

Indice della Parte 5 e 6

PARTE 5. DAL 1945 ALLA FINE DEGLI ANNI OTTANTA SINTESI DEL PERIODO

§ 1. Guerra fredda, contestazione globale, fine dell'Urss; § 2. La filosofia contemporanea: la messa in discussione del progetto moderno

CAPITOLO 14. Il secondo Heidegger e l'ermeneutica

§ 1. La svolta di Heidegger: la manifestazione dell'essere attraverso il linguaggio; § 2. Hans Gadamer e il circolo ermeneutico; § 3. Emmanuel Lévinas, un'ermeneutica necessaria ma impossibile

Lecture. Schede. Laboratorio

CAPITOLO 15. Marxismo occidentale, esistenzialismo umanistico e altri "compagni di strada"

§ 1. Gramsci e il concetto di egemonia; § 3. La scuola di Francoforte e la Teoria Critica; § 4. L'ontologia materialista di Lukács: l'uomo come essere sociale; § 5. Sartre: esistenzialismo, umanesimo e prassi rivoluzionaria; § 6. Simone de Beauvoir: esistenzialismo e femminismo; § 7. Hannah Arendt: l'uomo, animale parlante e animale politico; § 8. Günther Anders: l'atomica come evento epocale

Lecture. Schede. Laboratorio

CAPITOLO 16. Le avventure del pensiero francese: lo strutturalismo, il ritorno di Nietzsche, il post-strutturalismo, il post-moderno

§ 1. Saussure, padre della linguistica e del metodo strutturalistico; § 2. Claude Lévi-Strauss: antropologia e strutturalismo; § 3. Piaget: sviluppo della psicologia infantile, strutturalismo ed epistemologia genetica; § 4. Louis Althusser: marxismo e strutturalismo, p. 306; § 5. Post-strutturalismo e post-modernismo; § 6. Michel Foucault: la "microfisica del potere"; § 7. Lacan: l'inconscio è strutturato come un linguaggio; § 8. Gilles Deleuze: un uso sovversivo della filosofia; § 9. Derrida e la decostruzione della metafisica; § 10. La nascita del concetto di post-moderno; § 11. Gianni Vattimo: "il pensiero debole"

Lecture. Schede. Laboratorio

CAPITOLO 17. Sviluppi della filosofia della scienza

§ 1. Gli sviluppi scientifici della seconda metà del Novecento; § 2. Karl Popper e il falsificazionismo; § 3. Imre Lakatos e i "programmi scientifici"; § 4. Thomas Kuhn; § 5. Quine contro i dogmi dell'empirismo; § 6. Paul Feyerabend

Lecture. Schede. Laboratorio

CAPITOLO 18. Linguaggio, comunicazione e prassi **p. 418**

§ 1. Charles Peirce: padre del pragmatismo e fondatore della semiotica; § 2. Il "secondo" Wittgenstein: la teoria dei giochi linguistici; § 3. La filosofia del linguaggio ordinario di Austin e Searle; § 4. Chomsky e la grammatica universale innata, p. 355; § 5. Habermas: la "dialettica dell'opinione pubblica" e la progressiva revisione del marxismo francofortese; § 6. Apel e l'etica della comunicazione: un rovesciamento di prospettiva; § 7. Habermas: l'etica del discorso, la teoria dell'agire comunicativo e la democrazia deliberativa; § 8. Conclusioni su Habermas: convergenza di filosofia del soggetto e di filosofia del linguaggio, di filosofia e di sociologia

Lecture. Schede. Laboratorio

CAPITOLO 19. Filosofia politica e sociale nella seconda metà del Novecento

§ 1. Hans Kelsen, la dottrina pura del diritto e la teoria della democrazia; § 2. Diritti civili, politici e sociali nello Stato sociale e nella cittadinanza democratica; § 3. Keynes, un economista liberale che sa apprezzare l'intervento dello Stato; § 4. Von Hayek contro lo Stato Sociale; § 5. Popper: "società aperta", totalitarismo, critica della filosofia della storia; § 6. Bobbio; § 7. Sviluppi del marxismo occidentale: operaismo e terzomondismo; § 8. John Rawls: una teoria della giustizia; § 9. Nozick: l'unica giustizia è il mercato; § 10. I comunitarians (o comunitaristi), p. 400; § 11. Filosofia politica, filosofia morale e idea di sviluppo alla fine del Novecento

Lecture. Schede. Laboratorio

PARTE 6. LA FILOSOFIA OGGI

Sintesi del Periodo

§ 1. Dopo la società industriale, dopo la modernità, dopo la filosofia? Pensiero unico vs pensiero "differente"; § 2. L'età dei post; § 3. Sviluppi storici che possono mettere in questione il dialogo tra gli uomini e la stessa sopravvivenza del genere umano; *Riflessioni finali*: il destino della filosofia e dei suoi soggetti

CAPITOLO 20. Ultime tendenze della filosofia

§ 1. Paul Ricoeur: conciliazione tra fenomenologia, ermeneutica e scienze sociali; § 2. La filosofia post-analitica. La critica di Davidson; § 3. Rorty: critica del fondazionalismo e difesa dei valori occidentali; § 4. Hilary Putnam e il realismo scientifico; § 5. Marxismo e post-marxismo; § 6. Étienne Balibar, un marxista contemporaneo; § 7. Zygmunt Bauman: il soggetto diventa "liquido"; § 8. Edgar Morin: il soggetto vivente.

Lecture. Schede. Laboratorio

PARTE 5. Dal 1945 alla fine degli anni '80

Sintesi del periodo.

§ 1. Guerra fredda, contestazione globale, fine dell'Unione Sovietica

Dopo la guerra mondiale, la guerra diventa "fredda". Ma il mondo, pur diviso in due ideologicamente, è almeno diventato pacifico? Dieci anni di guerra del popolo vietnamita contro l'imperialismo degli Usa e una lunga serie di conflitti "locali" fanno pensare di no.

L'UMANITÀ ESCE PROSTRATA DALLA GUERRA TOTALE (CONCLUSA CON L'ESPLOSIONE DELL'ATOMICA). SI DUBITA DEL PROGRESSO E SI DIFFONDE L'ESISTENZIALISMO.

La Seconda Guerra Mondiale è, ancor più della Prima, una ***guerra totale**: scontro bellico, politico, economico, tecnologico e ideologico, di dimensioni geografiche globali, che coinvolge militari e civili, con bombardamenti aerei di dimensione mai vista, deportazioni, migrazioni e stermini, e che culmina con lo sgancio di due bombe **atomiche** sul Giappone. E, finita la guerra, sarà infine nota al mondo la tragedia dell'**olocausto**. L'uso militare di scienza e tecnica e in particolare dell'atomica mettono in questione la fiducia nella loro neutralità e soprattutto la nozione tradizionale di progresso. Tra le macerie del dopoguerra così si afferma ulteriormente la filosofia dell'esistenza, che diventa anche moda culturale diffusa (esistenzialismo), rappresentata nel mondo della letteratura con i romanzi e i drammi di **Jean-Paul Sartre** (1905-1980) e di **Albert Camus** (1913-1960), ma anche nel mondo dell'arte, del cinema e della canzone.

COMINCIA LA "GUERRA FREDDA" TRA IL SOCIALISMO STALINISTA E IL CAPITALISMO LIBERALE. SI VIENE DEFINENDO IL MARXISMO OCCIDENTALE.

Con l'imposizione dello stalinismo ai paesi dell'Est europeo comincia la **guerra fredda est-ovest**, un confronto politico-ideologico destinato a durare fino alla fine degli anni 80, che condiziona tutta la cultura. Il marxismo-leninismo staliniano e la liberaldemocrazia occidentale si presentano entrambi come unico erede legittimo del progetto moderno di origine illuministica.

Dal lato sovietico la pretesa di eredità presenta aspetti grotteschi, tanto più che la cultura staliniana e post-staliniana per un interprete rigoroso non può nemmeno essere considerata propriamente marxista. **Marxismo occidentale** (--> cap. 9, § 2.5) è invece il nome che si dà a quei movimenti e filosofie di derivazione marxista che, nel corso del tempo, si svilupparono in modo indipendente e critico in Occidente.

FUORI DEL MONDO OCCIDENTALE NASCONO NUOVE PROSPETTIVE UNIVERSALISTICHE (GANDHI, MAO ZE DONG, CHE GUEVARA).

La cultura occidentale a sua volta è lacerata da grandi divisioni interne, in primo luogo tra chi difende *il progetto progressista dell'illuminismo* e chi lo considera *illusorio o fallito*, per alcuni insieme all'*intera tradizione razionalista occidentale* (→ § 2). A ciò si aggiunga il fatto che le guerre d'indipendenza delle colonie e l'intero processo di **decolonizzazione** mettono la cultura occidentale di fronte al fallimento del suo progetto di dominio, che era stato presentato come esportazione della sua civiltà scientifica e universalistica. Altri *progetti universalistici* le si contrappongono, come il pacifismo di **Gandhi** e la rivolta dei popoli della periferia agricola contro i paesi capitalisti industriali propagandata da Mao Ze Dong e da Che Guevara.

LA DESTALINIZZAZIONE DI KRUSCEV E IL CONCILIO VATICANO II APRONO NUOVE VIE.

Momenti di svolta sono la **destalinizzazione** di Kruscev (1956), e la sua teorizzazione delle "vie nazionali al socialismo", che rende plausibile l'ipotesi per i partiti comunisti dei paesi occidentali di arrivare al socialismo attraverso riforme democratiche, e il **Concilio Vaticano II** (1962-1965), che segna in modo chiaro

l'accettazione da parte della Chiesa Cattolica del progetto moderno e dell'idea di progresso, rendendo possibile il dialogo dei cattolici con le più diverse ideologie e filosofie.

§ 1.1. Il '68 e gli anni Settanta: la *contestazione globale* e i grandi movimenti

LA CONTESTAZIONE DEL '68 SI ISPIRA AL MARXISMO E ALL'ANARCHISMO E INFLUENZERÀ CULTURA E FILOSOFIA. I MOVIMENTI ECOLOGISTI E FEMMINISTI NASCONO DA QUI.

C'è poi la rivolta degli studenti e degli operai parigini del **maggio '68** che darà inizio ad una lunga serie di **lotte a livello globale contro ogni forma di autoritarismo** non solo politico, ma scolastico, familiare, sessuale, aziendale e sociale; tali lotte, rivolte contro ogni forma di sfruttamento, sono influenzate dal pensiero di Marx, dalla tradizione anarchica e anche da Nietzsche, a loro volta hanno influenzato fortemente la vita quotidiana, la cultura e la filosofia. Questo momento di entusiasmo collettivo di una generazione in rivolta per un rinnovamento totale (→ **contestazione globale**) diede origine a una critica dell'uso capitalistico della tecnica. Ne scaturì in occidente una presa di coscienza dei *limiti della tecnologia e del progresso*, dai cui parti la lotta ecologista, influenzata anche dal *Rapporto sui limiti dello sviluppo* del 1972 del MIT (Massachusetts Institute of Technology). Contemporaneamente si diffonde la lotta per la legalizzazione dell'aborto e l'idea che *ciò che è personale è anche politico* (da cui parti l'attuale movimento femminista e *lgbt).

LA CONTESTAZIONE IN OCCIDENTE È PARALLELA ALTROVE A GRANDI RIVOLTE E LOTTE DI LIBERAZIONE. SEMBRA CHE IL MONDO STIA PER CAPOVOLGERSI...

Questo fenomeno di conflittualità diffusa mutò il clima sociale dell'occidente, prese forme diverse e durò più o meno a lungo a seconda dei paesi. In Italia, la particolare forza delle lotte di fabbrica stimolò *nuove interpretazioni del marxismo* (→ cap. 19, § 6). La nostra contestazione globale si intrecciò, per lo meno nella percezione dei protagonisti occidentali, con fenomeni di rivolta in realtà molto diversi in altre parti del mondo (la "Primavera di Praga" del '68 contro il regime comunista e il dominio russo, la sanguinosissima Guerra del Vietnam del 1965-1975, per certi versi uno strascico delle guerre di liberazione coloniali, la "rivoluzione culturale" in Cina – 1966-1976). *Una trasformazione del mondo in senso contemporaneamente comunista e libertario parve possibile a molti*. Ma in Italia la contestazione, che altrove si era presentata prevalentemente in forma pacifica, come pressione spettacolare dei contestatori sull'opinione pubblica, per alcuni anni fu affiancata da un movimento terroristico clandestino.

§. 1.2. La crisi economica e la svolta conservatrice degli anni Ottanta

DOPO LA CRISI ECONOMICA DEGLI ANNI 70, LA SOCIETÀ DIVENTA PROGRESSIVAMENTE POSTINDUSTRIALE. CRESCE IL CETO MEDIO E CAMBIA IL CLIMA D'OPINIONE.

Nel corso degli **anni Settanta** una crisi economica mette fine ad un lungo periodo di espansione.

Avvengono allora importanti trasformazioni sociali ed economiche: *le attività industriali vengono trasferite dai paesi più ricchi* (che diventano progressivamente "**postindustriali**") *verso i paesi emergenti*, e nei primi cresce il peso del ceto medio; *la bipolarizzazione della società* tra classe operaia e classe borghese *si attenua notevolmente*; le politiche economiche del liberalismo keynesiano sono sostituite gradualmente da quelle *neo-liberiste*.

A partire dalla fine del decennio nel mondo occidentale c'è un graduale mutamento di clima d'opinione, accompagnato da importanti mutamenti elettorali in senso neoconservatore, cominciando dall'Inghilterra e dagli Stati Uniti. La relativa attenuazione delle lotte operaie di massa non significa però la scomparsa dei movimenti sociali, non più collegati al marxismo classico e agli obiettivi socialisti

universalisti, ma piuttosto a tematiche precise: l'ambiente, la pace, il riconoscimento delle specificità *lgbt, delle differenze etniche dentro gli Stati nazionali, ecc.

DOPO L'INVASIONE DELL'AFGHANISTAN L'UNIONE SOVIETICA SI INDEBOLISCE, MENTRE LA CINA CRESCE ECONOMICAMENTE. NEL 1991 L'IMPERO SOVIETICO IMplode.

L'invasione russa dell'Afghanistan (1979), che porta per la prima volta l'esercito russo fuori dai territori conquistati nella seconda guerra mondiale, mostra che anche l'Unione Sovietica ha una tendenza alla politica militare imperialistica, analoga a quella che aveva portato gli Stati Uniti a invadere il Vietnam. Ma la guerra mette a repentaglio l'economia e il consenso sociale del paese e nel corso degli anni Ottanta l'Unione Sovietica manifesterà un indebolimento interno che porterà alla *fine del regime comunista in Russia e nei paesi dell'est europeo* (1991), mentre la Cina, pur mantenendo il suo regime politico a partito unico, si doterà progressivamente di un'economia capitalistica. Il mito della rivoluzione russa, che ancora persisteva in frazioni dell'opinione pubblica di alcuni paesi occidentali, perde così ogni base reale.

L'OPINIONE PUBBLICA SI AFFIDA ALLA SCIENZA E ALLA TECNICA. È L'ERA DELLA TV.

Tutto il periodo è caratterizzato da straordinari sviluppi scientifici e da uno straordinario sviluppo tecnologico, che cambia la vita quotidiana nel mondo occidentale e che muta anche il modo di sentire e di comunicare: *è iniziata ovunque l'era della tv*. Continua ad aumentare la fiducia popolare nelle potenzialità progressiste della scienza e della tecnica. Ciononostante il pericolo costante di una guerra atomica tra Est ed Ovest continua ad ossessionare l'opinione pubblica fino al crollo dell'Unione Sovietica.

Gli sviluppi della scienza che affascinano l'opinione pubblica ne aumentano anche la complessità, rendendo sempre più difficile una visione epistemologica coerente ed unitaria, capace in particolare di dare ragione delle diverse teorie concorrenti nella fisica generale (→ cap. 17, par.1).

§ 2. La filosofia contemporanea: la messa in discussione del progetto moderno

La follia totalitaria è stata generata dal delirio di onnipotenza del progetto moderno?

GLI "ANALITICI", STUDIOSI DEL LINGUAGGIO ED EPISTEMOLOGI, SI CONTRAPPONGONO AI "CONTINENTALI", CON IL LORO LINGUAGGIO OSCURO E LA LORO DIFFIDENZA PER LA SCIENZA.

Nella seconda metà del Novecento la filosofia anglo-americana di indirizzo neopositivistico e linguistico, chiamata **filosofia analitica**, spesso si contrappone alla filosofia del continente europeo (cioè dell'Europa occidentale) in nome della chiarezza e della trasparenza del linguaggio e delle definizioni. Essa difficilmente dialoga con le "**filosofie continentali**", considerate troppo complesse, piene di concetti inutilmente complicati, di riferimenti continui al passato, di termini allusivi e di toni mistici, profetici o ambigui, tanto più quando impiegano la dialettica hegeliana. In prima approssimazione, quando si parla di filosofie continentali, si fa riferimento agli scritti dei seguaci di Heidegger, dei fenomenologi, dei francofortesi, delle filosofie legate alla psicanalisi, ecc. Queste filosofie a loro volta criticano lo *scientismo e la razionalità tecnologica e di solito hanno una visione pessimistica della modernità.

Questa distinzione ci dà un'idea delle difficoltà di comunicazione interne non solo alla filosofia, ma all'insieme della nostra cultura. Tuttavia un criterio di classificazione più interessante è quello che si basa sul diverso atteggiamento verso il progetto moderno e illuministico di emancipazione, visto in modo sempre più negativo, finché negli anni Ottanta molti intellettuali lo dichiareranno concluso o fallito (→cap.16, soprattutto § 12).

PER HORKHEIMER ED ADORNO IL PROGETTO EMANCIPATIVO ILLUMINISTA È FALLITO.

Subito dopo la fine della guerra **Horkheimer ed Adorno**, i maggiori esponenti della Scuola di Francoforte, marxista ma antistaliniana, affermarono che *il progetto illuminista di liberazione dell'uomo attraverso la razionalità scientifica e tecnica aveva prodotto in realtà dominio e violenza*, perché la ragione era intesa come *dominio tecnico sulla natura e sull'uomo stesso, ridotto a oggetto del sapere scientifico* (-> cap. 15, § 3)

PER HEIDEGGER IL DOMINIO IMPERSONALE DELLA TECNICA DOMINA LA NOSTRA EPOCA.

Heidegger, ritornato alla ribalta della filosofia nonostante la passata adesione al nazismo, aveva sostenuto che *non il razionalismo moderno, ma l'intera tradizione razionalista occidentale*, a partire dalla metafisica greca classica, aveva perso il rapporto originario con l'**Essere**, proprio del pensiero greco arcaico. Tutta la filosofia si sarebbe allontanata progressivamente da questa visione originaria, dedicandosi in modo sempre più specialistico allo studio degli **enti** particolari, e degenerando oggi nel culto vuoto della scienza empirico-matematica e della tecnica. È la **tecnica** che ormai domina fatalmente la nostra epoca.

PER POPPER LA CAUSA DELLA CRISI NON È LA SCIENZA, E IL LIBERALISMO PUÒ CONTRASTARE IL TOTALITARISMO.

L'epistemologo **Popper** (→ cap. 17, §. 2 e cap. 19, § 5) sostenne invece nel 1946 che la scienza in quanto tale non invade il campo extra-scientifico dell'etica e delle credenze religiose e metafisiche e che *le tendenze totalitarie presenti nella nostra società non sono fatalmente destinate a vincere*, ma possono essere contrastate dal liberalismo e dall'uso critico dei risultati scientifici. Il suo messaggio ebbe un peso importante sul pensiero occidentale.

PER I MARXISTI OCCIDENTALI LA CAUSA DELLA CRISI È NELLA DEGENERAZIONE DEL CAPITALISMO

Diversi **marxisti occidentali** (→ cap. 9, § 5) su posizioni meno pessimistiche di Horkheimer ed Adorno (Lukacs nel dopoguerra, Habermas negli anni Sessanta e Settanta, e molti altri) hanno sostenuto che *non il progetto moderno illuministico, ma la sua degenerazione capitalistica avevano portato alla barbarie totalitaria* e il progetto socialista avrebbe portato a compimento il progetto moderno.

Queste posizioni hanno diviso per molti decenni la cultura filosofica della guerra fredda.

LA SCELTA DEGLI INTELLETTUALI: EVASIONE NELLA TEORIA PURA O IMPEGNO NEI MOVIMENTI.

Il pessimismo che caratterizza le prime due posizioni è presente ormai in modo permanente almeno in una parte della filosofia occidentale, e si accompagna al *senso di frustrazione e di inutilità di molti intellettuali*, che pensano ormai di aver perso il loro ruolo sociale, ridotti a semplici burocrati scolastici, e si rifugiano nella creazione artistica o nella denuncia radicale ma impotente.

Sotto la spinta del movimento operaio, dei movimenti sociali e delle "minoranze attive", come quelle del 68, molte correnti intellettuali però avrebbero ripreso il progetto illuminista e progressista. Tra questi anche un filosofo dell'esistenza come **Jean-Paul Sartre** (1905-1980) che ha preso la *decisione* per la lotta anticapitalistica, o un sociologo libertario come **Michel Foucault** (1926-1984) che, negli anni Settanta, è stato un teorico e un militante della lotta contro le grandi istituzioni (psichiatriche, ospedaliere, scolastiche, penitenziarie, ecc.) che opprimono gli individui.

§ 2.1. I paradigmi della filosofia di un periodo intenso e complicato

Queste scelte esistenziali degli intellettuali in quanto appartenenti alla comunità sociale si intrecciano con i temi più specificamente legati al discorso filosofico moderno.

IL SOGGETTO COME BASE PER LA FONDAZIONE DELL'INTERA CONOSCENZA (PARADIGMA DEL SOGGETTO)

Per secoli, *l'analisi del soggetto di coscienza era stata considerata fondamentale per risolvere i problemi della conoscenza* (seguendo il filosofo tedesco Jürgen Habermas abbiamo chiamato questo programma filosofico "paradigma del soggetto", P.1, SdP, §1). Cartesio e Kant da una parte avevano trovato nell'autocoscienza del soggetto il terreno su cui erano fondate solidamente le scienze moderne. Locke e Hume dall'altra, pur non essendo inclini ad ammettere fondazioni assolute, consideravano il soggetto la fonte di quel sapere empirico da cui possiamo ricavare per induzione la scienza della natura. Lo spiritualismo aveva ripreso l'idea agostiniana della coscienza come porta dischiusa verso la trascendenza. Hegel, poi, partendo dal soggetto, aveva edificato il suo edificio della filosofia della storia e dello Spirito Assoluto – una nuova metafisica, come avevano osservato i suoi critici.

Il positivismo, diffidente verso le fondazioni assolute a priori e a più forte ragione verso la trascendenza e la metafisica, aveva tentato di sostituirle con il riferimento ai risultati delle scienze, rischiando di costituire una specie di dogmatismo *scientifico. Il nuovo tentativo di fondare la conoscenza sull'io da parte di Husserl (→ cap.12) non aveva convinto, anche se aveva prodotto un metodo adottato da psicologi e sociologi.

IL SOGGETTO DELLA FILOSOFIA DELL'ESISTENZA È "INCOMPLETO" E DEBOLE. L'ERMENEUTICA STUDIA LA DIMENSIONE DEL *COMPNDERE DEL SOGGETTO.

La filosofia dell'esistenza, da Kierkegaard a Jaspers e a Heidegger, aveva ripreso il tema del soggetto, ma non come fondamento e fonte di sapere, bensì come ente strutturalmente debole e incompleto, aprendo un filone alternativo a quello di Cartesio, di Kant e di Husserl. Inoltre l'analisi della soggettività viene vista in questo filone come strumento per ***comprendere** (nel senso di Dilthey e poi di Heidegger) *l'esistenza* e per comunicare, pur problematicamente, con gli altri soggetti esistenti, senza fondare alcuna conoscenza certa.

IL NUOVO PARADIGMA DEL LINGUAGGIO PROPONE IL LINGUAGGIO SCIENTIFICO COME MODELLO DI CHIAREZZA E OGGETTIVITÀ, CHE NON RICHIEDE INTERPRETAZIONI.

Il movimento chiamato **neo-positivismo** proponeva, sulla scia di Wittgenstein e del Circolo di Vienna (cap. 10, § 7 e 8 ←), di abbandonare la fondazione sulla coscienza – per definizione privata e inattuabile agli altri – per ***fondare il sapere sul linguaggio scientifico - rigoroso, pubblico, assolutamente univoco e chiaro, che non richiede interpretazioni.*** Questa nuova filosofia del linguaggio era dunque una forma moderna di *scientificismo, più perfezionata del vecchio positivismo, e riprendeva temi del vecchio empirismo (da cui anche la denominazione di **neo-empirismo logico**).

UN TERZO PARADIGMA: LA STRUTTURA COME SISTEMA DI RELAZIONI DI CUI IL SOGGETTO È SEMPLICEMENTE UN ELEMENTO.

La filosofia del secondo dopoguerra è caratterizzata da una forte incomprensione o addirittura incomunicabilità tra i continentali e gli analitici. I primi erano legati per lo più a varianti della filosofia del soggetto, sia alla variante del soggetto storico hegeliano-marxista (← cap. 9, § 5, e cap. 15, 1, 3 e 4), sia a quelle di Husserl e della filosofia dell'esistenza (cap. 12, 13 e 14), mentre i secondi alle varianti della filosofia del linguaggio e della scienza. Un caso a sé è quello dello **strutturalismo** (cap. 16, § 1-3), una filosofia *scientista e antisoggettivista, legata allo sviluppo della linguistica, dell'antropologia e della psicologia, che interpreta il mondo dell'uomo, della società e della cultura sulla base di schemi oggettivi. Per questa filosofia i soggetti possono essere solo termini di una struttura di relazioni organizzate (linguistiche, psicologiche, sociali, o biologiche) in cui quello che si può veramente studiare e conoscere sono proprio le **relazioni**, che obbediscono alle regole oggettive della struttura, non i soggetti come entità autonome. Il modello della conoscenza, che si vuole comunque rigorosa ed univoca, in questo caso non è preso direttamente dalle scienze empirico-matematiche, che vogliono dimostrare leggi universali, ma da un nuovo metodo, al cui centro c'è la struttura intesa come totalità di relazioni.

DOPO LA GUERRA SI SVILUPPA UNA VARIANTE DELLA FILOSOFIA DEL LINGUAGGIO: L'ANALISI DEL LINGUAGGIO ORDINARIO.

La rigida contrapposizione tra analitici e continentali si attenua quando alcune ipotesi sull'oggettività assoluta del linguaggio scientifico e del metodo scientifico cominciano a vacillare, come vedremo nel cap. 17. La filosofia del linguaggio, sempre sulla scia di Wittgenstein, presenta (soprattutto a partire dagli anni 50) una variante: passa ad analizzare anche *il linguaggio ordinario, non rigoroso e univoco, ma canale essenziale per la comunicazione e la vita comunitaria* e, infine, anche *per l'auto-comprensione dell'individuo* (cap. 18, § 2-3)

NELLA SECONDA METÀ DEL SECOLO VIENE PROPOSTA UN'ETICA FONDATA A PRIORI SULLA COMUNICAZIONE LINGUISTICA.

A cavallo tra gli anni Settanta e gli anni Ottanta Apel e Habermas hanno tentato, sul modello kantiano, di **fondare l'etica** non più sulla coscienza, ma **sul linguaggio** (→ cap. 16). Il linguaggio, secondo questi filosofi, non promette certo di restaurare il sapere metafisico, ma si afferma che nella comunicazione sono implicite a priori delle regole morali.

L'ERMENEUTICA PRIVILEGIA IL LINGUAGGIO COME MEZZO DI ESPRESSIONE DEL SOGGETTO.

In realtà anche altre importanti filosofie, come l'***ermeneutica** di Heidegger, di Gadamer e di Ricoeur, partendo dal soggetto come esistenza avevano finito per privilegiare il linguaggio – il linguaggio della letteratura e l'espressione artistica - come strumento della ricerca del senso dell'esistenza e della comunicazione dei valori (→ cap. 14 e cap. 20, § 1).

ALLA FINE DEL SECOLO IL PARADIGMA DEL SOGGETTO E QUELLO DEL LINGUAGGIO TENDONO A CONVERGERE.

Alla fine del secolo sembra così delinearsi la **convergenza tra tendenze della filosofia del soggetto - la comprensione del senso, l'interpretazione del messaggio dell'altro – e tendenze della filosofia del linguaggio (analisi del linguaggio ordinario)**.

Questa relativa **convergenza** tra filosofie non ha comunque prodotto alcuna fondazione del sapere ampiamente riconosciuta, e non ha portato ad un accordo sul valore del progetto moderno, che anzi, ha subito attacchi ancora più forti dalle nuove teorie della postmodernità (→ cap. 16, § 10).

Capitolo 14. Il secondo Heidegger e l'ermeneutica

Heidegger, nella seconda fase del suo pensiero, si oppone decisamente all'intera tradizione filosofica del pensiero occidentale, responsabile, secondo lui, dell'avvento dello *scientismo e dell'età della tecnica. Egli spera in un nuovo svelamento della verità, in una nuova manifestazione dell'Essere, al quale si predispone in un'attesa quasi religiosa.

Un corso diverso prende invece la filosofia ermeneutica del suo discepolo Gadamer. Gadamer guarda al passato occidentale come a una fonte di ispirazione per il presente. Il dialogo col passato ci permette di riconsiderare sempre di nuovo il nostro senso della vita e i nostri valori. Il suo obiettivo polemico è la cultura di tipo scientifico, che pensa di poter fare a meno della tradizione, qualificata in blocco come metafisica.

§ 1. La svolta di Heidegger: la manifestazione dell'essere attraverso il linguaggio

Heidegger è stato davvero un filosofo in cammino: la sua strada tortuosa, come le strade di montagna, si è inerpicata attraverso tornanti.

IL FILOSOFO NON PUÒ SCOPRIRE IL SENSO DELL'ESSERE, MA SOLO STARE IN ASCOLTO DELLA SUA MANIFESTAZIONE. NEGLI ANNI TRENTA L'ESSERE "HA CAMBIATO DIREZIONE".

