavoro attraverso un contributo attivo di idee e una presa di coscienza del significato complessivo del processo a cui si partecipa. La scuola deve sopperire a questa situazione creando circostanze attraverso cui il bambino impari ad essere protagonista attivo e curioso, e collabori consapevolmente alla riuscita del lavoro collettivo.

§ 4. Dewey: democrazia, educazione, partecipazione

La libertà per Dewey è partecipazione. Potrebbe obiettare Max Stirner: e se io non avessi voglia di partecipare?

Per Dewey la democrazia non è semplicemente una teoria o un sistema politico, ma una visione culturale e morale complessiva, fondata sul pluralismo, sulla cooperazione e sull'inclusione, che è una condizione della formazione di un governo democratico.

LA DEMOCRAZIA HA LO SCOPO DI PROMUOVERE LE POTENZIALITÀ DI TUTTI GLI INDIVIDUI, SENZA DISCRIMINAZIONI.

Per lui la società non è nulla di più dell'insieme degli individui, e lo Stato non ha un fine che trascenda gli individui, come al contrario sosteneva Hegel. Tuttavia gli individui non sono astrattamente uguali, uguali per natura, ma

condizionati dalla storia e dall'ambiente. La **democrazia** come forma di governo *ha lo scopo di sviluppare liberamente le capacità degli individui indipendentemente dalla razza, dal sesso, dalla classe e dalla condizione economica di partenza.*

IN UNA SOCIETÀ COMPLESSA, IL GOVERNO DEMOCRATICO È QUELLO IN CUI SONO RAPPRESENTATI I DIVERSI INTERESSI DEI CITTADINI.

Per chiarire il concetto di **governo democratico**, Dewey utilizza la distinzione tra società e comunità, elaborata soprattutto dalla sociologia tedesca. **Comunità** è un gruppo di persone che vivono in un rapporto diretto faccia a faccia e hanno interessi comuni, di cui sono consapevoli. **Società** è invece una situazione in cui convivono molti gruppi, che non si conoscono direttamente e che hanno interessi diversi, come nella società civile moderna, complessa, estesa territorialmente e articolata in classi. Nell'impossibilità di un rapporto diretto, è necessario un sistema di rappresentanza. Lo Stato democratico, che si è formato attraverso un lungo ciclo di lotte contro le pretese delle precedenti monarchie, è quello in cui i governanti sono considerati esclusivamente **rappresentanti** dei governati e dei loro diversi interessi. Tuttavia i rappresentanti sono anche inevitabilmente portatori di propri interessi individuali, e inoltre possono essere influenzati o corrotti dal potere economico dei grandi capitalisti.

IL PUBBLICO ATTIVO ATTRAVERSO LA PUBBLICA OPINIONE CONTROLLA I RAPPRESENTANTI E LI RICHIAMA AL RISPETTO DEGLI INTERESSI DEI GOVERNATI.

Dewey parla poi del **pubblico** – ma non inteso come un insieme di spettatori, nel senso del linguaggio comune dell'Italia di oggi. Egli intende invece un gruppo di persone portatrici di interessi comuni e di ciò consapevoli. Per **opinione pubblica** intende poi il processo attivo di espressione e di chiarificazione di questi interessi, compiuta attraverso la discussione faccia a faccia e soprattutto attraverso i media. Partendo da questo processo consapevole si possono criticare e controllare i governanti, richiamandoli al rispetto degli interessi dei governati (egli riprende il concetto di opinione pubblica dal politologo Walter Lippmann, che lo aveva lanciato in un suo libro del 1922, ma di Lippmann non condivide il liberismo individualista).

LA SCUOLA PUBBLICA È FONDAMENTALE PER FORNIRE AI GOVERNATI LA CAPACITÀ DI PARTECIPARE ALL'OPINIONE PUBBLICA E ALLA VITA POLITICA.

Dewey è ben conscio dell'influenza esercitata sulla stampa dai grandi capitalisti, e per questo ritiene che *l'educazione offerta dallo Stato debba fornire ai governati le capacità per partecipare* alla formazione dell'opinione pubblica nei suoi diversi ambiti – dall'interazione diretta nelle istituzioni amministrative locali alla critica delle politiche dello Stato Federale. Per questo la scuola pubblica deve non solo fornire nozioni utili, ma essere scuola di ricerca cooperativa e di discussione critica democratica. Per lui la libertà democratica è soprattutto **partecipazione** alla vita politica, ma anche alla vita pubblica in genere, e la sua meta ideale è la trasformazione della Grande Società degli slogan politici in Grande Comunità. Si tratta di una meta ideale, perché Dewey non crede ad una futura trasformazione rivoluzionaria strutturale che instauri la società perfetta, ma si definisce **migliorista**, cioè fautore di una trasformazione progressiva della società a partire da subito (→ Bernstein, cap. 9, § 2).

LIBERTÀ NON SIGNIFICA SEMPLICEMENTE ESSERE LIBERI DA COSTRIZIONI ESTERNE, MA PARTECIPARE EFFETTIVAMENTE ALLA VITA COMUNE.

La democrazia dunque è **partecipazione**, quel modo di vita in cui tutte le persone mature partecipano alla formazione dei valori che regolano la vita degli uomini associati", o "in cui le forze individuali non dovrebbero essere semplicemente liberate da costrizioni meccaniche esterne, ma dovrebbero essere alimentate, sostenute e dirette".

E, mentre il programma liberale tradizionale prevede solo la rimozione delle costrizioni esterne (della servitù, della religione di Stato, ecc.), il liberalismo democratico di Dewey parte dall'idea che gli uomini, per la loro posizione sociale, hanno diseguali possibilità di partecipazione, e che lo Stato debba offrirgliela.

§ 5. Maria Montessori: aiutare il bambino a diventare autonomo

La vita di **Maria Montessori** (1870-1952), che dedicò la sua vita alla pratica educativa e alla teoria pedagogica, si svolge più o meno contemporaneamente a quella di Dewey.

L'EDUCAZIONE FIN DALLA PRIMA INFANZIA DEVE PROMUOVERE L'AUTONOMIA DEL BAMBINO.

Montessori, laureata in medicina e prima donna italiana che esercitò la professione medica, si occupò di psicologia e di psicanalisi, ma non di filosofia in senso proprio, né fu legata al pragmatismo. Tuttavia molte sue idee interessano da vicino il discorso che stiamo facendo. Per lei una reale azione educativa è quella che aiuta il bambino a raggiungere la sua piena **indipendenza**. Una madre, che, per fretta o comodità o qualunque altro motivo, imbocca suo figlio, invece di insegnargli a mangiare da solo, o che lo veste, non è una buona educatrice, perché il figlio non va servito, ma aiutato a crescere e a diventare indipendente.

Montessori è preoccupata dell'autonomia del bambino a partire dalla sua capacità di muoversi da solo, e l'asilo e la scuola primaria montessoriani sono predisposti in modo da sviluppare le sue facoltà motorie e manipolative e la sua capacità di autocontrollo.

GLI STIMOLI AMBIENTALI E SENSORIALI POSSONO INTERESSARE IL BAMBINO ALL'APPRENDIMENTO MOLTO PIÙ DELLE AULE SPOGLIE E DELL'OBBLIGO ALL'ATTENZIONE PASSIVA.

La scuola tradizionale era il più possibile spoglia e disadorna per evitare che i bambini si distraessero e per far accettare loro "tutto ciò che il maestro decide autoritariamente di insegnare". Invece la scuola montessoriana è colorata vivacemente e in essa i bambini sono liberi di muoversi e di esprimersi, se questo non danneggia l'interesse collettivo. Essi hanno bisogno di stimoli sensoriali che li interessino all'apprendimento, e tutto l'ambiente scolastico deve essere predisposto per stimolare i loro sensi e per permettere la loro espressione spontanea.

Montessori era partita da studi medici che mostravano che molti ritardi dell'apprendimento erano dovuti alla scarsità di stimolazioni ambientali e sensoriali, e applica l'idea della stimolazione all'apprendimento a tutti i bambini. Era anche convinta che lo sviluppo della capacità di apprendimento e dell'intelligenza siano favorite da una corretta educazione senso-motoria.

IL MONDO INTERIORE DEI BAMBINI È DIVERSO DA QUELLO DEGLI ADULTI E POTREBBE AIUTARE GLI ADULTI AD ESSERE TOLLERANTI.

La pedagoga, in contrasto col fascismo, lasciò l'Italia nel 1934 e vi rientrò solo dopo la guerra. Uno dei suoi temi in questo periodo fu appunto *Pace ed educazione* (titolo di un libro del 1933), ripreso anche in opere successive. Nel rispetto dei bambini e del loro mondo interiore, autonomo e diverso da quello dei grandi, Montessori intravede una possibile fonte di riscatto per gli adulti e l'umanità intera. In un mondo, sconvolto periodicamente dalle guerre, segnato da continue sofferenze e ingiustizie, i bambini, con il loro candore e la loro semplicità, possono aiutare gli adulti a promuovere gli ideali della pace, dell'amicizia e della tolleranza.

LETTURE

1. Peirce. Il pensiero come dialogo interiore e le persone collettive (tratto da Charles Sanders Peirce, *What Pragmatism Is*, in *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings. Volume 2 (1893-1913)*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1998, trad. it. di Valerio Marconi)

Il pragmatismo di Pierce rivoluziona la concezione occidentale del pensiero e della persona umani. Il pensiero non è più un'attività solitaria distinta dalla prassi, ma è una forma della prassi che si estende a quelle pratiche fortemente cariche di assunti teorici che sono gli esperimenti scientifici. Il ragionamento scientifico avviene nella comunità dei ricercatori e, anche quando viene svolto da un singolo scienziato, prende la forma di un dialogo in cui si cerca di convincere il proprio io del futuro. Se il pragmatismo supera la distinzione fra teoria e prassi ridefinendo la nozione di pensiero, è traendo le conseguenze di tale ridefinizione che arriva a superare la distinzione fra persona e comunità. La persona non è più un individuo separato dagli altri (non è più una sostanza aristotelica o un soggetto autonomo kantiano) e la comunità è una persona collettiva o, come direbbe Peirce, "una persona più grande".

Non c'è ragione di intendere la parola "pensiero" ... in quel senso ristretto in cui silenzio e oscurità favoriscono il pensiero. Piuttosto, la parola dovrebbe essere intesa come riguardante tutta la vita razionale, cosicché un esperimento possa essere un'operazione di pensiero. Sicuramente, quello stato finale dell'**abitudine** (1) al quale l'azione dell'autocontrollo tende ultimativamente, dove non c'è più spazio per ulteriore autocontrollo, è, nel caso del pensiero, lo stato della **credenza fissata o conoscenza perfetta** (2). Di due cose qui è d'importanza cruciale assicurarsi e ricordarsi. La prima è che una persona non è in alcun modo un **individuo** (3). I suoi pensieri sono ciò che la persona sta "dicendo a sé stessa", cioè ciò che sta dicendo a quell'altro sé che sta nascendo proprio in quel momento nel flusso del tempo. Quando qualcuno ragiona, è quel **sé critico** (4) che uno sta cercando di persuadere e **tutto il pensiero è in ogni caso un segno, principalmente di natura linguistica** (5). La seconda cosa da ricordare è che la **cerchia sociale** (6) di un uomo (venga questa espressione intesa in senso ampio oppure ristretto) è una sorta di persona tenuamente compatta, sotto certi aspetti di un rango superiore rispetto alla persona di un **organismo individuale** (7).

(1) L'abitudine o abito è in Peirce il significato ultimo di una concezione, è come ci comporteremmo se portassimo quella concezione alle sue estreme conseguenze.

(2) La fissazione o stabilizzazione di una credenza o convinzione è la fine del processo di ricerca e l'uscita dal dubbio, che è una situazione di sofferenza in cui il nostro agire è bloccato dalla mancanza di convinzioni stabili. Una convinzione incrollabile è una conoscenza perfetta perché non potrà mai essere revocata in dubbio, si tratta del termine ideale della ricerca al quale la comunità scientifica si approssima sempre più senza mai arrivarci del tutto.

(3) Per Peirce l'individuo è massimamente determinato e limitato a un luogo e a un tempo. La porta di casa che ho aperto dall'interno stamattina non è la porta di casa che ho aperto dall'esterno stasera, sono due individui che vanno a costituire assieme a molti altri il singolare collettivo che è la porta di casa di un certo appartamento.

(4) La persona è un insieme di io o sé fusi assieme. Quando pensiamo da soli non facciamo qualcosa di diverso da una conversazione, anche se il nostro interlocutore è il nostro io futuro anziché un'altra persona. Nel corso del ragionamento il nostro sé futuro (la persona che saremo) è "critico" nella misura in cui dobbiamo convincerlo affinché la pensi come la pensiamo noi ora, altrimenti cambierà idea e noi diventeremo una persona un po' diversa.

(5) Cfr. cap. 18, § 1.

(6) La nostra cerchia sociale è l'insieme delle persone che conosciamo bene e con le quali interagiamo di più. Nella misura in cui pensiamo e facciamo le stesse cose, andiamo a costituire una personalità collettiva o "di rango superiore", ossia una persona che esiste in più persone di rango inferiore. La personalità collettiva non ha un corpo suo, a differenza delle singole personalità nella

cerchia sociale: è un corpo sociale, ossia un sistema di interazioni che tiene assieme un gruppo di corpi individuali.

(7) Un organismo umano è un singolare collettivo, ossia un insieme di molecole individuali la cui esistenza è riducibile a quella dei suoi elementi. La persona, in quanto non è un individuo, non è riducibile al proprio corpo e infatti, a differenza dell'organismo individuale, può entrare a far parte di un corpo sociale.

COMMENTO Il filosofo statunitense ridefinendo il pensiero come attività collettiva all'interno e all'esterno delle singole persone arriva a concepire il fatto che dell'essere umano solo il corpo è individuale: le persone non sono mai individuali, siano esse persone singole o persone collettive. Le persone collettive o cerchie sociali sono strutturate come le persone singole: sono comunità di dialogo fra un sé e l'altro. Il pensiero non è mai un'attività solitaria e, quindi, il fatto che pensando ciascuno di noi entra in comunione con sé stesso comporta che il pensiero ci faccia entrare nello stesso modo in comunione con gli altri (la struttura del dialogo è sempre la stessa, c'è un sé che parla con un altro sé). La nostra cerchia sociale è un'estensione del nostro sé futuro, interagendo con altre persone andiamo a costituire una personalità che, pur essendo priva di un corpo tutto suo, vive nei nostri corpi. Tutto questo è, secondo Peirce, ben esemplificato dagli esperimenti scientifici, che sono attività collettive dove più menti collaborano a un'impresa comune volta a convincere la comunità scientifica di qualcosa. Proprio come avviene all'interno di una persona che pensa tra sé e sé e prova a convincersi di qualcosa, gli scienziati che partecipano a un esperimento provano a convincere la comunità scientifica del futuro ad accogliere o respingere una certa credenza. La comunità scientifica funziona come una personalità collettiva che prova ad abituarsi a pensare in un certo modo nella speranza che la credenza che si va così a fissare sia in grado di resistere a ogni futuro tentativo di metterla in dubbio.

2. Dewey. Una scuola democratica e per la democrazia (in J. Dewey, *Democrazia e educazione. Una introduzione alla filosofia dell'educazione*. Anicia, Roma, 2018, pp. 479-480)

Questo testo è tratto da *Democrazia e educazione. Una introduzione alla filosofia dell'educazione*, opera pubblicata da Dewey nel 1916. Al centro del testo troviamo l'idea di scuola come laboratorio di democrazia e luogo volto alla formazione umana del soggetto affinché possa vivere in maniera piena la cittadinanza: come massimo esponente dell'attivismo pedagogico, infatti, Dewey sostiene con forza la necessità di una scuola non passivamente rivolta a se stessa ma utile per la vita e attenta a sviluppare i talenti e le attitudini di ognuno. L'estratto che proponiamo si focalizza in particolare sulle caratteristiche che deve assumere una scuola autenticamente democratica.

In primo luogo **la scuola stessa deve essere una comunità con una sua vita comune**, con tutte le implicazioni del caso. Le percezioni e gli interessi sociali possono essere sviluppati solo in un ambiente realmente sociale dove vi sia uno scambio nella costruzione di un'esperienza comune. Le nozioni le può acquistare, anche in condizioni di relativo isolamento, chiunque abbia avuto in precedenza abbastanza rapporti con altri da avere imparato la lingua comune. Ma la comprensione del *significato* dei simboli linguistici è tutt'altra questione. Essa implica un contesto di lavoro e di gioco in associazione con gli altri. [...] **Al posto di una scuola separata dalla vita, concepita come luogo dove si imparano lezioni, abbiamo un gruppo sociale in miniatura nel quale studio e sviluppo fanno parte di un'esperienza condivisa e presente.** Campi da gioco, officine, aule e laboratori non solo dirigono le innate tendenze attive dei giovani, ma stimolano e richiedono relazioni, comunicazione e cooperazione, che estendono la percezione delle connessioni.

L'apprendere nella scuola dovrebbe essere contiguo con quello extrascolastico. Vi dovrebbe essere un libero scambio tra i due. Questo è possibile soltanto dove vi sono numerosi punti di contatto fra gli interessi sociali dell'uno o dell'altro mondo. Possiamo immaginare una scuola nella quale vi sia uno spirito di cameratismo e di attività condivisa, ma che quanto a vita sociale non rappresenti o caratterizzi quella del mondo fuori dai cancelli della scuola più di

quanto non lo faccia la vita di un convento. L'interesse e la comprensione sociale sarebbero ben sviluppati, ma non sarebbero di alcuna utilità al di fuori della scuola, e non sarebbero trasferibili. La separazione fra la vita del chiostro e la vita del mondo, e la coltivazione di una reclusione accademica sono forze di questo tipo. Lo stesso avviene con l'adesione alla cultura del passato che genera uno spirito sociale di reminiscenza, poiché essa fa sì che l'individuo si senta più a suo agio nella vita di altri tempi che in quella propria. Un'istruzione che si professa culturale è particolarmente esposta a questo rischio. **Un passato idealizzato può diventare il rifugio e lo svago dello spirito, mentre gli interessi di oggi vengono considerati sordidi e indegni della nostra attenzione.** Ma, in generale, la ragione principale dell'isolamento della scuola è l'assenza di un ambiente sociale in relazione al quale lo studio sia una necessità e una ricompensa, e questo isolamento rende il sapere scolastico inservibile alla vita e perciò infruttuoso per il carattere.

Per Dewey la scuola democratica è quella che fa vivere nelle proprie aule la democrazia, con le classi che divengono comunità in cui si prendono decisioni e ci si impegna in un progetto di crescita comune. In questo modo, l'esperienza scolastica non è finalizzata a recepire nozioni trasmesse in maniera asettica dagli insegnanti, ma un luogo di co-costruzione e co-progettazione in cui docente e alunni rinnovano il patrimonio culturale con creatività. Si riesce così a superare lo scollamento tra scuola e vita, dando all'esperienza formativa la valenza pedagogica cruciale di sostenere da parte dei ragazzi l'acquisizione delle capacità indispensabili per vivere in comunità.

3 (LETTURA DI APPROFONDIMENTO). DEWEY. PER UNA VERA LIBERTÀ È NECESSARIA LA FORMAZIONE DI UNA VERA OPINIONE PUBBLICA (*Comunità e potere*, La Nuova Italia, Firenze, 1971, pp. 131-133, 139-143).

Dewey è conosciuto come filosofo e come pedagogista. In realtà è molto importante anche nella riflessione filosofico-politica sull'opinione pubblica, come mostra *Comunità e potere* (1927).

Nel capitolo 5 (*Alla ricerca della grande comunità*) di *Comunità e potere*, Dewey sostiene che una società democratica, per realizzare con pienezza la vita umana dei suoi cittadini, deve trasformarsi in una Grande Comunità (→ §. 4). In essa il sapere sociale e quello del singolo dovrebbero interagire grazie all'uso dei mezzi moderni di comunicazione e all'azione critica dell'opinione pubblica nei confronti del potere economico e politico. Ma non basta la libertà formale perché l'opinione pubblica sia libera e piena: Dewey è convinto che i media controllati dal potere del denaro sfruttino la tendenza delle masse a lasciarsi trasportare dalle notizie sensazionali, ma socialmente irrilevanti, per imporre opinioni favorevoli ai suoi interessi, mentre il sapere delle scienze sociali non riesce ad acquistare peso nel discorso pubblico.

È assurdo ritenere che il pensiero e la sua circolazione siano ora liberi solo perché si sono eliminate le limitazioni giuridiche dominanti in passato. [...] Quando si eliminano limitazioni formali, si soddisfa solo un'esigenza di carattere negativo: **la libertà positiva non è uno stato, ma un atto implicante l'esistenza di metodi e strumenti per il controllo delle condizioni.**

[...] Gli strumenti di pubblicità, tanto numerosi, vengono utilizzati soprattutto per quella che si chiama oggi la pubblicità (1) ossia la pubblicità commerciale, la propaganda, l'invasione della vita privata, il risalto dato al fatto di cronaca in spregio ad ogni logica di continuità e in modo tale da lasciarsi in preda a quell'azione di irruzioni e scosse frammentarie che costituiscono l'essenza del sensazionale (2).