Nella *Lettera sull'umanismo* del 1947 Heidegger si dissocia dall'interpretazione fatta da Sartre della sua filosofia. Lo scopo iniziale di *Essere e tempo* era quello di trovare il senso dell'essere e la sua indagine sull'uomo – al centro dell'esistenzialismo di Sartre – era un tentativo preliminare di trovarlo attraverso l'analisi dell'esserci. Un tentativo incompiuto, per il venir meno del linguaggio appropriato. Heidegger, infatti, annuncia pubblicamente che già negli anni Trenta la prospettiva di partire dall'esserci, per arrivare all'essere, si era capovolta, mettendo al centro l'essere e non più l'esistenza. “*Il pensiero – scrive il filosofo – è pensiero dell'essere, in quanto, appartenendo all'essere, è all'ascolto dell'essere*” (*Brief über den “Humanismus”, Lettera sull'umanismo*, in *Wegmarken, Segnavia*, Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, p. 316). È l'essere stesso a condurre ora la partita dell'interrogazione filosofica. La svolta non è frutto di una decisione di Heidegger e non è da intendersi come un cambiamento della sua direzione di marcia, ma come un tornante, dove il viandante, rimanendo sulla strada imboccata, si trova altrimenti orientato, perché è la strada stessa ad aver cambiato direzione.

MENTRE I PRESOCRATICI ERANO IN ASCOLTO DELL'ESSERE, LA FILOSOFIA OCCIDENTALE NELLA SUA STORIA MILLENNARIA LO HA DIMENTICATO.

Alla luce di tale svolta, Heidegger ritiene che l'intera storia precedente della metafisica, partita alla ricerca dell'**essere**, abbia cessato di interrogarsi sul senso dell'essere (“oblio dell'essere”), studiando gli **enti** nel loro specifico concetto, secondo un'articolata sequenza di prospettive: l' **idea** di Platone, l'**atto** di Aristotele, l'**ente creato** del Cristianesimo, il **soggetto** di Cartesio, la **monade** di Leibniz, lo **spirito** (Geist) di Hegel, la **volontà di potenza** di Nietzsche e, infine, il ***dispositivo/impianto della tecnica** dominante l'età contemporanea, che porta sul piano della pratica il desiderio della conoscenza di dominare il suo oggetto.

Si è persa così la ***differenza ontologica** tra l'essere e gli enti: tra l'essere nella sua dimensione fondamentale, il cui senso ultimo ci sfugge e si nasconde a noi, esistenze finite, per svelarsi a tratti, in modo diverso nelle varie epoche, e gli enti del mondo, che sono semplici cose, “semplici presenze” a portata di mano dell'*esserci, dell'uomo.

HEIDEGGER VUOL SMASCHERARE E “DISTRUGGERE” LA METAFISICA, PER POTERSI METTERE DI NUOVO “IN ASCOLTO DELL'ESSERE”

Se dunque la storia della metafisica e di conseguenza della cultura occidentale nel suo complesso si presenta come oblio progressivo dell'essere, la ricerca filosofica di Heidegger dovrà essere un lavoro di analisi che porti alla sua demistificazione e alla sua **distruzione**.

Egli ritiene che l'uomo non possa di sua iniziativa condurre questa ricerca, ma possa solo **stare in ascolto dell'essere**, essere cioè aperto all'iniziativa di quest'ultimo, alla sua manifestazione, alla sua **rivelazione** del senso e del destino del mondo. L'uomo, nel pensiero greco arcaico, semplicemente si apre a tale rivelazione, sta in ascolto della parola dell'Essere: è quanto fecero, secondo Heidegger, Anassimandro, Parmenide ed Eraclito. Al contrario, già a partire dal pensiero di Platone, la metafisica antica si dedica allo studio analitico degli enti, che diventa sempre più specialistico. Dal canto suo, l'uomo moderno è incapace di un tale atteggiamento di apertura, poiché il suo interesse prevalente è conoscere per dominare e manipolare gli enti. L'atteggiamento del filosofo, la **fedeltà all'essere**, è in verità l'opposto dell'atteggiamento prometeico dell'uomo moderno, che pretende di fare la storia e cambiare il mondo.

DIETRO LA TECNICA, CHE DOMINA IL MONDO MODERNO, E CHE È CONSIDERATA IL SEGNO DELL'AUTONOMIA DELL'UOMO, SI NASCONDE L'ESSERE.

L'età presente, che Heidegger vede come età dominata dalla **tecnica**, è l'ultima configurazione epocale della storia della metafisica come storia dell'oblio dell'essere. Ne *La questione della tecnica* (1953) egli sostiene che la tecnica è l'ultima forma storica in cui l'**essere si mostra nascondendosi negli enti**, i quali appaiono ed occupano la scena proprio in virtù del ritrarsi dell'essere. La tecnica non è quindi un prodotto dell'ingegno umano, ma un modo di mostrarsi dell'essere. A tale riguardo l'essere di Heidegger ricorda in qualche modo il "deus absconditus" di Pascal, che, mentre si mostra, insieme si nasconde (← vol.2, cap. 6, § 2.3), salvo il fatto che l'uomo ha cessato di cercarlo.

Il concetto chiave dell'epoca della tecnica è quello di **dispositivo/impianto**, che raccoglie tutti i modi possibili di comprendere e di predisporre gli enti secondo una strategia di dominio strumentale e utilitaristico, trasformando l'intero pianeta in una riserva di risorse da sfruttare.

Comprendere la tecnica come rimozione della domanda sul senso dell'essere non significa, però, fermarsi soltanto a ciò che è sotto gli occhi di tutti, ossia al fatto che mediante la tecnica l'uomo riduce il mondo a oggetto di una totale manipolazione. Non si tratta semplicemente di denunciare la selvaggia devastazione globale in corso, ma anche e soprattutto di essere disposti a tenere aperta la domanda sulla tecnica e a mettersi in ascolto del significato che tale termine aveva presso i Greci. Interrogarsi sulla tecnica significa allora cogliere tutta l'ambivalenza dell'essenza della tecnica che è insieme **manipolazione** (*provocazione) e **arte** (produzione creativa, poesia). Il pericolo più grande non consiste nella tecnica in se stessa, ma nella convinzione che la questione della tecnica sia stata decisa definitivamente con il trionfo di un modello di pensare e di vivere totalmente assoggettato alla logica di una totale reificazione del mondo, dove ogni cosa vale soltanto come mezzo e strumento, perdendo intrinseco valore e dignità. La questione della tecnica è per Heidegger una domanda ancora aperta, perché in tale apertura, in virtù dell'**ambivalenza ontologica** della tecnica, **manipolazione strumentale** e **creazione poetica**, c'è spazio per la speranza che l'essenza della tecnica alberghi in sé la maturazione di ciò che salva.

OGGI L'APERTURA ALL'ESSERE È ANCORA POSSIBILE ATTRAVERSO IL LINGUAGGIO, IN PARTICOLARE IL LINGUAGGIO POETICO, CHE CI AIUTA A "DONARE" E A "FONDARE" UN NUOVO INIZIO.

Nella poesia la verità non è conoscere per dominare, ma **donare, fondare e dare inizio**. Si tratta di verbi che esprimono la capacità di porsi in ascolto dell'essere, secondo una disposizione alternativa a chi si rappresenta la realtà come una terra di conquista, un insieme di oggetti e di enti da misurare per il valore strumentale che posseggono e quindi per la loro disponibilità a divenire pedine sulla scacchiera di una strategia di dominio. Si tratta per Heidegger dell'atto deliberato e

consapevole di assecondare e alimentare la propria inquietudine, vincendo la tentazione di fuggire lo spaesamento e di gettarsi a capofitto nel mondo affaccendato governato da una nevrotica ansia da prestazione, per *ritrovare nel fondamento di un'originaria co-appartenenza all'essere la possibilità di un nuovo inizio*. È un domandare della parola poetica vissuto come un atto di raccoglimento quasi "religioso": "perché il domandare è la *#*pietas del pensiero*" (*Die Frage nach der Technik, La questione della tecnica* in *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Band 7 *Vorträge und Aufsätze*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 2000, p. 36).

Heidegger muore a Messkirch nel 1976. La recente pubblicazione (2014) dei *Quaderni neri*, taccuini dalla copertina nera nei quali il filosofo ha annotato libere riflessioni e appunti privati a partire dal 1931, ha recentemente riaperto il dibattito e le polemiche sul suo controverso coinvolgimento col nazismo e l'antisemitismo.

§ 2. Hans Gadamer e il circolo ermeneutico

Nell'incessante confronto di passato e presente l'ermeneutica sviluppa un'esperienza creativa della tradizione fondata sul dialogo e sull'inesauribile ricerca della verità che alimenta una socialità fondata sul rispetto reciproco.

IL "COMPREDERE" ERMENEUTICO È L'ATTEGGIAMENTO FONDAMENTALE DELL'ESISTENZA.

La filosofia di **Hans Georg Gadamer** (1900-2002) si sviluppa nel solco dell'ontologia ermeneutica di Heidegger. Gadamer muove dalla convinzione che l'analisi heideggeriana della temporalità dell'esistenza umana abbia dimostrato che il ***comprendere** non è uno dei possibili atteggiamenti del soggetto, ma il modo di essere dell'esistenza stessa come tale. In *Verità e metodo* (1960), la sua opera più importante, Gadamer identifica l'ermeneutica con l'atteggiamento fondamentale dell'uomo, che, posto di volta in volta in una determinata posizione storica, a partire da tale posizione abbraccia l'insieme della sua esperienza del mondo.

È PARTICOLARMENTE NEL MONDO DELL'ARTE E DELLA STORIA CHE GLI UOMINI VANNO IN CERCA DI UNA VERITÀ CHE ILLUMINI LA LORO ESISTENZA.

Nel titolo dell'opera la **verità** e il **metodo** sono protagonisti di un confronto in virtù del quale emerge che *la metodologia della scienza non esaurisce tutta l'esperienza possibile della verità*. Senza togliere nulla al valore della scienza sperimentale in ordine alla conoscenza della natura, Gadamer attribuisce all'ermeneutica una peculiare e irriducibile esperienza di verità, che si rende particolarmente evidente nell'incontro con l'arte e con la storia. Il mondo della cultura, infatti, che corrisponde allo spirito oggettivo descritto dalla filosofia hegeliana, non si può comprendere adeguatamente con gli strumenti della metodologia di ricerca delle scienze della natura. Intento di *Verità e metodo* è quindi giustificare filosoficamente la pretesa di verità di attività culturali e saperi che si pongono fuori dell'ambito conoscitivo disciplinato dalla metodologia della ricerca scientifica.

§ 2.1. Ermeneutica, arte, storia

L'OPERA D'ARTE È UN TENTATIVO DI INTERPRETARE IL SENSO DEL MONDO CHE SOLLECITA LA RISPOSTA DI CHI LE SI ACCOSTA.

Muovendo dall'ontologia ermeneutica di Heidegger, Gadamer pensa l'**arte** come un'esperienza di verità che *non si esaurisce nella contemplazione di un astratto oggetto estetico*, ma che è *partecipazione ad un evento che ci trasforma*. È necessario però che il soggetto dell'esperienza cessi di essere un fruitore esterno, che si accosta ad un oggetto collocato nello spazio artificiale di un museo, ma si identifichi con l'opera stessa, che, nel suo manifestarsi, comprende nel suo mondo chi le si accosta e cerca di interpretarne il senso. L'opera d'arte innesca infatti un

vero e proprio **circolo ermeneutico** (→ Heidegger, cap. 13, § 4.3), nel quale l'interprete viene coinvolto nella misura in cui si lascia interrogare dall'**alterità** dell'oggetto interpretato, creata dalla distanza storica e culturale dell'interprete.

È proprio questa alterità che lo sollecita a mettersi in discussione, e a sforzarsi di dare un senso coerente all'opera d'arte che, coinvolgendolo, lo fa uscire dai suoi schemi abituali. L'interprete si accosta allora all'opera cercando di portarne alla luce la **domanda** intorno alla quale si costruisce e organizza il testo, per poi mettersi alla ricerca di una risposta che possa aprire una comunicazione significativa con l'opera, perché vi scorge una significativa rispondenza alle proprie aspettative di senso. Non si tratta quindi, come pensano ingenuamente gli storicisti, di collocarsi in un contesto storico diverso, per adeguarsi ad una presunta oggettività in sé compiuta dell'opera, quanto piuttosto di *interagire con l'opera*, muovendo certamente dalla sua peculiare fisionomia, senza tuttavia farsene assorbire passivamente.

L'INTERPRETAZIONE DELL'OPERA D'ARTE È LA SCOPERTA DI QUALCOSA DI NUOVO IN ESSA, È L'ATTUALIZZAZIONE DEL PASSATO NEL PRESENTE.

L'interpretazione, dunque, non è un acritico adattarsi all'alterità, ma una vera e propria interazione tra significati diversi che cercano di intendersi in una sintesi nuova e originale, la quale soltanto può essere propriamente considerata un'autentica comunicazione tra mondi temporalmente e culturalmente differenti e lontani. Quest'opera di **mediazione** non è una semplice ricostruzione di ciò che è accaduto, come pensa lo storicismo. Si tratta invece di *comprendere il passato attualizzandolo nel presente*.

"COMPRENDERE" SIGNIFICA TROVARE UN LEGAME, UN'AFFINITÀ, CON IL PASSATO E IL DIVERSO SENZA PERÒ RINUNCIARE ALLA PROPRIA IDENTITÀ.

L'interpretazione di un vaso greco, per esempio, o di un testo scritto in una lingua ormai scomparsa, comporta l'esperienza di una evidente alterità, incarnata dall'insieme di caratteri formali e funzionali che appartengono ad un mondo passato lontano dal nostro e quindi di difficile comprensione. Al tempo stesso, però, tale alterità diventa per noi significativa se possiamo descriverla e in tal modo integrarla nel nostro contesto. Possiamo così essere in grado di leggere e di tradurre il testo di un'opera letteraria di una civiltà ormai scomparsa. La traduzione potrà essere tanto più difficile, quanto più lontani saranno i mondi culturali di cui la lingua antica e la nostra lingua saranno espressione. Ma la sfida della comprensione consiste proprio nel mantenere la distanza, per non commettere anacronismi, e insieme nel cercare di accorciarla per intendere il significato di ciò che leggiamo. *Intendere il significato significa poter istituire dei collegamenti, stabilire delle affinità e delle analogie, ossia potersi mettere nei panni di chi ha scritto senza perdere i propri*, evitando quindi un'acritica assimilazione in un senso o nell'altro. È necessario, cioè, trovare una piattaforma comune, un linguaggio comune, in virtù del quale soltanto è possibile il confronto tra il mondo del passato ed il mondo del presente. Questa piattaforma è l'incontro tra il mondo dell'interprete e il mondo dell'interpretato. Gadamer parla a questo riguardo di **fusione di orizzonti**. Questo linguaggio comune è la **tradizione**. Da non confondere però con il tradizionalismo, che invece è una reazione di chiusura alle possibilità del presente ed una fuga in un passato fittizio, costruito artificialmente.

LA PRECOMPRESIONE NON È UN PREGIUDIZIO RIGIDO, MA IL PUNTO DI PARTENZA DELLA NOSTRA RICERCA SUL PASSATO E SULL'ALTRO.

Quando interpretiamo usiamo sempre dei presupposti, una **precomprensione**, ossia una nostra idea già abbozzata di ciò che stiamo cercando, perché, altrimenti, non sapremmo nemmeno che cosa cercare. In questo senso il pregiudizio è necessario come giudizio preliminare, iniziale e provvisorio, dal quale far partire la nostra domanda sul passato e sul diverso.

LA RICERCA DELLA VERITÀ ATTRAVERSO IL DIALOGO NON HA FINE.

Gadamer così mette in evidenza l'ingenuità dell'approccio illuministico alla tradizione, che fa di quest'ultima un sistema dogmatico di pregiudizi. Ora *l'ingenuità*

dell'illuminismo consiste proprio nel credere che sia possibile un'interpretazione senza pregiudizi. E dunque un rapporto diretto con la verità dei fatti libera da condizionamenti storici e culturali.

Per Gadamer la verità non è, infatti, un sistema chiuso di proposizioni, ma la **condizione ontologica ed etica** dell'incontro e della comunicazione tra gli esseri umani.

LA COMPRENSIONE IMPLICA ANCHE LA CONSAPEVOLEZZA STORICA DELLA DISTANZA DEL PASSATO DAL PRESENTE.

Gadamer riabilita i pregiudizi nella misura in cui sono consapevoli e vengono impiegati come provvisori orientamenti di senso che ci aiutano a comprendere l'altro, in quanto lo inseriscono nel sistema delle nostre aspettative e dei nostri progetti. Si tratta di selezionare i presupposti del nostro sguardo sul mondo, per lasciare quelli che ci impediscono di cogliere la verità dell'incontro con l'altro, il suo carattere di evento non immediatamente decifrabile secondo le nostre consolidate categorie e valorizzare, invece, quelli che ci aiutano a stabilire un dialogo costruttivo, proprio in virtù di ciò che appare non immediatamente assimilabile. In effetti gli uomini vivono sempre in un contesto determinato secondo il tempo e lo spazio. Condizionato dalla geografia e dalla storia. La vita degli uomini è sempre situata. Comprendere il passato non significa congelarlo in un contesto spazio-temporale chiuso in se stesso. *Per comprendere occorre infatti comunicare, mettere cioè in contatto il passato con il presente.* Il passato va colto nella sua originale fisionomia, certamente. Ma tale originalità non sarebbe colta se non emergesse proprio attraverso la sua differenza dal presente. Coscienza storica è infatti consapevolezza della distanza che separa il presente dal passato. Una distanza non solo temporale ma anche culturale e linguistica. È proprio tale diversità che stimola la comunicazione ed il confronto.

NON C'È UN'INTERPRETAZIONE DEFINITIVA: IL CIRCOLO ERMENEUTICO NON HA FINE. DI UN TESTO SIGNIFICATIVO POSSIAMO STUDIARE LA "STORIA DEGLI EFFETTI".

Dire la diversità è già cominciare a comprenderla, perché la capacità di renderla visibile è il presupposto del suo riconoscimento e quindi di un'autentica comunicazione. Una piena trasparenza, ossia una perfetta assimilazione del passato al presente è peraltro impossibile. *Il vero dialogo non può concludersi infatti con una sintesi perfetta e definitiva.* Ciò dipende dal fatto che siamo determinati dalla nostra posizione storica, dal nostro modo di situarci nella relazione, ossia dalla finestra attraverso la quale ci affacciamo sul mondo e ci apriamo agli altri. Il circolo ermeneutico è infatti un paziente e perdurante esercizio dell'arte dell'ascolto e del dialogo. Un'incessante e concreta circolazione di riferimenti e di rimandi condivisi, che arricchisce la convivenza umana, dispiegandone l'inesauribile potenzialità di significati sempre nuovi. Ogni interpretazione si costruisce quindi sulla stratificazione delle interpretazioni precedenti, dando corpo ad una "**storia degli effetti**", cioè alla storia delle influenze che ha esercitato. Quest'ultima diventa parte integrante dell'opera interpretata, in quanto ne costituisce la vivente tradizione, in virtù della quale il passato continua ad agire nella storia successiva e nel presente nella forma di nuove costellazioni di senso. Tale inesauribilità del compito ermeneutico dipende, cioè, dalla storicità del nostro essere, che ci impedisce di giungere ad una comprensione assoluta e definitiva, totale, di noi stessi: "Essere storico significa non poter mai risolversi totalmente in autotrasparenza" (*Verità e metodo. Lineamenti di un'ermeneutica filosofica*, vol. 1, Bompiani, Milano 1989, p. 352).

§2.2 "Effetti" di Gadamer

GADAMER HA PROMOSSO LA RINASCITA DELL'ETICA ARISTOTELICA DELLA MODERAZIONE E DI UN UMANESIMO DELL'ASCOLTO E DEL CONFRONTO.

Nel corso di un acceso dibattito filosofico sul rapporto tra critica dell'ideologia ed ermeneutica, all'inizio degli anni Settanta (*Hermeneutik und*

Ideologiekritik, con contributi di K.O. Apel, Gadamer e Habermas, Theorie-Diskussion, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1971), Habermas ha fatto presente a Gadamer che la tradizione non sempre ha un valore positivo, perché spesso essa è portatrice di falsità e di violenza. Il principale difetto dell'ermeneutica filosofica di Gadamer consisterebbe nella tendenza ad un'acritica accettazione dell'autorità della tradizione. Tuttavia, in un discorso del 1979, pronunciato in occasione del conferimento del premio Hegel della città di Stoccarda a Gadamer (*H.G. Gadamer. L'urbanizzazione della provincia heideggeriana*, ora in J. Habermas, *Profili politico-filosofici*, a cura di L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano 2000, p. 253-261), Habermas ha parzialmente corretto il suo giudizio, riconoscendo a Gadamer il merito di aver dato un'interpretazione dell'ontologia ermeneutica heideggeriana meno radicale e più moderata, aperta a sviluppi pragmatici nell'ottica di una filosofia pratica di ispirazione aristotelica, improntata alla saggezza e alla ricerca di una verità condivisa, nella forma di una socialità fatta di buone pratiche, di volta in volta concordate e ridefinite dagli attori in gioco. L'interesse per l'etica di Aristotele, mostrato da Gadamer, ha ridimensionato in maniera esplicita e consapevole il modello moderno di morale inaugurato dal rigorismo kantiano del dovere, riabilitando il senso greco della misura e il valore dell'esperienza consolidata dalle buone abitudini. Da qui è partita in Germania la cosiddetta **rinascita della filosofia pratica**, che ha contrastato il rifiuto, diffuso nel Novecento, di considerare l'etica un campo di discussione razionale.

Per Gadamer comprendere significa stare al gioco del dialogo, abitare il circolo ermeneutico, che lungi dall'essere una prigione, diventa un circuito virtuoso alimentato da una vigile, mite e paziente disponibilità all'ascolto e al confronto. Chi ha avuto modo di conoscere il professor Gadamer ha potuto apprezzare, insieme alla passione per la parola chiara e significativa, l'amabilità, il garbo e la sottile ironia del suo tratto umano. La sua passione per il pensiero non scaturiva solo da un interesse per i massimi problemi ma anche da una grande sensibilità per il possibile e il fattibile, per ciò che è giusto qui e adesso. Una lezione viva e concreta di come l'essere comprensibile come linguaggio possa suscitare un'attività filosofica autenticamente umana.

§ 3. Emmanuel Lévinas, un'ermeneutica necessaria ma impossibile

Mentre l'apertura all'altro della filosofia di Gadamer è fatta con una sempre rinnovata speranza nella possibilità della comprensione, Lévinas si apre all'altro pur disperando di poterlo comprendere.

SEGUE LE LEZIONI DI HUSSERL E HEIDEGGER. PER LUI L'ONTOLOGIA OCCIDENTALE È CAUSA DELLA TENDENZA AL DOMINIO E L'UNICA VERA FILOSOFIA È L'ETICA.

Emmanuel Lévinas (1906-1995) nasce da famiglia di tradizione ebraica a Kaunas, in Lituania, per trasferirsi ben presto in Germania dove, poco più che ventenne, assiste alle lezioni di Husserl e Heidegger, venendo decisamente influenzato dalla fenomenologia che intesserà, come fondamento metodologico, tutta la sua opera filosofica: è nell'analisi fattuale dell'esistente, propria di questo approccio filosofico, che Lévinas cercherà conferma, sin dalle sue primissime opere, pubblicate già a partire dal 1930, alle due tesi fondamentali del suo pensiero: a) la storia della filosofia dell'occidente, storia dell'ontologia come scienza del primato dell'Essere, nella sua essenza è una mera "filosofia del potere", la cui più profonda ambizione e i cui esiti, all'atto pratico, sono le forme socio-politiche del "totalitarismo"; b) la filosofia, nella sua vera essenza, è etica.

Sfuggito alla Shoah, dopo la guerra sarà a Parigi dove pubblicherà in francese le sue opere più significative: *"Dall'Esistenza all'Esistente"*, *"Il Tempo e l'Altro"* e i suoi capolavori, *"Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità"* e *"Altrimenti che essere o al di là dell'essenza"*. Muore a Parigi nel 1995.

NONOSTANTE L'ILLUSIONE DI CONOSCERE L'ALTRO ATTRAVERSO IL LINGUAGGIO, IL SUO VISSUTO CI È DEL TUTTO INCONOSCIBILE.

Lévinas procede dalla constatazione che possiamo condividere tutto, con gli altri, tranne la nostra stessa vita: non possiamo vivere la vita di un altro e per quanto il linguaggio, scritto e figurato, possa farci credere di poter comprendere l'Altro grazie all'analogia con cui lo possiamo paragonare a noi, di quello ch'egli prova e del modo in cui sente la vita in fondo non sappiamo assolutamente nulla e la sua verità, ch'è la sua realtà, è pertanto destinata a rimanerci del tutto ignota. Secondo Lévinas (in *Totalità e infinito* - 1961) il soggetto è responsabile nei confronti dell'altro, il cui volto gli impone di non trattarlo come una semplice cosa fra le cose del mondo, ma come una persona da comprendere.

L'ALTRO, INDEFINIBILE E SEMPRE SFUGGENTE, CI RINVIA ALLA DIMENSIONE DELL'INFINITO.

Questo "Altro" che ci sta di fronte, col suo volto che ci dice "sono io, sì, tu mi conosci", ma anche "sono io, sì, ma tu in fondo non mi conosci"; questa identità che cerco di fissare, di definire una volta per tutte e che resta pur sempre sfuggente, imprevedibile nella sua essenza, Lévinas la ritiene testimone ed evidenza prima di una dimensione che, in questa nostra vita fatta di cose finite, sembra non avere diritto di esistere e che pure, invece, l'Altro, proprio perché non-conoscibile, ci proclama a gran voce: la dimensione dell'**Infinito**.

PENSARE CHE L'ALTRO SIA CONOSCIBILE VUOL DIRE RIDURLO A NOI STESSI, NEGARLO COME ALTRO.

Il volto dell'altro è per Lévinas l'Infinito stesso. Questa parola, "Infinito", che tutti conosciamo e che tanto spesso usiamo nei nostri discorsi, è un'idea che la nostra mente, come aveva osservato Cartesio, non sa in alcun modo quantificare e che non riesce assolutamente a definire; è un contenuto in noi che non possiamo, paradossalmente, contenere. Anche l'Altro è un infinito e il suo punto di vista non è, né mai potrà essere il mio, sicché la sua distanza da me, paradossalmente, aumenta tanto più mi ci avvicino. Non accettare questo Infinito di cui l'Altro è testimonianza, non accettare la sua infinita lontananza pensandolo conoscibile - ciò che per Lévinas significa ricondurlo a me, al mio Io e dunque al mio Sapere - è il tentativo di fare dell'Altro il Medesimo, di negarlo in quanto Altro e di farne un altro me stesso.

L'ONTOLOGIA OCCIDENTALE ATTRAVERSO IL PRIMATO DELL'ESSERE ASSOLUTO, RIFIUTA L'ALTRO IN NOME DELL'IDENTICO E AFFERMA IL POTERE DELL'UOMO SULL'UOMO.

Questo è quanto l'ontologia occidentale - e quasi tutta la filosofia occidentale è per Lévinas "ontologismo" - ha sempre cercato di fare. L'Essere, l'Arché, identico a se stesso, principio assoluto dell'ontologia nel cui seno solamente gli enti trovano il loro senso e fuori dal quale non possono esistere, come insegna Parmenide, è espressione di una pretesa di dominazione e di una filosofia del potere dell'uomo sull'uomo, una dominazione che ha condotto e condurrà sempre a tutte le aberrazioni del pensiero, matrici dei dogmatismi e dei totalitarismi della Storia. Si tratta, per Lévinas, di una tendenza filosofica dello spirito umano quando cerca di **de-responsabilizzarsi**, di evitare il suo essere più proprio, il suo elemento costitutivo che, solo, è senso del suo vivere: l'essere-per-altri.

L'ESSERE-PER-ALTRI, IL PRENDERSI LA RESPONSABILITÀ DELL'ALTRO, È COSTITUTIVO DELLA POSIZIONE DELL'UOMO NEL MONDO.

Essere-per-altri significa essere responsabili in ogni momento e assolutamente dell'Altro, assumere il carico delle sue responsabilità sulle mie spalle e farlo mio, è *il sostituirsi all'altro ed è il solo modo in cui posso conoscere l'Altro*. Non si tratta, precisa Lévinas, di una posizione d'altruismo, poiché la scelta di essere "buono" - e tale è, in definitiva, l'atto della sostituzione ad altri - non è una scelta che può essere fatta o meno, non è una scelta libera. **L'essere-per-altri è la posizione stessa dell'uomo nel mondo**, cui certo si può tentare di venir meno, il "male" essendo scelta di negazione dell'altro e di quella sua e mia pre-condizione esistenziale che è l'essere-per-l'altro. Il "per" di questa posizione esistenziale

inaugura così, in Lévinas, la dimensione fondamentale della filosofia stessa, che vede nell'etica la "filosofia prima". Non l'Essere, con la relativa ontologia come scienza dell'Essere, può costituire il vero campo d'indagine della filosofia, ma il "per l'Altro".

L'UOMO DESIDERA ANDARE OLTRE IL MONDO FISICO, MA NON È LA METAFISICA CHE PUÒ FARLO, BENSÌ L'ETICA, CHE APRE ALL'INFINITO.

Partendo dal naturale **desiderio metafisico**, desiderio **di un oltre la fisica** proprio dell'uomo, desiderio di una impossibile presenza - l'**oltre**, infatti, non può mai avere, per definizione, il carattere della presenzialità – non già l'ontologia è il movente della filosofia, bensì l'**etica** che, riconoscendo l'Infinito nel volto altrui, mi indica la via del senso: la sostituzione all'altro, quale vera pratica dell'essere-per-l'altro.

Il pensiero occidentale ha cercato, dalle sue prime origini nel naturalismo greco fino all'ontologismo, che ha corso la sua lunga storia da Parmenide a Heidegger, di comprendere il mondo: un tale bisogno del "perché l'Essere piuttosto che il non Essere?" (Heidegger) è desiderio metafisico che chiede, in fin dei conti, "cosa devo fare?": l'uomo ha dunque cercato, sempre e solo, l'etica. Essa è il fine della metafisica.

LETTURE

1. Heidegger. La questione della tecnica e la verità dell'arte

(il brano è tratto da: M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1991, p. 5, 15, 21, 25-27; il testo della traduzione italiana è stato a volte modificato nel tentativo di meglio aderire all'impegnativo testo originale, secondo l'edizione originale di riferimento: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 7, *Vorträge und Aufsätze*, *Die Frage der Technik*, p. 5-36, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000).

Nel secondo dopoguerra Heidegger torna alla ribalta, partecipando al dibattito filosofico sul ruolo giocato dalla scienza e dalla tecnica nella società moderna. È del 1953 una sua conferenza intitolata "La questione della tecnica". La critica che Heidegger vi sviluppa intende chiarire l'essenza della tecnica secondo la prospettiva inaugurata dalla "svolta", avviata già a partire dagli anni '30, secondo la quale la tecnica non è solo uno strumento prodotto dall'ingegno umano ma un modo di mostrarsi dell'essere. Ciò significa che la tecnica, con tutta la sua valenza di strategia di dominio e di utilitaristico sfruttamento della natura, ridotta a "fondo" di risorse disponibili, non è nient'altro che l'ultima figura della storia della metafisica, la forma, cioè, più recente di rimozione della domanda sul senso dell'essere. Comprendere la tecnica come rimozione della domanda sul senso dell'essere significa per Heidegger non fermarsi alla denuncia del fatto che mediante la tecnica l'uomo riduce il mondo a oggetto di una manipolazione e devastazione globale, ma anche essere disponibili a tenere aperta la domanda sulla tecnica, a mettersi in ascolto del significato che tale termine aveva presso i Greci. A chi si pone in tale prospettiva, dall'oscurità del mondo dominato dalla tecnica traluce un mondo alternativo prodotto dall'arte e dalla poesia.

Il brano è tratto e tradotto da *Gesamtausgabe*, *Band 7, Vorträge und Aufsätze, Die Frage der Technik*, p. 5-36 con tagli, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000 (V. Ariano). # Data la complessità del passo, nella prossima revisione si farà una parafrasi delle parti più oscure e si spiegheranno diversi termini ed espressioni.

Secondo un' antica dottrina, l'essenza di qualcosa è il che cosa una certa cosa è. (...) La tecnica (...) non è semplicemente un mezzo. La tecnica è un modo del disvelamento¹. In quanto esercita la tecnica, l'uomo prende parte all'impiegare come modo del disvelamento. Solo che la disvelatezza stessa, entro la quale questo impiegare si dispiega, non è mai opera dell'uomo² (...) Ora quell'appello *pro-vocante, che raccoglie l'uomo nell'impiegare come «fondo» ciò che si disvela, noi lo chiameremo dispositivo (*Gestell*)³ (...)

Dispositivo indica il raccogliersi di quel disporre che provoca l'uomo, ponendolo nella condizione di disvelare il reale, nel modo dell'impiego, come «fondo»⁴. Dispositivo si chiama il modo del disvelamento che vige nell'essenza della tecnica moderna senza essere esso stesso qualcosa di tecnico (...)

Il pericolo non è la tecnica. Non c'è nulla di demoniaco nella tecnica; c'è bensì il segreto della sua essenza (...) La minaccia per l'uomo non viene anzitutto dalle macchine e dagli apparati tecnici, che possono avere anche effetti mortali. La minaccia vera ha già raggiunto l'uomo nella sua essenza. Il dominio del dispositivo minaccia fondando la possibilità che all'uomo possa essere negato di raccogliersi ritornando in un disvelamento più originario e di fare così esperienza dell'appello di una verità più iniziale. Così, dunque, là dove domina il dispositivo, il pericolo è massimo. (...) Proprio nel dispositivo, che minaccia di travolgere l'uomo nell'attività dell'impiegare spacciata come l'unico modo del disvelamento e che quindi spinge l'uomo nel pericolo di rinunciare alla propria libera essenza, proprio in questo pericolo estremo si manifesta l'intima, indistruttibile appartenenza dell'uomo a ciò che concede; tutto questo a patto che da parte nostra cominciamo a prestare attenzione all'essenza della tecnica. Così, contrariamente ad ogni nostra aspettativa, ciò che costituisce l'essere della tecnica alberga in sé il possibile sorgere di ciò che salva. (...) L'essenza della tecnica è in alto grado ambigua (...)

Noi scrutiamo il pericolo e scorgiamo crescere ciò che salva. Con ciò non siamo ancora salvati. Ma siamo chiamati a perseverare nella luce crescente di ciò che salva⁵. Come è possibile? (...) Una volta si chiamava *techne*⁶ anche la produzione del vero nel bello, *techne* si chiamava anche la *poiesis* delle arti belle. All'inizio del destino dell'occidente, in Grecia, le arti raggiunsero la massima altezza del disvelamento loro concesso. Esse fecero risplendere la presenza degli dei, il dialogo del destino divino e del destino umano. E l'arte si chiamava solo *techne*. Essa era un unico, molteplice disvelamento (...) Le opere d'arte non erano fruite esteticamente. L'arte non era un settore della produzione culturale⁷ (...) Poiché l'essenza della tecnica non è nulla di tecnico, bisogna che la meditazione essenziale sulla tecnica e il confronto decisivo con essa avvenga in un ambito che da un lato è congenere all'essenza della tecnica e, dall'altro, ne è fondamentalmente distinto. Tale ambito è l'arte (...)

Quanto più ci avviciniamo al pericolo, tanto più chiaramente cominciano a illuminarsi le vie verso ciò che salva, e tanto più noi domandiamo. Perché il domandare è la *pietas* del pensiero⁸.

¹Heidegger non rigetta la tecnica in quanto tale, poiché essa non è solo occultamento ma anche disvelamento ed *appello# dell'essere.

²La tecnica non è propriamente una prassi umana frutto di una progettualità razionale di trasformazione della natura a proprio vantaggio, secondo l'ottica dell'idealismo tedesco e di Marx. Per Heidegger è l'essere a prendere l'iniziativa e a mostrarsi nascondendosi nella tecnica. È quindi il destino dell'essere, espressione della storia della metafisica, a culminare nel dominio della tecnica. Tale dominio non significa allora soltanto che l'uomo riduce ogni cosa a strumento in vista di scopi, ma che tale dominio, nel suo anonimo e impersonale dispiegarsi, è la forma di rimozione più recente della domanda sul senso dell'essere.

³Il dispositivo/impianto è il modo del disvelarsi dell'essere che non cessa di sollecitare l'uomo, di provocarlo, per ridurlo a strumento anonimo della tecnica. *Gestell* raccoglie in sé tutte le modalità dell'atto impersonale e anonimo di disporre, impiegare, imporre, impiantare, costringere, in cui non solo si disvela l'agire strumentale ma anche l'essenza della tecnica.

⁴Fondo, nel senso di riserva di risorse da sfruttare, di cui disporre.

⁵L'essenza della tecnica non si esaurisce infatti nella riduzione di tutta la realtà a strumento e "fondo" da sfruttare, perché in essa si annuncia l'ultima forma storica dell'essere, che provoca l'uomo richiamandolo alla sua peculiare responsabilità di custode della questione del senso dell'essere. Il pericolo non è quindi la tecnica. Il pericolo scaturisce dalla tentazione di comprendere la tecnica come un prodotto dell'uomo, perdendone di vista la sua essenza metafisica, che consiste nell'essere una consegna dell'essere. Il pericolo è supremo perché la salvezza non è né garantita né compromessa a priori. Ciò che salva può essere scorto solo a condizione di cogliere tutta l'ambivalenza e il segreto dell'essenza della tecnica, insieme occultamento e disvelamento della verità dell'essere.

⁶*Techne* era il nome del modo di produrre dell'arte greca, secondo Heidegger, un modo alternativo alla tecnica come dominio, in grado di far apparire l'essere nella sua verità originaria. Il pericolo non è quindi la tecnica in se stessa, dal momento che essa è l'essere stesso all'opera nel suo rapporto privilegiato con l'uomo. Il pericolo consiste nell'oscuramento della possibilità di un rapporto autentico con l'essere, quale fu quello disvelato dall'arte greca, mediante la quale la luce della verità dell'essere poté risplendere in tutta la sua divina e gratuita bellezza, chiamando l'uomo a farsene custode e a corrispondere all'appello dell'essere.

⁷L'arte non è solo cultura, attività artistica separata dalla verità dell'essere, arte per l'arte. L'arte ci sollecita a stupirci del trionfo della tecnica: è un appello a non dare per scontato tale trionfo. Tecnica ed arte sono due gemelle diverse, sono figlie della verità dell'essere. Heidegger non propone un pensiero nostalgico dell'antica Grecia e neanche una fuga dall'aridità della società moderna, abbandonata dal divino, nel culto estetico dell'arte per l'arte. Arte e tecnica sono due vasi comunicanti: quanto più si manifesta la potenza della tecnica, tanto più diventa oscura, enigmatica e sfidante l'arte. #Ciò che la tecnica disvela è proprio il ritrarsi dell'arte nell'enigma e nell'oscurità, e quindi il ritrarsi della verità dalla bellezza, per cui essa è oggi nascosta nella trionfante devastazione

della tecnica. Ciò che appare mediante la tecnica si riverbera nell'arte in forma di enigmatico appello: l'arte ci aiuta a cogliere, per contrasto, l'appello dell'essere. La visione greca di un'arte che mostra nella bellezza lo splendore del divino e della verità dell'essere ci aiuta a tenere aperta la domanda sull'essere# [Nella prossima revisione questo testo sarà reso più chiaro.]

*Mantenere aperta la domanda sull'essere, lasciando intravedere il gioco segreto che tecnica ed arte intrattengono nella storia stessa dell'essere, acquista per Heidegger il valore di un pathos quasi religioso, senza però alcuna garanzia previa di risposta e di salvezza. Come a dire che l'evento dell'essere è il destino dell'uomo.

2. Gadamer. La natura onnicomprensiva del linguaggio (tratto da H.G. Gadamer, *Verità e metodo* Bompiani, Milano p. 512-513))

La concezione del linguaggio di Gadamer si differenzia nettamente da quella del neoempirismo logico (← cap. 10). Il linguaggio per lui è l'orizzonte totale dentro il quale è racchiusa la nostra esperienza del mondo e degli enti che lo costituiscono, che è costitutivamente linguistica. Certo noi guardiamo da una **prospettiva** (esistenziale e storica) che non possiamo abbandonare, ma la nostra vita è un intreccio di molti rapporti diversi, di piani diversi di esperienza e di discorso. Non è contraddittorio dire che il sole tramonta, anche se sappiamo, dopo Copernico, che è la terra che gira. La verità della vita quotidiana non è in sé contraddittoria con quella della ricerca scientifica.

Gadamer rifiuta la pretesa dello *scientismo moderno per cui il linguaggio scientifico sarebbe l'esclusiva sede della verità, ma rifiuta anche la distinzione assoluta tra soggetto e mondo, propria della più tradizionale filosofia del soggetto, da Cartesio in poi (qui chiamata "filosofia della riflessione"). Per lui infatti io e mondo sono "congeneri", ed è il linguaggio che mostra la loro appartenenza ad uno stesso genere.

Gadamer in conclusione vuole che si consideri capace di verità non solo il linguaggio scientifico, ma il linguaggio nella sua totalità, che comprende l'esperienza quotidiana, la vita affettiva e il mondo della letteratura e dell'arte. Riprendendo l'idea di orizzonte (presente in Husserl, Jaspers e Heidegger) egli considera il linguaggio come orizzonte indefinito che comprende tanto l'io (e con lui l'altro soggetto) quanto il mondo.

Il carattere linguistico della nostra esperienza del mondo non significa una **prospettività** esclusiva e limitante; quando penetriamo in mondi linguistici diversi dal nostro e abbandoniamo i pregiudizi e i limiti della nostra precedente esperienza ciò non significa affatto che ci distacciamo dal nostro mondo e che lo neghiamo. Quando viaggiamo, ritorniamo a casa con le nuove esperienze. E se ci allontaniamo per non tornare, non possiamo neppure mai dimenticare totalmente. Anche quando, in sede di conoscenza storica, ci rendiamo chiaramente conto della condizionatezza storica di ogni umana visione del mondo, e quindi anche della nostra, ciò non significa che ci poniamo in un punto di vista incondizionato. In particolare non contraddice all'ammissione di questa fondamentale condizionatezza il fatto che questa ammissione voglia essere a sua volta senz'altro vera in modo incondizionato. **La coscienza della condizionatezza non elimina la condizionatezza** (1). Uno dei pregiudizi della filosofia della riflessione è proprio il fatto di mettere in rapporto tra loro enunciati che non appartengono allo stesso piano logico. [...] Non si tratta qui di rapporti tra giudizi che devono non essere contraddittori ma di **rapporti di vita** (2). La costitutiva linguisticità della nostra esperienza del mondo è in grado di abbracciare la molteplicità di tali rapporti di vita.

Così, il sole non ha cessato di tramontare per noi anche quando l'ipotesi copernicana è diventata comune oggetto del nostro sapere. Non è affatto contraddittorio attenersi da un lato all'apparenza visiva e d'altra parte riconoscerla falsa al livello dell'intelletto. E non è proprio il linguaggio quello che agisce nella costituzione e nella coordinate di questi diversi strati di rapporti vitali? Il nostro parlare di un calare del sole non è certo arbitrario, ma esprime un'apparenza

effettiva. È l'apparenza che si offre a chi sta fermo. È il sole che con i suoi raggi viene a noi e poi se ne va. In questo senso il calare del sole è qualcosa di reale per la nostra intuizione. Ora, noi possiamo liberarci, sottrarci col pensiero a questa evidenza intuitiva mediante la costruzione di un'altro modello, e in quanto abbiamo tale potere possiamo enunciare la prospettiva intellettuale della teoria copernicana. Ma non possiamo pretendere di eliminare o respingere con gli "occhi" di questa intelligenza scientifica l'apparenza immediata naturale. Ciò è privo di senso non solo perché l'apparenza visiva è per noi una realtà autentica, ma proprio perché **la verità che la scienza ci dice è essa stessa relativa a un certo modo di rapportarsi al mondo** (3) e non può pretendere di essere l'intera e unica verità. È invece il linguaggio quello che dischiude l'intero ambito dei nostri rapporti col mondo e in questa totalità del linguaggio l'apparenza visiva conserva la sua legittimità altrettanto quanto la scienza.

[...]

Nel linguaggio si presenta il mondo stesso. L'esperienza linguistica del mondo è "assoluta" (4). Essa oltrepassa la relatività di ogni posizione d'essere, giacché abbraccia ogni in sé, quali che siano i rapporti (relatività) in cui esso si mostra. La linguisticità della nostra esperienza del mondo precede tutto ciò che è riconosciuto ed enunciato come essente. *Il rapporto fondamentale tra linguaggio e mondo non significa perciò che il mondo divenga oggetto del linguaggio.* Ciò che è oggetto di conoscenza e di discorso è invece già sempre compreso nell'**orizzonte del linguaggio** che **coincide col mondo**. La linguisticità dell'esperienza umana del mondo non implica in sé l'oggettivazione del mondo (5). Ciò che è oggetto di conoscenza e di discorso è invece già sempre compreso nell'orizzonte del linguaggio che coincide col mondo.[...] Il linguaggio è un mezzo in cui io e mondo si si congiungono, o meglio si presentano nella loro originaria **congenerità**: è questa l'idea che ha guidato la nostra riflessione.

(1) Anche la filosofia di Gadamer, come quella di Jaspers e di Heidegger, insiste sulla natura condizionata e limitata del soggetto. Perciò considera la verità non come un punto di arrivo immediato, ma come una meta sempre perseguita e mai raggiunta.

(2) Il mondo della vita è un intreccio di una molteplicità di rapporti di tipo diverso, tra i quali l'indagine scientifica è solo una possibilità.

(3) La scienza è mossa da un interesse per la conoscenza certa ed esatta che è diverso dagli interessi che muovono i rapporti pratici immediati, i rapporti affettivi, o gli scambi di valutazioni estetiche.

(4) Assoluta significa qui **onnicomprendiva**, come orizzonte aperto e indefinito. Non si intende che questa esperienza porti ad una verità assoluta e definitiva.

(5) Cioè la riduzione del mondo ad oggetto del tutto estraneo e indifferente al soggetto osservatore, come in tutta la grande tradizione della filosofia della conoscenza da Cartesio in poi.

3. Lettura avanzata. Levinas. Desiderio dell'invisibile (da *Totalità e Infinito*, di Emmanuel Levinas, Milano 1996, pp.31-3)

In questo breve passo, con cui comincia *Totalità e infinito*, testo fondamentale dell'opera levinassiana, l'autore ci parla del desiderio metafisico, desiderio di ciò ch'è oltre il mondo fisico, dell'al di là della nostra vita, visibile e vivibile. Le prime parole che vi leggiamo: "*la vera vita è assente*", riecheggiano "*la vraie vie est ailleurs*" - la vita vera è altrove - di Arthur Rimbaud e sono emblematiche dell'eterno desiderio umano di una vita "vera"; che non è necessariamente un sinonimo di "immortale", ciò che sarebbe una banale iterazione di questa vita non vera, ma desiderio di qualcosa di *assolutamente altro*, di qualcosa che neppure negativamente è descrivibile, ma che solo la parola "Altro" può vagamente indicare: questa alterità assoluta della vita vera, desiderio metafisico proprio dell'uomo, diventa però in Levinas presenza effettiva, non solo simbolica, incarnandosi nella figura dell'Altro: il desiderio metafisico, insomma, desiderio dell'assolutamente altro, trova concreta e pratica realizzazione

per Levinas solo nell'Etica, ovvero nell'essere per l'Altro. #*[Nella prossima revisione questo passo sarà corredato di ulteriori commenti e, dove necessario, di parafrasi]*

“La vera vita è assente”. Ma noi siamo al mondo. La Metafisica sorge e si mantiene in questo alibi. Essa è rivolta all’“altrove”, e all’“altrimenti”, e all’“altro”. Nella forma più generale sotto la quale si è presentata nella storia del pensiero, essa appare infatti come un movimento che parte da un mondo che ci è familiare – quali che siano le terre ancora sconosciute che lo circondano o che nasconde – da una casa “nostra” e nella quale abitiamo, e va verso una cosa “non-nostra” ed estranea, verso un laggiù.

Il termine di questo movimento - l’altrove o l’altro – è detto *altro* in un senso eminente. Nessun viaggio, nessun cambiamento di clima e di sfondo sarebbero in grado di soddisfare il desiderio che vi tende. L’Altro metafisicamente desiderato non è “altro” come il pane che mangio, come il paese che abito, come il paesaggio che contemplo, come, a volte, io stesso posso apparire ai miei occhi: questo “io”, questo “altro”. Con queste realtà posso nutrirmi e, in larghissima misura, soddisfarmi, come se mi fossero semplicemente mancate. E per questo motivo la loro *alterità* si riassorbe nella mia identità di pensante o di possidente. Il desiderio metafisico tende verso *una cosa totalmente altra*, verso *l’assolutamente altro*. L’analisi abituale del desiderio non potrebbe avere ragione di questa sua singolare pretesa. Alla base del desiderio comunemente interpretato starebbe il bisogno; il desiderio contrassegnerebbe un essere indigente e incompleto o decaduto dalla sua grandezza passata. Coinciderebbe con la coscienza di ciò ch’è stato perduto. Sarebbe essenzialmente nostalgia, male del ritorno. Ma così non potrebbe neppure sospettare che cosa sia il veramente altro.

Il desiderio metafisico non aspira al ritorno, perché è il desiderio di un paese nel quale non siamo mai nati. Di un paese straniero a ogni natura, che non è stato la nostra patria e nel quale non ci trasferiremo mai. Il desiderio metafisico non si fonda su nessuna parentela preliminare. Infatti si parla troppo alla leggera di desideri soddisfatti o di bisogni sessuali o, ancora, di bisogni morali e religiosi. Persino l’amore è allora considerato alla stregua della soddisfazione di una fame sublime. Un linguaggio di questo tipo è possibile solo perché la maggior parte dei nostri desideri, compreso l’amore, non è pura. I desideri che possono essere soddisfatti assomigliano al desiderio metafisico solo nelle delusioni della soddisfazione o nell’esasperazione della non-soddisfazione e del desiderio, che costituisce la voluttà stessa. Il desiderio metafisico ha un’altra intenzione - desidera ciò che sta al di là di tutto quello che può semplicemente completarlo. È come la bontà – il Desiderato non lo riempie, ma lo svuota.

Generosità nutrita dal Desiderato e, in questo senso, relazione che non è scomparsa della distanza, che non è avvicinamento o, per delineare ancor più precisamente l’essenza della generosità e della bontà, rapporto la cui positività viene dall’allontanamento, dalla separazione, in quanto si nutre, si potrebbe dire, della propria fame. Allontanamento che è radicale solo se il desiderio non è la possibilità di anticipare il desiderabile, se non lo pensa preliminarmente, se va verso di lui alla ventura, cioè come verso un’alterità assoluta, inanticipabile, come si va alla morte. Il desiderio è assoluto se l’essere che desidera è mortale e il Desiderato, invisibile. L’invisibilità non indica un’assenza di rapporto; implica dei rapporti con ciò che non è dato e di cui non c’è idea. La visione è un’adeguazione tra l’idea e la cosa: comprensione che ingloba. L’inadeguazione non designa una semplice negazione o un’oscurità dell’idea, ma, al di fuori della luce e della notte, al di fuori della conoscenza che misura gli esseri, la mancanza di misura del Desiderio. Il Desiderio è desiderio dell’assolutamente Altro. Al di fuori della fame che può essere soddisfatta, della sete che può essere estinta e dei sensi che possono essere appagati, la metafisica desidera l’Altro al di là delle soddisfazioni, senza che il corpo possa inventarsi un gesto per diminuire la aspirazione, senza che sia possibile abbozzare una qualche carezza conosciuta o inventarne una nuova. Desiderio senza soddisfazio-

ne che, appunto, *intende* l'allontanamento, l'alterità e l'esteriorità dell'Altro. Per il Desiderio, questa alterità, inadeguata all'idea, ha un senso. Essa è intesa come alterità dell'Altro e come quella dell'Altissimo. La dimensione stessa dell'altezza (*"Io non riesco a pensare che esista un'altra disciplina che faccia volgere in su lo sguardo dell'anima se non quella dell'essere e dell'invisibile"*; Platone, *La Repubblica*, 529b), è aperta dal Desiderio metafisico. E, nel fatto che questa altezza non sia più il cielo, ma l'Invisibile, sta l'elevatezza stessa dell'altezza e la sua nobiltà. Morire per l'invisibile – ecco la metafisica. Ma questo non significa che il desiderio possa fare a meno degli atti. Solo che questi atti non sono né consumazione, né carezza, né liturgia. Ecco la metafisica.

Folle pretesa all'invisibile, quando un'esperienza acuta dell'umano insegna, nel ventesimo secolo, che i pensieri degli uomini sono sostenuti dai bisogni, che a loro volta spiegano società e storia, e che la fame e la paura possono aver ragione di ogni resistenza umana e di ogni libertà. Non si tratta di mettere in dubbio questa miseria umana, questo dominio che le cose e i malvagi esercitano sull'uomo, questa animalità. Essere uomini significa sapere che le cose stanno così. La libertà consiste nel sapere che la libertà è in pericolo. Ma sapere o aver coscienza significa avere del tempo per evitare e prevenire l'istante dell'inumanità. Proprio questo continuo aggiornamento dell'ora del tradimento – infima differenza tra l'uomo e il non-uomo – presuppone il disinteresse della bontà, il desiderio dell'assolutamente Altro o la nobiltà, la dimensione della metafisica.

LABORATORIO

§ 1

ANALISI DEI CONCETTI. 1. In che consiste la cosiddetta svolta di Heidegger? 2. Chiarite il concetto di "oblio dell'essere". 3. In che senso la tecnica può dirsi ambivalente? 4. Qual è la proposta positiva del secondo Heidegger?

CONFRONTO CON ALTRI FILOSOFI. Individuate altri filosofi che hanno utilizzato il concetto di reificazione in relazione con la società moderna e confrontate il diversa spiegazione di tale fenomeno.

Lettura 1

DISCUSSIONE-DIBATTITO. La tecnica, secondo Heidegger, è il fenomeno attraverso il quale l'essere si mostra e al tempo stesso si nasconde. Essa domina la vita moderna determinandone il senso. Condividete questa valutazione dell'importanza epocale della tecnica? O pensate che il centro della vita moderna sia altrove (nell'economia, nel potere imperialistico, nella rivoluzione digitale – che nella visione di Heidegger sono ridotti a manifestazioni della tecnica)? **rivedere**

§ 2

CONFRONTO TRA FILOSOFI. Gadamer attribuisce a Heidegger il merito di aver messo in luce l'importanza filosofica del *comprendere. Quali altri filosofi, e in che contesto, hanno prima di lui elaborato il concetto di "comprendere"? E in che contesto?

§ 2.1.

CONFRONTO TRA FILOSOFI. 1. Quali differenze vede Gadamer tra la propria ermeneutica e quella degli storicisti? 2. Quali critiche muove Gadamer all'illuminismo?

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Come si articola l'interpretazione di un'opera secondo Gadamer? 2. In che consiste la verità per Gadamer? 3. Che funzione ha per lui il pregiudizio? 4. In che consiste la "storia degli effetti"?

§ 3

ANALISI DEI CONCETTI. 1. In che senso l'incontro con il volto dell'Altro ci rimanda all'Infinito per Lévinas? 2. Quali conseguenze ha nel pensiero occidentale la negazione dell'altro in nome dell'identico? 3. In che senso l'etica è il fine della metafisica?

Capitolo 15. Marxismo occidentale, esistenzialismo umanistico e altri “compagni di strada”

Nonostante la propaganda dei partiti comunisti staliniani “marxisti-leninisti”, presenti in diversi paesi europei, dopo la seconda guerra mondiale la realtà effettiva dello stalinismo è ormai sotto gli occhi degli intellettuali di formazione marxista dell'Occidente. Si sviluppa così tra di loro una posizione politico-culturale autonoma e critica rispetto al marxismo sovietico che è stata in seguito chiamata “marxismo occidentale”. Essa esiste anche oggi e ne troveremo altri esponenti nei capitoli successivi. Ciò che caratterizza questa posizione è una critica radicale della società capitalistica, le cui conseguenze pratiche possono essere assai diverse da autore ad autore: dal rifiuto morale senza speranza di poter costruire una società alternativa all'impegno politico rivoluzionario. L'emancipazione umana universale è in tutti casi il loro ideale.

In questo capitolo insieme ai marxisti abbiamo trattato altri autori che sviluppino questa critica partendo da filosofie diverse, sulla base di una decisione esistenziale (→ cap. 13) o su altre basi filosofiche. Abbiamo riunito una serie di filosofi dell'emancipazione sociale che, formati già nel periodo della “guerra civile europea”, fanno da ponte con le filosofie che, soprattutto dopo il '68, svilupperanno il tema della liberazione.

§ 1. Gramsci e il concetto di egemonia

Le opere di Gramsci, quasi sconosciute prima del 1948, saranno apprezzate dal marxismo occidentale e dal pensiero postcoloniale, che si oppone all'egemonia culturale dei colonizzatori.

SOCIALISTA CONSILIARE, COFONDATORE DEL PCI, SCRIVE LE SUE OPERE IN PRIGIONE, DOVE MORIRÀ DI MALATTIA.

Antonio Gramsci nacque ad **Ales** in provincia di **Cagliari** nel **1891**. Nel 1911 si trasferì a **Torino** grazie ad una borsa di studio. Militante del partito socialista, fondò nel 1919 *L'Ordine Nuovo*, l'organo torinese della frazione socialista consiliare che, insieme al gruppo guidato da **Amadeo Bordiga** (→ cap. 9, § 4), fonderà nel 1921 il Partito Comunista Italiano, di cui nel 1924 Gramsci divenne segretario. Arrestato nel 1926 e condannato a vent'anni di reclusione dal **Tribunale speciale fascista**, morì nel 1937, in seguito ai patimenti subiti nella lunga prigionia.

Nei *Quaderni del carcere*, composti fra il 1929 e il 1936, avviò una riflessione critica sulle cause che avevano condotto il movimento operaio italiano alla sconfitta ad opera del fascismo, il che lo portò a ripensare in termini di grande originalità i principali nodi teorici della tradizione marxista, al punto da essere oggi ritenuto uno dei massimi rappresentanti del marxismo occidentale.

ATTENTO ALLA SPECIFICITÀ DELLA REALIZZAZIONE DEL SOCIALISMO IN OCCIDENTE, È CONSIDERATO LO STRATEGA DELLA VIA ITALIANA AL SOCIALISMO.

Gramsci è oggi considerato non solo il maggior stratega della cosiddetta **via italiana al socialismo**, proposta dal PCI nel secondo dopoguerra, ma anche il pensatore marxista che con più profondità ed originalità si è posto il problema della realizzazione di una società socialista in Occidente.

§ 1.1. Le differenze tra le condizioni storiche della Russia e quelle dell'occidente

NELLA RUSSIA ZARISTA LA SOCIETÀ CIVILE ERA POCO SVILUPPATA, E LO STATO ERA L'ISTITUZIONE PIÙ MODERNA.

Le cause della sconfitta del movimento operaio in Occidente ai tempi della rivoluzione russa vengono ricercate da Gramsci nella differenza fra le società sviluppate occidentali e la società economicamente arretrata della Russia zarista. In Russia, l'istituzione moderna più sviluppata era lo Stato ed una moderna società civile quasi non esisteva, per cui il potere sociale era concentrato nello Stato. Nelle società occidentali economicamente sviluppate accanto allo Stato esiste una ricca e articolata **società civile** costituita da **organismi ed istituzioni private** (scuole - sindacati - associazioni di categoria - associazioni professionali e culturali - volontariato - etc.), per cui il potere sociale non è concentrato nello Stato, ma è **"diffuso"** attraverso tutto il tessuto della società civile. Il movimento operaio occidentale potrà pervenire al potere, nelle società economicamente sviluppate, solamente attraverso una strada completamente diversa da quella seguita dal **partito bolscevico** russo di **Lenin**.

IN OCCIDENTE IL POTERE SOCIALE È DIFFUSO NELLA SOCIETÀ CIVILE ED È NECESSARIA UNA LUNGA STRATEGIA DI LOGORAMENTO PER CONQUISTARLO.

Per illustrare tale differenza, Gramsci ricorre ad un paragone tratto dalla strategia militare. Nella società arretrata russa, dove tutto il potere era concentrato nello Stato, il partito bolscevico ha dovuto adottare una strategia di attacco frontale al potere (presa del palazzo d'Inverno) simile alla **"guerra di movimento"** della fase iniziale della prima guerra mondiale.