[...] Occorre tener conto degli individui che sanno manipolare i rapporti sociali per il proprio tornaconto. Costoro hanno un fiuto straordinario quando si tratta di scoprire le tendenze intellettuali che minacciano, anche molto indirettamente di mettere a repentaglio la loro azione. Grazie all'uso di una tecnica che impedisce la libertà di indagine e di espressione (3), hanno saputo mobilitare, per opera di fiancheggiamento, l'inerzia, i pregiudizi e la faziosità emotiva delle masse. Sembriamo avviati anzi verso una situazione in cui promotori stipendiati di opinione, che si chiamano agenti di pubblicità, reggono il timone[...].

L'adeguamento nei sentimenti e l'abitudine nelle opinioni che caratterizzano le masse creano condizioni da cui traggono profitto solo gli sfruttatori del sentimento e dell'opinione. [...]

Una cosa si conosce pienamente solo quando sia stata resa pubblica, quando la sua conoscenza sia condivisa, quando essa sia socialmente accessibile (4). Registrazione e comunicazione [sono] indispensabili alla conoscenza. La conoscenza rinchiusa in una coscienza individuale è un mito, e la conoscenza dei fenomeni sociali dipende in modo particolare dalla diffusione, perché solo mediante la sua distribuzione, tale conoscenza può affermarsi o essere messa alla prova; un fatto relativo alla vita della comunità che non sia largamente diffuso così da diventare di dominio pubblico è una contraddizione in termini[...] La comunicazione dei risultati di un'indagine sociale equivale alla formazione della pubblica opinione (5). Si tratta di una delle prime idee elaborate nel corso dello sviluppo della democrazia politica, che sarà anche una delle ultime a tradursi in pratica. [...]

L'adeguamento nei sentimenti e l'abitudine nelle opinioni che caratterizzano le masse creano condizioni da cui traggono profitto solo gli sfruttatori del sentimento e dell'opinione.

[...] Il materiale che forniscono le scienze sociali giunge troppo tardi, troppo tempo dopo che il momento si è verificato, per poter contribuire efficacemente alla formazione dell'opinione pubblica in merito a questioni di interesse pubblico immediato (6) e a quello che si deve fare per tutelarlo.

[...] Uno sguardo alla situazione mostra che i mezzi fisici ed oggettivi di raccolta delle notizie circa quello che sta accadendo nel mondo hanno superato di gran lunga, in rapidità, il livello intellettuale dell'indagine e dell'organizzazione dei suoi risultati. Il telegrafo, il telefono e ora la radio, comunicazioni postali economiche e rapide, la stampa, capace di moltiplicare rapidamente il materiale ad un costo basso, hanno raggiunto uno sviluppo notevole[...]; sono la *nuova comunicazione* per eccellenza.

La via più facile per controllare la condotta politica consiste nel controllare l'opinione. Finché gli interessi del profitto pecuniario saranno potenti, e finché un pubblico non avrà localizzato la sua posizione e non avrà identificato se stesso (7), chi ha tale interesse sarà indotto [...] ad adulterare le fonti dell'azione politica in tutto ciò che lo tocca. Così come, in generale, nella direzione dell'industria e degli scambi, il fattore tecnico viene messo in ombra, fatto deviare e soverchiato dalla affarismo, così pure avviene in modo particolare per il funzionamento della pubblicità. La raccolta e la vendita del materiale (8) che presenta un'importanza pubblica ricade entro l'attuale gioco del denaro. Così come l'industria diretta da ingegneri su basi concretamente tecniche sarebbe una cosa assai diversa da quella che effettivamente è, così pure l'opera di raccolta e di registrazione delle notizie sarebbe una cosa assai diversa se si consentisse agli interessi genuini dei giornalisti di manifestarsi liberamente. (9)

(1) *Publicity* in inglese indica qualunque forma di comunicazione rivolta al pubblico, includendo naturalmente anche la pubblicità commerciale (*advertising*). Dewey constata qui che nella società contemporanea l'*advertising* è la forma più invadente di pubblicità.

(2) Il sensazionalismo giornalistico, tipico dei media privati di massa, è caratterizzato da occasionalità e frammentarietà, per cui non ci dicono nulla sulla realtà sociale nella sua continuità. I media sensazionalistici spettacolarizzano un assassinio, ma di solito non ci informano sulle statistiche degli assassini.

(3) Per Dewey, se lo spazio pubblico è per una parte enorme occupato dalla pubblicità e dal sensazionalismo, all'indagine sociale e all'espressione autonoma ne resta ben poco.

(4) La conoscenza della società per Dewey è un **processo collettivo**, e per essa non basta qualche filosofo o scienziato geniale; ma ora questo processo collettivo è dominato per i loro fini da gruppi sociali ristretti, che dominano la diffusione delle notizie e delle idee.

(5) Un'opinione è veramente pubblica, quando la società raggiunge piena coscienza di se stessa (diventando una grande comunità ← par.4) grazie alla comunicazione dei risultati delle indagini sociali (naturalmente scientifiche ed obiettive); cosa che per ora è ben difficile.

(6) Le notizie date dai media moderni, controllati da interessi privati, battono in velocità le elaborazioni scientifiche delle scienze sociali.

(7) Cioè: esso non si sarà data un'identità sociale e politica, attraverso un comitato di quartiere, un movimento, un sindacato, un partito, un organo di stampa autonomo, eccetera.

(8) Informazioni, idee, immagini, commenti, ecc.

(9) I giornalisti, come professionisti della divulgazione e dell'informazione, se indipendenti, dovrebbero avere un interesse genuino per la verità.

L'accento posto in questo testo sugli scienziati sociali, sugli ingegneri e sui giornalisti potrebbe far pensare a una tecnocrazia di tipo positivistico. In realtà Dewey li vede in relazione dialettica con partiti, sindacati, movimenti e libere associazioni di cittadini. È comunque convinto che, data la natura specialistica della scienza moderna e la natura complessa della società, gli intellettuali indipendenti debbano esercitare un importante ruolo di informazione e di formazione delle masse.

LABORATORIO

§ 1

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Definire coscienza e verità secondo Peirce. 2. Spiegare come scegliamo le nostre credenze di natura generale (oltre-empirica) per James.

§ 2.1

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Che cosa intende Dewey per strumentalismo? 2. Che cosa intende per transazione? 3. Qual è per lui l'origine e la funzione della riflessione. 3. Che somiglianze e differenze ci sono tra le ipotesi che nascono dai problemi pratici quotidiani e le riflessioni scientifiche?

CONFRONTO TRA FILOSOFIE. Come è intesa l'esperienza dalla tradizione empirista e come è intesa dal pragmatismo di Dewey?

§ 2.2

ANALISI DEI CONCETTI. Che cosa intendono con fallibilismo Peirce e Dewey?

CONFRONTO TRA FILOSOFIE. Che differenze ci sono tra la visione del mondo e del rapporto uomo-ambiente degli ecologisti e quella dei pragmatisti?

§ 3

ANALISI DEI CONCETTI. 1. In che senso la "scuola attiva" di Dewey è una "scuola del lavoro"? 2. Da dove viene lo stimolo più forte all'apprendimento teorico per Dewey? 3. Che cosa stimola la socializzazione nell'ambito della "scuola attiva"? 4. Che differenza c'è tra il lavoro nella "scuola attiva" e il puro e semplice avviamento al lavoro?

RICERCA-AZIONE. Dopo aver approfondito la teoria della "scuola attiva" su di un manuale di pedagogia, fate un'inchiesta fra le classi della vostra scuola per capire se e in che misura la "alternanza scuola-lavoro" corrisponda al progetto di Dewey. I risultati dell'inchiesta dovrebbero dar luogo ad un pubblico dibattito.

§ 4. ANALISI DEI CONCETTI. 1. Qual è lo scopo della democrazia secondo Dewey? 2. Definire i concetti di opinione pubblica e di partecipazione in Dewey.

CONFRONTO TRA FILOSOFIE. 1. Individuate le novità introdotte da Dewey nella dottrina liberale tradizionale. 2. Individuate le differenze tra la "Grande Comunità" proposta da Dewey e lo Stato Socialista proposto da Marx e dalla tradizione marxista.

ANALISI DEL TESTO (EDUCAZIONE CIVICA). Leggendo il testo 3 di Dewey, vecchio ormai di un secolo, chiedevi quali somiglianze e differenze vi sono tra la situazione degli Stati Uniti, descritta con grande penetrazione dall'autore, e la situazione odierna del nostro paese.

§ 5

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Come promuove il metodo montessoriano l'autonomia dei soggetti?

Capitolo 12. Husserl e la fenomenologia

Edmund Husserl (1859-1938) è un filosofo straordinariamente fedele al compito della ricerca della verità e della sua fondazione. Ispirandosi con coraggio ai tentativi di Cartesio e di Kant di fondare la conoscenza universale, valida per tutti, sull'evidenza razionale, elabora un'originale visione della soggettività. La sua analisi dei vissuti della coscienza sarà ripresa da numerosi filosofi importanti del Novecento, come Heidegger, Gadamer e Sartre, e, se non i suoi risultati, il suo metodo influenzerà numerosi studiosi nei più diversi ambiti del sapere

§. 1. Dalla matematica alla filosofia

Husserl va alla ricerca di un fondamento stabile per la matematica, che è per eccellenza il linguaggio della teoria. Ma dove trovare tale fondamento - nella logica formale o nella psicologia del soggetto? O in altro ancora?

Nasce nel 1859 a Prossnitz, in Moravia, sotto l'Impero austriaco, da una famiglia della borghesia ebraica. Fin da ragazzo mostra una vivace intelligenza ed uno spiccato interesse per le discipline scientifiche. Nel 1876 si iscrive al corso di laurea in matematica, prima a Lipsia e poi a Berlino, dove studia con Weierstrass, che gli insegna il rigore nella ricerca e la passione per la critica dei fondamenti della matematica.

§ 1.1. Le nuove matematiche e la questione dei fondamenti della matematica

LA NASCITA DI NUOVE ALGEBRE E DI NUOVE GEOMETRIE METTE IN DISCUSSIONE L'IDEA CHE LA GEOMETRIA EUCLIDEA RISPECCHI LA STRUTTURA REALE DEL MONDO.

In quegli anni era in corso un'accesa discussione tra gli studiosi, suscitata dalla nascita delle nuove algebre (**Dedekind**, **Kronecker**) e delle geometrie non euclidee. Queste ultime, in particolare, introdotte dal russo **Lobacevskij** (geometria iperbolica) e dal tedesco **Riemann** (geometria ellittica), con la loro stessa presenza mettevano in discussione l'assunto del modello meccanicistico accettato dal positivismo, secondo il quale la matematica rispecchierebbe la struttura stessa della realtà (--> cap.5, § 4). Finché si era ritenuto che l'unica geometria possibile fosse quella euclidea, si era dato per scontato che tale geometria corrispondesse esattamente alla struttura della natura. La possibilità logica e la dimostrazione matematica di geometrie non euclidee, fondate cioè su assiomi diversi da quelli della geometria euclidea, aveva messo la comunità scientifica di fronte all'esistenza di fatto di più modelli di spazio geometrico, coerenti ciascuno al proprio interno, ma tra loro incompatibili. Sicché la questione diventava: **“Quale di questi modelli di geometria è compatibile con l'unica struttura della realtà fisica?”** La risposta più radicale proposta era stata quella di **Ernst Mach** che aveva negato categoricamente che una qualche scienza potesse riprodurre la vera struttura della natura, dando quindi ai modelli matematici un valore esclusivamente funzionale e pragmatico (-> empiriocriticismo, cap. 10, § 5.1). Essi valgono solo finché funzionano come efficaci strumenti di calcolo.

CONTRO IL RELATIVISMO EMPIRIOCRITICISTA E LO *SCIENTISMO NATURALISTICO, HUSSERL VUOLE TROVARE IL FONDAMENTO OGGETTIVO DEL SAPERE.

Crollava così l'ingenuo realismo ontologico abbracciato dal positivismo, portando allo scoperto una profonda crisi dei fondamenti del sapere. Husserl decise di sfidare tale crisi e di impegnarsi nell'infaticabile ricerca di un fondamento oggettivo, che, in analogia con la battaglia combattuta da Kant, affrontasse e denunciassero senza compromessi il doppio pericolo costituito dal relativismo funzionalistico da una parte, e dall'acritico naturalismo scientificistico dall'altra.

§ 1.2. La conversione alla filosofia e la disputa tra logicismo e psicologismo

Tale impegno coincise con l'incontro, nell'ateneo della capitale austriaca, con lo psicologo e teologo **Franz Brentano**, dalla cui grande personalità intellettuale sarà profondamente influenzato, al punto di decidere di iscriversi al corso di laurea in Filosofia.

BRENTANO, MAESTRO DI HUSSERL, VUOLE RISALIRE AI PRESUPPOSTI PSICOLOGICI DELLA MATEMATICA (PSICOLOGISMO).

Nel 1887 Husserl conseguì, quindi, la sua seconda laurea. L'esigenza di riflettere sui fondamenti del sapere e di sondare le condizioni di possibilità delle matematiche, si concretizza nell'impegno teoretico della ricerca filosofica. Tale esigenza si era manifestata con la partecipazione ai corsi di Brentano, che era impegnato in un ambizioso progetto di ricerca, volto a *risalire ai presupposti psicologici delle strutture logiche della matematica*. Questi era infatti convinto che all'origine delle forme teoriche, in cui si articola la conoscenza matematica, ci fossero dei processi psichici, che era necessario ricostruire nella loro precisa e determinata dinamica. Ciò implicava che, per spiegare i concetti della matematica, fosse necessario ricostruirne la precisa origine e dinamica psichica, per es. scoprire come l'idea di un certo numero, poniamo il 3, si formi nella nostra coscienza. Questo orientamento della ricerca psicologica aveva la pretesa di spiegare la matematica e la logica con la genesi psichica delle forme categoriali e dei procedimenti dimostrativi e, quindi, pensava di *ricondere il valore di verità dei contenuti elaborati da tali discipline alla fisiologia e alla psicologia degli atti mentali*. Tale orientamento è detto **psicologismo**.

IL LOGICISMO (FREGE) CRITICA LO PSICOLOGISMO IN QUANTO ESSO COMPORTA LA RELATIVIZZAZIONE DELLE VERITÀ MATEMATICHE.

L'orientamento opposto, chiamato **logicismo**, intendeva invece fondare la matematica su base puramente logica (--> Frege, cap. 10, § 5) e contestava radicalmente tale impostazione, perché *la riduzione del valore di verità delle regole e delle conoscenze della logica e della matematica a processi psicologici comportava la loro relativizzazione* a determinate condizioni, che ne compromettevano inevitabilmente la pretesa di valere senza alcun limite di spazio e di tempo, di essere, cioè, verità assolute. Ciò che conta per il logicismo non è come arriviamo a formarci, p. es., l'idea del numero 3 (dal contare tre o dal considerare un triangolo, ecc.) ma la validità oggettiva di tale numero.

La sfida lanciata da Husserl è quella di mettere in luce come concetti e leggi logico-matematici nascono dall'esperienza del soggetto, senza negare la loro natura ideale e universale.

§ 2. Il concetto di intenzionalità e la ricerca di un fondamento assoluto del sapere

Con Husserl ritorna la centralità del soggetto nella fondazione della conoscenza.

"INTENZIONALITÀ DELLA COSCIENZA" SIGNIFICA CHE LA COSCIENZA È SEMPRE RIFERITA AD UN OGGETTO, È SEMPRE COSCIENZA DI QUALCOSA.

Il concetto chiave della riflessione di Brentano, che conquista Husserl alla filosofia, è il concetto di **intenzionalità**. Si tratta di un termine che deriva dalla scolastica medievale e che significa che la coscienza è sempre *coscienza-di*. La coscienza non è mai vuota ma è sempre orientata ("intenzionata") a qualcosa, ad un oggetto determinato. Quando pensiamo, abbiamo in mente sempre qualcosa; quando desideriamo, desideriamo qualcosa; quando sentiamo, sentiamo qualcosa; quando ricordiamo, ricordiamo qualcosa etc.

HUSSERL, MUOVENDO DAL CONCETTO DI INTENZIONALITÀ, SI DOMANDA QUAL SIA IL SENSO E IL VALORE DELLA CONOSCENZA.

Si tratta come dell'apertura di un orizzonte, all'interno del quale soltanto prendono forma e si rendono visibili le cose. **Ma che cosa significa tale apertura, tale originario orientamento della coscienza, che, intenzionandosi ad un oggetto, si dà un termine a cui tendere ed in cui oggettivarsi?** Per capirlo occorre distinguere l'atto di conoscere, che si limita a ricostruire una concatenazione di fatti, ad afferrare una sequenza di cause e di effetti, dall'atto di chiedersi anche che senso abbia tale conoscenza. La domanda: **"Che senso ha?"** implica un riferimento alla coscienza, un riferimento a se stessi. **Con Husserl ritorna così la centralità del soggetto nella fondazione della conoscenza.** Chiedersi: **"Che senso ha?"**, significa infatti chiedersi: **"Che senso ha per me e per tutti quelli, che, come me, sono muniti di ragione?"**

PER HUSSERL LA TRASCENDENZA (NON INTESA IN SENSO METAFISICO) È L'ATTO CON CUI LA COSCIENZA SUPERA IL MONDO DEI NUDI FATTI E RIFLETTE SU DI SÉ.

La scoperta dell'intenzionalità della coscienza coincide con la riaffermazione da parte di Husserl della filosofia come riflessione, come presa di coscienza critica dell'atto di pensare, per cui non ci si limita a conoscere, ma ci si interroga anche sul valore e sul fondamento oggettivo dell'atto di conoscere. Tutto questo è per lui **trascendenza**. È l'atto in virtù del quale la mente trascende, esce dalla fattualità, e si guarda allo specchio, prendendo coscienza di sé. Uscendo dalla caverna, direbbe Platone. Tuttavia, qui *non si tratta affatto di trascendenza in senso metafisico*: non si parla di un mondo delle idee a cui ritornare. Lo vedremo meglio più avanti parlando del nuovo approccio alla realtà di Husserl, la **fenomenologia**.

HUSSERL NON ADERISCE INTEGRALMENTE ALLO PSICOLOGISMO E CERCA UN FONDAMENTO ASSOLUTO DEL SAPERE PARTENDO DAL CONCETTO DI INTENZIONALITÀ.

L'adesione di Husserl alla teoria dell'**intenzionalità** non significa dunque adesione integrale allo psicologismo. Che a costituire il principio intorno al quale si unifica l'attività conoscitiva sia l'**io**, non significa affatto che tale io debba identificarsi con il flusso empirico della coscienza psicologica, condizionata dalle circostanze contingenti di tempo e di luogo. A differenza di Brentano, egli distingue gli oggetti **"intenzionati"** dalla coscienza in **oggetti empirici** ed in **oggetti astratti**. Infatti, per lui una spiegazione puramente psicologica degli atti della coscienza impegnata con oggetti astratti, come i concetti della matematica, comporterebbe la caduta dell'attività della coscienza sul piano di una conoscenza limitata a tempi e situazioni contingenti e, perciò, priva di validità universale e assoluta.

HUSSERL VUOL FONDARE LA LOGICA COME TEORIA GENERALE DELLA SCIENZA.

Nella stesura delle **Ricerche logiche** (1901-1902), egli terrà presente, infatti, la critica di **Frege** all'interpretazione psicologista della matematica proposta da Brentano e getterà le basi di un *nuovo metodo di approccio alle "cose stesse"*, mediante l'elaborazione di un concetto di **logica intesa come teoria generale della scienza**, ossia non semplicemente come scienza formale astratta del discorso, ma come una vera e propria ontologia generale, una struttura categoriale generalissima soggiacente a tutte le conoscenze settoriali della realtà. Si tratterà dell'originale **metodo fenomenologico**, (→ §. 4) che diventerà la cifra della sua peculiare ricerca filosofica.

PER HUSSERL LA FILOSOFIA DEVE DIVENTARE SCIENZA RIGOROSA GRAZIE AL METODO FENOMENOLOGICO.

La fenomenologia è stata concepita dal suo autore fin dall'inizio come un metodo, come una via di accesso alla verità. **Mediante la fenomenologia la filosofia deve tornare ad essere scienza rigorosa.** Ciò significa che la filosofia non è semplicemente una visione del mondo, non è un'interpretazione soggettiva e arbitraria della realtà, un sistema di opinioni, ma ha la pretesa di dimostrare la verità delle proprie affermazioni in modo oggettivo, rigoroso ed universale, senza peraltro identificarsi acriticamente con il metodo scientifico.

PER HUSSERL LA CONOSCENZA OGGETTIVA ED UNIVERSALE DEVE FONDARSI SUL SOGGETTO, CONDIZIONE DI POSSIBILITÀ DELL'ESPERIENZA.

Husserl cerca di trovare una sintesi originale tra l'esigenza di rigore e di chiarezza propri della **razionalità oggettiva e universale della matematica** e la consapevolezza filosofica del fatto che *non si dà esperienza e conoscenza senza un soggetto*. È proprio il riferimento alla soggettività a costituire la *condizione di*

possibilità di un'esperienza che fondi un senso universale. La filosofia si distingue dagli altri saperi perché non si costruisce sull'assunzione acritica di presupposti non giustificati, ma, a partire da Platone, ha la pretesa di fondare razionalmente il sistema delle proprie conoscenze. Ed è infine Kant che afferma che proprio le forme a priori del soggetto sono condizioni di possibilità dell'esperienza, e fondano così il sapere (-->vol. 2, cap. 11, § 5 e 6).

LA STRUTTURA FONDAMENTALE DELLA REALTÀ È LA CORRELAZIONE ORIGINARIA DI SOGGETTO E OGGETTO

Nelle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (1913) Husserl propone una vera e propria teoria filosofica in grado di cogliere la verità delle cose. Il nucleo della teoria filosofica della fenomenologia consiste nella tesi che *a costituire la struttura fondamentale della realtà sia un'originaria correlazione di soggetto e oggetto*. Husserl distingue tra ***noema**, termine di origine greca, che alla lettera significa oggetto pensato, e ***noesis**, ossia l'atto di pensare, l'attività di pensare esercitata da un **io *trascendentale**, il quale si distingue dall'io empirico del singolo individuo, con i relativi caratteri psicologici e circostanziali, perché consiste nella forma generale di una qualsiasi coscienza. **È questa correlazione originaria a costituire il principio della fenomenologia** e quindi il presupposto fondamentale, l'apriori originario, della ricerca filosofica husserliana.

§ 3. Il metodo fenomenologico: riduzione fenomenologica e intuizione eidetica

Husserl propone un nuovo metodo, destinato a essere ripreso da molti filosofi, psicologi e sociologi.

§ 3.1. L'epochè

L'EPOCHÉ CONSISTE NEL GUARDARE I FENOMENI NELLA LORO PURA DATITÀ, SENZA ATTRIBUIR LORO ALCUNA QUALITÀ METAFISICA (MA SENZA NEGARE L'ESISTENZA DEL MONDO ESTERNO).

Per raggiungere questo livello, ossia l'originaria correlazione di soggetto e oggetto, è necessario operare un'**epochè**, una sospensione temporanea del giudizio sui fenomeni di cui abbiamo esperienza. Se abitualmente noi percepiamo gli oggetti – piante, case, persone, ecc. – come esistenti di per sé indipendentemente da noi e fornite di certe qualità, con l'epochè esse saranno considerate come pure apparizioni sensibili, e la loro effettiva esistenza e la natura loro attribuita dal senso comune e dal sapere teorico *resteranno tra parentesi, cioè impregiudicate*. Si tratta di mettere tra parentesi *tutte le connotazioni metafisiche di realtà (come materia, spirito, vita)* che qualificano i **fenomeni** in virtù di valutazioni espresse a partire da presupposti ad essi esterni e assunti implicitamente per abitudine o per partito preso, a seguito dell'adesione ingenua e acritica ad una determinata prospettiva interpretativa. Si tratta, in conclusione, di mettere fuori gioco l'ovvietà del mondo, ossia prima di tutto i pregiudizi sulla sua essenza, sulla sua qualità. Si abbandonano, cioè, sia i pregiudizi sulla realtà del senso comune e della metafisica, sia le impostazioni pregiudiziali della scienza sperimentale moderna.

L'EPOCHÉ O RIDUZIONE FENOMENOLOGICA È UN ATTO CRITICO NEGATIVO CHE PERMETTE IN POSITIVO L'"INTUIZIONE EIDETICA" DELL'OGGETTO INTENZIONALE.

Sganciare la mente da ogni pregiudizio (schema, filtro, griglia assunti per abitudine, prassi consolidata, ingenuità, etc.) e sgombrare il campo da ogni presupposto non assunto consapevolmente, significa considerare nella loro trascendentale oggettività di **essenze pure** le strutture di senso date, al fine di cogliere il fenomeno nella pura datità del suo darsi, afferrando la cosa stessa, nella sua forma pura di correlato essenziale e intenzionale della coscienza. Questa **riduzione fenomenologica** è quindi l'atto critico-negativo di sospensione dell'adesione ad uno specifico e contingente orizzonte di senso, un atto necessario per poter procedere con un'altra operazione, questa volta in positivo, che consiste

nell'**intuizione eidetica**, vale a dire nell'acquisizione della forma generale dell'oggetto intenzionale a monte di ogni connotazione specifica e settoriale. Ma per parlare dell'intuizione eidetica dobbiamo partire dalla distinzione tra fatti ed essenze.

§ 3.2. Le essenze

UN FATTO È CIÒ CHE ACCADE QUI ED ORA, MENTRE L'ESSENZA CHE SI MANIFESTA IN LUI È INDIPENDENTE DALLE CIRCOSTANZE DI TEMPO E DI LUOGO.

Husserl distingue tra **fatti** ed **essenze**. Un fatto è ciò che accade qui e ora. È qualcosa di contingente: c'è ma potrebbe non esserci. Un triangolo disegnato sulla lavagna è e vale qui ed ora, mentre il concetto di triangolo, la sua essenza, la sua forma tipica, possiede le proprietà assolute della figura geometrica, ossia quelle caratteristiche che il triangolo possiede in quanto tale, a prescindere dalle circostanze di tempo e di luogo. **E la fenomenologia è una scienza di essenze e non di fatti.**

L'INTUIZIONE EIDETICA CI PERMETTE DI CONOSCERE DENTRO I FATTI LE VERITÀ UNIVERSALI LOGICHE E MATEMATICHE (CHE NON SONO UNA GENERALIZZAZIONE DI FATTI PARTICOLARI, COME PENSANO GLI EMPIRISTI).

Nella vita quotidiana, però, siamo continuamente alle prese con dati di fatto. Che rapporto c'è allora tra fatti ed essenze? Husserl esclude la soluzione empirista. Le essenze non sono ricavate dai fatti mediante astrazione e generalizzazione dei tratti, che accomunano oggetti *simili* percepiti attraverso i nostri sensi. Secondo Husserl, infatti, *l'idea della somiglianza tra oggetti empirici è essa stessa un'essenza*, e non un dato di fatto, sicché, non solo non è ricavabile dall'esperienza, ma è proprio il criterio di cui si deve essere in possesso per affermare che oggetti empirici sono tra loro simili. Se con l'intuizione empirica noi possiamo cogliere oggetti empirici reali, con l'intuizione dell'essenza, o **intuizione eidetica**, possiamo cogliere verità universali e necessarie non fattuali, come ad esempio le verità della logica e delle matematiche.

Le **essenze** sono le verità universali che costituiscono la struttura fondamentale della realtà quale appare alla coscienza. La fenomenologia è conoscenza dei modi tipici con i quali i fenomeni si presentano alla coscienza. I fatti da soli non possono produrre una conoscenza universale e necessaria, determinati come sono dalle contingenti circostanze di tempo e di luogo. Nel fatto si deve poter coglier sempre un'essenza, ossia una forma tipica, in virtù della quale soltanto è possibile guadagnare una conoscenza valida sempre e vincolante per tutti. L'essenza costituisce il nucleo centrale di qualcosa che rimane costante e invariante nel variare delle circostanze di tempo e di luogo che articolano il concreto e fluido contesto dell'esperienza della realtà.

CI SONO ESSENZE NON SOLO DELLA LOGICA E DELLA MATEMATICA, MA ANCHE DEL MONDO INTERIORE, DEI NOSTRI VISSUTI

Per essenze Husserl intende quindi una complessa varietà di oggetti, che non appartengono solo al mondo della percezione ma anche al mondo interiore dei **ricordi**, delle **speranze**, dei **desideri**, nonché al mondo della **logica** e delle **matematiche**. Nell'ottica dell'apertura intenzionale che caratterizza la coscienza - la coscienza è sempre coscienza di qualcosa -, tali oggetti si manifestano come **vissuti** intenzionali. Il nostro rapporto con il mondo è infatti lo scenario che si apre alla nostra coscienza, in cui tutto appare e si manifesta come contenuto di un vissuto, cioè come qualcosa che si offre a noi come pensiero, sensazione, rappresentazione, immaginazione, ricordo, desiderio, emozione, giudizio, decisione.

L'EPOCHÈ CI PERMETTE DI COGLIERE LE PROPRIETÀ UNIVERSALI DEI FENOMENI, PRESCINDENDO DAI CASI PARTICOLARI.

La fenomenologia, però, non si sofferma sugli elementi psicologici soggettivi, che sono diversi per ogni individuo e che dipendono dalle casuali circostanze di tempo e di luogo. Essa si occupa, invece, di cogliere e descrivere

quelle *forme ideali generali ed uguali per tutti*, che strutturano tali vissuti. Quando, per esempio, ascoltiamo un suono, noi afferriamo il dato empirico fisico del fatto acustico insieme ad alcune sue proprietà: la frequenza, il timbro, la durata, etc. Tali proprietà, che appartengono a tutti i suoni possibili, a prescindere dalle casuali circostanze di tempo e di luogo e dalle condizioni psicologiche soggettive, costituiscono, secondo Husserl, l'essenza pura del fenomeno acustico (invece il dato empirico è costituito dall'insieme dei determinati valori numerici, assegnati, mediante la misurazione, a tali proprietà essenziali nel caso singolo). Ciò significa che non può darsi alcun fenomeno sonoro senza che questo abbia le proprietà della frequenza, del timbro, della durata etc. Ora, la fenomenologia, mediante l'epochè, mette in evidenza proprio tali proprietà essenziali, lasciando invece sullo sfondo tutto il resto.

LE ESSENZE HANNO SENSO SOLO SE RIFERITE ALLA REALTÀ EMPIRICA.

Il fatto che la fenomenologia concentri la sua attenzione sull'essenza di un fenomeno non significa affatto che essa non riconosca il valore proprio delle scienze empiriche. Ciò che costituisce l'oggetto della fenomenologia, ossia la struttura essenziale dei vissuti intenzionali della coscienza, pur essendo conoscibile indipendentemente dalla realtà empirica, ha senso soltanto se è in relazione con quest'ultima. La realtà delle essenze pure non è, infatti, un mondo perfetto a se stante, dotato di vita propria, come il mondo delle idee di Platone. Le essenze sono forme ideali che hanno senso solo in quanto hanno un concreto riferimento al mondo empirico degli esseri umani.

LE ESSENZE PERMETTONO DI DEFINIRE LE ONTOLOGIE REGIONALI COME LA NATURA, LA SOCIETÀ, LA MORALE, L'ARTE E LA RELIGIONE.

Il riferimento della coscienza alle essenze ideali schiude la fenomenologia allo studio e all'indagine di regioni della realtà che si distinguono per caratteristiche proprie, formando categorie ed ambiti di oggetti come la **natura**, la **società**, l'**arte**, la **morale** e la **religione**.

Tali ambiti specifici, in cui si articola la complessa realtà che si manifesta alla coscienza umana, sono chiamati le ***ontologie regionali**. # La fenomenologia si presenta, così, come l'osservatorio filosofico più adeguato a cogliere la realtà nel suo originario costituirsi all'interno della coscienza nella forma di una correlazione tra ***noesis** e ***noema**, cioè tra l'atto di intuizione eidetica che si intenziona alle essenze e il contenuto essenziale che si mostra alla coscienza. # ¹

LA FENOMENOLOGIA SI PROPONE COME UNA TERZA POSIZIONE RISPETTO A EMPIRISMO E IDEALISMO.

La fenomenologia inaugura un modo originale di considerare la realtà. Elaborando una propria terminologia, Husserl assegna alla filosofia fenomenologica una peculiare dimensione, che distingue radicalmente quest'ultima rispettivamente dall'empirismo e dall'idealismo. L'empirismo riduce l'oggetto della percezione ad un'entità particolare, perdendo di vista la forma ideale necessaria per spiegarla. Per percepire una penna e riconoscerla come penna, con le proprietà che la contraddistinguono, devo avere in mente l'idea di penna in generale. La fenomenologia è scienza di essenze e non di meri fatti. L'idealismo riduce invece l'oggetto a prodotto della coscienza. Ma se tutto è solo interno alla coscienza, quest'ultima perde la sua intenzionalità, ossia la sua originaria apertura, il suo riferirsi a qualcosa, poiché per Husserl la coscienza è sempre coscienza-di.

§ 3.3. L'intersoggettività

COME POSSONO COMUNICARE I DIVERSI IO? CON L'EMPATIA CI IMMEDESIMIAMO NEGLI ALTRI PUR RESTANDO DIVERSI.

Lo stesso Husserl viene ridefinendo la fenomenologia introducendovi l'idea di una soggettività condivisa, corale, che indica con il concetto di **intersoggettività** nei **Discorsi parigini** del 1929 (tenuti all'Università della Sorbona di Parigi, e pubblicati prima in francese e poi, in una versione in tedesco con il titolo di

¹ Nella prossima versione del testo queste osservazioni saranno chiarite e approfondite.

Meditazioni cartesiane, versione che fu oggetto di una tormentata e continua opera di revisione, tanto che venne pubblicata, postuma, solo nel 1950). La riduzione fenomenologica, l'**epochè**, mette tra parentesi, insieme al mondo empirico dei fatti, anche l'io empirico dell'esperienza psicologica, e quindi anche gli altri soggetti individuali, in quanto vengono ingenuamente presupposti come esistenti.

PER L'ULTIMO HUSSERL IL VERO FONDAMENTO DELLA FILSOFIA È L'INTERSOGGETTIVITÀ TRASCENDENTALE (LA COMUNITÀ DEI SOGGETTI).

Facendo riferimento al concetto leibniziano di **monade**, Husserl aveva spostato l'attenzione esclusivamente sulla sfera dell'io, con il rischio di rinchiuderlo in se stesso, isolandolo in un mondo "senza porte e senza finestre". Sviluppando il tema dell'intersoggettività, Husserl rifiuta apertamente tale possibile esito: "L'essere in sé primo che precede ogni oggettività del mondo e la implica in sé, è l'intersoggettività trascendentale, la totalità delle monadi che si articola in diverse forme di comunità; [...] la via che deve condurre necessariamente alla conoscenza provvista di un fondamento ultimo, preso nel senso più alto, oppure, il che è lo stesso, alla conoscenza filosofica, è quella della conoscenza di sé, che prima è monadica e poi intermonadica. Possiamo anche dire, che [...] conseguendo l'universale conoscenza di sé, si ha la filosofia stessa: è questa conoscenza di sé che sottende ogni scienza vera e propria responsabile di se stessa" (*Cartesianischen Meditationen*, Meiner, Hamburg 2012, p. 156, trad.it. V. Ariano).

Ma come è possibile, allora, il reciproco riconoscimento e la comunicazione tra i diversi io? La possibilità di uno sguardo altro, implicito nell'apertura dell'orizzonte della coscienza (intenzionalità), è la via che mi apre all'altro mediante l'**empatia**, che mi introduce nella vita dell'altro, mettendomi nei suoi panni, anche se l'altro resta fondamentalmente diverso da me. **L'intersoggettività è all'origine del linguaggio, della società, della storia, costituendo l'orizzonte delle formazioni e delle istituzioni della vita collettiva sul fondamento di una razionalità originaria e di un originario stare al mondo.**

§ 4. La crisi delle scienze europee e l'imperativo etico della ricerca della verità

Husserl negli anni Trenta lancia l'allarme per la crisi delle scienze europee.

CON IL NAZISMO HUSSERL È BANDITO DALL'UNIVERSITÀ E NON PUÒ PIÙ PUBBLICARE IN GERMANIA.

Con l'avvento al potere del nazismo Husserl, di origine ebraica, viene fatto oggetto dell'odiosa politica antisemita. Viene bandito dall'Università e non può più pubblicare in Germania. Nel 1935 tiene due conferenze a Vienna e a Praga su *La filosofia nella crisi dell'umanità europea*. Nel 1936 pubblica in una rivista di Belgrado una rielaborazione delle conferenze del 1935, che costituisce il nucleo della sua ultima e straordinaria opera, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, pubblicata postuma nel 1954 e che può essere considerata la sua estrema testimonianza di rigore intellettuale e di impegno etico in un momento oscuro e drammatico della storia europea.

LA "CRISI DELLE SCIENZE EUROPEE" CONSISTE NELLA PERDITA DI UN SENSO COMPLESSIVO DELLE DIVERSE DISCIPLINE E DEL SAPERE E DELL'AGIRE UMANO.

Egli vi denuncia infatti la sconcertante parabola della ricerca scientifica, che si è dispersa in una specializzazione sempre più tecnica e capillare, mietendo successi indiscutibili sul piano delle conoscenze settoriali, ma diventando altresì *incapace di ricomporre l'articolato e ormai labirintico sviluppo dei singoli rami della ricerca in una sintesi globale in grado di esprimere una visione organica e unitaria dell'umana attività*. L'ideale di una progressiva conquista della società umana da parte di una ragione illuminata è stato prima distrutto dalla catastrofe della Prima guerra mondiale e giace ora umiliato ai piedi di ideologie e fanatismi. Filosofie irrazionali e antimoderne, ideologie totalitarie, nazionalismi fanatici e un feroce

antisemitismo sembrano destinati a durare a lungo in un paesaggio dominato dalla violenza e dalla prospettiva della guerra.

§ 4.1. Il mondo della vita

IL MONDO DELLA VITA È LA NOSTRA DIMENSIONE SOGGETTIVA QUOTIDIANA IN CUI PERCEPIAMO IL MONDO IN MODO PRESCIENTIFICO, NON ATTRAVERSO SCHEMI FORMALIZZATI.

Il **mondo della vita**, di cui Husserl parla nelle sue ultime opere e che acquista una funzione centrale ne *La crisi delle scienze europee*, si distingue dal mondo dell'esperienza scientifica, perché si identifica con la dimensione soggettiva e storica della vita associata in cui ognuno di noi è immerso e vive intuitivamente, prima ancora di riflettere ed indagare in modo esplicito e consapevole sulle strutture e sugli oggetti che la costituiscono. Si tratterebbe, quindi, di un "regno di evidenze originarie" che sarebbe a fondamento di tutta la realtà, scienza sperimentale compresa, di cui gli esseri umani fanno esperienza. L'ultimo Husserl coglie proprio in questa dimensione del vivere associato il senso dell'attività filosofica e scientifica dell'umanità. Tale dimensione consta di oggetti non ancora schematizzati dalla formalizzazione matematica, che, a partire da Galileo, è diventata il linguaggio oggettivo proprio della scienza.

LA SCIENZA MODERNA NON PUÒ PRETENDERE DI ESSERE L'UNICA DESCRIZIONE DELLA REALTÀ.

A questo riguardo, Husserl non mette in discussione il valore dei procedimenti di formalizzazione matematica della natura. La scienza sperimentale è una conquista di cui non si può contestare il valore. Essa, infatti, permette di conoscere la natura in modo tale da poterne sfruttare efficacemente le risorse.

Con la sua critica Husserl mette invece in evidenza la tendenza della scienza moderna a spacciare per unica realtà oggettiva il mondo idealizzato dalla matematica, degradando la complessa e sfaccettata realtà della percezione pre-scientifica a mera interpretazione soggettiva. La fenomenologia deve quindi mettere in guardia la scienza sperimentale moderna dalla pretesa di essere la descrizione della realtà stessa. La fenomenologia incarna infatti l'esigenza filosofica di risalire al fondamento della scienza e quindi deve fare i conti con una **struttura della realtà originaria che precede la formalizzazione matematica**.

Il mondo della vita è infatti il presupposto ontologico del mondo della scienza. Esso abbraccia una realtà più ricca e complessa di quella definita ed indagata dal metodo sperimentale inaugurato da Galileo. La matematizzazione della natura coglie della realtà che ci appare solo ciò che è misurabile, lasciando fuori tutto il resto. Tuttavia, Husserl non mette mai in discussione il valore irrinunciabile della rivoluzione scientifica e dei risultati straordinari ottenuti sul piano di una conoscenza della natura, che, mediante la tecnica, realizza forme di dominio e di controllo dei processi naturali sempre più utili ed efficaci, aumentando e potenziando in maniera considerevole risorse e capacità a disposizione degli esseri umani. Egli però denuncia una tendenza sempre più evidente a valutare il progresso della civiltà umana in termini puramente quantitativi, perdendo di vista la questione circa il senso e lo scopo della civiltà. Una questione che, secondo lui, anima lo spirito autentico del grande progetto illuministico di un'emancipazione in ogni campo ed ambito dell'attività umana, all'insegna del principio universale della ragione.

LE SCIENZE MODERNE STANNO DIVENTANDO PURE DESCRIZIONI DEI FATTI, TECNICAMENTE UTILI. MA INCAPACI DI PORRE IL PROBLEMA DEL SENSO E DELLO SCOPO DELLA CONOSCENZA E DELL'ATTIVITÀ UMANA NEL SUO COMPLESSO.