Nelle società economicamente sviluppate, dove il potere sociale è **"diffuso"**, cioè distribuito in tutta la società civile (le casematte e le fortificazioni che circondano e proteggono lo Stato) occorre invece una lunga **strategia di logoramento** dell'avversario, simile alla **"guerra di posizione"** della fase centrale della prima guerra mondiale.

PER POTER DIVENTARE CLASSE DOMINANTE, LA CLASSE OPERAIA DEVE DIVENTARE CLASSE DIRIGENTE E CONQUISTARE IL CONSENSO UNIVERSALE.

La classe operaia occidentale non potrà conquistare lo Stato o, nel linguaggio gramsciano, diventare **"classe dominante"**, se prima non sarà diventata **"classe dirigente"**, cioè se non avrà assunto una **funzione egemonica** nella società civile, di *direzione politica, culturale, morale*. La conquista del potere in occidente passa essenzialmente attraverso la conquista (culturale) della società civile piuttosto che attraverso la conquista (militare) dello Stato. È una battaglia di lungo periodo e non uno scontro frontale in un momento temporale preciso (l'ora X della rivoluzione), un confronto/scontro in cui l'elemento determinante diventa il **consenso** (capacità di convinzione) e non il **dominio** (l'uso della forza).

IN ORIENTE LA CONQUISTA OPERAIA DELLO STATO È STATA RAPIDA, MA È MOLTO DIFFICILE EDIFICARE IL SOCIALISMO. IN OCCIDENTE SARÀ L'OPPOSTO.

In Oriente, nelle condizioni specifiche della società russa, è stato relativamente rapida la conquista dello Stato ma — prevede Gramsci — sarà straordinariamente difficile costruire un'autentica società socialista, cioè autentici rapporti sociali di produzione e più in generale rapporti inter-personali socialisti. In occidente, nelle particolari condizioni delle società economicamente sviluppate, è viceversa straordinariamente difficile per un partito operaio conquistare il potere politico e lo Stato, ma — presume Gramsci — sarà relativamente più facile edificare una vera società socialista.

§ 1.2. L'egemonia e il blocco storico

LENIN INTENDE PER EGEMONIA LA DIREZIONE POLITICA, MENTRE PER GRAMSCI ESSA È SOPRATTUTTO DIREZIONE CULTURALE.

In effetti, Gramsci nei *Quaderni* non parla più di **"dittatura del proletariato"**, ma sostituisce questa espressione con quella di **"egemonia della classe operaia"**. Secondo l'analisi di Norberto Bobbio (→cap. 19, § 6), Gramsci, come Lenin, fino al 1926 intende l'egemonia soprattutto nel senso di ***direzione politica***, capacità cioè di indicare le soluzioni politiche dei problemi di una nazione.

Nei *Quaderni* invece, Gramsci comincia a usare il termine soprattutto in senso largo, cioè come ***direzione culturale, capacità di elaborare una visione del mondo nel quale le diverse classi sociali possono riconoscersi.***

Dunque in Lenin il momento della forza prevale sul momento del consenso e della cultura. Di conseguenza, la conquista della direzione culturale segue, o al massimo accompagna, la conquista del potere politico. Per il Gramsci maturo la conquista della direzione culturale e del consenso precede la conquista del potere politico (si ricordino le tesi analoghe di Bogdanov → cap. 9, § 2).

LA CLASSE DOMINANTE DEVE ANCHE ESSERE DIRIGENTE E SAPER GIUSTIFICARE IDEOLOGICAMENTE IL SUO DOMINIO.

In effetti la teoria gramsciana ha non pochi punti di contatto con il pensiero dei **teorici delle élite** (Pareto-Mosca--> P.3, cap. 7 § 4.1). Qualunque potere, quello feudale, come quello borghese o quello operaio, ha bisogno di una giustificazione. Le classi economicamente dominanti devono giustificare il loro dominio agli occhi delle classi economicamente dominate. Nel linguaggio gramsciano ciò significa che una **classe dominante** deve essere anche **dirigente** per poter continuare a conservare il suo dominio. La supremazia di una classe sociale sulle altre classi non è dunque soltanto **strutturale** (economica) ma è nello stesso tempo **sovrastrutturale** (culturale).

PER FORMARE ATTORNO A SÉ UN "BLOCCO STORICO" DI CLASSI ALLEATE, LA CLASSE DOMINANTE DEVE OTTENERNE IL CONSENSO IDEOLOGICO.

Secondo Gramsci, la supremazia complessiva di una classe sociale, cioè la sua **egemonia**, non si manifesta tanto mediante il dominio e la forza, quanto piuttosto attraverso la sua capacità di direzione politica, ideale (culturale) e perfino morale nei confronti delle classi alleate e delle classi subalterne. Infatti la classe sociale economicamente dominante non può dominare da sola, ma ha la doppia necessità di allearsi con altre classi sociali (classi alleate) e di ottenere il consenso delle altre classi subalterne. La classe dominante raggruppa intorno a sé un **"blocco storico"** di forze economiche, sociali, culturali, anche relativamente diverse, ma tenute insieme dal comune consenso per la sua **ideologia**.

È ATTRAVERSO LE ISTITUZIONI (CULTURALI, RELIGIOSE, EDUCATIVE, MEDIALI, ECC.) DELLA SOCIETÀ CIVILE CHE UNA CLASSE PUÒ DIFFONDERE LA SUA VISIONE DEL MONDO.

Le classi sociali alleate alla classe dominante e le classi subalterne sono spinte a condividere la **"*visione del mondo"** (← cap. 7, § 2) della classe dominante, attraverso la mediazione di una **"rete di canali"**, che assicurano la trasmissione e la diffusione dell'ideologia dominante. Tali canali di diffusione e di trasmissione del consenso sono le istituzioni e gli *organismi della società civile: la scuola, le chiese, i partiti, i sindacati, la stampa, i libri, il cinema*. Attraverso questi canali la classe dominante riesce ad **instillare e imprimere** nelle altre classi sociali le proprie idee ed i propri valori.

L'attualità della rivoluzione in Italia è data, secondo Gramsci, dalla circostanza che la borghesia capitalistica ed agraria italiana non riesce più a giustificare il suo dominio: è cioè classe dominante senza essere classe dirigente. Insomma, in generale, una situazione è rivoluzionaria quando si realizza storicamente questa duplice circostanza: da un lato delle classi dominanti che hanno perso la capacità di direzione politico-culturale-morale, cioè non sono più dirigenti, e dall'altro lato delle classi dominate che sono diventate dirigenti, cioè egemoni culturalmente e moralmente.

§ 1.3 La nuova dialettica fra struttura, società civile e stato

IN MARX IDEOLOGIA SIGNIFICA FALSIFICAZIONE DELLA REALTÀ, IN GRAMSCI INVECE VISIONE DEL MONDO, COMPRENDENTE I VALORI MORALI.

I concetti di "blocco storico" e di "ideologia" introducono anche una significativa differenza rispetto al pensiero di Marx. Il termine **ideologia** in Marx

sembra connotato piuttosto negativamente, significando semplicemente una rappresentazione non scientifica e fuorviante della realtà. In Gramsci, invece, il termine sembra connotato positivamente, in quanto significa **"visione del mondo"** cioè, l'insieme dei principi, delle idee, dei valori di fondo, con cui la classe dominante in un determinato periodo storico tiene unito il blocco storico e che caratterizzano una società.

Secondo l'interpretazione di **Norberto Bobbio**, Gramsci, che chiama la sovrastruttura "momento etico-politico", la considera articolata in due funzioni: il **dominio** (l'aspetto politico e poliziesco-militare) e la funzione del **consenso** (l'aspetto etico o egemonia).

MENTRE IN MARX LA SOCIETÀ CIVILE FA PARTE DELLA STRUTTURA PRODUTTIVA, IN GRAMSCI ESSA È VISTA COME SOVRASTRUTTURA.

Così, mentre in Marx c'era una dialettica tra due livelli, struttura e sovrastruttura (--> Marx, cap. 3, § 6, Engels, cap. 9, § 1), in Gramsci la dialettica invece si articola su tre: struttura economica, livello etico e livello politico. E per lui la società civile, che in Marx fa parte della **struttura**, coincidendo di fatto con i **rapporti sociali di produzione**, finisce con l'appartenere alla sovrastruttura della società, al momento soggettivo. Così gli aspetti negativi (in particolare la costrizione) vengono riferiti da Gramsci solo ad una parte della sovrastruttura, cioè allo Stato.

Gli aspetti positivi - la capacità di promuovere il progresso - che Marx attribuisce alla struttura economica, vengono riferiti da Gramsci alla **società civile**, intesa come parte attiva e cosciente della società. Dunque, il luogo decisivo dello scontro di classe, secondo Gramsci, non è più la struttura economica, ma diventa la società civile, e i fattori determinanti della storia non sono più di tipo strutturale ma diventano di tipo sovrastrutturale (momento dell'egemonia).

GRAMSCI SOTTOLINEA L'IMPORTANZA DEGLI ASPETTI SOGGETTIVI DELLA STORIA.

Questa forte riaffermazione degli elementi soggettivi nella storia mostra molte somiglianze con la concezione lukácsiana della coscienza di classe, anche se si situa in un momento storico diverso e dentro una strategia politica diversa. Del resto Gramsci era influenzato non meno di Lukács dalla ripresa della filosofia dello spirito e dello storicismo, e considerava Croce (--> cap. 8, § 1) come il più autorevole filosofo della borghesia italiana.

Per Gramsci, dunque, i conflitti di classe nelle società economicamente sviluppate si giocano al livello della società civile. Per essere egemone, una classe deve riuscire a diffondere tra le altre classi sociali la propria cultura, intesa in senso lato: visione del mondo, conoscenze, costumi, abitudini, principi morali, etc.

GRAMSCI SI INTERESSA ALLA CULTURA POPOLARE E AI MEDIA POPOLARI.

Nasce da queste considerazioni quell'attenzione particolare che Gramsci manifesta nelle riflessioni dei *Quaderni del carcere* verso tutti gli aspetti, anche quelli più minuti, della cultura delle masse popolari e dei media popolari (letteratura popolare, romanzo d'appendice, cinema, folclore, religiosità popolare, costume, ecc.). Egli non considera questa cultura come inferiore, e *considera tutti gli uomini essenzialmente intellettuali*, anche se qualcuno svolge questa funzione come professione. Il partito è dunque per lui l'**intellettuale collettivo** capace di educare le masse e di trarne le migliori potenzialità. **La politica è per lui essenzialmente educazione.**

LE MASSE NON SONO PASSIVE DI FRONTE ALLA CULTURA EGEMONE.

Gramsci non considera le masse culturalmente passive. Anzi per lui sono capaci spesso di *reinterpretare a proprio uso in modo imprevisto i messaggi della cultura egemone*. Questa sua idea è stata sviluppata alla fine del '900 dal marxista anglo-giamaicano **Stuart Hall** (1932-2014) nei suoi studi sulla capacità da parte delle culture subalterne, in particolare extra-europee, di riutilizzare a loro modo i messaggi dei media della cultura occidentale e oggi il pensiero di Gramsci è molto

apprezzato dai marxisti dei paesi coloniali e post-coloniali, che si oppongono all'egemonia culturale dei colonizzatori, tuttora perdurante.

§ 2. Simone Weil, un anticapitalismo non materialista

Questa filosofa si è rifiutata di esercitare qualunque forma di violenza e ha messo in gioco la sua esistenza contro l'oppressione.

INSEGNANTE DI FILOSOFIA, LASCIA LA SCUOLA PER FARE L'OPERAIA E VIVERE LA CONDIZIONE PROLETARIA.

Simone Weil nasce a Parigi nel 1909 in una famiglia di ebrei non credenti. Vive un'infanzia economicamente agiata, ma è molto debole e si ammala gravemente più volte. Negli anni Venti studia presso l'École Normale Supérieure. Terminati gli studi, insegna filosofia in alcuni licei di provincia e al contempo si interessa ai problemi di operai, disoccupati e contadini. Con questi partecipa agli scioperi e milita come sindacalista, frequentando ambienti politici trozkisti e anarchici. La condizione operaia la tocca così profondamente che decide di farne esperienza in prima persona, lavorando presso fabbriche metallurgiche a Parigi, dove partecipa agli scioperi. Dovrà licenziarsi dopo un anno per motivi di salute.

PARTECIPA CON GLI SCRITTI E CON L'AZIONE ALLA LOTTA CONTRO IL NAZIFASCISMO.

Durante l'ascesa nazista, scrive articoli divulgativi e analisi dei totalitarismi. Benché pacifista convinta, nel 1936 si unisce alle brigate internazionali in Spagna per combattere contro i fascisti di Franco. Alla fine degli anni Trenta, dopo alcune esperienze mistiche, si avvicina al cristianesimo, senza però convertirsi al cattolicesimo, anche perché esso accetta come canonico l'Antico Testamento, in cui Dio ordina lo sterminio di diverse popolazioni vinte dagli ebrei. Weil elabora invece una profonda riflessione spirituale, mettendola in atto attraverso pratiche di ascetismo e di digiuno. Dopo diversi spostamenti per sfuggire alla persecuzione nazista, arriva a Londra, dove partecipa all'organizzazione di De Gaulle, "France Libre"; si ammala poco dopo di tubercolosi, anche per aver praticato il digiuno a favore degli altri, in un momento di razionamento generale del cibo, e muore nel sanatorio di Ashford nel 1943.

LA GRAN PARTE DELLA SUA OPERA È POSTUMA.

A parte un certo numero di articoli pubblicati su riviste politiche, le sue opere sono state pubblicate postume. Al centro della sua riflessione, inizialmente ispirata all'umanismo laico, ci sono la sofferenza e l'ingiustizia costitutive della società e della condizione umana.

LA CONDIZIONE LAVORATIVA PRIVA L'OPERAIO DELLA POSSIBILITÀ DI PENSARE.

Frutto dell'anno di esperienza in fabbrica è l'opera *La condizione operaia* (1934), un saggio sociologico in forma di diario, che riporta i dati oggettivi della situazione in fabbrica e le sue relazioni con gli altri operai. Si rende conto così che la condizione lavorativa priva l'operaio di ogni presupposto che possa permettergli di pensare. La filosofa stessa scrive di non avere ormai più tempo ed energia per dedicarsi all'impegno intellettuale.

LA SOCIETÀ INDUSTRIALE NEGA L'INDIVIDUO E I LEGAMI COMUNITARI. BISOGNA ABOLIRE LE DISTINZIONI LAVORO MANUALE/LAVORO INTELLETTUALE E DIRIGENTI/ESECUTORI.

Sindacalista impegnata, la prima fase del suo pensiero è ispirata in gran parte da Marx. Tuttavia, in contatto con i dissidenti marxisti e gli anarchici, è ben cosciente degli orrori dello stalinismo. Non è sufficiente dunque per lei la soppressione della proprietà privata, ma è necessario anche abolire le distinzioni tra **lavoro manuale e lavoro intellettuale** e tra **dirigenti ed esecutori**, ben presenti in Unione Sovietica. Lo sviluppo della scienza, della tecnica e dell'organizzazione tecnoburocratica rende la *società moderna una macchina impersonale, in cui sono schiacciate l'individualità, i legami comunitari e la cultura tradizionale*. La società industriale (inclusa quella socialista), concentrando la conoscenza in un ceto di esperti e privandone i lavoratori manuali, e inoltre

aumentando la complessità della sua organizzazione, ha concentrato e reso sempre più forte il potere. Anche per questo *la rivoluzione* (che per lei è un ideale morale) non può limitarsi all'economia e alla politica, ma *deve essere soprattutto culturale*.

VINCITORI E VINTI SONO SOGGETTI AD UN DESTINO DI VIOLENZA. LA CULTURA GRECA HA ANTICIPATO IL VANGELO NELLA COSCIENZA DELLA MISERIA UMANA.

Il nazismo pone al centro della riflessione di Weil il problema della forza. Tra il 1936 e il 1939 scrive *L'Iliade o il poema della forza*. Per lei Omero mostra che tra chi usa la violenza e chi la subisce non c'è una vera differenza esistenziale: "Anche se ci illudiamo di maneggiarla, la forza si può soltanto subire. Il destino di chi uccide è di essere ucciso a sua volta". Alla fine anche il massacratore Achille è destinato ad essere ucciso.

Weil trova una consonanza tra la poesia omerica, il pensiero classico greco e il messaggio evangelico: tutti mettono in evidenza *la miseria della condizione dell'uomo*. Pitagora e Platone vedono nel numero, nell'ordine cosmico e nella bellezza una *mediazione* tra il divino trascendente e la miseria umana, mentre per il Vangelo di Giovanni il mediatore è Cristo stesso, il Logos. Su questa base si svilupperà la riflessione teologica e mistica della filosofa.

§ 3. La scuola di Francoforte e la Teoria Critica

Marx è ripensato dai "francofortesi" riattivando la dialettica hegeliana, e mescolando alle sue tematiche economico-sociali la psicanalisi di Freud e la sociologia di Weber.

L'ISTITUTO PER LA RICERCA SOCIALE DENUNCIA L'INADEGUATEZZA DEL MARXISMO TRADIZIONALE PER SPIEGARE IL SUCCESSO DEL FASCISMO.

Tra gli sviluppi del marxismo occidentale occorre menzionare la cosiddetta **scuola di Francoforte**, i cui principali protagonisti, **Max Horkheimer** (1895-1973) e **Theodor W. Adorno** (1903-1969), sono stati a capo dell'*Istituto per la ricerca sociale*, fondato a Francoforte nel 1923, che riuniva economisti, sociologi, psicologi e filosofi. Lo scopo dell'Istituto, diretto dal 1931 da Horkheimer, era quello di condurre ricerche interdisciplinari volte ad analizzare gli sviluppi e le tendenze della società contemporanea. L'attenzione, a partire dagli anni Trenta, fu rivolta soprattutto ad una necessaria revisione della teoria marxista, a partire dall'osservazione che in Occidente le masse di lavoratori non seguivano il percorso di **radicalizzazione socialista** previsto da tale teoria e sembravano piuttosto essere inclini, insieme alle masse piccolo-borghesi e sottoproletarie, a fornire sostegno a leader autoritari che promettevano un **riscatto della nazione**. Il successo di movimenti e partiti fascisti, che diverrà presto drammatica realtà in buona parte dell'Europa, costringendo lo stesso Istituto a chiudere i battenti per riaprirli negli Stati Uniti, non era spiegabile sulla base della classica dottrina marxista. Con il dispiegarsi della brutalità nazista e fascista su gran parte dell'Europa, un altro assunto della teoria marxista verrà messo in discussione, ossia l'ottimismo storico e l'idea di un progresso dell'umanità verso forme sempre maggiori di libertà.

§ 3.1 Horkheimer e Adorno: teoria critica e dialettica dell'illuminismo

Il metodo di lavoro dell'Istituto, nonostante le differenze esistenti tra gli autori che vi aderirono, è illustrato da un saggio programmatico di Max Horkheimer del 1937, intitolato *Teoria tradizionale e teoria critica*. Horkheimer sostiene che la teoria tradizionale (dove con "teoria" si intende sia la scienza che la filosofia) si inserisce in maniera acritica all'interno della società, contribuendo al suo sviluppo e alla sua riproduzione, senza metterne in discussione gli assunti fondamentali. Gli

obiettivi della ricerca scientifica – la comprensione dei fatti, il dominio della natura, il controllo sulla società – non sono, tuttavia, neutrali dal punto di vista politico. La teoria tradizionale, perciò, dichiarando la neutralità della scienza, in realtà aderisce in maniera conformista ai valori dominanti della società capitalistica.

LA **TEORIA CRITICA** DEVE MOSTRARE LA DISCREPANZA TRA IL POSSIBILE E IL REALE, ANZICHÉ LIMITARSI A STUDIARE LA REALTÀ COSÌ COM'È.

Horkheimer propone invece lo sviluppo di una **teoria critica**, che metta in discussione ciò che viene dato per scontato, mostrando i presupposti ideologici che stanno alla base di ciò che viene ritenuto immutabile e normale. La teoria critica si serve della **ragione** intesa in senso hegeliano, cioè come strumento di conoscenza di una verità che trascende i dati immediati dell'esperienza e anzi mostra la contraddizione esistente tra il concetto e la realtà empirica, in altre parole: *la discrepanza esistente tra ciò che **potrebbe essere** e ciò che è*.

LA RAGIONE DEVE ESSERE CAPACE DI INDIVIDUARE OGGETTIVAMENTE I FINI DELLA SOCIETÀ

Questo modo di intendere la ragione, che si richiama, oltre a Hegel, alla filosofia greca antica, viene opposto da Horkheimer, in un saggio sull'*Eclisse della ragione*, al modo in cui la ragione viene intesa da buona parte della filosofia moderna. Quest'ultima ritiene impossibile stabilire oggettivamente i fini, ossia gli scopi dell'agire umano, e ritiene pertanto che la ragione abbia un compito unicamente **strumentale**, cioè che debba servire da strumento per il raggiungimento di fini soggettivi. Una ragione così intesa, tuttavia, non è capace di svolgere alcuna funzione critica, perché, rinunciando a pronunciarsi su quali fini siano degni di essere perseguiti collettivamente dagli individui, non potrà mettere in discussione l'assetto presente della società. Mentre gli individui credono di perseguire i propri scopi individuali, liberamente scelti, in verità essi agiscono seguendo le leggi imposte dai meccanismi anonimi della società capitalistica, dominata dagli *oligopoli, dalla burocrazia e dal conformismo.

Horkheimer e i filosofi francofortesi riprendono dunque temi non solo di Marx, ma anche di Weber, un autore da loro criticato ma anche studiato con attenzione, che aveva parlato della “gabbia di ferro della modernità” riferendosi ai condizionamenti dell'apparato capitalistico e statale, che regola dall'alto le vite dei cittadini e dei lavoratori (← cap. 7, par. 4).

RICOSTRUIENDO LA DIALETTICA DELL'ILLUMINISMO, HORKHEIMER ED ADORNO MOSTRANO IL CARATTERE DISTRUTTIVO DEL DOMINIO DELLA RAGIONE

La critica della ragione moderna trova la sua formulazione più radicale in un'opera che Horkheimer scrisse insieme ad Adorno: *La dialettica dell'illuminismo*, pubblicata solo nel 1947 in Europa. Quest'opera fu scritta durante i peggiori anni della dittatura nazista e delle atrocità della seconda guerra mondiale, mentre l'Istituto continuava negli Stati Uniti la ricerca empirica sulla **personalità autoritaria**, la base psicologica del nazifascismo negli individui (→ § 3.2), che portava alla conclusione che questo tipo di personalità fosse molto diffuso anche in America.

Di fronte a questo quadro senza speranza, gli autori vedono la questione di come spiegare l'avvento del fascismo e il fallimento delle previsioni marxiste come parte di una più generale questione filosofica: come mai l'illuminismo occidentale, che aveva portato al dominio della ragione promettendo il progresso morale e intellettuale dell'umanità, aveva subito una battuta d'arresto? Ebbene, per Horkheimer e Adorno, la barbarie del Novecento *non* rappresenta una deviazione improvvisa del corso storico dell'illuminismo. La violenza fascista – questa la dirompente tesi del libro – è un prodotto della **razionalità illuminista**, in quanto questa si caratterizza sin dalle sue origini (che gli autori rintracciano nell'antichità occidentale, ossia già nella mitologia greca) come uno **strumento di potere e di dominio**.

La ragione nasce con lo scopo di soggiogare a sé la natura, sia la natura interiore (le passioni, come venivano chiamate, e che ora, in seguito alle scoperte della psicanalisi, possono essere chiamate pulsioni sessuali), che quella esteriore

(il mondo naturale), al fine di creare un ordine sociale a beneficio di tutti. Ma questo dominio dell'uomo sulla natura è soltanto apparente, perché quest'ultima finisce infine per soggiogare l'essere umano. Il dominio sulla *natura esterna* richiede infatti disciplina e lavoro e implica quindi la frustrazione degli impulsi sessuali, che si trasformano in un'aggressività furibonda e irrazionale, sicché dalla *natura interna* dell'uomo emergono brutali pulsioni distruttive (il riferimento implicito è al *Disagio della civiltà* di Freud ← cap.7, § 5.2). Questa distruttività si rivela essere, dunque, il vero risultato del dominio della ragione sulla natura, in evidente contraddizione con lo scopo di instaurare un ordine razionale. Questa è la *dialettica dell'illuminismo*: il rovesciarsi della ragione nel suo opposto.

HORKHEIMER E ADORNO CRITICANO LA SOTTOMISSIONE DELL'ARTE A LOGICHE DI MERCATO E LA SUA TRASFORMAZIONE IN INTRATTENIMENTO.

Horkheimer e Adorno in un famoso capitolo della *Dialettica dell'illuminismo*, dedicato all'industria culturale e ai media, criticano fortemente la *sottomissione dell'arte a logiche di mercato* e la sua trasformazione in *intrattenimento*. In questo modo, l'arte viene privata del suo potenziale critico ed emancipatorio e diventa uno strumento ideologico volto a riprodurre in forma edulcorata l'immagine della società capitalistica, che viene spacciata come unica realtà possibile.

ADORNO RITIENE CHE L'ARTE POSSA ESSERE ESPRESSIONE DELLE CONTRADDIZIONI DELLA REALTÀ.

Ciononostante, Adorno ritiene che esistano ancora artisti (scrittori come Beckett e Brecht, compositori come Schönberg e Berg) la cui opera contiene un potenziale critico, in quanto essi rifiutano di adattarsi alle logiche dell'industria culturale, basata sul profitto e sulla produzione in serie. Secondo Adorno – autore di una *Teoria estetica*, di numerosi saggi di critica letteraria e di opere di filosofia della musica – l'arte, e in particolare la musica, è capace, ancor più della filosofia, di esprimere le contraddizioni del reale, mostrando in negativo la possibilità di un mondo migliore.

§ 3. 2. La grande ricerca sociale sulla “personalità autoritaria”

“PERSONALITÀ AUTORITARIA”: SCARSA INTERIORIZZAZIONE DEI PRINCIPI DI CONVIVENZA SOCIALE E DEBOLEZZA DELL'IO.

Accanto all'interpretazione filosofica delle contraddizioni del tempo presente, gli autori dell'Istituto, e in particolare Adorno, si sono dedicati, nel loro soggiorno negli Stati Uniti, a ricerche empiriche per *studiare le motivazioni che spingono le persone ad aderire ad ideologie e seguire leader autoritari*, nonché le *tecniche manipolatorie utilizzate dalla propaganda fascista*. Adorno ha inoltre condotto degli studi sulla diffusione di credenze esoteriche (come gli oroscopi), nonché, tornato in patria, sull'elaborazione della colpa nella Germania post-nazista. Gli studi più importanti sono quelli confluiti in un corposo volume dal titolo *The Authoritarian Personality*. La personalità autoritaria risulta caratterizzata da una scarsa interiorizzazione dei principi della convivenza sociale, rappresentati dal Super-io, con la conseguenza che l'individuo si sottomette alle regole della società per pura convenzione e per paura di essere sanzionato dall'autorità, senza un'aderenza interiore. A questa debolezza sostanziale del Super-io (che non esclude, tuttavia, un rigore severo e conformista, fondato sulla paura dell'autorità), si unisce una **debolezza dell'io**, che non è in grado di affermarsi autonomamente nella realtà e che fatica a contenere gli impulsi dell'inconscio. Questi vengono quindi repressi sotto la pressione del Super-io, e non sublimati.

PERSONALITÀ AUTORITARIA: TENDENZA A IDENTIFICARSI CON LA MASSA E A SOTTOMETTERSI A UN LEADER.

Quando l'autorità sociale viene incarnata da un leader autoritario e intorno ad esso si crea una massa di seguaci, questo tipo di personalità avrà la tendenza ad identificarsi con la massa, nel modo descritto da Freud (cap. 8, § 5) e a

sostituire il leader autoritario al proprio Super-io. Questo gli permette di dare sfogo agli impulsi erotici frustrati, trasformati in impulsi aggressivi, in quanto non più censurati ed esposti a sanzione, e di provare un senso di forza e superiorità, grazie all'identificazione con la massa

LA DEBOLEZZA DELL'IO HA CAUSE SOCIALI ED È RICONDUCIBILE A UNA REALE IMPOTENZA DELL'INDIVIDUO DI FRONTE ALLA SOCIETÀ.

Secondo Adorno alcune tendenze proprie della società capitalistica spiegano l'indebolimento dell'io e la diffusione di atteggiamenti autoritari. Tra queste tendenze, che egli individua anche sulla base delle analisi di altri membri dell'Istituto, vi sono: 1) una degradazione del lavoro autonomo borghese e la concentrazione dei capitali nelle mani di grossi proprietari, 2) un'estensione degli apparati burocratici e del controllo statale, 3) un crescente potere dell'industria culturale. Questi processi portano ad una sempre più accentuata impotenza dell'individuo, il quale tuttavia non è più capace di immaginare una società diversa. L'esperienza della propria impotenza può essere quindi compensata solo dall'esercizio di una potenza illusoria, che non corrisponde a una reale liberazione.

§ 3.3. Horkheimer e Adorno rifiutano il capitalismo ma abbandonano le speranze rivoluzionarie

HORKHEIMER E ADORNO ABBANDONANO L'IPOTESI RIVOLUZIONARIA MARXISTA.

Le analisi compiute dall'Istituto per la ricerca sociale portano Horkheimer e Adorno ad un atteggiamento ben lontano dall'ottimismo marxista. Essi ritengono che, al presente, non siano date le condizioni per lo sviluppo di una coscienza rivoluzionaria e che, perciò, la società capitalista sia destinata a sopravvivere a lungo. Inoltre, essi guardano con giustificato sospetto all'Unione sovietica e, contro ogni possibile ritorno del nazismo, si fanno difensori dell'integrità dell'individuo e delle libertà democratiche, aderendo di fatto alla realtà politica del dopoguerra e rinunciando a qualunque programma politico. Essi si rifiutano, tuttavia, di prestare un assenso intellettuale alla società in cui vivono.

SECONDO ADORNO LA FILOSOFIA HA IL COMPITO DI ESPRIMERE LA NON-IDENTITÀ TRA REALE E RAZIONALE

Come Adorno afferma nelle sue opere filosofiche, le più importanti delle quali sono la raccolta di aforismi intitolata *Minima moralia* (1951) e la *Dialettica negativa* (1966), la filosofia ha il compito di mantenere accesa, attraverso la critica, la consapevolezza della **non-identità** tra razionale e reale, tra l'essere umano e il suo mondo. Essa *mostra, attraverso la dialettica, l'irrazionalità del reale*, la falsità del mondo che ci circonda e l'impossibilità di condurre una vita in armonia con principi e ideali morali che, pur corretti in astratto, non possono trovare concretizzazione in un mondo ingiusto, che non lascia intravedere una via d'emancipazione collettiva.

LA TEORIA CRITICA NON FORNISCE L'IMMAGINE DI UNA SOCIETÀ MIGLIORE, MA, DANDO VOCE ALLA SOFFERENZA, NE INDICA LA NECESSITÀ

La teoria critica, secondo Adorno, non può fornire l'immagine utopica di una società migliore, ma può dare voce alla sofferenza umana, che mostra il carattere contraddittorio della logica dominante. Anziché opporre alla realtà un astratto *dover essere*, Adorno insiste su ciò che *non deve essere*: l'esperienza del dolore, della fame, della morte, laddove esse non hanno cause naturali, ma sono riconducibili a fattori umani, sono più forti di qualunque argomento filosofico e mostrano chiaramente che la società in cui viviamo non è all'altezza di un'umanità libera.

§ 3.4. Walter Benjamin: filosofia della storia

Si collegano a questa filosofia anche le *Tesi di filosofia della storia* di **Walter Benjamin** (1892-1940), un amico di Adorno e collaboratore dell'Istituto, che si occupava di estetica e di storia della letteratura e della musica. Il manoscritto di queste *Tesi* è un insieme di appunti che l'autore prese nell'ultimo periodo della sua vita, nella Francia ormai occupata dai nazisti, dove era in precedenza fuggito dalla Germania, in quanto ebreo. Lo aveva fatto arrivare per posta ai suoi colleghi francofortesi, ormai rifugiati negli Stati Uniti, che lo pubblicarono in una edizione della loro rivista dedicata alla sua memoria. Infatti lo sventurato autore aveva cercato di passare il confine spagnolo per recarsi poi in America, ma, dopo che le autorità al confine avevano minacciato di consegnarlo ai nazisti, si era suicidato.

IL PROGRESSO DI FATTO HA SOLO ACCUMULATO NELLA STORIA OPPRESSIONE E DISTRUZIONE.

Per Benjamin la storia è essenzialmente la storia di una serie di soprusi e di oppressioni, un enorme cumulo di macerie. Dietro alla storia trionfale dei vincitori si nasconde una storia non raccontata di speranze deluse, di possibilità non colte dei vinti. Egli, commentando il quadro "Angelus Novus" di Paul Klee, parla metaforicamente dell'"angelo della storia": esso ha il viso rivolto al passato. "Là dove davanti a noi appare una catena di avvenimenti, *egli* vede un'unica catastrofe, che ammassa incessantemente macerie e le scaraventa ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e riconnettere i frantumi. Ma dal paradiso soffia una bufera, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che l'angelo non può più chiuderle. Questa bufera lo spinge inarrestabilmente nel futuro, a cui egli volge le spalle, mentre cresce il cumulo di macerie davanti a lui. Ciò che noi chiamiamo il progresso, è *questa* bufera" (Walter Benjamin, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997).

Benjamin inverte dunque la concezione tradizionale del progresso, come accumulazione di sapere, di ricchezza e di conoscenze tecniche, e lo vede invece come accumulazione di potenza oppressiva e distruttiva.

LO STORICO DEVE CERCARE NEL PASSATO EVENTI E FIGURE CHE PREFIGURINO LA POSSIBILITÀ DI ROMPERE LA CONTINUITÀ DELLA STORIA.

Al contrario delle concezioni correnti della storia cui egli si oppone, che sono orientate al futuro, inteso come promessa di ulteriore progresso, per Benjamin la storia va concepita "a ritroso". La storia degli oppressi è dunque una storia discontinua, che potrebbe trovare un senso solo nel momento in cui la "bufera del progresso" venisse interrotta da un possibile evento rivoluzionario. Benjamin ritiene che il vero storico sia un **materialista** (in analogia, dunque, con gli storici marxisti), il cui compito però non sarebbe quello di individuare *tendenze* storiche (come avevano fatto fino ad allora i marxisti), ma di soffermarsi su singoli avvenimenti, figure storiche, opere culturali, cioè su istanze uniche e irripetibili, che racchiudano in sé la possibilità (almeno in astratto) di rompere il corso della storia, liberando gli oppressi.

PER BENJAMIN LA RIVOLUZIONE DEL PRESENTE È REDENZIONE DEL PASSATO, È UN EVENTO MESSIANICO.

Questa liberazione viene intesa in senso messianico come una "redenzione", in quanto con essa assumerebbe finalmente un senso l'intera storia degli oppressi. La possibilità di una rivoluzione non è calcolabile, ma è paragonata dal materialista Benjamin all'avvento del messia: un evento improvviso che stravolge la storia riscattando le tante vite perdute e ridando dignità ad un passato sommerso.

Benjamin riporta nei suoi appunti una citazione dal filosofo Hermann Lotze: "Siccome il senso del mondo si capovolgerebbe in un controsenso, **noi rifiutiamo** l'idea che il lavoro delle generazioni che passano vada per esse irrimediabilmente perduto e vada a vantaggio, all'infinito, soltanto per coloro che seguono. ... L'idea che, sia pure in un modo misterioso, il progresso della storia accada anche per loro [le generazioni passate], questa fede soltanto, ci consente di parlare di un'umanità così come facciamo." (op. cit.)

BENCHÉ LA NOSTRA "FORZA MESSIANICA" SIA "DEBOLE", DOBBIAMO DARE UN SENSO ALLA STORIA E RISCATTARE IL PASSATO.

E Benjamin riprende queste idee e afferma che la nostra generazione come ogni generazione precedente, è fornita di "una *debole* forza messianica", che le rende possibile tentare di rovesciare la storia e di riscattare "gli oppressi del passato, gli sconfitti e gli uccisi, [...] altrimenti il loro sacrificio è stato vano e la storia, in quanto storia di oppressione, resta priva di alcun senso" (op. cit.). Gli uomini del presente dunque hanno il compito morale di tentare di redimere il passato, senza fare affidamento sulle tendenze della storia.

§ 3.5. Walter Benjamin: estetica dei media moderni

LE MASSE MODERNE POSSONO FRUIRE DELL'ARTE AUTENTICA?

Di Benjamin si deve ricordare anche *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (1936) di Walter Benjamin (1892-1940) scritto per la "Rivista per la ricerca sociale" di Francoforte, che è ormai un classico dell'estetica del '900. Benjamin, marxista (per quanto a modo suo) e amico del commediografo marxista Bertolt Brecht, si interroga qui sul significato sociale dell'arte: è possibile o no un'arte autentica, e una sua fruizione di massa, nelle moderne società industriali? Rispetto alla risposta decisamente pessimistica che ne avrebbero dato Adorno e Horkheimer, quella di Benjamin è tendenzialmente ottimistica.

L'OGGETTO D'ARTE PREMODERNO È UNICO, HA UN'"AURA" E HA UN VALORE DI CULTO.

La tesi che sostiene è quella che se nel mondo pre-moderno l'arte era un'esperienza ancora legata al mondo della tradizione mistico-religiosa, questo non accade più nel mondo industriale moderno. Per Benjamin l'opera d'arte prima era caratterizzata dall'*aura*, *la misteriosa qualità che caratterizza un manufatto come irriducibilmente unico*, per cui, oltre all'aspetto estetico-formale, esso ha un essenziale *valore di culto*, come ha ad esempio un'icona russa (in effetti "aura" in latino significa soffio, ma anche splendore, e da aura deriva "aureola", il cerchio luminoso che circonda la testa dei santi in pittura).

NELL'ARTE TRADIZIONALE L'ORIGINALE HA IL PRIMATO SULLA COPIA. MA OGGI LE OPERE SONO PRODOTTE IN SERIE.

Grazie all'*aura* di un oggetto, il semplice fatto che esso ci sia è più importante del fatto che esso venga visto. L'*aura* si riferisce alla presenza qui per noi di un oggetto che ha in sé un valore sacrale, al *primato dell'originale sulla copia*.

Con l'avvento della moderna società industriale questa visione entra in crisi. Ormai la tecnica rende possibile un'esperienza radicalmente diversa. Chi produce per l'industria culturale produce delle opere che sono *prodotte per essere riprodotte in serie*. In questo modo cade l'*aura*, l'unicità, la sacralità.

È POSSIBILE FRUIRE DELL'ARTE ANCHE "NELLA DISTRAZIONE".

La tecnica industriale introduce la *riproducibilità*, il prevalere delle copie rispetto al precedente primato dell'originale. Nella nuova opera d'arte *la sua capacità di rendersi visibile facilmente ad un vasto pubblico prevale sulla contemplazione solitaria dell'opera*. L'opera d'arte, riproducibile in grandi quantità di copie dalle moderne tecnologie dei media (ad esempio: fotografie, dischi, radio, cinema) si avvale di nuove modalità di ricezione e fruizione. Benjamin sostiene, tra l'altro, che di essa sia possibile una *ricezione nella distrazione*.

OGGI L'ARTE VIVE NELLA SFERA PUBBLICA. I REGIMI FASCISTI NE FANNO USO E "ESTETIZZANO LA POLITICA".

Se nelle società tradizionali l'opera d'arte aveva quindi ancora un rapporto di familiarità con la sfera mistico-teologica, ora nella modernità industriale essa ha un prevalente rapporto con la sfera pubblica e, in ultima analisi, politica.

Le moderne società industriali possono promuovere un nuovo tipo di culto nel quale la forza della tecnica può sprigionarsi in tutta la sua potenza. I regimi fascisti prontamente colgono questo potenziale, fanno un uso propagandistico delle nuove tecnologie della riproducibilità nella società di massa e realizzano una *estetizzazione della politica* (ad esempio: grandi raduni e rituali politici, parate,

militarizzazione e mobilitazione della società dall'alto grazie a potenti tecniche comunicative, ecc.).

IL PROLETARIATO A SUA VOLTA DEVE FAR USO DELLE NUOVE FORME D'ARTE.

Il marxista eterodosso Benjamin allude all'uso che possono farne le forze rivoluzionarie del proletariato (si pensi ai primi film bolscevichi e a quelli dei ***surrealisti**, che erano marxisti trozkisti). È possibile dunque sfruttare il potenziale emancipativo offerto dalla *riproducibilità tecnica*, poiché essa crea un linguaggio nuovo che può attuare una critica rivoluzionaria della tradizionale nozione di opera d'arte, fondata sull'aura, che è qualcosa di unico, sacro e superiore al livello del quotidiano.

IL FILM È UN OGGETTO D'USO PUBBLICO. È IL TATTO CHE GUIDA I SENSI NELLA SUA FRUIZIONE.

Nel cinema, in particolare, il film, per la sua velocità, non è più un **oggetto di contemplazione individuale riflessiva e raccolta**, come il quadro, ma diventa un **oggetto d'uso pubblico**, come è già da sempre l'opera d'arte architettonica. Come in essa, anche nel film, il senso che ci guida è –sorprendentemente– il tatto, che coordina inconsciamente tutti i sensi quando siamo in movimento nello spazio (questa intuizione sulla funzione del tatto nel cinema anticipa la fortunata teoria di **Marshall McLuhan** (1911-1980) sulla "tattilità" della tv, di molti anni dopo).

Il film inoltre per Benjamin produce uno shock che *ci spiazza* e ci fa guardare il mondo in modo nuovo. Ci fa uscire dal carcere asfissiante di fabbriche e metropoli e, come con i film di Chaplin, ci permette uno sguardo esterno, critico, sulla realtà.

§ 3.6. Marcuse: la liberazione dell'eros

LA REPRESSIONE FONDAMENTALE È NECESSARIA ALLO SVILUPPO DELLA CIVILTÀ, QUELLA ADDIZIONALE SERVE AL MANTENIMENTO DEL POTERE SOCIALE.

In maniera analoga, **Marcuse** (1898-1979), un altro filosofo ebreo tedesco che per un periodo collaborò con la scuola di Francoforte, parla di una *dialettica della civiltà* nella sua opera intitolata *Eros e civiltà* (1955). Marcuse, tuttavia, si premura, più di quanto non facciano Horkheimer e Adorno, di specificare come questa dialettica, che porta la civiltà verso l'autodistruzione, non sia inevitabile, ma sia dovuta allo specifico modo di organizzare il lavoro sotto il capitalismo. Marcuse riprende analiticamente la tesi di Freud (← cap. 7, § 5.2) secondo cui la civiltà implica una rinuncia, da parte degli individui, alla soddisfazione dei loro impulsi sessuali. Egli, tuttavia, sostiene che questo tipo di rinuncia (da lui chiamata "*repressione fondamentale*") non sia deleterio, in quanto compatibile con forme sublimati di soddisfazione e rapporti egualitari tra le persone. Il problema, secondo Marcuse, è dato dalla "*repressione addizionale*", costituita da tutte quelle restrizioni imposte da chi detiene il potere a coloro che sono dominati. Se è vero che l'organizzazione sociale richiede delle rinunce fondamentali, queste non sono distribuite equamente nella società, ma vi sono persone che, costrette a svolgere lavori di fatica, meccanici e ripetitivi (in una parola: lavori alienanti), sono sottoposti a rinunce addizionali, da cui altri sono esenti.

ELIMINANDO LA REPRESSIONE ADDIZIONALE, È POSSIBILE UNA LIBERAZIONE DEGLI IMPULSI SESSUALI CHE LIBERI L'EROS E LA CREATIVITÀ.

Secondo Marcuse la liberazione degli impulsi sessuali non porterebbe al collasso della civiltà, perché la sessualità, correttamente intesa come Eros, è quella forza che, come sosteneva il tardo Freud, crea e mantiene i legami sociali. Con la repressione dell'Eros, la sessualità viene ridotta ad uno strumento della riproduzione sociale. La sessualità viene fatta coincidere con la sfera genitale e riproduttiva e ogni altra forma di piacere viene condannata come "perversa". Questo però fa sì che la sessualità genitale diventi l'unica forma di soddisfazione erotica a cui le persone possono aspirare, mentre in una società in cui l'Eros fosse

davvero libero, esso si manifesterebbe in una varietà di forme, comprese quelle sublimite, a servizio del legame sociale.

LA LIBERTÀ SESSUALE NELLA FORMA DEL CAPITALISMO CONSUMISTICO INDEBOLISCE LE POTENZIALITÀ CREATIVE E CRITICHE.

Marcuse riprende questo tema in *L'uomo a una dimensione* (1964), in un'epoca in cui le proibizioni e i tabù tradizionali sul sesso erano contestati (e inoltre si diffondeva l'uso della pillola anticoncezionale). Quest'opera, scritta originariamente in inglese, divenne un libro di culto del movimento studentesco americano ed europeo.

Per lui la liberazione sessuale nella società contemporanea, ormai decisamente consumistica - essendo la produttività straordinariamente aumentata - non corrisponde a una reale liberazione dell'Eros. Da un lato le restrizioni al godimento sessuale sono ormai diminuite, per cui non è necessaria la sublimazione rigida che prima era imposta. Dall'altro si tratta di una "*desublimazione repressiva*" perché la possibilità, concessa dal potere sociale, di soddisfare i propri istinti genitali, produce una soddisfazione parziale degli impulsi, che gratifica gli individui, ridotti a consumatori, ma indebolisce le loro potenzialità creative e critiche. Le reali potenzialità dell'Eros, all'interno del mondo capitalistico, restano dunque inespresse.

In quest'opera di Marcuse è presente anche una critica dell'arte commerciale, che rinuncia al suo ruolo potenziale di critica sociale e di liberazione dell'individuo.

§ 4. L'ontologia materialista di Lukács: l'uomo come essere sociale

Rimasto silenzioso per molti anni, il vecchio Lukács dopo la morte di Stalin tenta di far rinascere il pensiero marxista

LUKÁCS, FEDELE ALLO SPIRITO DELLA RIVOLUZIONE D'OTTOBRE, PARTECIPA A TENTATIVI DI RIFORMA DEL REGIME COMUNISTA E CRITICA L'UNIONE SOVIETICA.

György Lukács (← cap.9, § 5) fuggito in Unione Sovietica dalla Germania nazista nel 1933, era sopravvissuto fortunatamente ai processi staliniani (le "purghe") contro la generazione rivoluzionaria e contro gli intellettuali. Tornato in Ungheria dopo la guerra aveva partecipato nel 1956 al tentativo di riformare in senso democratico il regime comunista instaurato da Stalin e aveva dovuto fuggire in Romania in seguito all'invasione russa che repressse questo tentativo. Vi ritornò quando i russi concessero al leader ungherese Kadar di realizzare alcune minime riforme. Il filosofo sperava che il regime potesse essere riformato e riteneva più utile una sua azione dall'interno, pur nei limiti concessi dal regime, che una protesta dall'esilio. Nell'ultima fase della sua vita passò dagli studi di storia della letteratura e di estetica ad un tentativo di ricostruire e aggiornare la filosofia marxista, rispondendo alle sfide dei cambiamenti della società capitalistica e dello stesso socialismo poststaliniano. Nel '68 interverrà ancora per condannare l'invasione russa della Cecoslovacchia.

§ 4.1. Lavoro e linguaggio al centro dell'essere sociale

CONTRO IL NICHILISMO ESISTENZIALISTA E IL RELATIVISMO SCIENTISTA (→CRISI DELLA RAZIONALITÀ BORGHESE) PROPONE L'ONTOLOGIA DELL'ESSERE SOCIALE.

Egli da tempo si era dedicato all'analisi della crisi culturale che secondo lui aveva preparato il nazismo (*La distruzione della ragione* - 1954): Nietzsche, l'esistenzialismo, l'inconciliabilità dei valori teorizzata da Weber formavano il quadro di un nichilismo e di un irrazionalismo desolanti che avevano lasciato libero campo alla volontà di potenza nazista. Lukács si opponeva anche alle nuove epistemologie

che negavano alla scienza il valore di verità, riducendone il senso al successo nella spiegazione dei fenomeni e all'efficacia tecnica. Al nichilismo e al relativismo contrappone la sua *Ontologia dell'essere sociale*, 1970, la sua ultima opera (morirà nel 1971).

IL LAVORO, PRASSI COOPERATIVA FINALISTICA, RESA POSSIBILE DAL LINGUAGGIO, CREA NUOVE POSSIBILITÀ DENTRO LA NECESSITÀ MECCANICA DELLA NATURA.

La realtà per lui si articola in *essere inorganico*, *essere organico* e *essere sociale*. L'essere organico, pur dotato di specifiche leggi, è costituito dalla materia inorganica, così come l'essere sociale è parte dell'essere organico. I primi due sono caratterizzati dalla **necessità** e retti da rapporti causali, mentre il terzo si apre sulla **possibilità**, ed è caratterizzato dalla **finalità** e dalla **libertà**. Ciò che ha differenziato l'essere sociale, l'uomo, dalla natura organica è stato il **lavoro**, che ha introdotto la possibilità di nuovi modi di vita trasformando l'ambiente; esso è caratterizzato dalla teleologia (la finalità) e assegna un senso e una funzione agli oggetti. Il lavoro, che è fin di subito sociale e cooperativo, implica il **linguaggio** per poter cooperare e la **divisione delle funzioni e dei compiti**. L'uomo si oggettiva nel lavoro producendo manufatti e si aliena – diventa altro da quello che era in origine – a causa dei nuovi bisogni che il progresso del lavoro crea. Ma, diversamente da quanto pensava Hegel, si tratta di un processo positivo. Diverso dall'alienazione è lo **sfruttamento**, che avviene nelle società di classe, per cui alcuni uomini sono trattati come semplice mezzo e non come fine. Nel sistema capitalistico in particolare gli individui sono trattati come strumenti della valorizzazione del capitale.

IL GENERE UMANO DEVE PROGETTARE SE STESSO (LUKÁCS DOTA IL MARXISMO DI UN'ETICA).

L'ontologia dunque ci mostra l'apertura dell'essere sociale sulla possibilità e la capacità dell'uomo di creare senso e finalità per l'esistenza, e ci suggerisce così un'**etica** dell'autotrasformazione: il genere umano non deve restare "genere-in-sé", soggetto all'apparente necessità della storia passata, ma farsi "essere-per-sé", aperto a nuove possibilità da progettare in modo libero e cooperativo. Come sappiamo, Marx, abbandonando la filosofia per la critica dell'economia politica, aveva evitato anche il discorso etico, che ora Lukács invece rilancia, anticipando la successiva ripresa dell'etica di Apel, Habermas e altri (→ cap. 18, § 6 e 7).

IL NUOVO CAPITALISMO, MENO COSTRITTIVO, MANIPOLA LE MASSE CON PUBBLICITÀ E CONSUMISMO.

Segnaliamo inoltre il tema della **manipolazione delle masse**, collegato alla sua analisi del capitalismo degli anni Sessanta (il filosofo è attentissimo alle lotte che si svolgono in quegli anni nel mondo occidentale). Mentre il capitalismo delle origini manteneva il suo dominio sulla vita quotidiana con la costrizione attraverso la fame, il bisogno e la violenza, il nuovo capitalismo lo fa con la manipolazione dei media e con *l'incitamento ai consumi attraverso la pubblicità*.

LA SCUOLA DI BUDAPEST CRITICA IL COMUNISMO SOVIETICO E IL CAPITALISMO

Infine un importante merito di Lukács è stato quello di aver riunito intorno a sé e di aver formato un gruppo di filosofi dissidenti, chiamati appunto **Scuola di Budapest**, che hanno sviluppato una critica marxista del comunismo sovietico e ungherese. L'esponente più noto ne è stata **Ágnes Heller** (1929-2019), che è stata costretta a lasciare l'Ungheria ed ha insegnato in diverse università del mondo occidentale, sviluppando anche lei la critica della società capitalistica e lavorando in modo originale sul tema dell'etica, che, come abbiamo detto, Marx non aveva mai voluto prendere in considerazione.

§ 5. Sartre: esistenzialismo, umanesimo e prassi rivoluzionaria

Un intellettuale impegnato, che parla al pubblico anche con i romanzi e col teatro e che sceglie di schierarsi a favore degli oppressi.

CON LA COMPAGNA DE BEAUVOIR SARÀ PER DECENNI AL CENTRO DELLA VITA INTELLETTUALE PARIGINA.

Jean-Paul Sartre (1905-1980), nato a Parigi, ha studiato alla prestigiosa École Normale Supérieure, dove nel 1929 si è laureato in filosofia. Sempre al 1929 risale l'incontro con Simone de Beauvoir → par.6), che sarà la sua compagna per il resto della vita. La relazione fra i due, basata su una forte complicità intellettuale e su ideali comuni, è stata una relazione aperta, senza matrimonio e senza figli: ha perciò suscitato un certo scalpore nella società dell'epoca, ma per alcuni ha anche rappresentato un modello a cui ispirarsi.

STUDIA IN GERMANIA LA FENOMENOLOGIA. PARTECIPA ALLA GUERRA E ALLA RESISTENZA.

Dopo un periodo di insegnamento al liceo di Le Havre, Sartre vince una borsa di studio presso l'Istituto francese di Berlino per il 1933-1934. Qui scopre la fenomenologia di Husserl, che costituisce per lui un importante punto di svolta e influenza significativamente i suoi primi scritti, dedicati alle strutture psicologiche dell'essere umano. Negli anni successivi, Sartre è coinvolto in prima persona dalla drammatica esperienza della seconda guerra mondiale: chiamato ad arruolarsi, è fatto prigioniero dai tedeschi e, una volta liberato, partecipa attivamente alla Resistenza.

ROMANZIERE E FILOSOFO, FONDA *LES TEMPS MODERNES*, PRESTIGIOSISSIMA RIVISTA FILOSOFIA, LETTERARIA E POLITICA.

Le tre esperienze fondamentali della vita di Sartre – la filosofia, la letteratura e la politica – trovano una sintesi nella rivista «*Les temps modernes*», da lui fondata nel 1945. La sua concezione di scrittore impegnato, testimone e attivo protagonista del proprio tempo, è illustrata proprio in un saggio pubblicato su questa rivista nel 1947, *Che cos'è la letteratura?* In esso, a partire da tre grandi questioni (che cosa significa scrivere? Perché scrivere? Per chi scriviamo?), egli rivendica la funzione sociale della letteratura. Secondo Sartre, infatti, lo scrittore può e deve partecipare alla vita politica per mezzo dei suoi scritti; in particolare, è chiamato a «*dévoiler pour changer*», ossia a svelare le contraddizioni della realtà per contribuire a migliorarla.

INTELLETTUALE IMPEGNATO A FAVORE DEL PROLETARIATO E DEI POPOLI COLONIZZATI, NEL '68 SI SCHIERA CON GLI STUDENTI.

Dopo il 1945, Sartre è prevalentemente assorbito dalla politica; oltre che in un rapporto conflittuale con il Partito comunista, ciò si traduce nell'abbandono del romanzo per il teatro, genere che ha un impatto più diretto e immediato sul pubblico. Sempre attivo a favore delle lotte di liberazione dei popoli colonizzati, e in particolare di quello algerino, è spesso in prima linea nelle manifestazioni per la pace e nelle proteste contro il riarmo. Nel 1964 rifiuta il premio Nobel per la letteratura perché in contraddizione con la sua lotta “per avvicinare la cultura occidentale e la cultura orientale [comunista]”. Nel 1968 si schiera a favore del movimento studentesco, preferendo la lotta militante alle manovre dei partiti politici.

Così autodefinisce la sua opera: «Ho cercato l'avvenimento che dev'essere scritto letterariamente e che, al tempo stesso, deve esprimere un senso filosofico. La totalità della mia opera sarà proprio questo: un'opera letteraria con un senso filosofico».

§ 5.1. Sartre esistenzialista e umanista

LA COSCIENZA È SEMPRE SULL'ORLO DEL NULLA. È ALLA RICERCA DEL SUO COMPLETAMENTO E TRASCENDE CONTINUAMENTE SE STESSA.

Nel 1943, Sartre pubblica la sua opera filosofica principale: *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*. La questione cruciale è quella della **libertà**, condizione fondamentale della coscienza; il carattere costitutivo della libertà è la **scelta**. Definita da Sartre **per-sé**, la coscienza è sempre coscienza di qualcosa di diverso da sé (intenzionalità); a essa si contrappone l'**in-sé**, l'essere delle cose, inteso come semplice presenza bruta. Irriducibile alle cose, la coscienza si sa limitata ed è sempre alla ricerca del proprio completamento e, in ogni suo atto, fa esperienza del **nulla**: infatti, corre continuamente il rischio di annullarsi e, nella sua incompiutezza, tende a spingersi oltre se stessa e ***trascende** sempre il suo stesso essere.

LA RELAZIONE CON L'ALTRO (UN "IO CHE NON È ME") È SEMPRE CONFLITTUALE.

Il rapporto con l'altra coscienza si istituisce a partire dallo **sguardo** (come osserva Sartre da fenomenologo); ma anch'esso si configura come negazione: l'**altro** è «l'io che non è me». La relazione con l'altro è essenzialmente conflittuale: non è possibile annullarlo (come vorrebbe l'odio) né conciliarlo perfettamente con noi (come vorrebbe l'amore).

L'UOMO NEL SUO ESSERE È MANCANTE, INCOMPLETO, E DEVE SCEGLIERE TRA LE POSSIBILITÀ: LA SCELTA È LIBERA, MA INEVITABILE.

Caratterizzato da una **mancanza costitutiva**, l'uomo desidera sempre qualcosa al di là del suo essere, vive sempre proiettato nel possibile. Può scegliere in base a valori, cercare di realizzarli nel tempo, ma non può fare a meno di scegliere: è «condannato alla libertà». Essere libero significa proprio scegliere, ed essere responsabile delle proprie scelte. «**Non siamo liberi di cessare di essere liberi**» e anche il non prendere partito è, di fatto, una decisione.

EVITARE LA SCELTA È UNA FUGA DA SE STESSI: DOBBIAMO IMPEGNARCI. SARTRE SCEGLIE LA LOTTA PER LA LIBERTÀ DI TUTTI.

Di fronte all'angoscia del possibile, l'uomo talvolta reagisce con la **malafede**, ossia tentando di fuggire da se stesso e alle sue scelte, e di confondersi tra le cose. Questa è una risposta inadeguata alla libertà. L'alternativa è l'**impegno**: per Sartre **l'esistenzialismo è un umanismo** perché è una filosofia dell'uomo libero, che si impegna a rendere più umano il mondo per sé e per i suoi simili, difendendo la libertà e denunciando ogni forma di oppressione. In questo modo, nel saggio *L'esistenzialismo è un umanismo* (1946) egli risponde a chi interpretava il suo esistenzialismo in chiave pessimistica e individualistica.

IL TEATRO DI SARTRE ESPRIME IN MODO VIVO I TEMI ESISTENZIALISTI.

Sartre ha espresso le sue idee filosofiche anche in opere letterarie: *La nausea* (1938) è un romanzo filosofico che denuncia l'assurdità dell'esistenza e anticipa alcune riflessioni poi sviluppate nell'*Essere e il nulla*. Ma, nella prospettiva della letteratura impegnata, è il **teatro** a rivestire il ruolo più importante, perché per suo tramite è possibile rivolgersi a un pubblico più ampio. Sartre porta sulla scena situazioni esemplari dell'esistenza umana, affrontando nel suo "teatro di idee" i temi esistenzialisti: la solitudine, l'impegno, l'impossibilità di comunicare, la libertà, il rapporto con gli altri. Ad esempio, egli dedica la sua prima opera teatrale, *Le mosche* (1943), al tema della **libertà**.

ORESTE NON SI LASCIA SCHIACCIARE DAL DESTINO, MA SI ASSUME LA RESPONSABILITÀ DELLA LIBERA SCELTA

Si tratta di una riscrittura in chiave esistenzialista delle *Coefore* di **Eschilo**, tragedia in cui Oreste uccide la madre e il suo amante per

vendicare il padre Agamennone, da loro assassinato dieci anni prima. *Le mosche* si riferisce implicitamente all'occupazione nazista in corso con l'intenzione di incitare i francesi a reagire: l'uomo deve opporsi al destino con un gesto di coraggio e libertà. Anche il potere degli dèi cessa quando gli uomini scoprono di essere liberi. In particolare, Sartre trasforma radicalmente il personaggio di Oreste: nelle *Mosche*, egli non incarna più il tipico eroe tragico schiacciato dal peso del proprio destino ma – diversamente dalla sorella Elettra, che ha paura della libertà – è capace di scegliere.