L'ethos della filosofia, ossia il suo impegno di ricerca libera della verità nello spazio pubblico della vita associata, consiste nel rifiuto di accettare i fatti senza spiegarli. La filosofia mette in guardia dalla tentazione di trasformare la scienza in uno schema dogmatico di classificazione della realtà, che troverebbe la sua unica legittimazione nell'efficacia dimostrata sul piano dei risultati materiali raggiunti mediante l'uso sempre più efficiente della tecnica. Ma la scienza non è solo strategia di controllo e dominio delle forze della natura. Essa ha un compito più impegnativo, che essa elude. Dice Husserl:

“Le mere scienze di fatti creano meri uomini **di fatto** (...) per quanto concerne ciò che è essenziale ed urgente per la vita, questa scienza non ha niente da dirci. Essa esclude di principio quelle domande che sono più scottanti per l'uomo, il quale nei nostri tempi tormentati, si sente completamente in balia del destino: le domande circa il senso e il non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso” (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, La crisi delle scienze europee e fenomenologia trascendentale*, Martinus Nijhoff, Haag 1976, p. 4, trad.it. V. Ariano).

§ 4.2. L'applicazione della fenomenologia nelle scienze sociali

Già prima della Seconda guerra mondiale si colgono alcuni frutti dell'impostazione di Husserl: **Max Scheler** (1874-1928) lavora ad un'ontologia fenomenologica dell'etica, mentre **Alfred Schütz** (1899-1959) pone i fondamenti della sociologia fenomenologica. E, anche a seguito dell'apporto originale di **Karl Jaspers** (→ cap. 13, § 1), si sono andate sviluppando la psicologia e psichiatria fenomenologiche ed esistenziali.

LA SOCIOLOGIA FENOMENOLOGICA ANALIZZA IL “MONDO DELLA VITA” E IL SENSO COMUNE

■ Quanto alla sociologia fenomenologica, derivata dalla filosofia di Husserl, insiste in particolare sull'idea di “mondo della vita”. Questo orientamento, sviluppatosi negli Stati Uniti grazie a **Schütz** e ai suoi allievi e diventato una corrente importante delle scienze sociali del Novecento, studia la vita quotidiana e il senso comune. Ad essi attribuisce particolare importanza per comprendere i valori sociali e i tipi di motivazione che muovono gli individui. Lo scopo, quindi, è quello di indagare su ciò che è considerato ovvio e scontato, mettendolo in questione.

POLEMICA CONTRO LA RIDUZIONE DELLE AZIONI UMANE A PURI FATTI OGGETTIVI.

Questi sociologi contestano anche l'idea di **Durkheim** che sia possibile studiare i “fatti sociali” come oggetti, come cose (← cap. 7), come dati essenzialmente misurabili e manipolabili – idea ripresa da filosofi e sociologi neopositivisti o **comportamentisti** (vedi Scheda Psicologia del Novecento). Per la sociologia fenomenologica, come anche per l'*antropologia culturale e l'*etnografia, la conoscenza sociale si qualifica soprattutto per l'**osservazione partecipante** del ricercatore, che deve entrare in contatto con l'ambiente su cui indaga, e partecipare di presenza al mondo che studia. Il sociologo fenomenologico è necessariamente dentro il mondo della vita che deve indagare.

Per Schütz l'intenzionalità, per cui il soggetto si relaziona ad un altro soggetto e agli oggetti naturali, nasce proprio nel mondo della vita, nella relazione sociale, che è un agire in comune dei soggetti sugli oggetti naturali (che chiama il “lavorare”). Più noti di Schütz sono i suoi allievi Peter Berger e Thomas Luckmann, che hanno studiato la dialettica della ***reificazione** (cristallizzazione, istituzionalizzazione) dell'agire sociale spontaneo (*La realtà come costruzione sociale*, 1966). Le istituzioni alle origini non sono cose, oggetti statici, ma in origine sono azione sociale; questa azione però diventa routine, e le routine sono col tempo prefissate e regolamentate, e diventano così istituzioni, che *si presentano come cose, come fatti*: la famiglia, lo Stato, la scuola sono fatti. Tuttavia non è detto che i soggetti delle successive generazioni le accettino come definitive e rinuncino a modificarle o a creare nuove routine.

Gli autori ritengono che le stesse scienze sociali contemporanee siano ampiamente reificate e considerino perciò le istituzioni (costruite dall'azione sociale) come cose fisse, fuori dalla portata dei soggetti, non modificabili. Essi rivalutano dunque la critica della reificazione di Marx e del marxismo, e le loro teorie hanno avuto un notevole successo in America tra gli studenti e i teorici della contestazione degli anni Sessanta-Settanta (→ Parte 5, S.d.P., § 1.1)

Anche più tardi il tema del “mondo della vita” e della reificazione sarà ampiamente ripreso e valorizzato dalla sociologia contemporanea, in particolare da **Habermas**, con la filosofia dell'azione comunicativa (→ cap. 16).

■ Lo psichiatra svizzero **Ludwig Binswanger** (1881-1966), sulla base della

fenomenologia di Husserl e dell'analisi esistenziale di Jaspers e di Heidegger, affermerà in modo netto che la **psicologia scientifica**, che considera il soggetto umano come un semplice oggetto naturale, non ha senso.

All'origine di questa pretesa della scienza moderna c'è la distinzione assoluta tra anima e corpo proposta da Cartesio (vol. 2, cap. 6, p. 102). Per lui l'anima è l'ambito della teoria pura, esente da emozioni, mentre i corpi sono oggetti passivi delle analisi teoriche. Nella prospettiva della scienza moderna, di origine cartesiana, lo scienziato, in quanto teorico puro, osserva i corpi – e nel caso della psicologia scientifica il corpo umano – in una situazione di totale exteriorità e neutralità emotiva. Ma questa prospettiva non può essere applicata al soggetto stesso. *L'uomo è il suo corpo*, e non esiste nessuna psiche separata dal nostro vissuto corporeo. Anche la visione obiettiva e teorica pura propria dello scienziato non è l'unica visione possibile del mondo, ma è uno dei tanti modi di essere da noi elaborati partendo dal **mondo della vita**.

Inoltre, secondo Binswanger, in psicologia non ha senso distinguere tra sano e malato, perché ogni esistenza umana è egualmente "gettata" nel mondo a tutti comune e deve cercare di "progettarsi" in esso, realizzando le possibilità ad essa proprie, senza lasciarsi condizionare dalla "chiacchiera" e dal "si fa" e "si dice" del senso comune conformista (→ Heidegger, cap. 13, § 4.3). Il soggetto che soffre di un disagio psichico o addirittura di un'*alienazione psichica completa sta rinunciando al suo progetto autentico, e non riesce a vivere il mondo comune agli altri mantenendo un'identità propria.

Binswanger riprende da Heidegger l'idea che la dimensione del tempo sia centrale per comprendere l'esistenza umana e la sua tensione progettuale. Per esempio, si può bloccare la propria esistenza nella dimensione del passato, rinunciando a vivere il presente e a proiettarsi verso il futuro in nome di un qualche vissuto del passato che non può più tornare, come fa il **malinconico**. Si può anche, come fa il **maniacco**, concentrarsi sul proprio presente, per il quale si pretende un valore assoluto, e nel quale si deve realizzare, con delirio di onnipotenza, un progetto titanico universale, senza poter capire che gli altri hanno progetti e dinamiche diverse.

Particolare infine è la situazione dello **schizofrenico**: esso compie il tentativo impossibile di separare il suo io dal corpo e guardare al suo corpo come se non gli appartenesse. Poiché è il suo corpo e non il suo io che è presente nel mondo comune, ciò significa che lo schizofrenico rifiuta o si sente rifiutato da tale mondo e vorrebbe sottrarglisi. Questo, secondo lo psichiatra svizzero, è anche il caso delle persone **anoressiche**, che rifiutando il cibo, rifiutano il proprio corpo e con esso il mondo. Come dice un interprete e seguace di Binswanger, Umberto Galimberti, "allora il rifiuto del corpo diventa simbolo di un rifiuto più grande che investe la società, la solidarietà con gli altri, l'impegno nel mondo" (Umberto Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli 2006, p. 343).

Binswanger ha così ispirato **Ronald Laing** (1927-1989), vicino alle idee dell'*antipsichiatria e alla "nuova sinistra" degli anni Sessanta e Settanta, e, in Italia, **Franco Basaglia** (1924-1980), leader della lotta per la soppressione dei manicomi, e lo stesso **Umberto Galimberti** (nato nel 1942).

§ 4.3. L'eredità di Husserl

HUSSERL NON HA LASCIATO UN SISTEMA COMPIUTO, MA UN METODO, CHE HA INFLUENZATO A LUNGO LA RIFLESSIONE SULL'ESISTENZA E LE SCIENZE UMANE.

Più che un sistema di opere compiute Husserl ci ha lasciato un laboratorio di progetti di ricerca, un metodo di indagine che richiede un'incessante rielaborazione teorica, sul filo di un'attività di correlazione tra la coscienza e i suoi oggetti che costituisce il tratto peculiare della fenomenologia. Questa si costituisce, infatti, nello spazio neutro di una coscienza trascendentale originariamente orientata ad essenze diverse che corrispondono a tutti gli ambiti dello scibile. Ciò comporta un dinamismo conoscitivo mai risolto da Husserl in una sintesi definitiva,

e animato, però, da un'esigenza di rigorosa e continua autocorrezione, che fa della fenomenologia, più che un sistema di soluzioni, un'originale modalità di formulazione ed elaborazione di problemi. Questa impostazione è all'origine della grande fecondità della fenomenologia, che ha saputo ispirare dopo la Seconda guerra mondiale una nuova stagione di ricerca nei più diversi ambiti del sapere, dalla psichiatria e dalle scienze mediche alla psicoanalisi e alle scienze sociali e giuridiche, dalla letteratura comparata, all'estetica, all'antropologia e alla teologia.

-> Per un'applicazione di un concetto fenomenologico in sociologia vedi cap. 18, § 7 (Habermas), per le applicazioni in psicologia, vedi nella scheda Psicologia del sito la sezione Psicologia Fenomenologica Esistenziale)

-> Per una scheda sintetica del pensiero di Husserl, si veda in fondo al capitolo.

LETTURE

1. Atteggiamento naturale ed “epochè” fenomenologica

La fenomenologia è un metodo nuovo di cogliere la realtà delle cose, libero dai pregiudizi e dai presupposti che abitualmente sono alla base nel nostro modo di entrare in contatto con il mondo. Con l'epochè Husserl mette “tra parentesi” la validità dei giudizi pronunciati sulla realtà dal senso comune e dalle scienze empiriche. Però, a differenza degli scettici, e anche di Cartesio, egli non revoca in dubbio il mondo, ma lo esclude dal campo visivo della coscienza, in un modo analogo ad una messa a fuoco selettiva dell'oggetto osservato, ossia mettendo in primo piano l'essenziale e lasciando sullo sfondo tutto il resto. Senza mettere in discussione il valore delle scienze con le loro straordinarie conquiste, Husserl rivendica l'atto di libertà, in virtù del quale la filosofia esprime la sua irrinunciabile esigenza di radicale critica dei presupposti e di fondazione razionale del sapere, aprendo l'orizzonte della ricerca alla comprensione delle cose, così come queste si manifestano alla coscienza prima di essere organizzate dal senso comune e dalle scienze empiriche.

Il testo seguente è tratto e tradotto da *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica)* Libro primo, nuova ed. a cura di K. Schumann, Nijhoff, Den Haag 1976, p. 65; integrato con *Husserliana 3.2 Ergänzende Texte (1912-1929)* a cura di K. Schumann, Nijhoff, Den Haag 1976, p. 586 (V. Ariano).

Noi mettiamo fuori gioco [...] l'intero mondo naturale, che è costantemente «qui per noi», «a portata di mano», e che continuerà a permanere come «realtà» per la coscienza, anche se noi decidiamo di metterlo tra parentesi.

Facendo questo, come è mia piena libertà di farlo, *io non nego* questo «mondo», come fossi un sofista, *non metto in dubbio la sua esistenza*, come se fossi uno scettico; ma esercito l'epochè «fenomenologica», cioè [...] io smetto di fare esperienza del reale in modo ingenuo e diretto [...] i modi di validità operanti nell'esperienza ingenua, la cui ingenua attuazione consiste nel «restare sul terreno dell'esperienza» (senza che ci si ponga mai, attraverso una particolare iniziativa e decisione, su quel terreno) io li pongo fuori validità, mi vieto quel terreno (1)

[...] Per noi il mondo intero, quale viene posto nell'atteggiamento naturale, quale viene in effetti reperito nell'esperienza, assunto del tutto «libero da teorie» e come si mostra chiaramente nella connessione delle esperienze, è ora per noi privo di validità: non provato, ma neanche contestato, esso va messo tra parentesi. Allo stesso modo tutte le teorie e scienze, per buone che siano, fondate positivamente o altrimenti, che si riferiscono a questo mondo, sono soggette allo stesso destino (2).

(1) Esercitare l'epochè fenomenologica è un atto di libertà. L'atto di pensare secondo una prospettiva diversa da quella naturale del senso comune o del metodo sperimentale è un atto di libertà. Pensare, dai tempi di Platone, significa infatti mettere in discussione i presupposti di ciò su cui discutiamo e indaghiamo. Ciò distingue la filosofia dai singoli saperi, ognuno dei quali muove da determinati presupposti, in quanto hanno un oggetto e un metodo d'indagine circoscritto: l'aritmetica il concetto di numero, la fisica il concetto di materia etc. L'epochè non mette in discussione il valore dell'atteggiamento naturale e delle scienze, che continuano a sussistere e a produrre i loro effetti. Essa comporta invece la capacità di uscire dal sistema di riferimento, dallo scenario, predisposto dal senso comune e dalle scienze positive. Tale capacità di guardare oltre è possibile proprio perché la ragione non è soltanto un procedimento che opera secondo una logica vincolata - come nella matematica - a principi assunti come presupposti assoluti. Essa ha la prerogativa e la capacità, in quanto facoltà dei principi, di mettere in discussione i presupposti e di porre la questione della verità, disponendosi ad abbracciare la totalità dell'essere e non soltanto una parte.

(2) Il filosofo fenomenologo decide di guardare le cose come se gli apparissero senza filtri o giudizi precostituiti. Sceglie di guardare la realtà così come appare alla coscienza, che è intenzionalità, ossia un originario aprirsi alle cose che rende possibile l'intuizione delle essenze, ossia di quelle forme generali senza le quali non è possibile dare unità e senso all'esperienza ordinaria e all'osservazione scientifica.

2. Crisi delle scienze e compito della filosofia

Ne *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, opera incompiuta (1938) e pubblicata postuma nel 1954, Husserl prende posizione nel pubblico dibattito sul profondo disagio e sul diffuso senso di disorientamento che affligge l'umanità europea a metà degli anni '30. La scienza sperimentale, inaugurata da Galileo, ha causato un innegabile progresso nel campo della conoscenza delle leggi della natura e ha prodotto uno sviluppo straordinario della prosperità materiale mediante i successi ottenuti dalla tecnica. Ciò è avvenuto, però, a discapito dell'originario impegno umanistico insito nel grande progetto di civiltà della razionalità occidentale, nata nell'antica Grecia e culminante nella grandiosa prospettiva di emancipazione universale dell'illuminismo. Husserl non contesta affatto il valore della scienza moderna, ma ne denuncia il ripiegamento in un modello di razionalità ridotto a puro calcolo e a strategia gestionale dell'esistente, indifferente alla questione del senso dell'esistenza e dell'umano conoscere ed agire.

Il testo seguente è tratto e tradotto da *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie* (*La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*), a cura di W. Biemel, Martinus Nijhoff, Haag seconda edizione del 1976, p. 3-5; p. 347-348, V. Ariano).

L'unilateralità con cui, nella seconda metà del XIX secolo, l'intera visione del mondo dell'uomo moderno accettò di venir determinata dalle scienze positive, lasciandosi abbagliare dalla «prosperità» (1) che ne derivava, significò un allontanamento da quelle domande che sono decisive per un'umanità autentica. Le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto [...] Per quanto concerne ciò che è essenziale ed urgente per la vita – così sentiamo dire – questa scienza non ha niente da dirci. Essa esclude di principio proprio quelle domande che sono più scottanti per l'uomo, il quale, nei nostri tempi tormentati, si sente completamente in balia del destino: le domande circa il senso e il non senso dell'esistenza umana nel suo complesso. Queste domande, nella loro universalità e nella loro necessità, non esigono forse, per tutti gli esseri umani, anche considerazioni di respiro universale e una risposta razionalmente fondata? In definitiva esse concernono l'essere umano nel suo comportamento di fronte al mondo circostante ed extra-umano, l'essere umano che è libero di plasmare razionalmente se stesso e il mondo che lo circonda. Che cos'ha da dire questa scienza sulla ragione e sulla non-ragione, che cos'ha da dire su noi esseri umani in quanto soggetti di questa libertà? [...]

La verità scientifica obiettiva è esclusivamente una constatazione di ciò che il mondo, sia il mondo psichico sia il mondo spirituale, di fatto è. Ma in realtà, il mondo e l'esistenza umana possono avere un senso se le scienze ammettono come valido e come vero soltanto ciò che è obiettivamente constatabile, se la storia non ha altro da insegnare se non che tutte le forme del mondo spirituale, tutti i legami di vita, gli ideali, le norme che di volta in volta hanno dato stabilità agli esseri umani, si formano e poi si dissolvono come le onde, che così è sempre stato e sempre sarà, che la ragione torna sempre a mutare in non-senso, il beneficio in danno? (2) Possiamo accontentarci di ciò, possiamo vivere in questo mondo in cui il divenire storico non è altro che una catena incessante di slanci illusori e di amare delusioni? (3) [...]

Cerchiamo di esprimere il concetto fondamentale della nostra esposizione: quella «crisi dell'esistenza europea» di cui oggi tanto si parla, e che è documentata da innumerevoli sintomi di dissoluzione, non è un oscuro destino, non è una impenetrabile fatalità; essa diventa comprensibile e chiara sullo sfondo di quella teleologia della storia europea che la filosofia è in grado di illuminare [...] La crisi poté così rivelarsi come un apparente fallimento del Razionalismo. Ma la causa di un fallimento di una cultura razionale sta [...] non nell'essenza del Razionalismo stesso, ma soltanto nella sua manifestazione più superficiale, nel suo ridursi a «naturalismo» e a «obiettivismo» (4). La crisi dell'esistenza europea ha solo due esiti possibili: il tramonto dell'Europa, con l'estraniarsi di questa al proprio senso razionale della vita e con la caduta nell'ostilità dello spirito e nella barbarie, oppure

la rinascita dell'Europa dallo spirito della filosofia, mediante un eroismo della ragione capace di superare definitivamente il naturalismo.

(1) L'ambito della "prosperity" è quello della civiltà materiale secondo la quale l'indice del progresso e dello sviluppo della società è l'aumento puramente quantitativo delle risorse e delle disponibilità materiali. La potenza di mezzi, di risorse e di disponibilità di beni materiali e di confort finisce per identificarsi con il senso complessivo dell'umana civiltà. È questa l'ottica imperante del positivismo dove l'utopia dell'abbondanza materiale e del potere della tecnica nel dominio della natura occupano tutta la scena delle questioni degne di considerazione sul piano della progettualità sociale e del progresso civile. Ogni prospettiva di un bene e di un sistema di valori che si ponga oltre l'orizzonte della pura e semplice riproduzione della vita materiale diventa inutile perdita di tempo e fuga dalla realtà.

(2) Citazione del *Faust* di Goethe, dove nella prima parte del poema Mefistofele, che incarna il relativismo nichilistico del tempo che divora ogni cosa, si rivolge ad una giovane matricola universitaria, pronunciandosi sul tragico avvicinarsi di leggi, costumi e norme, che di generazione in generazione prima valgono e poi perdono il loro valore, capovolgendosi nel loro contrario: "Leggi e diritti si ereditano come un'eterna malattia. Si trascinano di generazione in generazione e quatti quatti si spostano da un paese all'altro. La ragione muta in sragione, il beneficio in danno" (Goethe, *Faust*, prima parte, versetti 1972-1976, ed. tedesca curata e commentata da E. Trunz, C.H. Beck, München 2021, trad. it. di V. Ariano)

(3) Una scienza della natura ridotta a piatta constatazione di fatti e accumulazione quantitativa di nozioni, non è in grado di rispondere alla domanda: Perché tutto questo? A che scopo accade ciò che accade? A quale fine impegnarci nella conoscenza delle cose, nel lavoro e nelle diverse attività che caratterizzano la vita associata? Anche lo studio della storia, se è dominato dalla convinzione che tutto ciò che accade ha un senso solo relativo alle circostanze di tempo e di luogo in cui accade, diventa curiosità fine a se stessa, sterile storicismo, una forma di nichilismo che spegne e rende vano ogni impegno nella vita.