§ 5.2. Sartre propone una revisione del marxismo

SARTRE "COMPAGNO DI STRADA" DEL PARTITO COMUNISTA

Sartre nella sua fase esistenzialista aveva respinto il materialismo marxista e aveva criticato duramente il regime staliniano. Tuttavia nel 1952 negli anni più bui della guerra fredda, ai tempi della guerra di Corea e della ribellione del Vietnam contro il colonialismo francese, senta la necessità di prendere partito per l'Unione sovietica e per il Partito Comunista Francese contro i paesi capitalistici; in tal modo intende schierarsi dalla parte della classe operaia e dei popoli oppressi. Qualche anno più tardi inizierà una riflessione approfondita su Marx e il marxismo, che egli considera ***“la filosofia insuperabile del nostro tempo”***. Essa però ha bisogno di essere integrata con l'apporto dell'esistenzialismo. Sartre lo farà nella *Critica della ragione dialettica*, del 1960, in cui respinge il marxismo dogmatico ma recupera Marx.

NELLA PRASSI L'UOMO È LIBERO E ATTIVO, MA ESSA RISCHIA SEMPRE DI DIVENTARE ROUTINE E DI CADERE SOTTO IL DOMINIO ALTRUI.

Egli riprende dal giovane Marx il tema della **prassi**, della trasformazione libera e creativa della situazione del mondo nella quale il soggetto è immerso. Il lavoro, l'assoggettamento della natura, è appunto la prassi con cui l'uomo reagisce alla scarsità dei beni, ma la cura per le cose da lui stesso prodotte diventa necessariamente routine, e la prassi creativa si trasforma in ripetizione, in **serie**, che Sartre chiama il **pratico-inerte**. Inoltre l'individuo riconosce nell'altro un altro sé, capace come lui di fini, con cui lavorare per fini comuni. Ma nel mondo della scarsità nasce inevitabilmente lo sfruttamento e l'oppressione, per cui alcuni (i dominanti) trattano gli altri come cose, come mezzi di produzione. La vita sociale è così dominata da istituzioni e leggi, che rendono la prassi **seriale**: gli individui non sono fini in sé, ma mezzi intercambiabili.

NEL GRUPPO IN FUSIONE, GLI INDIVIDUI, MOSSI DA UN FINE COMUNE DI RIVOLTA CONTRO L'OPPRESSIONE, SONO LIBERI E ATTIVI.

La rivolta contro l'oppressione e la lotta contro un nemico comune spingono gli individui a unirsi in un **gruppo**. Proprio nel gruppo è possibile una prassi veramente libera, almeno nella sua fase iniziale, il **gruppo in fusione**. In esso *gli uomini agiscono per un fine comune e sono membri di soggetto collettivo, in cui nessuno comanda e nessuno obbedisce, ma tutti sono pervasi da una comune volontà di lotta*. Ma, quando il loro progetto rivoluzionario è realizzato, il gruppo si istituzionalizza e la sua conservazione diventa un fine in sé, superiore agli individui, ad esso subordinati. Si ritorna così al pratico inerte, al seriale.

NEL '68 SARTRE SIMPATIZZA CON GLI STUDENTI IN RIVOLTA

In particolare, questo ritorno è avvenuto nella Rivoluzione Francese e in quella Russa, e il marxismo rivisto da Sartre si rivela non una filosofia della rivoluzione, ma una **filosofia della rivolta**, sentita sempre di nuovo necessaria contro nuove forme di oppressione. Nel '68, impiegherà il concetto di gruppo in fusione per spiegare l'azione collettiva nella rivolta degli studenti, con cui simpatizzerà. In seguito dichiarerà anche di sentirsi più vicino all'anarchismo che al marxismo.

§ 6. Simone de Beauvoir: esistenzialismo e femminismo

"Non si nasce donna, ma lo si diventa". Che significa questa affermazione paradossale di Simone de Beauvoir?

SCRITTRICE DI SUCCESSO, CONDIVIDE CON SARTRE UNA VITA DI LOTTE PER L'EMANCIPAZIONE DELLE CLASSI OPPRESSE, DEI POPOLI COLONIZZATI E DELLE DONNE.

Simone de Beauvoir (1908-1986) nasce a Parigi in una famiglia borghese e studia filosofia. Durante gli anni universitari incontra e frequenta alcuni studenti che più tardi entreranno nel numero dei più importanti filosofi francesi del '900: Jean-Paul Sartre, da allora suo compagno di vita e di pensiero, Maurice Merleau-Ponty e Claude Lévi-Strauss. Negli anni successivi insegna nei licei di diverse città francesi. È allontanata nel 1943 dall'insegnamento per una relazione amorosa avuta con una sua alunna. Ama molto i viaggi, per lei fonte di ispirazione e esperienza della diversità umana (da giovane con Sartre fa viaggi "in economia" in molti paesi dell'Europa e in Marocco). Ormai scrittrice di romanzi e di saggi famosa a livello mondiale, pubblica il saggio più celebre nel 1949, *Il secondo sesso*, che la renderà punto di riferimento per il pensiero femminista. Il libro vende più di 20.000 copie nella prima settimana e la sua prima edizione americana venderà un milione di copie.

Tra la fine degli anni Sessanta e durante gli anni Settanta sostiene la guerra di liberazione in Algeria; partecipa ai movimenti studenteschi, prende posizione anche rispetto al conflitto arabo-israeliano, alla guerra del Vietnam (anche aiutando i disertori americani) e al colpo di Stato in Cile. Con Sartre visiterà Cuba, l'Unione Sovietica e la Cina.

DICHIARA PUBBLICAMENTE DI AVER ABORTITO.

Si impegna fortemente per la legalizzazione dell'aborto, punito allora con la reclusione, firmando nel 1971 con altre intellettuali il cosiddetto "Manifesto delle 343 puttane", in cui dichiara di aver abortito.

§ 6.1. Tra autobiografia, saggistica e politica

NELLE OPERE DELLA DE BEAUVOIR LA FILOSOFIA SI COLLEGA CON LA NARRAZIONE DELL'ESISTENZA.

In De Beauvoir filosofia e letteratura, teoria e racconto sono spesso volontariamente mescolati. Questo particolare stile di pensiero è tipico dell'esistenzialismo e si trova anche in Sartre e in Camus, ma è suggerito anche dalla sua condizione di donna.

Partendo da *Memorie di una ragazza per bene* (1958) de Beauvoir scrive ben quattro libri autobiografici. Sin dal primo diario emerge il suo desiderio di indipendenza e di autodeterminazione, per cui decide di sottrarsi alle convenzioni del tempo (ad esempio, non si sposerà mai con Sartre e non avrà figli).

NON PROPONE UNA MORALE VALIDA IN OGNI CASO, MA UN IMPEGNO PER LA LIBERTÀ CHE REGOLI L'AZIONE SULLA BASE DELLA SITUAZIONE MUTEVOLE DEL MONDO.

La sua opera filosofica più nota, *Per una morale dell'ambiguità* (1947), difende e sviluppa il pensiero esistenzialista, inizialmente considerato da molti frivolo e disimpegnato. Simone de Beauvoir lo propone invece come filosofia della libertà e dell'impegno: uomo e mondo non sono distanti, non sono enti

ontologicamente distinti, ma si con-costituiscono a vicenda, motivo per cui ogni azione dell'uomo deve essere considerata in relazione ai fatti del mondo. Rispetto a questo non esiste verità assoluta, perciò *è necessario accettare l'ambiguità che costituisce l'essere dell'uomo*. Bene e Male non rappresentano due parametri di giudizio universalmente validi: ogni situazione e il senso che si può attribuire ad essa devono essere contestualizzati e considerati a sé e non in assoluto.

NELLA CULTURA TRADIZIONALE LA DONNA È DEFINITA SULLA BASE DELLE FUNZIONI SESSUALI E RIPRODUTTIVE, E PERCIÒ CONSIDERATA MENO RAZIONALE.

La sua opera più nota è però *Il secondo sesso* (1949), trattato che la rende capofila della tradizione femminista francese ed europea. L'autrice parte dalla domanda "che cos'è una donna?" e osserva che la cultura tradizionale vi risponde insistendo sulla differenza sessuale e fisiologica, che renderebbe emotivamente debole e meno razionale la donna. L'essenza dell'uomo per la tradizione filosofica è la razionalità, ma solo il maschio, non menomato dalla funzione riproduttiva, può realizzarla in pieno.

LA DONNA NEI SUOI RUOLI SOCIALI SI DEFINISCE RIFERENDOSI ALL'UOMO, È SEMPLICEMENTE L'ALTRO DELL'UOMO, CHE È IL VERO **SOGGETTO**.

Inoltre la donna, la cui naturale vocazione è considerata la maternità e l'educazione familiare dei figli, ha la continua necessità di *definire la sua figura pubblica, nel mondo del lavoro, in politica, ecc.* Insomma deve *giustificare* il fatto di compiere una certa funzione significativa *anche se* è una donna. Essa si deve definire sempre in rapporto agli uomini, alle funzioni tradizionalmente maschili. Così occupa "naturalmente" una funzione subordinata, e, *rispetto all'Uomo, che è l'io, il soggetto in senso pieno, essa è l'altro, l'oggetto*. E, come pensa anche Sartre, il rapporto tra l'io (la coscienza) e l'altro è necessariamente conflittuale.

LA CULTURA TRADIZIONALE INDUCE LE DONNE AD ACCETTARE LA LORO CONDIZIONE COME NATURALE.

Nella dialettica servo-padrone della *Fenomenologia* di Hegel (tanto citata in questo periodo) e nella dialettica marxista, i dominati (gli "altri") lottano per il riconoscimento, e Simone si riferisce ai proletari, ai neri, ai colonizzati. Le donne invece da tempi immemorabili sono state indotte a considerare la loro soggezione come naturale. Per demistificare questa credenza l'autrice esamina prima la condizione materiale reale della donna dal punto vista biologico, e poi l'ideologia dominante sulle donne dal punto di vista storico, mitologico e letterario.

Con questa teoria della donna come **altro** dal soggetto dell'uomo/maschio "Beauvoir... solleva quella messa in questione del soggetto che diventerà centrale nel pensiero femminista contemporaneo", come dice la femminista Eleonora Missana in *Donne si diventa*, (Feltrinelli, Milano, 2022, p.11) .

SIMONE DE BEAUVOIR ESAMINA, ANCHE SULLA BASE DELL'ESPERIENZA PERSONALE, I RUOLI STEREOTIPATI DELLE DONNE.

L'ultima parte dell'opera ripercorre le fasi della vita femminile, anche sulla base di memorie personali, riflettendo sull'educazione, sull'introduzione alla vita sessuale, sull'esperienza lesbica, sui vari ruoli stereotipati (tra cui quello di madre e moglie), che per molte donne della sua epoca diventano rigidi modelli da cui è impossibile uscire. E affronta infine anche i ruoli condannati dalla morale, come quello delle prostitute.

LA LIBERTÀ È PROGETTAZIONE E CONTINUO TRASCENDIMENTO DI SE STESSI.

Lo scopo del libro è quello di indurre le donne a diventare consapevoli dei ruoli stereotipati che assumono e a praticare la libertà in senso esistenzialista, come continua progettazione e riprogettazione della propria vita relazionale e sociale e come continuo ***trascendimento** di se stesse.

Il motto "non si nasce donna ma lo si diventa" sintetizza la critica di de Beauvoir alla *pretesa naturalità dei ruoli di genere*, che invece sono risultato della cultura e della storia (per la sviluppo di questa tematica → SCHEDA 1. FEMMINISMO E ECOFEMMINISMO).

§ 7. Hannah Arendt: l'uomo, animale parlante e animale politico

"Gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire ma per incominciare", afferma Hannah Arendt, già allieva ed amante di Heidegger, il filosofo dell'essere-per-la-morte (*Vita activa*, Bompiani, Milano, 1989, p. 182).

FILOSOFA EBREA TEDESCA DI FORMAZIONE HEIDEGGERIANA, FUGGITA NEGLI STATI UNITI, DIVENTERÀ FAMOSA SOLO NEGLI ANNI '80, DOPO LA MORTE.

Hannah Arendt (1906 – 1975) cresce nell'ambiente della cultura ebraico-tedesca di Königsberg (allora Germania). Studia filosofia con Heidegger e Jaspers, con i quali strinse un'amicizia duratura. Costretta a lasciare la patria nel 1933, si rifugiò prima in Francia e poi negli Stati Uniti, rimanendo apolide dal 1937 al 1951. Nel 1929 sposò il filosofo Günther Anders (un filosofo critico che in seguito fu uno dei fondatori del movimento antinucleare → par. 9), da cui più tardi si separò. Le sue due principali opere sono *Le origini del totalitarismo* (1951) e *Vita Activa* (1958), a cui si devono aggiungere diversi altri libri e molti articoli. La sua celebrità è soprattutto postuma, anche grazie al movimento femminista.

PER LA ARENDT OGNI UOMO CHE NASCE È UN "NUOVO INIZIO".

Discepolo di Heidegger, si contrappone al pensiero del maestro elaborando una visione dell'uomo e dell'individuo centrata sulla "natalità": ogni uomo che nasce è un nuovo inizio, portatore di un nuovo progetto. Anche se rispetto agli autori di questo capitolo è piuttosto lontana dal pensiero di Marx, può essere collocata tra i critici della società moderna, nei suoi diversi aspetti di totalitarismo e di consumismo capitalistico. Una critica, la sua, fatta non sulla base del rifiuto categorico di tutta la tradizione occidentale (→ Heidegger, cap. 14), ma dal punto di vista dell'immanenza e dell'autonomia dell'uomo.

§ 7.1. Il totalitarismo

NEL MONDO MODERNO OGNI POPOLO DEVE AVERE UNO STATO E IL MODERNO TOTALITARISMO ELIMINA LE MINORANZE.

In *Le origini del totalitarismo* (1951), descrive le radici storiche e soprattutto gli elementi caratteristici del totalitarismo e le relative connessioni con l'antisemitismo. La modernità si basa sull'idea che ogni popolo debba avere uno Stato, ma questa idea non è attuabile, e in ogni Stato esistono di fatto minoranze prive di un proprio territorio. Ciò è all'origine del fenomeno totalitario dell'eliminazione delle minoranze, a partire dal popolo ebraico. Il risultato della fuga delle minoranze da regimi ostili è la diffusione dell'**apolidicità**, che "è il fenomeno di massa più moderno, e gli apolidi sono il gruppo umano più caratteristico della storia contemporanea" (un fenomeno che è vero anche per il XXI secolo).

IL TOTALITARISMO MODERNO NASCE DALLE CRISI DELLA SOCIETÀ DI MASSA E INCLUDE I CITTADINI ALIENATI IN UNA COMUNITÀ ILLUSORIA E ONNIPOTENTE.

In questa opera Arendt descrive gli elementi che caratterizzano lo Stato totalitario, nel cui concetto include sia il nazismo sia lo stalinismo. Il **totalitarismo** è una forma politica radicalmente nuova, moderna, non confrontabile con altre forme storiche di dispotismo e tirannide. Esso si sviluppa a partire dalla **società di massa** in cui gli individui tendenzialmente non hanno più una dimensione pubblica e non si relazionano veramente fra loro, sono cioè alienati dal mondo sociale; a sua volta esso non solo impone la censura ed *elimina lo spazio pubblico libero, ma invade e controlla la sfera privata degli individui*. Questo fenomeno, in un momento di crisi economica, sociale e culturale, può sorgere proprio nell'alveo della società di massa, dove gli individui sono già ritirati nella sfera privata e pensano esclusivamente alla sicurezza e agli interessi individuali. Tuttavia, per i suoi fini di potenza e facendo leva sul loro smarrimento dovuto alla crisi, esso *tenta di mobilitarli creando con la propaganda una comunità illusoria, che si pretende onnipotente*.

IL TOTALITARISMO DISTRUGGE LE ISTITUZIONI E MOBILITA E RIMOBILITA LE MASSE CON PAROLE D'ORDINE SEMPRE NUOVE CONTRO IL NEMICO INTERNO ED ESTERNO.

Per dominare gli individui il totalitarismo si basa su tre elementi: polizia segreta, campi di concentramento, terrore. Per Arendt il totalitarismo (da distinguere dai semplici governi autoritari e dittatoriali) non è però propriamente una forma di governo, ma un movimento che investe uno Stato stravolgendone continuamente le istituzioni, e che mobilita e rimobilita *continuamente* le masse contro il presunto nemico interno ed esterno con nuove parole d'ordine diffuse dai media e dal partito. Il nazismo, caso esemplare di totalitarismo, tendeva al dominio universale e questa pretesa titanica celava, come si è visto dalla sua impossibile sfida al mondo intero, una tendenza all'autodistruzione. Più che un modo di produzione nel senso di Marx, esso è stato un modo di distruzione.

Il titanismo del mondo moderno (che gli antichi avrebbero chiamato *hybris* – superbia, tracotanza – e la psicanalisi delirio di onnipotenza) può dunque sfociare nella distruzione totalitaria. Arendt riprende dal mondo antico l'idea dell'importanza essenziale del senso del **limite** (e quindi dell'accettazione delle possibilità date dalla propria condizione), e vede nel mondo moderno una smania di crescita illimitata di potenza.

§ 7.2. Vita attiva

GLI UOMINI SONO ESSENZIALMENTE PLURALI E DIVERSI, E SENZA ESSENZA PREDETERMINATA. MA OGNUNO HA LA CAPACITÀ DI INIZIARE QUALCOSA DI NUOVO.

Vita attiva è un grande affresco della storia della cultura occidentale che ha lo scopo di illuminare la situazione della modernità. In quest'opera Arendt tenta di ricostruire la possibilità di essere politici (nel senso della *polis*) per gli uomini moderni, rivalutando l'azione sociale nell'epoca del conformismo della società di massa.

La **pluralità** è il presupposto dell'azione umana perché gli uomini, e non l'Uomo, vivono sulla Terra e abitano il mondo. L'essere umano è plurale, per questo deve comunicare. Il discorso e l'azione politica sono ciò che lo caratterizza. Le condizioni umane sono quelle caratteristiche essenziali dell'esistenza umana “nel senso che, se non ci fossero, questa esistenza non sarebbe più umana”. Le **condizioni umane** non sono né essenza né natura, perché la natura dell'essere umano muta sempre. Le condizioni generali dell'essere umano, le condizioni umane che ritrovano sempre in ogni cultura e in ogni tempo sono: *la pluralità, la nascita, la morte, il mondo e la Terra*. Queste sono le condizioni in cui, già per Heidegger, l'uomo è “gettato” (← cap.13). Tuttavia qui l'accento non cade sulla morte, ma piuttosto, in positivo, sulla natalità. Essa in particolare è la condizione che è all'origine della “capacità di iniziare”. Nasciamo infatti sempre diversi – da qui la pluralità - ma sempre dotati della capacità di iniziare qualcosa di nuovo.

Dunque per Arendt l'uomo è essenzialmente attività, come per il giovane Marx, per Lukacs e per Sartre “marxista”, ma la sua riflessione su questo tema è del tutto originale. Le tre attività che caratterizzano la condizione degli uomini per lei sono: il **lavoro**, l'**opera** e l'**azione**. Con il termine *vita attiva* Arendt designa queste tre fondamentali attività umane. Sono tutte fondamentali perché corrispondono alla condizione umana.

IL **LAVORO** È LA FATICA NECESSARIA A NUTRIRE IL CORPO. L'**OPERA** È LA CREAZIONE INGEGNOSA DI OGGETTI DUREVOLI, CHE FORMANO IL MONDO DELL'UOMO.

Con il **lavoro** (dal latino **labor**, che significa sofferenza, fatica) *l'essere umano si procura il cibo* e tutto ciò che serve alla nuda vita, allo sviluppo biologico del corpo umano e quindi anche gli oggetti di consumo (*homo laborans* è dunque la dimensione della sofferenza e del godimento fisici immediati). Con l'**opera** (**work**), ovvero con l'attività non-naturale, non comune agli altri esseri viventi, si producono gli oggetti durevoli, che danno stabilità e bellezza al mondo in cui

viviamo. Perciò la condizione umana dell'operare è l'essere-nel-mondo. L'*homo faber*, costruttore e inventore, di cui un esempio straordinario fu l'uomo del Rinascimento, forma il **mondo** dotandolo di manufatti che sopravvivono al mutamento delle generazioni. Essi costituiscono il mondo artificiale. L'artificio umano, gli oggetti che formano il mondo, conferiscono un elemento di permanenza e continuità alla limitatezza della vita mortale e alla labilità del tempo umano.

LA MODERNA SOCIETÀ DEI CONSUMI TENDE A PRODURRE OGGETTI PER IL CONSUMO IMMEDIATO E DIVORA LE RISORSE NATURALI.

Un problema della modernità è che tutto ciò che dovrebbe essere della sfera dell'operare è diventato lavoro, e che tutto è consumato velocemente. I nuovi prodotti non sono destinati a durare ma ad essere consumati al più presto. Viviamo infatti in una **società di consumo** che *non si cura più del mondo degli oggetti durevoli e sta divorando le risorse naturali*. L'uomo contemporaneo, tornato in qualche modo alla voracità primitiva, dice Arendt testualmente, "sta divorando il mondo". L'idea dell'uomo che divora il mondo sembra qui precorrere il pensiero ecologista.

L'**AZIONE** NON PRODUCE OGGETTI, MA DÀ SIGNIFICATO ALL'IDENTITÀ DEI SINGOLI CHE AGISCONO E DISCUTONO ALL'INTERNO DI UNA COMUNITÀ POLITICA.

Infine l'**azione**, o **prassi**, fonda e conserva gli organismi politici. Essa, distinta dalla produzione, è discorsiva e politica. Arendt ha in mente la polis greca, in cui la discussione e l'azione politica erano ciò che dava senso alla vita dell'individuo (libero e maschio). Nella polis l'individuo passava gran parte del suo tempo a confrontarsi con gli altri, a partecipare in modo critico, e anche concorrenziale e conflittuale, a progetti comuni, alla vita della città. E in generale, è *nell'agire in pubblico che l'uomo si rivela, che rivela il suo **chi***. Agendo e parlando gli esseri umani mostrano a sé e agli altri chi sono, rivelando il **chi** (che non è il **che cosa**, l'essenza), del loro essere.

L'UOMO È INDISSOLUBILMENTE ANIMALE POLITICO E ANIMALE PARLANTE

La definizione aristotelica dell'uomo come **animale politico** deve essere compresa con quella di uomo come animale capace di discorso. A questo proposito Arendt si ricollega a modo suo al → **paradigma del linguaggio**, nel senso che l'uomo nasce dentro una comunità di parlanti, e la sua azione politica è sempre un'autoaffermazione nei confronti degli altri. È questo l'essere umano a cui Arendt si riferisce parlando dell'azione, cioè della prassi politica, intesa come rapporto tra concittadini. Il **pubblico** è quello spazio di mondo che sta **tra** gli esseri umani in cui possono agire politicamente, confrontandosi a parole: "Vivere insieme nel mondo significa essenzialmente che esiste un mondo di cose tra coloro che lo hanno in comune, come un tavolo è posto tra quelli che vi siedono intorno; il mondo ... mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo" (*Vita activa*, Bompiani, 1989, p. 39).

Infine, è proprio l'azione che crea negli uomini un interesse per il ricordo dei grandi eventi, cioè per la storia: la storia è per Arendt uno strumento fondamentale per riflettere sul presente, confrontando la nostra azione con quella degli uomini significativi del passato.

L'UOMO È CARATTERIZZATO DALLA **NATALITÀ**: OGNI NUOVO VENUTO È PORTATORE POTENZIALE DI UNA NUOVA INIZIATIVA.

L'azione, come il lavoro e l'opera, è radicata nella **natalità**. Tutti abbiamo il compito di riprodurre e preservare il mondo per i nuovi venuti. Un elemento di natalità è intrinseco in tutte le attività umane; però, poiché l'azione è l'attività politica per eccellenza, *la natalità, e non la mortalità, è la categoria centrale (e tipicamente femminile) del pensiero di Arendt, in contrasto alla storia della metafisica occidentale fondata sulla meditazione maschile della morte*, proposta da Heidegger (cap. 13, § 5, e cap. 14 § 1). Al centro dell'ontologia arendtiana dell'uomo c'è dunque la prassi, cioè la politica nel senso degli antichi, il rapporto alla pari tra uomini liberi e diversi.

Poiché sono ognuno un nuovo *inizio*, grazie alla nascita, gli uomini prendono l'iniziativa, sono pronti all'azione: «perché ci fosse un inizio fu creato l'uomo, prima del quale non esisteva nessuno», dice Agostino. Questo inizio però non è come l'inizio del mondo, non è l'inizio di qualcosa, ma di **qualcuno**, che è a sua volta un iniziatore, che genera altri. Con la creazione dell'essere umano (creati maschio e femmina, cioè plurali fin dall'inizio del mondo), il principio del cominciamento entrò nel mondo stesso. Il principio della libertà fu creato quando fu creato l'essere umano.

IL VERO POTERE POLITICO È QUELLO FONDATO SULLA FORZA DELL'ACCORDO TRA I CITTADINI. MA SI È REALIZZATO SOLO NEI MOMENTI RIVOLUZIONARI.

Lo spazio dell'azione è lo spazio della politica, spazio di confronto relazionale. Qui si può esercitare il potere. Il **potere** “è realizzato solo dove parole e azioni si sostengono a vicenda, dove le parole non sono vuote e i gesti non sono brutali, dove le parole non sono usate per nascondere le intenzioni ma per rivelare realtà” (op. cit. p. 146). Il potere corrisponde alla capacità umana di agire di concerto perché il potere non è mai proprietà di un individuo; appartiene al gruppo finché il gruppo rimane unito. Si dissolve quando i suoi membri si separano. La forza che li tiene uniti è la forza della mutua promessa, o contratto. Quello che viene solitamente chiamato potere dei pochi contro la maggioranza è invece per Arendt **forza o violenza**. La politica nel senso arendtiano si è esperita in pochi e rari momenti della storia, come quelli rivoluzionari, dove non i partiti, ma le persone sono passate all'azione.

§ 7.3. La banalità del male

EICHMANN, ESECUTORE BUROCRATICO DEI PIANI NAZISTI DI STERMINIO, INCARNA LA BANALITÀ DEL MALE.

La filosofa seguì come giornalista il processo tenuto a Gerusalemme nel 1961 contro Adolf Eichmann. Da questa esperienza trasse il libro *La banalità del male – Eichmann a Gerusalemme*, 1963. In esso, Arendt ha affrontato la questione del male radicale: il criminale nazista Eichmann costituisce ai suoi occhi l'emblema dell'uomo moderno che non sente la responsabilità per il mondo e che agisce solo obbedendo burocraticamente alle leggi e svolgendo puntualmente il suo compito di tecnico nell'organizzazione logistica della deportazione. *Il nazismo si presenta così come banale*, ma questo per Arendt non significa che il crimine non debba essere punito, né che tale banalità abbia attenuanti. Al contrario esso è radicale e tragico, ma banale è la sua forma. La banalità del male rende l'individuo *moderno complice dei più terribili misfatti della storia*, dissolvendo ai suoi occhi ogni responsabilità per il nostro mondo comune, ovvero quanto di più prezioso è dato agli umani.

§ 8. Günther Anders: l'atomica come evento epocale

Non solo l'uomo è mortale ma anche l'umanità.

6 agosto 1945: una bomba, simpaticamente denominata *Little Boy*, viene sganciata sulla città giapponese di Hiroshima, da un cacciabombardiere che ha il nome della madre del suo comandante, *Enola Gay*. Si trattava dell'atomica. L'evento rappresentò un **punto di non ritorno per l'umanità intera**, divenuta capace di autosopprimersi. Da allora in poi le armi nucleari si sono moltiplicate, diventando sempre più sofisticate ed efficienti: questa tecnologia è ormai così potente da poter distruggere non solo l'umanità, ma da danneggiare irreversibilmente la stessa Terra.

IL “DISLIVELLO PROMETEICO”: L'IMMENZA POTENZA DELLA TECNICA RENDE IMPREVEDIBILI LE SUE CONSEGUENZE.

Günther Anders (1902-1992) è stato il filosofo più incisivo e profetico nel mettere in evidenza il pericolo concreto delle conseguenze tragiche e irreversibili

che l'arma nucleare può rappresentare. Nato con il cognome Stern, poi cambiato in Anders ('altro', 'diverso'), allievo di Martin Heidegger ed Edmund Husserl, sposato con Hannah Arendt (fino al 1936), fu costretto a emigrare negli Stati Uniti perché ebreo sotto l'incalzare delle leggi razziali naziste. Intellettuale atipico, elabora un'antropologia filosofica nell'era della tecnocrazia: il concetto centrale del suo pensiero, vera e propria fenomenologia della tecnica, è il '**dislivello prometeico**' che si frappone tra la capacità tecnica dell'uomo, nuovo Prometeo, e le sue capacità di rappresentarsi le conseguenze delle sue scoperte e delle sue azioni: noi non possiamo immaginare gli effetti che produciamo.

NON SOLO IL SINGOLO, MA ANCHE L'UMANITÀ È MORTALE E C'È IL RISCHIO DELLA DISTRUZIONE DELLA VITA.

Le sue riflessioni "sulla nostra esistenza sotto il segno della bomba", si ripropongono in molte sue opere; la più famosa è *L'uomo è antiquato* (di cui pubblica il primo volume nel 1956, con il sottotitolo di *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale* e il secondo nel 1980, con il sottotitolo *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*).

La domanda filosofica centrale non è più "*come*" dovrebbe funzionare la società, ma "*se l'umanità continuerà a esistere o meno*". Al posto della classica proposizione "*Tutti gli uomini sono mortali*" è subentrata inesorabilmente la proposizione "*L'umanità intera è eliminabile*", dal momento che la potenza virtuale delle scorte di bombe già costruite è più che sufficiente alla sua eliminazione.

LA TECNOCRAZIA RENDE INEFFICACE L'AZIONE MORALE DEI SINGOLI.

Anders basa le sue riflessioni sul fatto che la **tecnocrazia** in cui viviamo è un ambiente che limita l'agire cosciente e responsabile dei singoli e, parcellizzando le azioni, "*sostituisce alla moralità dell'azione la bontà del funzionamento*". E proprio la composizione complicata dell'apparato produttivo e politico, in un contesto mondiale sempre più connesso, può "*impedire di impedire la catastrofe*".

NOI NON RIUSCIAMO A SENTIRE EMOTIVAMENTE LA PAURA DELL'APOCALISSE.

Si aggiunga il fatto che gli uomini, costituzionalmente, sono incapaci di concepire misure di grandezza assolute; le nostre facoltà di immaginazione hanno un limite: possiamo infatti piangere i nostri morti, possiamo immaginare decine di morti, ucciderne decine di migliaia, ma è al di sopra delle nostre possibilità **sentire** la paura della morte per più di un numero limitato di persone. Così l'idea dell'Apocalisse "*resta solo una parola*", perché non siamo mai emotivamente all'altezza del Prometeo che è in noi: perciò "l'uomo è antiquato".

DOBBIAMO CERCARE DI SVILUPPARE LA NOSTRA "FANTASIA MORALE" PER VINCERE IL "DISLIVELLO PROMETEICO".

Allora un compito morale determinante, secondo Anders, consiste nello sviluppo della **fantasia morale**, cioè nel tentativo di portare allo stesso livello della potenza della nostra tecnica le nostre facoltà immaginative e sensitive.

LA FINE DELL'ODIO: LA GUERRA TRASFORMATA IN VIDEOGIOCO.

In un saggio del 1985, *L'odio è antiquato*, Anders ritornò su questo punto fondamentale: l'apparato emozionale dell'uomo per ora è inadeguato rispetto alla sua tecnica, che ha preso il sopravvento; subiamo di conseguenza una tragica discrepanza, dove perfino l'odio appare superfluo, perché le macchine non hanno bisogno di sentimenti. Ma l'odio verso il nemico è ancora qualcosa di umano, mentre la nuova categoria del "**mostruoso**", emersa sia con Hiroshima e Nagasaki che con Auschwitz (produzione 'industriale' di morte), ha reso l'odio fuori luogo. Per il pilota di Hiroshima, Claude Eaterly, con cui Anders tenne una fitta corrispondenza, la sua azione era stata un lavoro ("*It's my job*"), svolto in modo efficace; egli non riusciva a capacitarsi della portata della sua azione e si presentava così come l'emblema dei "*colpevoli incolpevoli*" creati dalla tecnica; Eaterly finì poi per suicidarsi, divorato dal rimorso. I guerrieri odierni sono ormai solo sorveglianti di macchine, uccidono 'virtualmente', come se si trattasse di azionare un video gioco. L'uomo viene così deresponsabilizzato, le sue capacità percettive sono anestetizzate e gli "*effetti delle azioni sono sovraliminari*" (oltre i limiti della nostra percezione).

IL LINGUAGGIO SCIENTIFICO, AMMINISTRATIVO E BUROCRATICO IMPEDISCE DI PERCEPIRE L'ATOMICA COME REALTÀ UNICA E INAUDITA

Inoltre la minimizzazione linguistica, propria del linguaggio scientifico, amministrativo e burocratico, che indica la bomba semplicemente come *un'arma*, appare in questa prospettiva una vera e propria contraffazione, che maschera la realtà e smussa l'orrore, perché la bomba atomica è un *unicum* ontologico, che stravolge ogni categoria politica ed esistenziale.

Secondo il filosofo, il compito degli uomini nell'era in cui l'annientamento nucleare è un rischio concreto è quello dell'**indignazione morale**, rivolta contro una nuova forma di totalitarismo, morbido, un totalitarismo *atomico*.

Anders vuole essere un filosofo inquietante, perché ritiene che "*fare filosofia significa rendere difficile una cosa*" e che l'età della semplificazione del linguaggio e del pensiero ci porterà alla catastrofe. A partire da Anders, le riflessioni sul nucleare, sul rapporto uomo-mondo e sulla discrepanza tra produzione e comprensione, attraversano interamente il Novecento.

Queste tematiche saranno riprese nella Scheda 11. GUERRA, PACE, NONVIOLENZA, DISTRUZIONE ATOMICA

LETTURE

1. Gramsci. L'intellettuale (tratto da A. Gramsci, *Per una storia degli intellettuali*, in *Quaderni del Carcere*, Editori Riuniti, Roma 1971, pp 18-19)

Per realizzare la visione politica rivoluzionaria che ispira le pagine di Gramsci, un ruolo fondamentale è ricoperto dalla figura dell'intellettuale, in particolar modo dell'"intellettuale organico". Ma chi sono gli intellettuali? Qual è il loro ruolo sociale e storico? Dove e in che modo vengono formati? A queste domande è possibile tentare di fornire una risposta confrontandoci con alcune delle pagine dei Quaderni del carcere.

Tutti gli uomini sono intellettuali, si potrebbe dire perciò; ma non tutti gli uomini hanno nella società la funzione di intellettuali (così, perché può capitare che ognuno in qualche momento si frigga due uova o si cucisca uno strappo della giacca, non si dirà che tutti sono cuochi e sarti). Si formano così storicamente delle categorie specializzate per l'esercizio della funzione intellettuale, si formano in connessione con tutti i gruppi sociali ma specialmente in connessione coi gruppi sociali più importanti e subiscono elaborazioni più estese e complesse in connessione col gruppo sociale dominante. Una delle caratteristiche più rilevanti di ogni gruppo che si sviluppa verso il dominio è la sua lotta per l'assimilazione e la conquista "ideologica" degli intellettuali tradizionali, assimilazione e conquista che tanto più rapida ed efficace quanto più il gruppo dato elabora simultaneamente i propri **intellettuali organici**.

[Con l'espressione "intellettuale organico" Gramsci intende quel filosofo, letterato o artista legato alla classe dominante oppure a quella emergente che ne sostiene, supporta e diffonde la specifica visione del mondo, i valori e l'ideologia].

L'enorme sviluppo preso dall'attività e dall'organizzazione scolastica (in senso largo) nelle società sorte dal mondo medioevale indica quale importanza abbiano assunto nel mondo moderno le categorie e le funzioni intellettuali [...].

La scuola è lo strumento per elaborare gli intellettuali di vario grado. La complessità della funzione intellettuale nei diversi Stati si può misurare oggettivamente dalla quantità delle scuole specializzate e dalla loro gerarchizzazione: quanto più estesa è l'"area" scolastica e quanto più numerosi i "gradi verticali" della scuola, tanto è più complesso il mondo culturale, la civiltà, di un determinato Stato. Si può avere un termine di paragone nella sfera della tecnica industriale: L'industrializzazione di un paese si misura dalla sua attrezzatura nella costruzione di macchine per costruire macchine e nella fabbricazione di strumenti sempre più precisi per costruire macchine e strumenti per costruire macchine ecc. [...]. Così è nella preparazione degli intellettuali e nelle scuole dedicate a questa preparazione: scuole e istituti di alta cultura sono assimilabili. Anche in questo campo la quantità non può scindersi dalla qualità. Alla più raffinata specializzazione tecnico-culturale non può non corrispondere la maggiore estensione possibile della diffusione dell'istruzione primaria e la maggiore sollecitudine per favorire i più grandi intermedi al più gran numero. Naturalmente questa necessità di creare la più larga base possibile per la selezione e l'elaborazione delle più alte qualifiche intellettuali - di dare cioè all'alta cultura e alla tecnica superiore una struttura democratica - non è senza inconvenienti: si crea così la possibilità di vaste crisi di disoccupazione degli stati medi intellettuali, come avviene di fatto in tutte le società moderne.

Le osservazioni di Gramsci non valgono solo per i suoi tempi: la società italiana capitalistica anche dopo, certo per motivi parzialmente diversi, è stata afflitta dall'esistenza una quantità di intellettuali in accesso rispetto alle possibilità di assorbiti del sistema produttivo. Essi sono così spesso in un rapporto di spietata concorrenza tra loro, o sono costretti a cercare lavoro in altri settori.

2. Gramsci. Il soggetto umano per la filosofia della prassi (da Antonio Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, 1955, pp. 26-29)

Anche questo passo proviene dai "Quaderni dal carcere". All'inizio delle sue riflessioni sul materialismo storico, che lui chiama "filosofia della prassi", Gramsci affronta i rapporti tra filosofia, senso comune e religione. Per lui l'uomo incolto, armato del solo senso comune, è già filosofo e la differenza fra il filosofo professionale e il filosofo spontaneo è solo di quantità (di maggiore organizzazione delle nozioni, di conoscenza della storia della filosofia, ecc.). La filosofia -come del resto l'insieme della cultura- è il risultato di un'elaborazione in comune tra gli individui, che comincia con l'educazione. Riportiamo un passo in cui egli partendo dall'"impostazione moderna della pratica pedagogica" (probabilmente il riferimento è a Dewey, cap. 11, § 3) descrive il processo collettivo con cui la società tramanda e rielabora la sua cultura.

Secondo [questa impostazione] il rapporto tra maestro e scolaro è un rapporto attivo, di relazioni reciproche e pertanto ogni maestro è sempre scolaro e ogni scolaro maestro. Ma il rapporto pedagogico non può essere limitato ai rapporti specificamente "scolastici", per i quali le nuove generazioni entrano in contatto con le anziane e ne assorbono le esperienze e i valori storicamente necessari, maturando e sviluppando una propria personalità storicamente e culturalmente superiore. Questo rapporto esiste in tutta la società nel suo complesso e per ogni individuo rispetto ad altri individui, tra ceti intellettuali e non intellettuali, tra governanti e governati, tra élites e seguaci, tra dirigenti e diretti, tra avanguardie e corpi di esercito. Ogni rapporto di "egemonia" (1) è necessariamente un rapporto pedagogico e si verifica non solo nell'interno di una nazione, tra le diverse forze che la compongono, ma nell'intero campo internazionale e mondiale, tra complessi di civiltà nazionali e continentali.

Perciò si può dire che la personalità storica di un filosofo individuale è data anche dal rapporto attivo tra lui e l'ambiente culturale che egli vuole modificare, ambiente che reagisce sul filosofo e costringendolo a una continua autocritica, funziona da "maestro". Così si è avuto che una delle maggiori rivendicazioni dei moderni ceti intellettuali nel campo politico è stata quella delle cosiddette "libertà di pensiero e di espressione del pensiero (stampa e associazione)" (2), perché solo dove esiste questa condizione politica si realizza il rapporto di maestro-discepolo nei sensi più generali su ricordati, e in realtà si realizza storicamente un nuovo tipo di filosofo che si può chiamare "filosofo democratico", cioè del filosofo convinto che la sua personalità non si limita al proprio individuo fisico, ma è un rapporto sociale attivo di modificazione dell'ambiente culturale.

(1) L'egemonia di un individuo su di un altro, di un gruppo sociale su di un altro, o della classe dominante sull'intera società, non dipende solo dai rapporti di forza, ma dal fatto di essere portatori di una concezione del mondo progressiva. Inoltre chi è egemone sa imparare anche dai suoi subordinati.

(2) Proprio queste libertà permettono lo sviluppo della cultura e della conoscenza che nasce dallo scambio e dall'insegnamento reciproco tra i soggetti.

Sulla base di queste riflessioni, Gramsci si chiede poi che cos'è l'uomo.

[...] Cosa è l'uomo? non è una domanda astratta o "obiettiva". Essa è nata da ciò che abbiamo riflettuto su noi stessi e sugli altri e vogliamo sapere, in rapporto a ciò che abbiamo riflettuto e visto, cosa siamo, e cosa possiamo diventare, se realmente ed entro quali limiti, siamo "fabbricanti di noi stessi", della nostra vita, del nostro destino (3). E ciò vogliamo saperlo oggi, nelle condizioni date oggi, della vita odierna e non di una qualsiasi vita e di un qualsiasi uomo. [...]

In realtà, domandandoci: cos'è l'uomo? quale importanza ha la sua volontà e la sua concreta attività nel creare se stesso e la vita che vive? vogliamo dire: è il cattolicesimo una concezione esatta dell'uomo e della vita? essendo cattolici, cioè facendo del cattolicesimo una norma di vita, sbagliamo o siamo nel vero? (4) [...]

Dal punto di vista “filosofico”, ciò che non soddisfa del cattolicesimo è il fatto che esso, nonostante tutto, pone la causa del male nell'uomo stesso individuo, cioè concepisce l'uomo come individuo ben definito e limitato. Tutte le filosofie finora esistite può dirsi che riproducono questa posizione del cattolicesimo, cioè concepiscono l'uomo come individuo limitato alla sua individualità e lo spirito come tale individualità. È su questo punto che occorre riformare il concetto dell'uomo. Cioè occorre concepire l'uomo come una serie di rapporti attivi (un processo) in cui se l'individualità ha la massima importanza, non è però il solo elemento da considerare. L'umanità che si riflette in ogni individualità è composta di diversi elementi: 1) l'individuo, 2) gli altri uomini, 3) la natura. Ma il secondo e io terzo elemento non sono così semplici come potrebbe apparire. L'individuo entra in rapporti con gli altri uomini non per giustapposizione, ma organicamente, cioè in quanto entra a far parte di organismi dai più semplici ai più complessi (5). Così l'uomo non entra in rapporti con la natura semplicemente per il fatto di essere egli stesso natura, ma attivamente, per mezzo del lavoro e della tecnica. [...]. Questi rapporti non sono meccanici. Sono attivi e coscienti, cioè corrispondono a un grado maggiore o minore di intelligenza che di essi ha il singolo uomo. Perciò si può dire che ognuno cambia se stesso, si modifica, nella misura in cui cambia e modifica tutto il complesso di rapporti di cui è il centro di annodamento. In questo senso il filosofo reale è e non può essere altri che il politico (6), cioè l'uomo attivo che modifica l'ambiente, inteso per ambiente l'insieme dei rapporti di cui ogni singolo entra a far parte. Se la propria individualità è l'insieme di questi rapporti, farsi una personalità significa acquistare coscienza di tali rapporti, modificare la propria personalità significa modificare l'insieme di questi rapporti (7).

(3) La domanda se – nei limiti delle condizioni storiche in cui siamo nati – siamo artefici del nostro destino è posta con forza nello stesso periodo storico anche dalla filosofia dell'esistenza.

(4) Gramsci formula il problema se sia possibile essere artefici del proprio destino nei termini della cultura dell'uomo comune del suo tempo, la cui interrogazione filosofica si rivolge prima di tutto alla fede in cui è nato.

(5) L'individuo, in quanto soggetto che parla e che agisce, non può esistere fuori dal rapporto con un gruppo sociale. Per questo però non è limitato dalla sua individualità isolata, non è solo un atomo che casualmente potrebbe urtarsi con altri atomi.

(6) Non si riferisce specificamente agli appartenenti al ceto politico. Come ogni uomo è filosofo, egualmente ogni uomo è (o potrebbe essere) politico, nel senso di Aristotele: essere cioè in relazione con i componenti della società cui appartiene ed essere artefice con loro del destino comune.

(7) Gramsci pensa che la concezione dell'uomo come soggetto storico di Marx permetta “una riforma del concetto di uomo”, superando tutte le precedenti teorie – compresa naturalmente la teologia cristiana - che hanno considerato gli individui come entità separate, la cui personalità (il cui “spirito”) è data una volta per tutte. Questa riforma per lui non porta a sottovalutare l'importanza dell'identità individuale, ma indica la via all'individuo per realizzarsi nel modo migliore secondo le possibilità date dalla storia.

3. Marcuse: eros e civiltà (Il testo è tratto da: Herbert Marcuse, *Eros e civiltà. Con una nuova prefazione dell'autore*, tr. It. Di Lorenzo Bassi, Einaudi, Torino 1964, pp. 59-60; 79-89)

In *Eros e civiltà* (1955) il filosofo Herbert Marcuse, esponente della Scuola di Francoforte, propone una revisione della teoria di Freud sul rapporto tra pulsioni e civiltà. In estrema sintesi, la tesi del libro è che la liberazione dell'Eros non sarebbe incompatibile con l'esistenza di una società ordinata, in quanto l'Eros – come del resto sosteneva lo stesso Freud – non può essere ridotto ad una pulsione sessuale anarchica ed egoista, ma va interpretato come una forza positiva, capace di creare e mantenere il legame sociale e, nelle sue forme sublimato, di dar vita ad una cultura libera, all'interno

della quale potrebbe trovare spazio anche una libera sessualità, che, secondo Marcuse, non avrebbe nulla di distruttivo. Marcuse sostiene che la liberazione dell'Eros, e quindi la piena liberazione dell'essere umano, non sia un'utopia astratta, ma sia oggi concretamente possibile, in quanto sarebbe tecnicamente possibile liberare l'essere umano dalla costrizione del lavoro alienante, che potrebbe essere affidato alle macchine. Il fatto che l'essere umano continui a vivere in uno stato di repressione e illibertà, dunque, non deriva – secondo Marcuse – dalla necessaria repressione delle pulsioni richiesta da qualsiasi forma di convivenza civile, ma da una "repressione addizionale", che deriva dai rapporti di forza su cui si regge la società capitalista.

Secondo Freud, la storia dell'uomo è la storia della sua repressione. La cultura impone costrizioni non solo alla sua esistenza nella società, ma anche alla sua esistenza biologica... Lasciati liberi di perseguire i loro obiettivi naturali, gli istinti fondamentali dell'uomo sarebbero incompatibili con ogni duratura associazione e conservazione.... Gli impulsi animali diventano istinti umani sotto l'influenza della realtà esterna. ... Ma la realtà che dà forma agli istinti ed anche ai loro bisogni e alla soddisfazione di questi, è un mondo storico-sociale. ...

Il mondo esterno che si trova di fronte all'io che sta crescendo (1) (...) influisce sulla struttura psichica per mezzo di istituzioni societarie specifiche. È stato obiettato che il concetto freudiano di *principio della realtà* (2) cancella questo fatto, poiché fa di contingenze storiche necessità biologiche: l'analisi freudiana della trasformazione repressiva degli istinti sotto l'urto del principio della realtà generalizza una forma storica specifica della realtà facendola diventare la realtà pura e semplice. Questa critica, per quanto valida, non intacca quanto c'è di vero nella generalizzazione di Freud, e precisamente che un'organizzazione repressiva degli istinti si trova alla base di *tutte* le forme storiche del principio della realtà nella società civile. (...) I termini freudiani che non distinguono adeguatamente tra le vicissitudini biologiche degli istinti e le vicissitudini storico-sociali, devono venire accompagnati da termini corrispondenti atti a designare la componente storico-sociale specifica. A questo punto introduciamo due di questi termini:

a) *Repressione addizionale*: le restrizioni rese necessarie dal potere sociale, o dominio sociale. Essa si distingue dalla *repressione fondamentale*, o di base, cioè dalle "modificazioni" agli istinti strettamente necessarie per il perpetuarsi della razza umana nella civiltà.

b) *principio di prestazione*: la forma storica prevalente del *principio di realtà*. (3)

... La lotta per l'esistenza si svolge in un mondo troppo povero per poter soddisfare i bisogni umani senza continue limitazioni, rinunce e differimenti. ... Ma questo ragionamento ... di Freud, è fallace in quanto applica al *fatto* bruto della penuria (4) ciò che effettivamente è la conseguenza di un'*organizzazione* specifica della penuria.... La *distribuzione* della penuria come anche lo sforzo per superarla con il lavoro, sono stati *imposti* agli individui – dapprima con la violenza pura, più tardi con un'utilizzazione più razionale del potere (5). (...) I vari modi di dominio (dell'uomo e della natura) portano a varie forme storiche del principio della realtà. ... Mentre ogni forma di principio della realtà esige comunque un grado e una misura notevole di indispensabile controllo repressivo degli istinti, le istituzioni storiche specifiche del principio della realtà e gli specifici interessi del dominio introducono controlli *addizionali* al di là e al di sopra di quelli indispensabili all'esistenza di una comunità civile.

... Nel nostro tentativo di mettere in luce la portata e i limiti della repressività che domina nella civiltà contemporanea, dovremo descriverla nei termini dello specifico principio della realtà che ha governato le origini e la crescita di questa civiltà. Gli abbiamo dato il nome di *principio di prestazione* per dare rilievo al fatto che sotto il suo dominio la società si stratifica secondo le prestazioni economiche (in regime di concorrenza) dei suoi membri (6). ... Per la grande maggioranza della popolazione, la misura e il modo della soddisfazione sono determinati dal loro lavoro; ma questo lavoro è lavoro per un apparato che essi non controllano, che opera come

un potere indipendente. A questo potere gli individui, se vogliono vivere, devono sottomettersi...; la fatica del lavoro alienato significa assenza di soddisfazione, negazione del principio di piacere. La libido (7) è stata deviata per consentire prestazioni socialmente utili, e l'individuo lavora ... impegnato in attività che in massima parte non coincidono con le sue facoltà e i suoi desideri. ... L'individuo vive "liberamente" la propria repressione come vita propria: egli desidera ciò che si ritiene che debba desiderare; le sue soddisfazioni sono vantaggiose per lui e per gli altri; egli è ragionevolmente e spesso perfino esuberantemente felice. Questa felicità, che viene goduta frammentariamente durante le poche ore di ozio ..., ma talvolta nel lavoro stesso, gli permette di continuare la sua attività, e questa a sua volta perpetua la sua fatica e quella degli altri. La sua attività erotica è conformata alla sua attività nella società. ...

(1) L'io è, nel linguaggio freudiano, la parte cosciente e razionale della psiche umana. L'espressione "sta crescendo" si riferisce allo sviluppo psichico del bambino.

(2) Il *principio della realtà* è, per Freud, uno dei principi alla base della vita psichica: mentre il principio di piacere esprime la tendenza dell'individuo a ricercare soddisfazione immediata, il principio di realtà si riferisce alla capacità dell'io di differire la soddisfazione a favore di un adattamento alle circostanze reali e alle aspettative sociali.

(3) con ciò Marcuse intende dire che il "principio di prestazione" – che viene definito più avanti – è il principio sulla base del quale è organizzata la realtà del mondo capitalista moderno.

(4) con il termine "penuria" (in tedesco: *Lebensnot*) Marcuse intende la scarsità di risorse per soddisfare i bisogni di tutti, che rende necessario il lavoro e l'organizzazione in società.

(5) Marcuse fa riferimento alla differenza tra le società antiche, in cui chi lavorava era schiavo o servo del padrone e dunque veniva costretto a lavorare con la forza, e l'età moderna, in cui – secondo l'analisi di Marx – il proletario, pur essendo formalmente libero, è in realtà costretto a vendere la sua forza lavoro al capitalista.

(6) Questo significa che gli istinti vengono repressi per fare in modo che l'individuo si adatti alle regole del lavoro e della concorrenza imposte dalla società capitalista.

(7) La libido è, nella teoria Freudiana, l'energia sessuale.

Le tesi di *Eros e civiltà*, pubblicato negli Stati Uniti prima nel 1955 e poi nel 1966, ebbero presto molta diffusione in America e in Europa, in particolare durante il periodo delle proteste dei movimenti studenteschi del 1968 e degli anni Settanta. Tra gli slogan del movimento (accanto al superamento dell'alienazione del lavoro attraverso la socializzazione e l'autogestione operaia dei mezzi di produzione), c'erano la liberazione sessuale, come rottura dei tabù sessuali e rifiuto di modelli sessuali imposti dalla società, e l'"immaginazione al potere", cioè la rottura delle routine conformistiche. La liberazione delle energie sessuali era vista come spinta alla creatività artistica e alla sperimentazione di nuovi rapporti sociali.

4. Sartre. Che cos'è l'esistenzialismo? (da Jean-Paul Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano, s.d., pp. 45-49)

Sartre con *L'esistenzialismo è un umanismo* si rivolge al pubblico per spiegare in modo divulgativo la sua filosofia e la sua scelta politica. Ecco la sua definizione di esistenzialismo.

La maggior parte di coloro che adoperano questo termine sarebbero gravemente imbarazzati nel darne giustificazione, poiché oggi, che è divenuto di moda, si dice volentieri che un musicista o un pittore è esistenzialista. Un cronista mondano di *Clartés* [settimanale francese] si firma l'Esistenzialista; e in fondo la parola ha preso oggi una tale risonanza e una tale estensione che non significa più niente. Sembra che, in mancanza di dottrine d'avanguardia simili al **surrealismo**, la gente avida di scandali e di novità si rivolga a questa filosofia che, peraltro, nulla può apportare in questo campo. In realtà è la dottrina meno

scandalosa, la più austera; essa è in senso stretto destinata agli specialisti e ai filosofi. Tuttavia la si può definire facilmente.

Ciò che rende complesse le cose è il fatto che vi sono due specie di esistenzialisti: gli uni che sono cristiani, e fra questi metterei Jaspers e Gabriel Marcel, quest'ultimo di confessione cattolica, e gli altri che sono gli esistenzialisti atei, fra i quali bisogna porre Heidegger, gli esistenzialisti francesi e me stesso.

Essi hanno in comune soltanto questo: **ritengono che l'esistenza preceda l'essenza**, o, se volete, che bisogna partire dalla soggettività. In che modo è da intendere la cosa? quando si considera un oggetto fabbricato, come, ad esempio, un libro o un tagliacarte, si sa che tale oggetto è opera di un artigiano che si è ispirato ad un concetto. L'artigiano si è riferito al concetto di tagliacarte e, allo stesso modo, ad una preliminare tecnica di produzione, che fa parte del concetto stesso e che è in fondo una "ricetta". Quindi il tagliacarte è da un lato un oggetto che si fabbrica in una determinata maniera e dall'altra qualcosa che ha un'utilità ben definita, tanto che non si può immaginare un uomo che faccia un tagliacarte senza sapere a che cosa debba servire [...]

Allorché noi pensiamo un Dio creatore, questo Dio è concepito in sostanza alla stregua di un artigiano supremo; e qualsiasi dottrina noi consideriamo- si tratti di una dottrina simile a quella di Descartes o a quella di Leibniz -ammettiamo sempre la volontà come in qualche modo posteriore all'intelletto o almeno come ciò che si accompagna ad esso, e che Dio, quando crea, sa con precisione che cosa crea .

Così il concetto di uomo, nella mente di Dio, è come l'idea del tagliacarte nella mente del fabbricante [...] In tal modo l'uomo individuale incarna un certo concetto che è nell'intelletto di Dio. Nel secolo diciottesimo, con i filosofi atei, la nozione di Dio viene eliminata, non così però l'idea che l'essenza preceda l'esistenza.

Questa idea noi la ritroviamo un po' dappertutto: in Diderot , in Voltaire e nello stesso Kant l'uomo possiede una natura umana : questa natura, cioè il concetto di uomo, si trova presso tutti gli uomini, il che significa che ogni uomo è un esempio particolare di un concetto universale : l'Uomo [...]

L'esistenzialismo ateo, che io rappresento, è più coerente. Se dio non esiste, esso afferma, c'è almeno un essere in cui l'esistenza precede l'essenza, un essere che esiste prima di poter essere definito da alcun concetto : quest'essere è l'uomo o, come dice Heidegger, la realtà umana. Che significa in questo caso che l'esistenza precede l'essenza? significa che l'uomo esiste innanzitutto, si trova, sorge nel mondo, e che si definisce dopo.

L'uomo secondo la concezione esistenzialistica non è definibile, in quanto all'inizio non è niente. *Sarà* solo in seguito, e sarà quale si sarà fatto. Così non c'è una natura umana, poiché non c'è un Dio che la concepisca. L'uomo è soltanto, non solo quale si concepisce, ma quale si vuole, e precisamente quale si concepisce dopo l'esistenza e quale si vuole dopo questo slancio verso l'esistere: l'uomo non è altro che ciò che si fa.

L'idea che l'uomo faccia (formi) se stesso e il suo mondo è vicina all'idea marxiana di **prassi**, che troviamo in molti autori trattati in questo capitolo, mentre l'idea che l'uomo possa dare un senso alla sua esistenza, creando liberamente i suoi valori, proviene soprattutto da Nietzsche, il cui pensiero avrà anch'esso un rilancio in Francia nei decenni successivi.

5 (Lettura di approfondimento). Sartre. La coscienza di essere liberi è una minaccia per il potere (da J.-P. Sartre, *Le mosche. Porta chiusa*, con testo francese a fronte, traduzione di G. Lanza e M. Bontempelli, Milano, Bompiani, 2013, pp. 203-219).

Concetto chiave della riflessione di Sartre, la libertà trova una rappresentazione particolarmente efficace nella sua prima opera teatrale, *Le mosche*, scritta nel 1942 e pubblicata nel 1943. Si tratta di un dramma in tre atti, che rielabora in modo originale la tragedia delle *Coefore* di Eschilo: dopo quindici anni, Oreste torna ad Argo, la sua città natale, per vendicare il padre Agamennone, ucciso da Egisto con la complicità di Clitennestra (madre di Oreste e moglie di Agamennone). Eroe della libertà, Oreste la rivendica con orgoglio, mostrandosi pronto ad assumere la responsabilità delle proprie azioni e a farsi carico delle loro conseguenze, anche se questa scelta lo condanna alla solitudine e all'esilio. Proprio la sua libertà, abbracciata con coraggio per liberare la città dal cupo rimorso collettivo che la paralizza, è invisa a Giove, come emerge chiaramente dal dialogo tra il re degli dèi ed Egisto, subito prima dell'uccisione di quest'ultimo. Agli occhi di chi vuole mantenere l'ordine, lasciando gli uomini nell'ignoranza del potere che, in qualità di esseri liberi, possiedono, la libertà appare come una malattia contagiosa e terribile. Di fronte alla libertà umana, infatti, nemmeno gli dèi possono nulla: Giove non può che odiare gli uomini liberi, di cui Oreste offre un'incarnazione esemplare.

...GIOVE I delitti non mi dispiacciono tutti in modo uguale. Egisto, siamo fra re, e ti parlerò francamente: **il primo delitto fui io a commetterlo creando gli uomini mortali**. Dopo di ciò, che potevate fare voi altri, gli assassini? Dare la morte alle vostre vittime? Ma via! La portavano già in sé; tutt'al più potevate affrettarla. Sai che cosa sarebbe accaduto di Agamennone, se tu non lo avessi ucciso? Tre mesi dopo sarebbe morto di apoplezia sul petto di una bella schiava. Ma il tuo delitto mi serviva.