(4) La causa di questo deprimente senso di vuoto e di universale insensatezza non è tanto il razionalismo, come sostengono i nostalgici di una premoderna società gerarchica e autoritaria. Non è neanche cieco destino, ma piuttosto una degradante riduzione della razionalità illuministica - basata sulla fondazione e legittimazione razionale delle istituzioni umane - all'ideologia del positivismo che spaccia per unica verità oggettiva l'identificazione di ogni realtà naturale e culturale con una piatta oggettività fattuale quantitativamente misurabile. Il disorientamento dell'Europa è causato dalla perdita dell'originaria missione di civiltà di cui la filosofia si è fatta interprete in Occidente fin dagli inizi della sua apparizione in Grecia, con l'ideale di una vita rischiarata dalla ragione.

SCHEDA DI SINTESI. Il pensiero di Husserl

Data la particolare importanza e difficoltà del suo pensiero, abbiamo pensato di proporve qui una sintesi.

Husserl è stato un importante testimone e un lucido interprete del cruciale passaggio epocale, ricco di profonde trasformazioni culturali e di radicali sconvolgimenti storici e sociali, tra la Belle Époque e la prima metà del Novecento. Intervendendo nel dibattito sui fondamenti della matematica, acceso dall'introduzione delle geometrie non euclidee, scopre il concetto di intenzionalità della coscienza di Brentano e se ne serve per elaborare una nuova teoria filosofica, la fenomenologia, allo scopo di proporre una nuova fondazione del sapere imperniata sull'attività di sintesi di un soggetto non concepito più come sostanza separata dal mondo, ma, al contrario, come una finestra sempre aperta sul mondo. La coscienza, essendo sempre coscienza-di, è infatti originariamente aperta a qualsivoglia oggetto. Io e mondo non sono due entità contrapposte: non c'è io senza mondo e non c'è mondo senza io. Il mondo non è una realtà esterna al soggetto ma l'orizzonte e lo scenario di una correlazione originaria di *noesis e *noema, ossia di un'incessante corrispondenza che mette in relazione l'io con tutto ciò che gli si manifesta come vissuto: pensiero, desiderio, ricordo, sensazione. La fenomenologia è una scienza

rigorosa di essenze e non di fatti. I vissuti intenzionali che costituiscono l'oggetto dell'attività sintetica dell'io non sono dati del flusso della singola coscienza psicologica. Non sono neanche i dati empirici oggetto d'indagine delle settoriali scienze della natura. La fenomenologia non si chiude nei recinti disciplinari delle singole scienze o del senso comune, perché esprime l'istanza di risalire al principio del sapere, ossia a quella struttura categoriale e concettuale originaria, generale ed universale che è a monte di ogni ambito particolare d'indagine. Per poter risalire a tale livello la fenomenologia esercita l'atto di sospendere il giudizio (epochè) sulla realtà come si presenta al senso comune e alle singole scienze della natura. La fenomenologia è infatti intuizione delle essenze pure (intuizione eidetica), ossia di quelle forme e regolarità generalissime che costituiscono le proprietà essenziali di ogni oggetto in generale della conoscenza. Tali forme, pur non essendo ricavate dall'esperienza, in quanto sono oggetto di un'intuizione pura della mente - come il concetto di numero immaginario in matematica -, non sono entità in grado di sussistere per se stesse, come le idee di Platone. Husserl distingue tra oggetti empirici e oggetti in generale. Non tutti gli oggetti di studio sono infatti oggetti empirici. Senza il concetto generale di oggetto non si può costruire alcun discorso scientifico. Husserl ha appena elaborato la prima sintesi teorica sistematica della fenomenologia pura quando la Prima guerra mondiale fa la sua irruzione, spezzando l'orizzonte della coscienza europea e mettendo il nostro filosofo di fronte ad una nuova crisi e ad un livello più impegnativo di sfida da affrontare. Stavolta è un evento storico che sconvolge lo scenario condiviso e costringe Husserl ad interrogarsi sulle origini di questa immane catastrofe per la civiltà europea, preparando il terreno ad una riflessione, che, più tardi, con l'avvento al potere del nazismo, le discriminazioni razziali, la cacciata dall'università e il divieto di pubblicare in Germania, egli sarà costretto a fare, per cercare di risalire alle origini dei complessi dinamismi del mondo sociale e della storia. La fenomenologia sarà allora chiamata a ripensare radicalmente i fondamenti della civiltà europea e a fare i conti con quella deriva irrazionalistica e totalitaria, che smentisce drammaticamente il grande progetto illuministico di un rischiaramento universale in nome della ragione. Da questa difficile e dolorosa situazione nasceranno le conferenze di Vienna e di Praga - confluite poi nel lascito postumo della Crisi delle scienze europee - in cui Husserl metterà a tema la crisi della civiltà europea, sostenendo la tesi che a causarla sono la perdita del senso complessivo e del fine della ricerca e dell'attività umane sul piano teorico, pratico e tecnico, la degradazione del sapere a specializzazione settoriale appiattita sulla descrizione acritica di fatti (naturalismo e oggettivismo) e l'identificazione del progresso con un mero incremento quantitativo di beni materiali. La ricerca dei fondamenti di tutta questa complessa e tormentata condizione dell'umanità europea solleciterà Husserl a cercare la struttura originaria e i caratteri essenziali della realtà nelle forme precategoriali del mondo della vita. Fino alla fine, nonostante i segnali sempre più inequivocabili dell'imminente apocalisse della Seconda guerra mondiale, con le sue atrocità e devastazioni, Husserl resterà fedele al suo compito di uomo di pensiero, infaticabile testimone di un'inquietudine della ragione, tradotta in un irriducibile sforzo a governare l'incertezza, nella consapevolezza che non si dà una sintesi definitiva e totale della comprensione del mondo e di se stessi e che la crisi è forse la condizione di possibilità e di sfida continua della filosofia, nel segno di una mai perfetta identità di noesis e noema, di io e mondo. È forse questa la sua eredità più preziosa.

LABORATORIO

§ 1.1

ANALISI DEI CONCETTI E CONFRONTO CON LE FILOSOFIE PRECEDENTI. Definite il problema filosofico fondamentale da cui parte la riflessione di Husserl e le soluzioni alternative che erano proposte ai suoi tempi, facendo riferimento al cap. 4, § 4 e al cap. 10, § 5.

§ 2

ANALISI DEI CONCETTI. Chiarite i concetti di intenzionalità, di trascendenza (in senso husserliano) e di “io trascendentale”.

CONFRONTO APPROFONDITO TRA FILOSOFIE. Nella filosofia dell'Ottocento la filosofia del soggetto si manifesta soprattutto come filosofia dell'esistenza (Kierkegaard) e come filosofia storicista (Dilthey). Un ritorno a Kant era stato proposto dalla filosofia neokantiana. Ma per capire Husserl sarebbe opportuno tornare alla fonte e rivedere il concetto kantiano di “forme a priori” e il modo con cui Kant le giustificava (o “deduceva”) ← vol. 2, cap. 11, § 5 e 6.

§ 3.1

ANALISI DEI CONCETTI. Definite il concetto di epoché.

§ 3.2

ANALISI DEI CONCETTI. Definite “fatto” ed “essenza”.

CONFRONTO TRA FILOSOFIE. Come si distingue il concetto husserliano di essenza da quello platonico di idea?

CONFRONTO AVANZATO TRA FILOSOFIE. Provate a confrontare il concetto husserliano di intuizione eidetica, che permette di cogliere le essenze senza riferimento ai fatti, con il modo con cui l'empirista J. S. Mill arriva alla giustificazione delle verità universali (che abbiamo chiamato circolo “virtuoso” ← cap. 4, § 4).

ANALISI DEI CONCETTI. Chiarite in che senso la fenomenologia si propone come una terza posizione tra empirismo e idealismo.

§ 3.3

ANALISI DEI CONCETTI. Provate a esporre i nuovi concetti introdotti dalle *Meditazioni cartesiane*.

§ 4

ANALISI DEI CONCETTI. Provate sintetizzare le ragioni della crisi delle scienze moderne secondo Husserl.

§ 4.1

ANALISI DEI CONCETTI. Definite il concetto di mondo della vita.

CONFRONTO APPROFONDITO TRA FILOSOFIE. Riprendendo il precedente esame del pensiero di Kant (← es. del § 2), riconsiderate l'importanza che la matematica ha nella conoscenza scientifica moderna. Un ulteriore approfondimento può riguardare Galileo (vol. 2, cap. 5, § 7).

Lettura 2

RICERCA INTERDISCIPLINARE AVANZATA. Husserl, parlando di crisi delle scienze, non intende naturalmente una loro difficoltà interna, un loro insuccesso nella conoscenza specializzata dei loro oggetti, ma una loro perdita di senso per la comunità umana, una loro riduzione a semplice strumento per lo sviluppo delle tecnologie, che inoltre mette in questione tutte le certezze tradizionali. Questo si collega alla crisi della cultura occidentale (crisi dei valori) di cui parla Weber e che viene menzionata nella S.d.P., § 1. Con l'aiuto degli insegnanti di storia della letteratura italiana e delle letterature straniere del vostro corso, provate a identificare autori e temi di questa crisi della verità e dei valori universalmente validi. Questo lavoro può essere ripreso (o rimandato) in occasione dello studio dei cap. 13-15 (sulle varie forme di esistenzialismo e sull'ermeneutica).

§ 4.3. ANALISI DEI CONCETTI. 1. Che significa “costruzione sociale della realtà”? 2. In che consiste la reificazione del mondo della vita e in che consiste la reificazione delle scienze sociali? 3. Perché secondo Binswanger la psicologia come tale non può essere una scienza nel senso delle scienze moderne? 5. Che significa essere schizofrenico secondo Binswanger?

DISCUSSIONE-DIBATTITO. Anoressia e bulimia sono patologie psichiche che partono da uno specifico modo di rapportarsi al proprio corpo e che sono particolarmente diffuse oggi tra gli adolescenti. Secondo voi sono indizio di un rifiuto globale della società (o almeno di un disagio globale nei suoi confronti), come sospettano alcuni psicologi?

Capitolo 13. La riflessione sull'esistenza

Alla fine della Prima guerra mondiale si era diffuso un cupo pessimismo sulla natura dell'uomo. Nella guerra la violenza era stata non solo spaventosa e inesorabile, ma anche e soprattutto di massa. La società occidentale, industriale e urbanizzata, era da tempo una società di massa, e ora la guerra, le agitazioni sociali successive e infine le rivoluzioni mostravano l'aspetto più terribile di questa massificazione. La solitudine e la fragilità del singolo in una società non solo anonima e massificata, ma anche minacciosa, diventa un tema ricorrente della letteratura e dell'arte. Questo stimola molti filosofi a riprendere l'indagine sui limiti e sul destino del nostro io e sul suo difficile, se non impossibile, rapporto con l'altro.

§ 1. La ripresa di Kierkegaard e la teologia dialettica di Barth

Il teologo Karl Barth rifiuta l'idea diffusa secondo cui il cristianesimo possa semplicemente **adattarsi** alla modernità.

BARTH, DELUSO DALLA TEOLOGIA LIBERALE, VEDE IN KIERKEGAARD L'ESEMPIO DI UN CRISTIANESIMO SENZA COMPROMESSI.

Come sappiamo, alla vigilia della Prima guerra mondiale si era diffuso l'interesse per il pensiero di Kierkegaard sia tra quanti avevano interessi per l'estetica, come Lukacs (<- cap. 9, § 5.1) sia tra i teologi protestanti – in particolare il teologo svizzero **Karl Barth** (1886-1968). Simpatizzante della socialdemocrazia radicale e pacifista, Barth fu profondamente deluso dai teologi tedeschi protestanti seguaci della teologia liberale che avevano finito per giustificare l'intervento tedesco nella Prima guerra mondiale, e trovò in Kierkegaard l'esempio di un cristianesimo senza compromessi mondani.

La teologia liberale aveva in effetti sentito il bisogno di adeguare il cristianesimo alle esigenze del razionalismo moderno. In particolare **Adolf Von Harnack** (1851-1930), sulla scia dell'hegeliano **Strauss** (<- cap. 3, § 1), aveva condotto nuove analisi sui Vangeli sinottici (i più antichi) con il metodo storico-critico, e aveva escluso che Gesù si fosse voluto presentare come Dio: egli avrebbe soltanto promesso la vita eterna a chi avesse seguito il suo insegnamento morale; così tutti i dogmi tradizionali della Chiesa non avevano nessun fondamento nel Vangelo.

DIO È IL TOTALMENTE ALTRO, CHE SI RIVELA E SI NASCONDE. IL CRISTIANESIMO È UN PARADOSSO.

Barth nel 1919 pubblica *L'epistola ai Romani*, che segna una radicale rottura con la teologia liberale. Egli non rifiuta il metodo storico critico, inteso come preparazione alla comprensione del testo; egli però legge l'epistola di Paolo considerandola semplicemente come parola di Dio – espressa naturalmente in una data lingua, comprensibile ad un determinato pubblico, ma rivolta a tutti gli uomini. Tuttavia questo Dio che si rivolge agli uomini resta nascosto e incomprensibile per la ragione umana, che da sola non riuscirebbe in nessun modo a definirlo e a comprenderlo: è il **Totalmente Altro**. Di Dio che si mostra e si nasconde, che è assente e presente col suo messaggio, si può parlare solo in modo paradossale e attraverso insolubili contraddizioni (teologia dialettica).

IL SENSO DEL MESSAGGIO DIVINO È LA PROMESSA DI SALVEZZA RIVOLTA ALL'UOMO.

Il senso del messaggio divino che emerge dall'epistola ai Romani e da tutto il Vangelo è la **salvezza** promessa all'uomo, che senza di essa è un puro nulla. Barth ritorna all'originario messaggio di Lutero: non sono le opere che salvano, ma è la fede nel messaggio di salvezza, e, più propriamente, Dio stesso. Il piano mondano e il piano della religione sono così separati e infinitamente lontani.

Tuttavia Barth non restò estraneo all'ambito mondano e, insegnando teologia in Germania, divenne uno dei promotori della Chiesa Confessante, quella frazione del mondo protestante che osò condannare pubblicamente il nazismo, mentre la maggior parte del clero vi si adattò sulla base del principio luterano della sottomissione del cristiano all'autorità dello Stato.

§ 2. Karl Jaspers: la filosofia dell'esistenza e la ricerca dell'essere

Jaspers, iniziatore della novecentesca filosofia dell'esistenza, è un maestro della "filosofia del soggetto", ma il suo soggetto non fonda nessuna conoscenza certa. Però da lui nasce un movimento di pensiero attuale ancora oggi.

MEDICO E PSICHIATRA, RITIENE CHE IL PAZIENTE PSICHIATRICO VADA ANCHE *COMPRESO COME SOGGETTO E NON SOLO INDAGATO COL METODO CAUSALE

Karl Jaspers (1883-1969) si laurea in medicina e studia poi psicologia, psichiatria, e infine filosofia, divenendo nel frattempo amico e discepolo di Max Weber. Alla psichiatria dedica la sua prima opera importante, nella quale sostiene che il paziente non può essere indagato esclusivamente come un oggetto, secondo il metodo causale delle scienze naturali, ma che deve essere piuttosto avvicinato come un soggetto e "compreso", secondo il metodo delle scienze storico-sociali. Subito dopo la guerra, nel 1919, pubblica *Psicologia delle intuizioni del mondo*, "la quale si può considerare come il primo scritto di filosofia esistenzialistica (anteriore anche ad *Essere e tempo* di Heidegger, che è del 1927), perché in realtà contiene tutti i temi che Jaspers ha sviluppato nelle opere successive" (N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, Utet, 1979, vol. 3, p. 849).

DOCENTE DI FILOSOFIA, STUDIA WEBER E NIETZSCHE E SI PREOCCUPA DELLA SITUAZIONE MORALE DELLA SOCIETÀ DI MASSA.

L'opera filosofica più sistematica e impegnativa di Jaspers si intitola appunto *Filosofia* (1932); egli dedicò inoltre degli importanti saggi a Nietzsche e a Weber. Insegnante di filosofia a Heidelberg, scrisse anche saggi sulla società e sulla cultura, svolgendo una critica della società di massa, del conformismo morale e della tendenza delle masse a seguire demagoghi che sfruttano i loro bassi istinti, e difendendo lo Stato e la società liberali. Nel 1937 il regime nazista lo privò della cattedra e nel 1938 gli proibì qualunque tipo di pubblicazione. Inoltre la sua situazione era assai pericolosa poiché aveva sposato un'ebrea dalla quale gli fu ingiunto di divorziare, cosa che non fece. Visse con la moglie nel timore della deportazione fino all'arrivo dell'esercito americano. Dopo la guerra riprese sia la sua attività di insegnante di filosofia, sia quella di critico morale e politico, ma preferì trasferirsi in Svizzera.

L'UOMO SENTE IN SÉ UNA MANCANZA ORIGINARIA CHE LO SPINGE ALLA RICERCA DELLA SUA AUTOREALIZZAZIONE E DEL SENSO DELL'ESSERE.

Alla base della filosofia dell'esistenza di Jaspers c'è l'idea che nella coscienza dell'uomo ci sia il senso di una **mancanza originaria**, di una **insufficienza sostanziale**, che lo spinge ininterrottamente alla sua propria realizzazione e alla ricerca del senso della vita e del mondo: in sintesi, alla ricerca della **verità** e del **senso dell'essere**. Benché Jaspers rifiuti l'autorità di qualunque tradizione religiosa, la sua idea di una mancanza originaria si presenta come analoga a quella di peccato originale.

L'INTELLETTU SCIENTIFICO TROVA VIA VIA NUOVE LEGGI DEL COMPORTAMENTO DEI SINGOLI ENTI, MA GLI SFUGGE IL SENSO DELL'ESSERE NELLA SUA TOTALITÀ.

La ricerca del senso dell'essere e della verità comincia per l'uomo con la ricerca, attraverso l'***intelletto**, delle leggi che danno ordine al nostro mondo. L'umanità, attraverso le scienze oggettive, arriva ad individuare leggi di valore universale, sia riguardo alle cose, sia riguardo agli individui umani. In questo ambito l'individuo è una cosa tra le altre, un **esserci** – qualcosa che esiste qui ed ora – soggetto alle leggi della natura e del mondo storico-sociale. Ma le scienze non sono in grado di individuare un ordine veramente universale, e di volta in volta le loro leggi sono affiancate o superate da altre, e si rivelano parziali. La conoscenza del mondo assomiglia al tentativo di raggiungere la linea dell'orizzonte: man mano che si avanza, la linea si allontana. Pur non rifiutando in quanto tale l'atteggiamento scientifico e il suo spirito critico e obiettivo, Jaspers constata che *la scienza è intrinsecamente limitata* e che *la ricerca del senso dell'essere come ordine totale*

del mondo è destinata al fallimento. L'intelletto scientifico spiega le cose singole (gli esserci) mettendole in relazione di causa-effetto, mentre l'essere, che abbraccia le cose molteplici nella loro totalità, necessariamente gli sfugge.

LA TEOLOGIA TRATTA DIO COME UN ENTE SPECIFICO, BENCHÉ SUPERIORE AGLI ALTRI ENTI, E NON TROVA IL SENSO DELL'ESSERE.

Esso sfugge anche alla **teologia**, che considera l'essere divino semplicemente come una cosa singola, un ente singolo, per quanto dominante sugli altri, mentre l'essere, pur essendo uno, è presente insieme in tutte le cose molteplici, che egualmente **sono**.

L'ESISTENZA DI OGNUNO È UNICA E IRRIDUCIBILE. LA SOLA SCELTA POSSIBILE CONSISTE NELL'ACCETTARE CIÒ CHE GIÀ SIAMO.

Ma questo **scacco** dell'intelletto ci spinge a cercare il senso non più delle cose, degli **esserci**, dati nella realtà esteriore, ma dell'**esistenza** del singolo nella sua unicità, nella sua eccezionalità, e in questo Jaspers si ricollega esplicitamente a Kierkegaard. Ma il singolo non è pensabile come isolato. *Esso si identifica con la sua situazione storica*: la sua famiglia d'origine, il suo popolo, la sua consorte, eccetera. Da questa situazione e dal relativo punto di vista non può uscire. Inoltre l'uomo è destinato a sentirsi inadeguato ai suoi compiti o non trovarne il senso, ed è *condizionato dal suo punto di vista irriducibilmente diverso da quello degli altri* con cui deve convivere, e così è votato allo scacco e al **naufragio**. La **ragione**, che, differentemente dall'intelletto scientifico, procede in modo totalizzante ed è capace di *comprensione, ci conduce ad **accettare di essere quello che siamo e la situazione in cui viviamo**. Essa ci mostra che l'unica scelta possibile consiste nel decidere di essere ciò che già siamo. Siamo **liberi** di accettare la nostra situazione, la realtà che noi stessi siamo, e non accettarla sarebbe solo un **tradimento** di noi stessi.

L'ESSERE SI MANIFESTA NASCONDENDOSI. LA CIFRA DELL'ESSERE È NEL MITO, NELL'ARTE, NEL LINGUAGGIO E NELLE SITUAZIONI-LIMITE, IN CUI SCOPRIAMO LA FORZA DELLE NECESSITÀ.

Il senso dell'essere non si manifesta chiaramente nemmeno alla ragione. Esso però ci sfiora continuamente e, paradossalmente, **si manifesta nascondendosi, e si nasconde manifestandosi in modo cifrato**. E la **cifra** dell'essere sono i miti, le religioni, la poesia, le opere d'arte, i proverbi, il linguaggio paradossale, l'ironia, ma anche le **situazioni-limite**, quelle in cui non abbiamo scelta: i dolori, le malattie, le lotte inevitabili, i nostri scacchi, la morte. Lì l'essere si presenta nella sua **necessità**, che dobbiamo accettare. La sua cifra ci rinvia ad un senso ulteriore, che non possiamo mai cogliere pienamente. Ci rinvia, secondo Jaspers, alla **trascendenza**.

LA TRASCENDENZA NON È UN MONDO SUPERIORE MA LA PRESENZA-ASSENZA DELL'ESSERE CHE SI MANIFESTA NASCONDENDOSI.

Non si tratta però di una realtà speciale e superiore, come il mondo delle idee di Platone, o il Dio delle religioni, ma di qualcosa che per noi è presente e insieme subito assente, che si mostra e si nasconde, un orizzonte **onni-avvolgente**, da cui le cose appaiono e in cui scompaiono, che non può essere espresso con un concetto preciso, ma che per un attimo ci mostra il suo senso.

§ 2.1. Karl Jaspers: verità e comunicazione

I SINGOLI NELLA LORO RICERCA DELLA VERITÀ SENZA GARANZIE POSSONO COMUNICARE E COLLABORARE.

La verità trascendente è una sola, ma essa in ciascuno di noi si manifesta in modo molteplice e diverso. Tuttavia, per Jaspers, *la verità dell'altro non è tanto una verità opposta alla mia, quanto piuttosto la verità parziale di chi, come me, cerca l'unica verità totale trascendente*. In sostanza Jaspers non pretende di giungere ad una verità ben definita e definitiva; ma ritiene possibile la comunicazione e lo scambio fra le nostre singole verità. Una comunicazione nella quale però, differentemente dai protocolli delle scienze empirico-matematiche, non abbiamo nessuna garanzia.

LA COMUNICAZIONE, TEMA COSTANTE DELLA FILOSOFIA DI JASPERS, SARÀ DA LUI SVILUPPATA PARTICOLARMENTE DOPO LA SECONDA GUERRA MONDIALE.

La **comunicazione** come momento fondamentale della ricerca della verità era già un tema importante nella sua opera fondamentale del 1932, differenziandosi in qualche modo dal cupo pessimismo con cui la filosofia tedesca dell'esistenza e gran parte della cultura e dell'arte europee, nel periodo tra le due guerre mondiali, guardavano al problema dell'alienazione e della solitudine del singolo in una società massificata e regolata dalla tecnica, dalla burocrazia e dal mercato. Si tratta di un atteggiamento diffuso chiamato poi *Kulturkritik* (critica della civiltà) a cui si ricollega in qualche modo anche il *Disagio della civiltà* di Freud (→ cap. 7), e molte grandi opere letterarie come *La montagna incantata* di Thomas Mann, *L'uomo senza qualità*, di Robert Musil, *I sonnambuli* di Hermann Broch, *Auto dà fe*, di Elias Canetti, e anche molte opere teatrali di Pirandello.

Jaspers riprese questo tema subito dopo la Seconda guerra mondiale, in un periodo in cui, mentre l'Europa era intenta alla ricostruzione dopo le distruzioni belliche, egli voleva rilanciare la speranza di una comunicazione e una collaborazione aperte tra gli uomini e tra i popoli. Egli difende energicamente l'idea dell'unità del genere umano, secondo cui tutti gli uomini sono essenzialmente capaci di filosofare e in cammino verso la verità, e *vede nella comunicazione tra gli uomini un presupposto non solo della concordia e della pace, ma anche della filosofia stessa, caratteristica specificamente umana*.

LA RAGIONE ASPIRA ILLIMITATAMENTE ALLA VERITÀ UNA E TOTALE, E PER QUESTO LA SUA RICERCA DEVE ESSERE SEMPRE APERTA A NUOVE VERITÀ PARZIALI.

Contro ogni forma di irrazionalismo e di nichilismo, Jaspers difende la ragione come esigenza di verità. Per lui la **ragione** (distinta dall'intelletto scientifico) aspira all'infinito all'unità e alla totalità della conoscenza della verità, che non sono raggiungibili nell'esistenza singola. Per questo *la nostra idea di verità deve essere aperta illimitatamente al molteplice*, sempre disposta ad accogliere e a integrare nuove verità. La verità è sì, in assoluto, come tendenza all'infinito, solo **una**, ma non può essere qui ed ora **unica** per tutti. Se lo si afferma si cade nel **dogmatismo** e nel **fanatismo**, che impongono una verità parziale a tutti. La ragione richiede dunque un'illimitata disponibilità alla comunicazione nella ricerca del senso dell'esistenza, del mondo e dell'essere.

CONTRO DOGMATISMO E TOTALITARISMO SI DEVE DIFENDERE LA LIBERTÀ DELLA FILOSOFIA E DELLA SCIENZA.

Jaspers però difende anche la validità dell'intelletto scientifico, la cui conoscenza oggettiva è anonima, non riguarda valori esistenziali, e può essere accettata da tutti, finché la conoscenza odierna non venga integrata o relativizzata da nuove conoscenze. La libertà della ragione filosofica e quella della scienza vanno difese dalle tendenze dogmatiche e totalitarie.

Dopo la guerra Jaspers intensificò i suoi studi di filosofia politica e moltiplicò i suoi interventi pubblici, in particolare contro la minaccia atomica (-> Cap. 19, lett. 2 e Scheda Tematica 11, § 3)

§ 3. Martin Heidegger: l'uomo – l'Esser-ci – pone la domanda sull'Essere

Ritorna il problema dell'essere, posto dall'antico Parmenide, e messo in disparte dalla filosofia moderna.

Martin Heidegger (1889-1976) nasce a Messkirch, un paesino del Baden cattolico non lontano dalla Foresta Nera. Suo padre, bottaio, era anche sagrestano, e il ragazzo fu incoraggiato a studiare dai gesuiti, presso i quali per un periodo fu novizio. Studia inizialmente teologia, in seguito passa alla matematica e alle scienze naturali, e infine alla filosofia. Nel 1917 sposa una giovane protestante figlia di un alto ufficiale. Nel 1919 diventa assistente di Husserl nella vicina università di Friburgo e si dedica allo studio della fenomenologia. Prende le distanze dalla chiesa cattolica, per sentirsi libero di studiare il cristianesimo senza vincoli esterni.

HEIDEGGER, DAPPRIMA FENOMENOLOGO E DISCEPOLO DI HUSSERL, SI CIRCONDA DI GIOVANI PROMETTENTI STUDIOSI, COME HANNAH ARENDT E HANS GADAMER.

Tra il 1923 e il 1928 insegna a Marburgo e attorno a lui si forma una schiera di allievi di grande valore, tra cui spiccano **Hans Gadamer** (-> cap.14 § 2) e **Hannah Arendt** (-> cap. 15 § 7). Con quest'ultima vive un'appassionata e segreta relazione. Il frutto di questi anni è la scrittura di *Essere e tempo*, l'opera che rende Heidegger un filosofo di fama internazionale. Pubblicata nel 1927, quest'opera affronta un problema che attraversa l'intera produzione heideggeriana. Si tratta della questione dell'essere. Il testo si presenta articolato in due parti, ognuna delle quali divisa in tre sezioni. In realtà, il lavoro pubblicato comprende solo le prime due sezioni della prima parte. Si tratta quindi di un'opera incompiuta.

IL PROBLEMA DELL'ESSERE, RESO ASTRATTO DALLA METAFISICA, È COMPENSIBILE SOLO A PARTIRE DALL'ESISTENZA QUOTIDIANA, DALL'ESSER-CI IMMERSO NELL'ORIZZONTE DEL TEMPO

Che cos'è l'essere? Secondo Heidegger tale interrogativo, che corre come un fiume sotterraneo lungo l'intera storia della filosofia occidentale, e che non ha ancora trovato una risposta adeguata, non è un problema astratto e lontano dalla vita. La sua originale proposta consiste nell'individuare nel **tempo** l'orizzonte dell'essere. Il tempo, infatti, non è un concetto astratto, ma la struttura originaria e la dimensione costitutiva dell'***esser-ci**, ossia dell'esistenza umana. La domanda sull'essere, per riacquistare tutto il suo significato, deve quindi risuonare nell'esserci, che esiste qui ed ora.

§ 4. Heidegger: l'esser-ci come quell'essere che sceglie nel tempo tra possibilità finite

Il soggetto della filosofia moderna osserva e studia il mondo dall'esterno, mentre il soggetto di Heidegger vive dentro di esso.

§ 4.1. Che cos'è l'*esser-ci

È L'ESSERCI (L'UOMO) IL CUI ESSERE È SEMPRE IN GIOCO, PROIETTATO VERSO IL FUTURO, CHE PONE LA DOMANDA SULL'ESSERE.

La domanda sull'essere deve essere situata nel contesto originario della vita ordinaria degli uomini, nella loro temporale condizione di enti finiti e mortali. Essa deve essere formulata da quell'*ente, che, per costituzione propria, si interroga sul proprio modo di essere e si mette in gioco*, comprendendosi e interpretandosi mentre vive la sua condizione di ente finito. Esso è consapevole che la sua vita è affidata solo a lui stesso, ma è portato a proiettarsi oltre alla sua esistenza attuale, mediante una **decisione** su quali delle sue attuali possibilità meritino di essere attuate.

L'ESSERCI NON È UN ENTE GIÀ DATO, UNA SEMPLICE COSA, MA UN ESSERE CHE CONTINUAMENTE ESCE FUORI DI SÉ E REALIZZA NUOVE POSSIBILITÀ..

Se questa domanda è diventata irrilevante è proprio perché si è persa la memoria dell'ambito concreto in cui è sorta. Ponendosi la domanda sull'essere, l'uomo non può non interrogarsi su se stesso, dal momento che il suo modo di ***esserci**, non è un semplice ***ente**, una cosa, qualcosa di dato con proprietà definitive, ma è sempre un **poter essere**, dovendo sempre scegliersi in base a possibilità date. Heidegger scrive al riguardo che *"per questo ente, nel suo essere, è in gioco questo essere stesso"*². Non essendo una cosa tra cose, egli deve decidere di se stesso senza una ricetta precostituita, ma come un'esistenza, ossia un'incessante ***ek-sistere**, un continuo proiettarsi *fuori di sé* secondo le proprie possibilità, nella consapevolezza che, finché vive, non potrà mai acquistare una forma compiuta e definitiva. Per Heidegger, l'essenza dell'uomo, il suo essere proprio, consiste nell'esistenza, un'esistenza non più identificata con la realtà

²(*Essere e tempo*, Il Sole 24 ORE, Milano 2006, §4, p. 277, trad. leggermente modificata, edizione tedesca di riferimento: *Sein und Zeit*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, § 4, p. 16)

effettiva, ma con un proiettarsi nel tempo oltre ogni forma e proprietà consolidate a priori, in quanto originaria apertura a tutte le proprie possibilità.

HEIDEGGER APPLICA IL METODO FENOMENOLOGICO ALL'AUTOCOMPRESIONE DELL'UOMO E RENDE VISIBILE IL PROBLEMA DELL'ESSERE DENTRO LA DIMENSIONE DELLA VITA ORDINARIA.

In tale prospettiva la fenomenologia di Husserl viene intesa da Heidegger come un'autointerpretazione dell'esserci. Si tratta di rendere visibile la domanda sull'essere dentro la dimensione temporale dell'esistenza e non più nello spazio puro dell'io trascendentale, separato dalla vita ordinaria dell'uomo comune. La fenomenologia diventa quindi un discorso volto a mostrare l'essere, diventa una scienza dell'essere: un'ontologia. Essa però mette al centro della sua ricerca dell'essere l'uomo, cioè l'ente capace di **comprendere** il senso, capace di quella comprensione di cui parla **Dilthey** (cap. 7← § 2); così la fenomenologia diventa fenomenologia ermeneutica: interpretazione dell'essere dell'esserci e delle sue determinazioni strutturali.

L'UOMO NON È PURO SOGGETTO DELLA CONOSCENZA RAZIONALE, MA ENTE FINITO E TEMPORANEO, INSERITO NEL MONDO IN MEZZO AGLI ALTRI.

Heidegger interpreta quindi la fenomenologia come una scienza originaria della vita, in grado di cogliere quella concreta mobilità della vita che non riesce a trovare un'adeguata espressione nell'astrattezza del sapere accademico. Il soggetto della ricerca è quell'ente che si caratterizza per il suo protendersi oltre se stesso nella dimensione temporale, la quale definisce l'orizzonte delle sue possibilità. *L'uomo qui non è considerato come soggetto razionale impegnato nella conoscenza, puro occhio del mondo, separato dal resto delle cose, per poterle considerare oggettivamente, ma è inserito concretamente in una rete di rapporti con sé, il mondo e gli altri.*

L'UOMO È ESSERE-NEL-MONDO, "INTENZIONATO" AL MONDO, INSEPARABILE DAL RAPPORTO E DALL'INTERAZIONE CON ESSO.

Per Heidegger, dunque, il protagonista della ricerca del senso dell'essere non è il *soggetto moderno*, che, da Cartesio fino a Husserl, spiega i fenomeni in nome della sovranità della ragione pura. L'esserci è infatti un originario aprirsi al mondo, che precede e prescinde da ogni opposizione di soggetto e oggetto, interno/esterno, trascendenza/immanenza. *Heidegger interpreta l'intenzionalità husserliana in chiave esistenziale*, sostituendo all'io che contempla il mondo l'esistenza che lo abita. L'esserci è un "**essere-nel-mondo**", dove però stare dentro non significa essere inclusi in un luogo fisico esterno preesistente. Il mondo non esiste infatti come un oggetto di fronte all'esserci dell'uomo. L'esserci non è il polo soggettivo del rapporto col mondo. L'essere-nel-mondo comprende l'intero rapporto, perché non c'è esserci senza mondo né mondo senza esserci. Si tratta di una correlazione oltre la quale non è possibile risalire. Essere nel mondo significa essere presso le cose e con gli altri in un orizzonte condiviso, un mondo comune, che costituisce un sistema di rapporti di familiarità, con il quale identificarsi.

§ 4.2 L'essere-nel-mondo

IL MONDO È UN ORIZZONTE DI SENSO CHE CONDIVIDIAMO CON ALTRI

Per cogliere la novità della prospettiva heideggeriana, dobbiamo intendere con mondo non un luogo fisico da occupare, ma una dimensione nella quale sentirsi a casa e provare un senso di appartenenza e di familiarità. Quando, per esempio, diciamo che condividiamo con qualcuno un mondo di affetti, non intendiamo dire che occupiamo lo stesso luogo, ma che condividiamo le stesse emozioni, gli stessi ricordi, la stessa nostalgia, le stesse speranze. Significa in qualche modo *condividere* lo stesso immaginario e la stessa prospettiva di senso. Non è un mondo fisico, non è una *res extensa*, ossia un astratto spazio vuoto da occupare materialmente, ma un orizzonte di senso, all'interno del quale tutto acquista significato per noi.

ESSERE-NEL-MONDO NON SIGNIFICA SEMPLICEMENTE CONOSCERE IL MONDO MA VIVERCI DENTRO, AVERE UNA PROSPETTIVA IN ESSO, CERCANDO DI CONTROLLARE L'AMBIENTE IN CUI SIAMO IMMERSI.

Tale mondo non va circoscritto all'interiorità. All'origine non abbiamo mai una realtà interna opposta ad una realtà esterna. Tutto è interno al mondo dell'esserci. Si tratta di una struttura di senso che non consiste semplicemente in un'**immagine del mondo**, ossia in una nostra rappresentazione. Heidegger capovolge la gerarchia dei saperi che conferiva il primato alla conoscenza teoretica, alla gratuita contemplazione di una verità assoluta posta al di là del tempo e dello spazio. Per lui *essere-nel-mondo coincide con una strategia d'intervento, dove la conoscenza è funzionale all'esercizio di un controllo pragmatico dell'ambiente abitato dagli uomini*. La teoria è in funzione dell'agire e del fare. Il mondo cessa di essere considerato un insieme di oggetti e di "cose", per diventare un sistema di rimandi tra fini, mezzi e strumenti, correlati tra loro all'interno di una mappa di significati che trova il suo centro di gravità nell'esserci umano, secondo l'insegnamento del **prospettivismo di Nietzsche** (← cap. 6, § 4)

IL "PRENDERSI CURA" DI CIÒ CHE CI STA INTORNO È LA MODALITÀ CON CUI "ANZITUTTO E PERLOPIÙ" NOI STIAMO AL MONDO.

Nella vita quotidiana, il modo più consueto e diretto con cui gli esseri umani entrano in rapporto con le cose non è di tipo teorico, perché consiste in un "**prendersi cura**" che considera tutto ciò con cui si viene in contatto uno *strumento* e un *mezzo*. La visione d'insieme che abbiamo dell'ambiente concreto in cui viviamo è, quindi, "**anzitutto e perlopiù**", finalizzata alla comprensione delle cose secondo l'ottica della loro **utilizzabilità**. Immaginiamo di essere in un'officina meccanica. Ci guardiamo attorno e scopriamo tanti oggetti che hanno senso di stare insieme perché sono tutti finalizzati ad un'unica e coerente attività di riparazione. L'officina è, cioè, un mondo coerente al suo interno. Là mi aspetto di trovare attrezzi ed utensili, come cacciaviti, martelli, chiavi inglesi, strumenti di misurazione. Non mi aspetto certamente di trovare invece, per esempio, un manuale di cucina francese, perché sarebbe fuori posto. *Il mondo è quindi, anzitutto e perlopiù, una totalità di nessi tra cose utilizzabili*, dove ogni cosa è un rimando ad altre cose in base alla loro funzione e al loro uso. Il loro significato è perciò "compreso" non da una teoria astratta, ma dallo scopo pratico che hanno rispetto agli uomini che se ne servono nelle loro attività. L'esistenza degli uomini, più che da un approccio teorico alle cose, è caratterizzato da un agire e fare, all'interno di un mondo in cui tutto acquista senso e significato in base alla funzione e all'uso che se ne fa. Si tratta allora di descrivere i modi in cui gli uomini stanno in questo sistema di rimandi, abitandolo come un ambiente funzionale e operativo. Esser-ci significa proprio questo: stare al mondo, essere dentro questo sistema.

§ 4.3. I modi dell'essere nel mondo

Heidegger individua tre modi costitutivi dell'esserci nel mondo: **la situazione emotiva, il comprendere e il discorso**.

LA SITUAZIONE EMOTIVA È UN MODO COSTITUTIVO DELL'ESSERE-NEL-MONDO: NOI POSSIAMO SENTIRE IL MONDO CON GIOIA, NOIA, PAURA O ANGOSCIA.

●La situazione emotiva indica il modo in cui noi abitiamo il mondo con i nostri stati d'animo e le nostre emozioni. Noi, anzitutto e per lo più, *sentiamo* il mondo, lo viviamo nel registro emotivo della **gioia**, della **noia**, della **paura**, dell'**angoscia**. Siamo letteralmente afferrati e invasi da queste emozioni fondamentali. Si tratta di una modalità di esser-ci passiva e recettiva. Fondamentale è lo stato d'animo dell'**angoscia**.

L'**ANGOSCIA** È LA NOSTRA SITUAZIONE EMOTIVA DI FRONTE AL NUDO FATTO DI ESSERCI E DELLA SUA INSENSATEZZA. ESSA RIVELA L'ESISTENZA AUTENTICA.

A differenza della **paura**, che proviamo sempre di fronte a un oggetto determinato, per cui si ha paura, per esempio, di attraversare la strada, di ammalarsi, di farsi male cadendo etc., l'angoscia consiste in un radicale senso di incertezza e di insuperabile smarrimento, in cui si è gettati senza volerlo e senza un apparente perché. È un senso di vuoto e di spaesamento che ci prende alla sprovvista e ci destabilizza, facendo vacillare l'apparente solidità delle cose, che sembrano così precipitare in un abisso d'*insensatezza*. L'angoscia è il sentimento

del nulla che intacca ogni cosa, noi compresi: rivela l'esserci a se stesso e gli apre gli occhi sul suo modo di essere, mettendolo di fronte al suo limite. *L'angoscia è il sentimento abissale del proprio nulla e l'iniziazione all'***esistenza autentica**.*

CON L'ANGOSCIA L'ESSER-CI SCOPRE DI ESSERE-GETTATO-NEL MONDO, SENZA UNA RAGIONE E SENZA META, RISCHIANDO SEMPRE DI CADERE NEL NULLA.

Heidegger dà pieno risalto alla dimensione emotiva, quale luogo della verità dell'esserci, e ciò costituisce una novità radicale rispetto a Husserl. Se in Husserl l'epochè è un atto di lucida e consapevole astrazione della ragione, che mette tra parentesi e trascende la vita ordinaria, chiamandosene fuori, in Heidegger, invece, l'esserci viene scosso e coinvolto nella dimensione emotiva e strappato alla routine della vita associata, pur senza mai uscire dal mondo dell'agire e del fare. L'angoscia è infatti il banco di prova dell'esserci. Non aver paura di viverla fino in fondo, fino a provare un radicale senso di annientamento, è quindi il passaggio obbligato per stare nel giusto rapporto con se stessi, perché chi prova l'angoscia fino in fondo, senza cercare di fuggirla ed evitarla, scopre il proprio **"essere-gettato" nel mondo**, scopre il nudo fatto di **esser-ci**, senza sapere da dove viene e dove va. Fa quindi i conti con la sua **fatticità**, ossia con la sua realtà più propria di essere contingente e finito, chiamato a rispondere delle sue scelte senza reti di protezione precostituite. *Fonte di sgomento è infatti proprio il semplice fatto di esser-ci*, che ci siamo e che siamo costretti ad esserci.

Nella conferenza del 1929, *Introduzione alla metafisica*, Heidegger approfondirà questo tema, sostenendo che in virtù dell'angoscia, l'uomo è *luogotenente del nulla* e che la domanda originaria della filosofia: *"Perché l'essere e non il nulla?"* non è un interrogativo formulato a tavolino dalla ragione teoretica, ma l'espressione di un radicale senso di spaesamento provocato dal nudo fatto di essere qui, di esistere.

*COMPRENDERE VUOL DIRE INTERPRETARE IL MONDO, FATTO DI COSE UTILIZZABILI E DI ALTRI ESSERCI DOTATI DI FINI. MA PRIMA NE ABBIAMO GIÀ UNA PRECOMPRESIONE.

●●Nella forma del **comprendere**, l'esserci interpreta il mondo e lo intende nella misura in cui lo afferra e lo vive come progetto di possibilità. Il mondo è fatto di *cose utilizzabili* e di *altri esserci, dotati di propri fini*, che le utilizzano e che interagiscono con noi. È come se il mondo fosse un testo da interpretare. Prima di averne una conoscenza chiara e distinta, noi ne abbiamo una **precomprensione pragmatica**. Non partiamo mai da zero.

NEL CIRCOLO ERMENEUTICO L'ESSER-CI INTERPRETA IL MONDO E GLI ALTRI E VIENE A SUA VOLTA INTERPRETATO.

Si instaura quindi un **circolo ermeneutico**, con un doppio movimento di andata e ritorno tra interprete (l'esserci) e interpretato (il suo mondo). Interpretare significa allora entrare nel mondo come in un testo. Noi interpretiamo quindi il testo del mondo, e, a sua volta, esso interpreta noi, nel senso che le cose si rivelano effettivamente utilizzabili o no, e, soprattutto, che gli altri interpretano noi. Interpretare significa proprio compiere questo doppio movimento circolare. Interprete e interpretato non sono più due poli contrapposti (soggetto/oggetto, interno/esterno) che si contendono la priorità, sicché noi dobbiamo decidere se conformare il soggetto all'oggetto o viceversa, ma sono piuttosto due lati della stessa medaglia.

●●●L'esserci dunque è anche **discorso**. Senza linguaggio non si dà infatti comprensione e interpretazione. Ma, come vedremo, il discorso può degenerare nella **chiacchiera** (esistenza inautentica →).

NEL PRENDERSI CURA DELLE COSE E DEGLI ALTRI L'UOMO PUÒ PERDERSI NELL'**ESISTENZA INAUTENTICA**, NEL "SI FA" E "SI DICE". LO RICHIAMA LA ***VOCE DELLA COSCIENZA**.

Situazione emotiva, comprensione e discorso sono le tre determinazioni esistenziali, che costituiscono l'esserci e che convergono nella forma unitaria della **cura**. *L'esserci si prende cura delle cose e ha cura dei suoi simili*. Nel suo quotidiano affacciarsi l'esserci rischia di disperdersi e di perdere se stesso nella dimensione anonima ed impersonale di una vita massificata, dove ognuno è gli altri e nessuno è se stesso. È la dimensione del *si dice, si agisce, si fa*, che confonde e appiattisce tutto in un'inarrestabile giostra collettiva che sembra autoalimentarsi

all'infinito. Da questa **esistenza inautentica**, in cui dominano la **chiacchiera**, la **curiosità** e l'**equivoco**, l'esserci può ridestarsi a se stesso in forza una chiamata della coscienza, che lo mette di fronte alla propria responsabilità e al proprio limite, la ***voce della coscienza**, evocando tra tutte le possibilità quella che riduce a nulla tutte le altre, ossia la propria morte.

§ 5. Heidegger: l'essere-per-la morte

Nei poemi omerici gli uomini sono chiamati "i mortali", con espressione sintetica e potente. Heidegger la traduce nel linguaggio della fenomenologia.

§ 5.1. L'esistenza autentica: essere per la morte

ESSERE-PER-LA MORTE SIGNIFICA VIVERE NELLA CONSAPEVOLEZZA DELLA MORTE E DELLA LIMITATEZZA DELLE NOSTRE POSSIBILITÀ, SENZA EVADERE NELLA CHIACCHIERA.

La morte è la possibilità della pura e semplice impossibilità dell'esserci. Essa si rivela come la sua possibilità più propria, incondizionata e insuperabile. **Essere-per-la morte** significa vivere nella consapevolezza della sempre imminente possibilità della propria fine. L'esserci viene così sollecitato a decidersi e a smettere di giocare con le sue possibilità, disperdendosi in tante occupazioni ed evitando di fare i conti con il proprio limite, nell'illusione di disporre di un tempo illimitato. Questa fuga si esprime mediante certi modi di dire, come ad esempio: *c'è sempre tempo per morire*, oppure: *prima o poi si muore tutti*, dando ad intendere che la morte sia un'eventualità di cui è preferibile non darsi pensiero. Ora, per Heidegger, "rimandare" la morte significa rimandare la vita, vivendo in modo inautentico, ossia senza coscienza di se stessi e senso di responsabilità. *L'essere-per-la morte ci ricorda che ognuno è responsabile di se stesso e della sua vita*, e che, quindi, deve decidersi senza farsi condizionare da ciò che "si dice" e che "si fa" nel mondo inautentico della ***chiacchiera**.

LA TEMPORALITÀ È IL SENSO DELL'ESSER-CI. OGNI ESSER-CI VIVE NEL SUO TEMPO CON DETERMINATE POSSIBILITÀ (HEIDEGGER NON CONDIVIDE LA FIDUCIA MODERNA NEL PROGRESSO).

L'esserci si concretizza nella forma del tempo. Non si può evadere dal proprio tempo. L'esserci è infatti temporalità originaria. La temporalità di Heidegger non è più la dimensione trascendentale della coscienza pura, ma la vita di un esserci situato storicamente, determinato, perciò, da un passato, che apre ad un futuro di possibilità, che deve poi trovare nell'attimo presente il modo di concretizzarsi in una decisione responsabile. L'esserci è infatti chiamato a decidersi. *Il progetto dell'esserci si muove dentro possibilità esistenziali concrete e limitate*, che possono sempre cambiare arbitrariamente, non dentro l'orizzonte del grandioso progetto storico moderno del progresso, che si pretende certo e razionale.

NOI SIAMO GETTATI NEL MONDO E IL NOSTRO DESTINO È DOVER PROGETTARE LA NOSTRA ESISTENZA FINITA.

L'uomo si trova in un processo di cui egli è insieme interprete ed interpretato. A differenza di quanto pensa Husserl, non è possibile uscire dalla propria situazione, per descriverla mettendo tra parentesi i pregiudizi della tradizione, perché la nostra situazione è il prodotto di un passato che ci condiziona. Si tratta quindi di prendere coscienza di tale condizionatezza, di tale storicità, non per trascenderla in un'idealità pura ed astratta, ma per starci dentro, scegliendola e facendola propria. L'esserci, nel profilo concreto del suo cercarsi per venire a capo di se stesso, è infatti un **circolo ermeneutico**: più che sottrarsi al proprio **destino**, alle concrete condizioni di partenza date dal suo passato, deve comprendere se stesso come esistenza, vissuta come un **essere-gettati in avanti** e come risultato di ciò che è già divenuto. L'esserci è un **progetto**, nel senso di un **essere gettato**, un esser consegnato a se stesso: è situato nel qui della propria temporalità, la quale si articola dal passato verso il futuro del proprio potere essere, condensandosi nel presente in cui, infine, percepisce se stesso come un

dispersersi nelle concrete occupazioni mediante le quali si prende cura di sé, delle cose e degli altri.

L'ANGOSCIA METTE L'UOMO DAVANTI AL SUO DESTINO DI FINITEZZA E INCOMPLETEZZA E RISVEGLIA LA COSCIENZA DALLE SUE RICADUTE NELL'INAUTENTICITÀ.

Nell'istante dell'angoscia l'uomo si comprende infine come ente impegnato a cercarsi e definirsi, senza mai rinchiudersi in un'astratta e rigida identità presente a se stessa integralmente, in un io posseduto come un oggetto di cui disporre pienamente. L'angoscia non è un fatto teorico, ma un pervasivo senso di inadeguatezza, che permette di evocare la propria morte, come quella possibilità dell'impossibilità che conferisce autenticità all'esistenza.

L'autenticità non è però semplicemente il frutto di un superiore atto di onestà morale, che ponga definitivamente al sicuro dalla ricaduta nell'inautenticità, elevando chi lo compie al di sopra dell'uomo di massa che vive nell'incoscienza. L'inautenticità è sempre incombente. L'angoscia ci chiama alla decisione e permette di non subire passivamente la propria esistenza, ma di accettarla come un progetto di cui dispiegare tutte le possibilità. In questo senso l'esistenza autentica, che ci permette di non ridurci a cosa, di scegliere e di decidere di noi stessi, è **destino**. Tocca a noi decidere e a nessun altro.^{# 3}

IN ESSERE E TEMPO LA DOMANDA SULL'ESSERE NON HA UNA RISPOSTA COMPIUTA E DEFINITIVA PER VIA DELL'INSUPERABILE INCOMPIUTEZZA DELL'ESSERCI CHE FORMULA LA DOMANDA

Ma l'analisi dell'esistenza, che riguarda il senso dell'esser-ci, non riesce a rispondere alla domanda sul senso dell'essere. Perciò *Essere e Tempo* è un'opera incompiuta. Ne ripareremo nel cap. 14.

§ 5.2. La decisione per il nazismo

Uno degli aspetti più controversi della figura di Heidegger è la decisione nel 1933, all'indomani della presa del potere di Hitler, di accettare l'incarico di rettore dell'Università di Friburgo, di aderire perciò al partito nazista e di realizzare l'*allineamento* dell'Università al regime. Nel giorno del suo insediamento, legge il discorso *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, col quale si fa interprete di un programma di riforma dell'università. Il suo rettorato e il rapporto con le istituzioni naziste sono ambigui. Da una parte, infatti, egli denuncia studenti e docenti "non nazionalsocialisti", dall'altra ne aiuta altri a riparare all'estero. Dà comunque un contributo attivo all'azione di propaganda a favore del regime nazista. Sulle sue grandi aspettative politiche ci sono diverse inequivocabili testimonianze, come quelle di **Jaspers** (§ 1 ←) e di Karl Löwith. È ormai assodato che la sua è stata un'adesione al regime convinta e non puramente opportunistica.

HEIDEGGER NEL 1933 SPERAVA DI DIVENTARE LA GUIDA FILOSOFICA DEL TERZO REICH E DOPO LA GUERRA NON RINNEGÒ MAI LA SUA DECISIONE PER IL NAZISMO.

Ma nel febbraio del 1934 Heidegger si dimette. La ragione da lui addotta più tardi, ossia la pressione su di lui esercitata per convincerlo a sostituire i presidi di Medicina e di Giurisprudenza con uomini graditi al partito, è stata contestata sulla base di ricerche d'archivio, che hanno invece portato alla luce le divergenze di Heidegger col partito rispetto alla riforma dell'università, nonché la *sua ambiziosa intenzione di porsi alla guida della politica culturale nazista*. Tale intenzione avrebbe innescato uno scontro con alcuni gerarchi del partito, per cui subì pubblicamente degli attacchi dagli organi di propaganda nazisti. Nel 1945, alla fine della guerra, viene sospeso dall'insegnamento e poi mandato in pensione a causa del suo rettorato. Ma è *rimasto sempre reticente su questo tema, senza manifestare alcun senso di colpa*.

§ 6. Carl Schmitt: la politica come decisione

³ # Nella prossima versione del testo queste osservazioni saranno chiarite e approfondite.

Nell'azione pratica per scegliere non possiamo aspettare di avere tutti gli elementi razionalmente necessari per farlo, e non scegliere è già una scelta.

PER SCHMITT, GIURISTA CATTOLICO CONSERVATORE, IL PRESIDENTE AVREBBE DOVUTO PROCLAMARE LO STATO D'EMERGENZA E METTERE FUORI LEGGE GLI ESTREMISTI.

Parleremo ora del tedesco **Carl Schmitt** (1888-1985), uno studioso di diritto che è accomunato a Heidegger da diverse caratteristiche: l'ostilità contro il moderno, la temporanea adesione al nazismo e l'insistenza sul concetto di decisione.

Conservatore, fautore dell'ordine, autorevole docente di diritto, Schmitt fu consigliere degli ultimi cancellieri che precedettero Hitler, nel periodo in cui la repubblica di Weimar era retta da governi di minoranza, situazione determinata dal notevole peso parlamentare dell'estrema destra e dell'estrema sinistra, tra loro incompatibili ed entrambe contrarie alla costituzione vigente. Secondo Schmitt, il presidente avrebbe dovuto proclamare lo stato d'emergenza e mettere fuori legge comunisti e nazisti. Ciò non avvenne, e i nazisti giunsero al potere legalmente.

SCHMITT ADERISCE AL NAZISMO SPERANDO CHE ESSO RESTAURI L'ORDINE.

A quel punto, Schmitt, tra la meraviglia generale, aderì al nazismo, verosimilmente pensando che esso avrebbe in qualche modo potuto restaurare l'ordine. Visto con sospetto dalle SS, si ritirò dopo qualche anno dalla politica attiva. Di fatto però giustificò la politica di Hitler e ne accettò l'antisemitismo, al quale egli, come cattolico, aderiva su base religiosa e culturale e non biologico-razziale. Fu arrestato alla fine della guerra, ma poté dimostrare che le sue responsabilità erano solo di tipo intellettuale e non fu imputato al processo di Norimberga. Non poté mai tornare all'insegnamento.

IL POTERE DELLO STATO LAICO MODERNO NON È VERAMENTE LEGITTIMATO.

Cattolico fondamentalmente antimoderno, era convinto che il problema centrale del moderno Stato secolare, cessata la legittimazione trascendente da parte della Chiesa, fosse l'impossibilità di legittimare in qualche modo il suo potere sovrano. Del resto il relativista Kelsen, suo avversario teorico, non pretendeva di legittimare teoricamente la democrazia, ma la preferiva essenzialmente per motivi pratici (→ cap. 19 § 1.5). Tuttavia, per Schmitt (*Teologia politica*, 1922), il sistema normativo dello Stato moderno, per essere credibile e rispettato anche in caso di crisi, ha bisogno di far capo ad un'autorità legittima.

IL SOVRANO È COLUI CHE IN CASO DI CRISI PUÒ PROCLAMARE LO STATO DI EMERGENZA E SOSPENDERE LA VALIDITÀ DELLE NORME.

Ma qual è la suprema autorità legittima? Chi è il **sovrano** che legittima il sistema delle norme? Per Schmitt deve trattarsi di qualcuno che si trovi fuori e sopra di esso. Per lui paradossalmente è possibile capire chi sia il sovrano solo quando si considera lo stato d'eccezione. In sostanza *il sovrano è colui che decide lo stato d'eccezione*, e che può sospendere provvisoriamente la validità delle norme, anche se solo allo scopo di salvare l'ordine nel suo complesso, eliminando il nemico interno.

Nella Repubblica di Weimar chi avrebbe potuto farlo era solo il presidente della Repubblica, eletto direttamente dal popolo secondo il suggerimento di Weber. E infatti Schmitt suggerì al presidente, il generale Von Hindenburg, di assegnare poteri d'emergenza al governo conservatore allora in carica per ristabilire l'ordine e mettere fuori legge gli estremisti (ma non fu ascoltato; e più tardi Hindenburg finì per assegnare tali poteri proprio al cancelliere Hitler).

PARTENDO DA HOBBS, SCHMITT RITIENE CHE LO STATO ABBA IL COMPITO PRINCIPALE DI MANTENERE L'ORDINE E CHE LA GIUSTIZIA SIA UN CONCETTO NON DETERMINABILE.

Che la fondazione della sovranità dello Stato dovesse poggiare sul potere d'eccezione è un'idea che Schmitt sviluppa partendo da Hobbes. Come Hobbes, *Schmitt è convinto che, essendo gli uomini violenti e litigiosi, il compito dello Stato sia il mantenimento dell'ordine e della pace*, e che le sue norme abbiano questo scopo, e non la giustizia, che è impossibile da determinarsi.

IL "POLITICO" NON È NEUTRALE, MA È LA DIMENSIONE IN CUI, CON UNA DECISIONE ARBITRARIA, SI PONE IL CONFINE TRA AMICO E NEMICO.

Nello stesso senso si muove il suo saggio sul *Concetto del politico* (1927). Contro le pretese liberali di ridurre la politica ad una tecnica neutrale, Schmitt mette in rilievo che una caratteristica essenziale del potere politico consiste nella possibilità di *stabilire il confine tra chi è amico e chi è nemico*. È sovrano chi può delimitare il “noi” dello Stato, escludendo i nemici interni e quelli esterni, e stabilendo chi è il nemico pubblico.

Quest'atto di fondazione non è a sua volta ricavabile dalla ragione o dalla giustizia, ma è frutto di una **decisione**, di un **atto di volontà arbitraria, sovra-razionale**. Questo non significa che il nemico sia scelto dal potere sovrano sulla base di un'antipatia personale o ideologica. Tuttavia, come ogni decisione, comporta rischio e possibilità di fallimento.

La decisione, come in Heidegger, è qui la risposta ad una situazione di alternativa esistenziale, e nasce da un caso della vita concreta che ci costringe a scegliere.

LETTURE

1. Jaspers. A che serve la filosofia (da Karl Jaspers, *Introduzione alla filosofia*, Longanesi, Milano 1959, pp.32 e 36-38).

Le Letture 1 e 2 sono tratte da un libro del 1950, frutto della rielaborazione di una serie di conferenze tenute alla radio. Jaspers, nel secondo dopoguerra, fu un attivo divulgatore delle sue idee sulla filosofia, sull'uomo, sulla società e sulla pace mondiale.

In questa prima Lettura (tratta dal cap.1, *Che cos'è la filosofia?*), egli difende la libertà della filosofia, intesa come un bisogno insopprimibile e attività essenziale dell'uomo in quanto tale, che si manifesta anche nei bambini e nei folli. Per questo non ha bisogno di essere giustificata con qualche sua specifica utilità.

L'essenza della filosofia sta [...] non nel possesso della verità, ma nella sua ricerca. Il suo maggior pericolo è dunque quello di capovolgersi in dogmatismo, cioè in un sapere costituito da affermazioni compiute, definitive, esaustive semplicemente da tramandarsi. Filosofia significa in verità: essere in cammino. Le interrogazioni e le domande sono per essa più essenziali delle risposte, ed ogni risposta viene nuovamente e continuamente rimessa in questione.

Questo essere-in-cammino, in cui consiste il destino dell'uomo nel tempo, porta con sé la possibilità di gioie profonde, connesse agli **attimi** supremi del suo compimento; il quale non consiste in una presa di coscienza esprimibile in parole, non in proposizioni e nozioni, ma nella realizzazione storica della propria umanità, *realizzazione in cui si si schiude l'essere stesso*. Raggiungere questa realtà nella situazione, in cui l'uomo si trova sempre immerso, questo è il senso del filosofare.

La filosofia è dunque il cammino che l'umanità compie nella storia, intravedendo di volta in volta nuove verità sull'essere che si mostrano attraverso la ricerca dei singoli, che per un attimo riescono di volta in volta a coglierle. Questa ricerca è disinteressata, fine a se stessa, ma richiede la più grande libertà degli individui, come Jaspers sottolinea poco dopo:

La **mentalità autoritaria chiesastica** ha condannato la filosofia indipendente accusandola di allontanare da Dio, di sviare nel mondo, di perdere l'anima in cose da nulla. La **mentalità politico-totalitaria** ha rinnovato questa condanna: i filosofi si sarebbero limitati ad interpretare variamente il mondo, mentre sarebbe venuto il momento di mutarlo. Per ambedue le mentalità la filosofia è qualcosa di pericoloso, perché sconvolge l'ordine, alimenta lo spirito di insubordinazione e quindi il disordine e la rivolta; essa inganna l'uomo e lo allontana dai suoi compiti reali. La forza di attrazione di un di là illuminato dalla rivelazione divina, oppure la potenza di un di qua sdivinizzato ed esclusivista, costituiscono due atteggiamenti che vorrebbero far scomparire la filosofia.

Jaspers vede come nemici principali della libertà la tradizione ecclesiastica e il totalitarismo moderno. In questo passaggio allude al marxismo, riprendendo la frase di Marx delle *Tesi su Feuerbach*, il quale, contro la tradizione contemplativa della filosofia, invitava a mutare il mondo. Ma la frase di fatto colpisce solo il "marxismo" staliniano, che temeva "lo spirito di insubordinazione, il disordine e la rivolta" dei suoi subordinati. La filosofia dunque è vista come pericolosa da tradizionalisti ecclesiastici e da stalinisti e fascisti (citati esplicitamente nella pagina seguente) perché alimenta il dubbio e mette in discussione i dogmi. Tuttavia la lotta filosofica per la verità (di cui si parlerà nella Lettura 2) non è armata. Dice infatti il filosofo:

[La filosofia] non può lottare, non può difendersi e giustificarsi, può soltanto offrirsi alla **comunicazione**. La filosofia non fa alcuna resistenza a chi la respinge, non celebra alcun trionfo quando è accolta. Essa vive nella concorde armonia che, alle radici dell'umanità, unisce tutti con tutti.

In grande stile e in una articolata organizzazione sistematica la filosofia vive da due millenni e mezzo **in occidente, in Cina e in India** [...]. I molteplici e diversi atteggiamenti filosofici, le contraddizioni e le pretese di verità opposte e reciprocamente escludenti, non possono impedire che alle radici agisca qualcosa di unico, che nessuno possiede integralmente.

In conclusione Jaspers, anche se come Hegel vede nella filosofia una manifestazione della verità della storia, non pensa affatto che questa manifestazione avvenga progressivamente (essa infatti per lui si manifesta in modo episodico e asistematico, per barlumi, per attimi) né che avvenga solo nel mondo occidentale, come pensava invece Hegel.

2. Jaspers. La situazione del nostro tempo e il bisogno di comunicazione (op. cit., pp. 48-52)

Jaspers nel secondo capitolo del libro citato nella Lettura 1 parla delle origini della filosofia, cioè delle motivazioni che nella nostra esistenza ci spingono a filosofare. Si tratta della **meraviglia** di fronte alla realtà, che ci mostra la nostra ignoranza e ci spinge a conoscere, del **dubbio** su quanto crediamo di conoscere, che ci spinge alla conoscenza rigorosa e certa, della **coscienza della nostra situazione esistenziale**, quando le situazioni-limite (← § 1.2...), ci mostrano la nostra assoluta precarietà e il nostro finale naufragio. Riassume così Jaspers:

L'origine del filosofare è riposta nella meraviglia, nel dubbio, nella coscienza della perdizione. Il punto di partenza è in ogni caso un commovimento dell'uomo [cioè una situazione emotiva che lo mette in questione] e un tentativo di trovare una via d'uscita dalla perplessità.

[...] Nella nostra epoca di **radicale lacerazione della storia, di inaudita decadenza e di oscure speranze**, i tre motivi su esposti [la meraviglia, il dubbio, la coscienza della perdizione] sono certamente ancor validi, ma non più bastevoli. Essi sono subordinati ad una **condizione decisiva**, quella della **comunicazione fra gli uomini**.

Fino ad oggi nella storia esisteva un naturale collegamento tra uomo e uomo, entro società dominate dalla fiducia, all'interno di istituzioni e nello spirito generale. [...] Oggi la decadenza in fatto di sensibilità ha fatto sì che gli uomini si comprendano sempre meno, si incontrino e si separino reciprocamente indifferenti; ha fatto sì che nessuna fedeltà e solidarietà sussista indubitabile e fuori questione.

L'"oggi" di cui parla Jaspers, è quello della società di massa, in cui i singoli sono soli, e insieme della grande guerra civile europea, in cui la società stessa è lacerata da violenze e odio. Inoltre, dice il filosofo, il singolo isolato non crede più in nessuna verità tradizionale:

Tutto ciò potrebbe anche andare, se a me, nel mio isolamento, fosse data una verità che mi rendesse autosufficiente. Ogni sofferenza per mancanza di comunicazione ed ogni particolare gioia per la comunicazione riuscita ci lascerebbero filosoficamente indifferenti se io, in un totale completo isolamento, fossi pienamente certo della verità. **Ma io sono soltanto in quanto sono con gli altri. Solo, sono nulla.** [...] [Nella comunicazione da esistenza ad esistenza] la lotta è una lotta amorosa in cui l'uno offre all'altro tutte le armi. La certezza dell'autentico essere riposa soltanto in quella comunicazione in cui la libertà sia libertà in un'armonica contrapposizione fondata sulla reciproca presupposizione, in cui ogni incontro banale con l'altro uomo è soltanto preparatorio e cede il passo, al momento decisivo, ad un reciproco sforzo, volto al raggiungimento di ciò che sta alle radici. **È solo nella comunicazione che può realizzarsi ogni altra verità, solo in essa io sono me stesso, non mi limito a vivere ma realizzo la vita.**

Come si vede, qui Jaspers non abbandona l'idea della ricerca dell'autentico essere, della verità come trascendenza, come qualcosa che si manifesta e che sempre di nuovo ci sfugge. Ma la cifra dell'essere e l'apertura verso la verità qui sono viste – più ancora che nei miti, nella grande poesia, nell'intuizione religiosa, eccetera – nella comunicazione tra gli uomini nel senso più ampio del termine, nell'ascolto reciproco, nella competizione pacifica per la ricerca della verità.

L'atteggiamento filosofico fondamentale a cui si ispira, in questo momento, il mio discorso, si radica nello stupore prodotto dalla mancanza di comunicazione, nello sforzo per una comunicazione genuina, nella possibilità di quella amorevole lotta che congiunge l'autentico essere dell'uno con l'autentico essere dell'altro.

[...] Pertanto l'origine della filosofia è certamente riposta nella meraviglia, nel dubbio e nella consapevolezza delle situazioni limite, ma in ultima analisi, nella volontà di un'autentica comunicazione. Questo si fa chiaro, sin dall'inizio, per il fatto

che ogni filosofia tende alla comunicazione, si esprime, vuol essere ascoltata. La sua essenza è la comunicabilità stessa, comunicabilità che è inscindibile dalla verità.

Solo nella comunicazione è raggiunto quel fine della filosofia in cui trova fondamento il senso di ogni altro fine: **l'interiorizzazione consapevole dell'essere, l'illuminazione dell'amore, la conquista della pace.**

3. Heidegger. L'essere-per-la-morte e l'esistenza autentica

Attraverso il sentimento dell'angoscia ognuno di noi può scoprire tutta la precarietà del suo essere, avvertendo un profondo e indefinito senso di inadeguatezza e di spaesamento, che si concretizza nella consapevolezza di poter morire in ogni istante, a partire dal momento stesso in cui siamo stati gettati nell'esistenza nascendo. La morte è infatti la possibilità, sempre incombente, di non poter più esserci. È la possibilità che riduce a nulla tutte le possibilità di cui l'esserci è costituito. Si tratta della possibilità più propria e insuperabile, perché assolutamente esclusiva. Essa, infatti, esclude tutte le altre e ci inchioda a noi stessi, nel senso che ci mette con le spalle al muro, ossia di fronte al nostro limite, nostro e di nessun altro. L'essere per la morte è una condizione oggettiva che appartiene alla nostra struttura esistenziale. La nostra morte è un destino, non una scelta. Siamo infatti gettati nell'esistenza, non abbiamo deciso noi di nascere. Di fronte alla nostra estrema possibilità, la morte, possiamo, però, scegliere se vivere mentendo a noi stessi e fuggendo la nostra condizione mortale, nella dispersione, nella distrazione e nelle molteplici occupazioni di un'esistenza massificata, o se raccogliere idealmente come un tutto la nostra esistenza finita e decidere di fare delle scelte in prima persona, senza eludere le condizioni concrete e le possibilità date. Nel primo caso la nostra esistenza sarà inautentica, perché non sarà frutto di una scelta radicalmente nostra, nel secondo caso la nostra esistenza sarà autentica, nella consapevolezza, però, che finché saremo in gioco - e proprio questo significa **esserci** - non godremo mai dell'autenticità come di un sicuro e compiuto possesso. Esserci significa infatti essere originariamente consegnati a se stessi come un progetto, come un'apertura al mondo e agli altri nel segno di una radicale incertezza e di un'insuperabile incompiutezza. Si tratta di accettare fino in fondo tale condizione e di decidersi senza affidarsi alle facili reti di protezione, alle false sicurezze e alle comode scorciatoie offerte dal conformismo della società di massa.

Il testo è tratto e tradotto da *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe, Band 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, § 50, p.333-334; § 52, p. 342-343, 345; § 53, p. 345, 353 (V. Ariano)

La morte è una possibilità di essere di cui sempre l'esser-ci stesso deve farsi carico. Nella morte l'esser-ci incombe a se stesso nel suo poter-essere più proprio. In questa possibilità è in gioco per l'esser-ci puramente e semplicemente il suo esser-nel-mondo. La morte è per l'esser-ci la possibilità di non-poter-più-esserci. Poiché in questa sua possibilità l'esser-ci incombe a se stesso, esso viene completamente rinviato al suo poter-essere più proprio. In questo incombere dell'esser-ci a se stesso, si dileguano tutti i rapporti con gli altri esser-ci. Questa possibilità assolutamente propria e incondizionata è, allo stesso tempo, quella estrema (1).

[...] L'esser-ci non ha alcuna «conoscenza» esplicita o addirittura teorica di essere consegnato alla morte e del fatto che perciò essa fa parte del suo essere-nel-mondo. L'esser-gettato nella morte gli si rivela nel modo più originario e penetrante nella situazione emotiva dell'angoscia (2). L'angoscia davanti alla morte è angoscia «davanti» al poter-essere più proprio, incondizionato e insuperabile. Ciò di fronte a cui scaturisce l'angoscia è il fatto stesso di essere-nel-mondo. Ciò che l'angoscia mette in gioco è il puro e semplice poter-essere dell'esser-ci. L'angoscia non dev'essere confusa con la paura del decesso. Essa non è affatto una tonalità emotiva di «depressione», contingente, casuale, del singolo; in quanto situazione emotiva fondamentale dell'esser-ci, essa costituisce l'apertura dell'esser-ci al suo esistere come esser-gettato per la propria fine. Si fa così chiaro il concetto esistenziale del morire come esser-gettato nel poter-essere più proprio, incondizionato e insuperabile, e si fa più netta la differenza rispetto al semplice

scompare, al puro cessare di vivere e infine all'«esperienza vissuta» del decesso. [...] La constatazione che di fatto molti esseri umani anzitutto e per lo più, non sanno nulla della morte, non può essere addotta a prova che l'essere-per-la-morte non appartiene «universalmente» all'esserci, ma vale piuttosto come prova del fatto che l'esser-ci, anzitutto e per lo più, nasconde il più proprio essere-per-la-morte, fuggendo *davanti* ad esso [...]

Attraverso la situazione emotiva tipica della quotidianità e mediante quell'atteggiamento di superiorità «ansiosamente» preoccupato, anche se apparentemente privo di angoscia di fronte al «fatto» certo della morte, la quotidianità tradisce una certezza «superiore» a quella puramente empirica. Si sa della certezza della morte, ma non si «è» autenticamente certi della propria. La quotidianità decaduta dell'esser-ci conosce la certezza della morte, eppure elude l'esserne certa. Questa elusione testimonia fenomenicamente, proprio in virtù di ciò che essa elude, che la morte deve esser concepita come la possibilità più propria, incondizionata, insuperabile e certa.

Si dice: «La morte verrà certamente, ma, per ora, non ancora». Con questo «ma...» il Si contesta alla morte la sua certezza. [...] Questo pensiero è costantemente rimandato a un «più tardi», facendo appello alla cosiddetta «opinione generale». In tal modo il Si nasconde ciò che la certezza della morte ha di caratteristico, ossia che essa è possibile a ogni attimo [...]

È possibile per l'esser-ci comprendere autenticamente la possibilità più propria, incondizionata, insuperabile, certa e come tale indeterminata? E possibile, cioè, che esso si mantenga in un essere-per-la-fine autentico?

[...] Di fatto l'esser-ci si mantiene, innanzi tutto e per lo più, in un essere-per-la-morte inautentico. Come dev'essere caratterizzata «oggettivamente» la possibilità ontologica di un essere-per-la-morte autentico se, in ultima analisi, l'esser-ci non si rapporta mai autenticamente alla propria fine e se questo essere autentico, per il suo senso stesso, resta inevitabilmente nascosto agli altri? [...]

L'essere-per-la-morte è essenzialmente angoscia (3). [...] Ciò che caratterizza l'essere-per-la-morte autentico progettato sul piano esistenziale può essere riassunto così: l'anticipazione svela all'esser-ci la dispersione nel Si-stesso e, sottraendolo fino in fondo all'*#aver cura che si prende cura#, lo pone innanzi alla possibilità di essere se stesso, in una libertà appassionata, affrancata dalle illusioni del Si, effettiva, certa di se stessa e piena di angoscia: LA LIBERTÀ PER LA MORTE.

1. La morte è la possibilità dell'impossibilità dell'esser-ci, ossia la possibilità sempre incombente della fine. Fare i conti con la propria morte significa interiorizzare la certezza della propria precarietà e della propria finitezza, prendendo coscienza che la morte è l'unica possibilità assolutamente certa della nostra condizione umana.

Ponendosi di fronte alla possibilità più propria, ossia all'essere per la morte, alla possibilità sempre incombente, che può, cioè, attuarsi in ogni momento, annientando tutte le altre possibilità, l'esser-ci fa un passo indietro rispetto al mondo delle cose e degli altri, e scopre se stesso nella sua radicale e incondizionata solitudine.

2. L'innescò, ossia la condizione concreta ed oggettiva che può dare l'avvio alla piena assunzione personale della propria condizione di essere originariamente aperto e semplicemente gettato nell'esistenza, è l'angoscia suscitata dal semplice fatto di esser-ci, ossia di essere qui, di esistere: di stare al mondo. L'angoscia non è uno stato d'animo del singolo, frutto di circostanze del tutto casuali. Non si tratta di una condizione psicologica di fragilità soggettiva. Essa, infatti, scaturisce dalla struttura stessa dell'esistenza umana, nel momento in cui, questa scopre un insuperabile senso di vuoto e di spaesamento. L'angoscia è il sentimento del nulla che intacca ogni cosa, noi compresi, facendo vacillare l'apparente solidità della realtà. Non è un ragionamento astratto ma un concreto sentirsi invasi da un sentimento di straniamento. L'angoscia di fronte alla morte, come possibilità di un totale annientamento, non va confusa con la paura della morte.

Nella moderna società di massa i più eludono il fatto certo della morte e vivono senza pensarci e senza fare i conti, quindi, con la propria effettiva esistenza, caratterizzata proprio dalla precarietà, dall'incertezza e dalla possibilità sempre imminente della fine. «Si parla» della morte come

di un'eventualità generica di cui non darsi pensiero, impegnandosi in attività e faccende che occupano tutto il tempo e non lasciano spazio alla ricerca della verità su se stessi.

3. L'essere-per-la-morte è angoscia che annichilisce, che riduce a nulla, ogni realizzazione del Sì, ossia dell'esistenza inautentica. L'anticipazione della morte scioglie l'esserci da ogni legame con la realtà del mondo, in quanto l'esserci fa i conti con l'unica autentica possibilità costitutiva del suo essere. Comprendersi a partire dalla propria fine, sempre possibile ed incombente, relativizza il valore di ogni realizzazione determinata all'interno della grande "officina" del mondo della cura, dove ogni realizzazione ha il carattere dello strumento che vale in quanto serve-a, è in funzione-di. Il mondo della vita associata è infatti il mondo dell'anonimo "si dice", "si produce/si procura", "ci si prende cura di": un sistema di nessi tra cose utilizzabili, dove ogni cosa è un rimando ad altre cose in base alla loro funzione e al loro uso. L'essere-per-la-morte scioglie l'esserci da tale sistema di nessi e lo rimanda a se stesso, alla sua irriducibile singolarità, alla possibilità propria ed esclusiva del proprio essere, in una libertà originaria, certa di se stessa e sciolta dai vincoli, illusoriamente rassicuranti, delle realizzazioni sociali dominate dall'opinione generale.

4. # Nella prossima versione del manuale si deve chiarire questa espressione.

LABORATORIO

§ 1.

CONTINUITÀ DELLE FILOSOFIE. Qual è la tematica che Barth eredita da Kierkegaard?

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Come concepisce Dio Barth? 2. Qual è per lui l'effettivo messaggio del vangelo?

§ 2.

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Come è visto da Jaspers il paziente psichiatrico? 2. Chiarite il concetto jaspersiano di mancanza originaria e mettetelo relazione con la teologia tradizionale. 3. Come definisce il singolo Jaspers? 4. Spiegate quali sono i limiti dell'intelletto scientifico e della teologia secondo Jaspers. 4. Esponete qual è per Jaspers l'insegnamento della ragione. 5. Come si manifesta per lui il senso dell'essere?

§ 2.1

ANALISI DEI CONCETTI. Qual è la funzione della comunicazione per Jaspers?

Lettura 2

RICERCA INTERDISCIPLINARE AVANZATA. Anche a proposito di Jaspers si prenda in considerazione l'ultima proposta del Laboratorio del cap. 6, sulla crisi dell'Occidente.

CONTINUITÀ TRA I FILOSOFI. Jaspers riprende la distinzione tra Intelletto e Ragione propria di Kant e di Hegel. Per capire meglio (APPROFONDIMENTO) ritornate al vol. 2, cap. 11, § 7 e cap. 15, § 2).

§ 4.1

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Che cosa differenzia l'esser-ci dai semplici enti (le cose)? 2. Che cosa induce l'esser-a porre la domanda sull'essere. 3. Come impiega Heidegger il metodo fenomenologico? 4. Come trasforma Heidegger l'idea moderna del soggetto? 5. Che significa in generale per Heidegger "essere-nel-mondo"?

CONTINUITÀ TRA LE FILOSOFIE. Provate a individuare nella filosofia precedente a Heidegger i filosofi che avevano considerato la categoria del poter essere – cioè della possibilità – come centrale per la comprensione dell'esistenza umana e della storia.

§ 4.2

ANALISI DEI CONCETTI. Provate a individuare i diversi aspetti che "anzitutto e perlopiù" costituiscono l'essere-nel-mondo.

§ 4.3

ANALISI DEI CONCETTI. 1. In che consiste la situazione emotiva? 2. Qual è la causa dell'angoscia? 3. Che cos'è la precomprensione pragmatica? 4. In che consiste il circolo ermeneutico? 5. E l'esistenza inautentica? 6. E la voce della coscienza?

§ 5

ANALISI DEI CONCETTI. 1. In che consiste l'essere-per-la-morte? 2. In che senso il nostro progetto è un essere-gettato?

DISCUSSIONE-DIBATTITO. Heidegger sostiene che l'esistenza autentica è quella dell'essere-per-la morte. Non sono mancati filosofi che, come Nicola Abbagnano, hanno respinto questa conclusione, proponendo un "esistenzialismo positivo" (Abbagnano non ritiene inevitabile lo

scacco, ma propone di scegliere sempre -finché siamo in grado di scegliere- quelle possibilità che lasciano aperte il maggior numero di altre possibilità). Secondo voi la filosofia dell'esistenza può essere "positiva", o l'esser-ci è necessariamente dominato dalla prospettiva del nulla? O più semplicemente: anche la vita che Heidegger chiama inautentica può aver valore?

CONFRONTO TRA FILOSOFI. Il concetto di angoscia costituisce un innegabile punto di continuità tra Kierkegaard e Heidegger. Vi sono naturalmente delle differenze. In particolare è diversa la funzione che esso ha nelle rispettive filosofie. Provate ad individuarla.

Lettura 3

CONFRONTO. Sulla base della comparazione tra la Lettura 5 di Kierkegaard (cap. 2) e la lettura 3 di Heidegger, approfondite il confronto già proposto sopra.

§ 5.2.

ANALISI DEI CONCETTI. Definite secondo la dottrina di Schmitt: 1.il sovrano, 2.il politico.

DISCUSSIONE-DIBATTITO (EDUCAZIONE CIVICA). Sia Heidegger che Schmitt, compromessi con il potere nazista, non poterono più insegnare nelle università. Ritenete giusto e opportuno questo comportamento delle istituzioni? Oppure sarebbe stato più giusto, o più utile alla cultura, valorizzare il loro indubitabile ingegno e riammetterli all'insegnamento?