...GIOVE, *mutando tono*. Egisto, tu sei re, ed è alla tua coscienza di re che mi rivolgo; giacché regnare ti piace.

EGISTO Ebbene?

GIOVE Tu mi odii, ma noi siamo parenti; ti ho fatto a immagine mia: un re è un Dio sulla terra, nobile e sinistro come un Dio.

EGISTO Sinistro? Voi?

GIOVE Guardami. (*Un lungo silenzio*). Ti ho detto che sei fatto a immagine mia. Facciamo tutt'e due regnare l'ordine, tu in Argo, io nel mondo; e lo stesso segreto preme pesantemente nei nostri cuori.

EGISTO Non ho segreti.

GIOVE Sì. Lo stesso del mio. **Il doloroso segreto degli Dei e dei re: è che gli uomini sono liberi**. Sono liberi, Egisto. Tu lo sai, e loro non lo sanno.

EGISTO Perbacco, se lo sapessero, darebbero fuoco ai quattro canti del mio palazzo. Sono quindici anni ch'io recito la commedia per nascondere a essi il loro potere.

GIOVE Vedi bene che siamo pari.

EGISTO Pari? Per quale ironia un Dio si direbbe mio pari? Dacché regno, tutti i miei atti e tutte le mie parole mirano a comporre la mia immagine; voglio che ogni mio suddito la porti in sé e che senta, persino nella solitudine, il mio sguardo severo pesare sui suoi pensieri più segreti. Ma sono io stesso la mia prima vittima: io non mi vedo che come loro mi vedono, mi chino sul pozzo aperto delle loro anime, e la mia immagine è lì, in fondo, che mi ripugna e mi affascina. Onnipotente Dio, chi sono io, se non la paura che gli altri hanno di me?

GIOVE Chi credi dunque che sia io? (Indicando la statua.) Anch'io ho la mia immagine. Credi che non mi dia la vertigine? Da centomila anni danzo davanti agli uomini. Una danza lenta e tetra. Bisogna che loro mi guardino: sin tanto che hanno gli occhi fissi su me, dimenticano di guardare in se stessi. Se mi distraessi un solo istante, se lasciassi il loro sguardo allontanarsi...

EGISTO Ebbene?

GIOVE Lascia andare. Questo riguarda me soltanto. Tu sei stanco, Egisto, ma di che ti lamenti? Morirai. Io, no. Sin tanto che ci saranno uomini su questa terra, io sarò condannato a danzare davanti a loro.

EGISTO Ahimè! Ma chi ci ha condannati?

GIOVE Nessun altro che noi stessi; perché abbiamo la stessa passione. Tu ami

l'ordine, Egisto.

EGISTO L'ordine. È vero. È per l'ordine che sedussi Clitennestra, per l'ordine che uccisi il mio re; volevo che l'ordine regnasse e che regnasse grazie a me. Sono vissuto senza desideri, senza amore, senza speranza: ho fatto ordine. Oh passione terribile e divina!

GIOVE Noi non potremmo averne altre; io sono Dio, e tu sei nato per essere re.

EGISTO Ahimè!

GIOVE Egisto, creatura mio e mio fratello mortale, in nome dell'ordine che tutti e due serviamo, io te lo comando: impadronisciti di Oreste e di sua sorella.

EGISTO Sono così pericolosi?

GIOVE **Oreste sa che è libero.**

EGISTO, *vivamente*. **Sa che è libero.** Allora non basta imprigionarlo. Un uomo libero in una città è come una pecora rognosa in un gregge. Infetterà tutto il mio regno e rovinerà l'opera mia. Onnipotente Dio, che aspetti per fulminarlo?

GIOVE, *lentamente*. Per fulminarlo? (*Pausa. Stanco e curvo.*) Egisto, gli Dei hanno un altro segreto.

EGISTO Che cosa stai per dirmi?

GIOVE **Quando una volta la libertà è esplosa in un'anima d'uomo, gli Dei non possono più nulla contro quell'uomo.** Perché è una questione di uomini, ed è agli altri uomini – a loro soltanto – che spetta di lasciarlo correre o di strangolarlo.

6 (Lettura di approfondimento). Camus. Il mito di Sisifo, “l'eroe assurdo” (da A. Camus, *Il mito di Sisifo*, traduzione di A. Borelli, Milano, Bompiani, 2014, pp. 117-121).

L'assurdo, insieme alla rivolta, è uno dei temi centrali dell'opera di Albert Camus (1913-1960), in particolare del *Mito di Sisifo*, pubblicato nel 1942 e da lui stesso definito “libro di idee”. Il saggio, in cui filosofia e letteratura appaiono indissolubilmente ed efficacemente intrecciate, è noto soprattutto per l'esordio – che presenta il suicidio come il solo problema filosofico serio – e per le pagine conclusive, dedicate alle vicende di Sisifo, il personaggio della mitologia greca evocato nel titolo. Condannato a ricominciare eternamente il faticoso compito di spingere un masso fino alla cima di una montagna, egli rappresenta per Camus il simbolo dell'assurdità dell'esistenza umana. La differenza tra Sisifo e la maggior parte degli esseri umani, invischiati nell'assurdo della vita quotidiana, consiste nella sua consapevolezza: Sisifo è cosciente dell'assurdità e della vanità dei suoi sforzi, ed è proprio questo a elevarlo al di sopra degli dèi. Non solo: come si evince dalle pagine qui riportate, per Camus Sisifo – capace di contemplare il suo tormento e di accettare il suo destino – può addirittura essere felice.

Gli dèi avevano condannato Sisifo a far rotolare senza posa un macigno sino alla cima della montagna, dalla quale la pietra ricadeva per azione del suo stesso peso. Essi avevano pensato, con una certa ragione, che **non esiste punizione più terribile del lavoro inutile e senza speranza.**

[...] Omero ci racconta pure che Sisifo aveva incatenato la Morte. Plutone, non potendo sopportare lo spettacolo del suo impero deserto e silenzioso, mandò il dio della guerra, che liberò la Morte dalle mani del suo vincitore....

[...] **Sisifo è l'eroe assurdo, tanto per le sue passioni che per il suo tormento.** Il disprezzo per gli dèi, l'odio contro la morte e la passione per la vita, gli hanno procurato l'indicibile supplizio, in cui tutto l'essere si

adopra per nulla condurre a termine. È il prezzo che bisogna pagare per le passioni della terra. Nulla ci è detto su Sisifo all'inferno. I miti sono fatti perché l'immaginazione li animi. In quanto a quello di cui si tratta, vi si vede soltanto lo sforzo di un corpo teso nel sollevare l'enorme pietra, farla rotolare e aiutarla a salire una china cento volte ricominciata; si vede il volto contratto, la gota appiccicata contro la pietra, il soccorso portato da una spalla, che riceve il peso della massa coperta di creta, da un piede che la rincalza, la ripresa fatta a forza di braccia, la sicurezza tutta umana di due mani piene di terra. Al termine estremo di questo lungo sforzo, la cui misura è data dallo spazio senza cielo e dal tempo senza profondità, la meta è raggiunta. Sisifo guarda, allora, la pietra precipitare, in alcuni istanti, in quel mondo inferiore, da cui bisognerà farla risalire verso la sommità. Egli ridiscende al piano.

È durante questo ritorno che Sisifo mi interessa. Un volto che patisce tanto vicino alla pietra, è già pietra egli stesso! Vedo quell'uomo ridiscendere con passo pesante, ma uguale, verso il tormento, del quale non conoscerà la fine. Quest'ora, che è come un respiro, e che ricorre con la stessa sicurezza della sua sciagura, quest'ora è quella della coscienza. In ciascun istante, durante il quale egli lascia la cima e si immerge a poco a poco nelle spelonche degli dèi, egli è superiore al proprio destino. È più forte del suo macigno.

Se questo mito è tragico, è perché il suo eroe è cosciente. In che consisterebbe, infatti, la pena, se ad ogni passo, fosse sostenuto dalla speranza di riuscire? L'operaio di oggi si affatica, ogni giorno della vita, dietro lo stesso lavoro, e il suo destino non è tragico che nei rari momenti in cui diviene cosciente. Sisifo, proletario degli dèi, impotente e ribelle, conosce tutta l'estensione della sua miserevole condizione: è a questa che pensa durante la discesa. La perspicacia, che doveva costituire il suo tormento, consuma, nello stesso istante, la sua vittoria. **Non esiste destino che non possa essere superato dal disprezzo.**

Se codesta discesa si fa, certi giorni, nel dolore, può farsi anche nella gioia. Questa parola non è esagerata. Immagino ancora Sisifo che ritorna verso il suo macigno e, all'inizio, il dolore è in lui. Quando le immagini della terra sono troppo attaccate al ricordo, quando il richiamo della felicità si fa troppo incalzante, capita che nasca nel cuore dell'uomo la tristezza: è la vittoria della pietra, è la pietra stessa. L'immenso cordoglio è troppo pesante da portare. Sono le nostre notti di Getsemani. Ma le verità schiaccianti soccombono per il fatto che vengono conosciute. Così Edipo obbedisce dapprima al destino, senza saperlo. Dal momento in cui lo sa, ha inizio la sua tragedia, ma, nello stesso istante, cieco e disperato, egli capisce che il solo legame che lo tiene avvinto al mondo è la fresca mano di una giovinetta. Una sentenza immane risuona allora: "Nonostante tutte le prove, la mia tarda età e la grandezza dell'anima mia mi fanno giudicare che tutto sia bene". L'Edipo di Sofocle, come Kirillov di Dostoevskij, esprime così la formula della vittoria assurda. La saggezza antica si ricollega all'eroismo moderno.

Non si scopre l'assurdo senza esser tentati di scrivere un manuale della felicità. "E come! Per vie così anguste?". Ma vi è soltanto un mondo. **La felicità e l'assurdo sono figli della stessa terra e sono inseparabili.**

L'errore starebbe nel dire che la felicità nasce per forza dalla scoperta assurda. Può anche succedere che il sentimento dell'assurdo nasca dalla felicità. "Io reputo che tutto sia bene" dice Edipo e le sue parole sono sacre e risuonano nell'universo selvaggio e limitato dell'uomo, e insegnano che tutto non è e non è stato esaurito, scacciano da questo mondo un dio che vi era entrato con l'insoddisfazione e il gusto dei dolori inutili. Esse fanno del destino una questione di uomini, che deve essere regolata fra uomini.

Tutta la silenziosa gioia di Sisifo sta in questo. Il destino gli appartiene, il macigno è cosa sua. Parimente, l'uomo assurdo, quando contempla il suo tormento, fa tacere tutti gli idoli. Nell'universo improvvisamente restituito al silenzio, si alzano le mille lievi voci attonite della terra. Richiami incoscienti e segreti, inviti di tutti i volti sono il necessario rovescio e il prezzo della vittoria. Non v'è sole senza ombra, e bisogna conoscere la notte. Se l'uomo assurdo dice di sì, il suo sforzo non avrà più tregua. Se vi è un destino personale, non esiste un fato superiore o, almeno, ve n'è soltanto uno, che l'uomo giudica fatale e disprezzabile. Per il resto, egli sa di essere il padrone dei propri giorni. In questo sottile momento, in cui l'uomo ritorna verso la propria vita, nuovo Sisifo che torna al suo macigno, nella graduale e lenta discesa, contempla la serie di azioni senza legame, che sono divenute il suo destino, da lui stesso creato, riunito sotto lo sguardo della memoria e presto suggellato dalla morte. Così, persuaso dell'origine esclusivamente umana di tutto ciò che è umano, cieco che desidera vedere e che sa che la notte non ha fine, egli è sempre in cammino. Il macigno rotola ancora.

Lascio Sisifo ai piedi della montagna! Si ritrova sempre il proprio fardello. Ma Sisifo insegna la fedeltà superiore, che nega gli dèi e solleva i macigni. Anch'egli giudica che tutto sia bene. Questo universo, ormai senza padrone, non gli appare sterile né futile. Ogni granello di quella pietra, ogni bagliore minerale di quella montagna, ammantata di notte, formano, da soli, un mondo. Anche la lotta verso la cima basta a riempire il cuore di un uomo. Bisogna immaginare Sisifo felice.

7. Simone de Beauvoir. La donna come Altro (da Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Gallimard, 1949).

Per questa lettura si veda il volume triennale → Scheda Femminismo § 1.

LABORATORIO

§ 1.1 ANALISI DEI CONCETTI. 1. Che differenti caratteristiche aveva la società russa zarista rispetto alle contemporanee società occidentali? 2. Perché la guerra di movimento era più adatta al caso russo e la guerra di posizione è più adatta al caso occidentale? 3. Che differenza c'è tra classe dirigente e classe dominante?

§ 1.2 ANALISI DEI CONCETTI. 1. Che significa egemonia per Gramsci? 2. Che significa "blocco storico"?

§ 1.3. CONFRONTO TRA FILOSOFI. Che differenza c'è, secondo Bobbio, tra la concezione del rapporto struttura-sovrastuttura di Marx e quella di Gramsci? ANALISI DEI CONCETTI. Qual è in generale la visione dell'uomo e delle masse di Gramsci?

§ 2. ANALISI DEI CONCETTI. Come descrive Weil la società industriale moderna? 2. CONFRONTO TRA FILOSOFI. Che differenza c'è tra la rivoluzione secondo Marx e secondo Weil?

§ 3. ANALISI DEI CONCETTI. Che cosa spinge la scuola di Francoforte a rivedere le teorie di Marx?

§ 3.1. ANALISI DEI CONCETTI. 1. Definite la “teoria critica” secondo Horkheimer. 2. Quali sono per lui le caratteristiche della ragione proprie di gran parte della filosofia contemporanea? 3. Ricostruite lo sviluppo della ragione nella dialettica dell’illuminismo.

CONTINUITÀ TRA FILOSOFIE. 1. Individuate le idee che Horkheimer riprende da Weber. 2. Mettete in luce le idee che Horkheimer e Adorno prendono da Freud nella *Dialettica dell’illuminismo*.

§ 3.2. ANALISI DEI CONCETTI. 1. Descrivete la struttura psicologia della “personalità autoritaria”. 2. Individuate il modo con cui i nuovi fenomeni sociali legati allo sviluppo del capitalismo favorirebbero lo sviluppo della personalità autoritaria.

§ 3.3. ANALISI DEI CONCETTI. Qual è il senso della filosofia per Horkheimer e Adorno dopo il tramonto dell’ipotesi rivoluzionaria?

CONFRONTO AVANZATO TRA LE FILOSOFIE. L’espressione “dialettica negativa” di Adorno apparentemente rimanda a Hegel, per il quale la negazione era il motore dello sviluppo dialettico. Tuttavia tra la dialettica negativa di Adorno e la dialettica hegeliana c’è non solo differenza, ma addirittura opposizione. In che senso?

§ 3.4. CONFRONTO DELLE FILOSOFIE. 1. Confrontate la visione della storia di Benjamin con quella dell’evoluzionismo di Spencer e dei positivisti. 2. Confrontate la visione della rivoluzione di Benjamin con quella della scienza della storia di Marx.

§ 3.5. ANALISI DEI CONCETTI. 1. Che cosa intende Benjamin con “aura”? 2. Che diversi usi è possibile fare della moderna riproducibilità tecnica delle opere d’arte?

CONFRONTO TRA FILOSOFI (AVANZATO). Che giudizio si potrebbe dare dell’estetica di Croce dal punto di vista della critica benjaminiana dell’arte come aura?

§ 3.6. ANALISI DEI CONCETTI. 1. Che cosa intende Marcuse con “repressione addizionale”? 2. Quali sono per Marcuse i limiti della liberazione sessuale all’interno del capitalismo?

§ 4. ANALISI DEI CONCETTI. Come si articola l’idea di “essere sociale” di Lukács? Che differenza c’è per Lukács tra alienazione e sfruttamento? Che cosa propone l’etica di Lukács? Quali sono le caratteristiche del nuovo capitalismo rispetto a quello delle origini?

§ 5.1. ANALISI DEI CONCETTI. Come definisce Sartre l’essere dell’uomo? Come definisce il rapporto con l’altro? Che cosa significa per lui essere liberi? In che senso per lui l’esistenzialismo è un umanesimo? Che differenza c’è tra l’atteggiamento del personaggio di Oreste nella tragedia di Sartre e quello dei personaggi delle tragedie antiche?

§ 5.2. ANALISI DEI CONCETTI. Che cos’è per Sartre la prassi e che cos’è per lui il pratico-inerte? Che cosa intende con “gruppo in fusione”?

CONFRONTO TRA FILOSOFI. Qual è la principale differenza tra il Sartre della *Critica della ragione dialettica* e Marx?

Lettura 5. RICERCA INTERDISCIPLINARE AVANZATA. Con l’aiuto dei docenti di letteratura, provate a chiedervi quale diverso senso della tragicità della vita umana è espressa nelle *Mosche* di Sartre e nell’*Orestea* di Eschilo.

§ 6.1. ANALISI DEI CONCETTI. Che cosa pensa de Beauvoir della verità morale? Per de Beauvoir, come è visto il soggetto femminile nella società dominata dai maschi? Come intende la libertà questa autrice?

Lettura 7

DISCUSSIONE-DIBATTITO. In questa lettura de Beauvoir ricorda l’abitudine degli uomini (almeno ai suoi tempi) di stroncare l’opinione delle donne dicendo: lei la pensa così perché è una donna, intendendo che per la sua struttura fisica la donna è dotata di una minore razionalità (“pensa con le ovaie”). La filosofa avrebbe voluto rispondere: lei la pensa così perché è un uomo (“pensa con i testicoli”). Più tardi diverse femministe non affermeranno semplicemente la pari razionalità dell’uomo, ma insisteranno sulla diversa soggettività dell’uomo e della donna. Secondo voi tale differenza esiste o è un pregiudizio culturale? E in che consiste?

§ 7.1. ANALISI DEI CONCETTI. In che contesto nasce il totalitarismo? Come si rapporta con gli individui? Per Arendt il totalitarismo può definirsi una forma di governo o un modo di produzione? Quale tendenza del mondo moderno rende possibile il totalitarismo?

§ 7.2. ANALISI DEI CONCETTI. Provate a definire gli uomini (non l'Uomo) secondo la visione di Arendt. Distinguate lavoro, opera e prassi secondo Arendt. Definite la "società di consumo". Chiarite il concetto di animale politico, nel senso di Arendt. Chiarite il senso di "natalità" in Arendt. Distinguate tra potere e forza secondo Arendt.

CONFRONTO TRA FILOSOFI. Confrontate l'idea arendtiana della natalità degli uomini e del singolo come nuovo inizio con l'idea heideggeriana dell'essere-per-la morte: in che cosa differiscono, ma anche che cosa hanno in comune?

§ 7.3. ANALISI DEI CONCETTI. Individuate l'aspetto dell'uomo moderno che secondo Arendt lo rende responsabile del crimine "banale".

§ 8. ANALISI DEI CONCETTI. Che cosa significa "dislivello prometeico"? Quali sono le conseguenze della burocrazia sull'agire umano? In che senso può dirsi che l'uomo è antiquato? Chi può essere definito "colpevole-incolpevole"? Che cosa pensa Anders del linguaggio scientifico-amministrativo-burocratico?

DISCUSSIONE-DIBATTITO sull'attualità degli ammonimenti di Anders. Dopo le due esplosioni del 1945 l'atomica non è stata più impiegata come arma da guerra, nonostante la sua enorme diffusione. Questo mostra che il "dislivello prometeico" tra le nostre tecniche e la nostra capacità di prevederne le conseguenze non esiste? O al contrario questa tesi è confermata da altri fenomeni, come la crescita indiscriminata della produzione, del consumo e della popolazione, con le sue conseguenze sull'ambiente?

Capitolo 16. Le avventure del pensiero francese: lo strutturalismo, il ritorno di Nietzsche, il post-strutturalismo, il postmoderno

Nel secondo dopoguerra e in tutta la seconda metà del sec. XX Parigi si dimostra un centro culturale di straordinaria vivacità.

Lo **strutturalismo** si diffonde nel mondo negli anni Cinquanta e Sessanta per lo stimolo del mondo intellettuale parigino. In origine è un **metodo delle scienze antropologiche, linguistiche, semiotiche e sociali centrato sull'idea di struttura** (--> De Saussure §1, Lévi-Strauss § 2, Piaget, § 3). Ma è anche un **atteggiamento filosofico**, per quanto non riducibile ad una tendenza unitaria. Tale atteggiamento, basato su diversi usi e interpretazioni filosofiche del concetto di struttura, rifiuta frontalmente la tradizione moderna della filosofia del soggetto (in particolare nelle diverse versioni diffuse in Francia, spiritualismo, fenomenologia, esistenzialismo) e le oppone un progetto *scientifico secondo cui tutti i fenomeni umani cosiddetti soggettivi sono conoscibili non attraverso una qualche forma di *introspezione, ma attraverso metodi oggettivi, centrati appunto attorno al concetto di struttura. Parlare del soggetto in quanto tale è impossibile, dunque, o irrilevante.

Allo stesso modo per i filosofi strutturalisti è errato concepire la storia delle idee come continuità. Il pensiero moderno, che pur riconoscendo le contraddizioni che agitano il flusso della storia, dà per scontato che le idee di un'epoca procedano per accumulazione, sviluppo, modifica, ecc., delle idee precedenti. Gli strutturalisti pensano invece, sulla base in particolare degli studi di storia della scienza di Gaston Bachelard (1884-1962), che il pensiero e la cultura procedano abitualmente per sbalzi, cesure, discontinuità, come nel caso del salto concettuale tra l'universo finito tolemaico e l'universo infinito newtoniano.

Ma Parigi, centro di intensissimi dibattiti culturali e di non meno intense lotte sociali, metterà in discussione anche lo strutturalismo, nello sforzo continuo di ridiscutere e andare sempre **oltre** (→ § 5).

§ 1. Saussure, padre della linguistica e del metodo strutturalistico

La linguistica di Saussure studia le strutture **fisse e già date** dentro le quali il soggetto può prendere la parola.

Lo svizzero ginevrino Ferdinand de Saussure (1857-1913) studiò a Lipsia la linguistica storica e contribuì con un famoso saggio nel 1879 alla ricostruzione del sistema vocalico degli idiomi indoeuropei prima che queste lingue si differenziassero. Ancor più famoso è il suo *Corso di linguistica generale*, uscito nel 1916.

IL SEGNO LINGUISTICO È L'INSIEME DI SIGNIFICANTE E DI SIGNIFICATO.

Vediamo come Saussure definisce il segno linguistico: Il **segno linguistico** è l'unità composta di **significante** e **significato**. Non si tratta dell'unione tra un'entità fisica, come un suono, e un'entità mentale. Significante e significato sono entrambi realtà psichiche, che si trovano nella testa dei parlanti (per evitare confusione, si noti che il termine *significato* qui è usato in un altro senso rispetto all'uso che in un altro contesto ne fa Frege nella coppia *sensò-significato*).

IL SIGNIFICANTE NON È UN SUONO FISICO MA LA PERCEZIONE CHE NE CONDIVIDONO I PARLANTI

Saussure considera il significato di una parola come un concetto che viene determinato dalle relazioni che ha con gli altri concetti espressi dalle altre parole della stessa lingua. D'altra parte, il significante non è un determinato suono fisico, ma la sua **percezione** o **immagine acustica**: i parlanti di una lingua non

sono in grado di riprodurre *esattamente* gli stessi suoni, ma possono percepire suoni simili allo stesso modo e tale percezione condivisa è appunto il significante.

IL SEGNO È ARBITRARIO E VARIA CON LA STORIA DELLE DIVERSE LINGUE

Il **segno** in quanto tale per Saussure è arbitrario; è cioè un rapporto fra queste due entità mentali che si è affermato senza una ragione precisa: ogni lingua ha i suoi significanti e i suoi significati, ha cioè una sua percezione condivisa dei suoni linguistici e una sua concezione del mondo o insieme articolato di concetti condivisi dai parlanti.

SIGNIFICATI E SIGNIFICANTI SONO DETERMINATI DALLA STRUTTURA DEI RAPPORTI CHE HANNO IN UNA DATA LINGUA.

Significanti e significati sono quello che sono solo per i **rapporti** che possono avere tra loro nel sistema della lingua: così come i pezzi degli scacchi sono quello che sono per le mosse che possono fare sulla scacchiera e non per il loro peso, per la loro forma, ecc., gli elementi del segno linguistico sono quello che sono per i rapporti che hanno con gli altri elementi della stessa lingua.

Saussure però nel *Corso* non usa mai il termine “struttura” nel senso che avrà secondo gli strutturalisti, ma ciò che egli chiama “sistema” è a tutti gli effetti la prima formulazione della più generale concezione strutturalista.

LA STRUTTURA È UNA TOTALITÀ DI ELEMENTI IN RELAZIONE RECIPROCA

Per gli strutturalisti, infatti, una **struttura**, è una **totalità di elementi, i quali non sono comprensibili presi uno per uno, ma solo in relazione agli altri**.

L'idea di totalità funzionale era stata sviluppata già da Aristotele, che pensava che un organo (per esempio lo stomaco) non è comprensibile limitandosi a studiarne le caratteristiche senza comprendere la sua funzione nell'organismo che lo collega con altri organi (per esempio lo stomaco è fatto com'è fatto perché serve a digerire, ma può farlo solo in collegamento con esofago, col fegato, ecc.). Nello strutturalismo però questa idea è formalizzata e la struttura è descritta attraverso regole logiche precise.

BARTHES CONTRIBUISCE A INTRODURRE LA SEMIOLOGIA IN FRANCIA.

La linguistica viene concepita da Saussure come una parte della **semiologia** (la scienza che studia l'impiego dei segni nella società). Infatti, tutta la comunicazione umana può essere analizzata in termini di sistemi di segni, dai rituali religiosi alla lingua dei segni usata dai sordomuti. Uno dei principali seguaci francesi di Saussure, **Roland Barthes** (1915-1980), imposterà le prime ricerche semiologiche dimostrando che *anche la moda è un sistema di segni* e pubblicando gli *Elementi di semiologia* (1965).

Dobbiamo infine parlare di due coppie di concetti fondamentali per la linguistica elaborati da Saussure: lingua/*parole* e sincronia/diacronia.

LA LINGUA È L'ISTITUZIONE STABILE DENTRO LA QUALE SI COLLOCA LA *PAROLE*.

La **lingua** è un sistema di segni e, essendo un'istituzione stabile, si contrappone, a quello che in francese si chiama **parole**, mentre la **parole** è la comunicazione concreta e irripetibile che avviene in un certo momento e in certo luogo (come nell'italiano “prendere la parola”). La lingua quindi è una struttura fissa, precedente ed esterna al soggetto, mentre l'uso che il soggetto fa della lingua attraverso la *parole* nasce dalla sua iniziativa e dalla sua immaginazione. La linguistica, in quanto parte della psicologia sociale, secondo Saussure studia quindi le strutture permanenti della lingua, in quanto indipendenti dagli usi temporanei che ne fanno gli individui attraverso la parole (che sono studiate semmai dalla psicologia generale o clinica e, nelle loro espressioni più notevoli, dalla storia della letteratura).

PER RICOSTRUIRE LA DIACRONIA (EVOLUZIONE DELLA LINGUA NEL TEMPO) È NECESSARIO STUDIARE LA SINCRONIA (LE SUE REGOLE IN UN TEMPO DATO)

Per studiare l'evoluzione del sistema di una lingua o **diacronia** è necessario ricostruirne la **sincronia**, ossia il funzionamento in un dato periodo: è

solo individuando separatamente le regole sincroniche del latino e dell'italiano, che descrivono ciascun sistema in un dato stadio evolutivo, che posso poi tracciare le trasformazioni diacroniche che dal latino portano all'italiano.

§ 2. Claude Lévi-Strauss: antropologia e strutturalismo

Lévi-Strauss mostra nei suoi studi che la mente umana è la stessa nelle diverse civiltà.

LÉVI-STRAUSS RIVOLUZIONA LE SCIENZE UMANE E L'ANTROPOLOGIA CULTURALE.

Claude Lévi-Strauss (1908-2009), laureato in filosofia a Parigi, darà una svolta alle scienze umane e, in particolare, all'antropologia culturale del secondo Novecento. La sua **antropologia strutturale** affonda le proprie radici nell'incontro a New York con Roman Jakobson, linguista strutturale e uno dei padri della fonologia, e maturò nello studio sul campo di alcune popolazioni "selvagge" amazzoniche in Brasile. Dagli anni Cinquanta insegnò antropologia sociale a Parigi.

PARTENDO DAL MODELLO DELLA FONOLOGIA, LÉVI-STRAUSS SOSTIENE CHE ANCHE LE ALTRE SCIENZE UMANE POSSANO ESSERE MATEMATIZZATE.

Fino alla comparsa della linguistica strutturale lo studio dei fatti riguardanti la cultura era rimasto di tipo storico e umanistico, fondamentalmente incompatibile con le procedure formalizzate ed esatte delle scienze naturali. Agli occhi di Lévi-Strauss, la fonologia ha consentito una rappresentazione logico-matematica sufficientemente accurata delle lingue ed è, quindi, il primo passo verso la matematizzazione di tutte le scienze umane. Nello studio *Le strutture elementari della parentela* (1949) Lévi-Strauss applica i principi dell'analisi fonologica di Jakobson ai diversi sistemi di parentela osservabili nelle culture umane: la parentela è uno scambio di donne tanto quanto il linguaggio è uno scambio di messaggi.

NELLE STRUTTURE ELEMENTARI LE NORME TI DICONO CHI SPOSARE, NEI SISTEMI COMPLESSI SI PUÒ SCEGLIERE, SALVO VARIE PROIBIZIONI.

Tutti i sistemi di parentela sono retti dalla proibizione dell'incesto (matrimonio fra consanguinei) e, in base alla presenza o assenza di prescrizioni su chi deve sposare chi, è possibile individuare delle **strutture elementari** oppure **complesse**. Nelle strutture elementari, oltre al divieto dell'incesto, vigono *obblighi espliciti su chi sposare (prescrizioni)*, mentre in quelle complesse, diffuse nei paesi industrializzati, viene lasciata libera scelta fra i matrimoni consentiti. I matrimoni consentiti sono definiti dal rispetto delle **proibizioni** tipiche del sistema (ad esempio, il divieto della poligamia oppure l'impossibilità di divorziare).

I SISTEMI SEMI-COMPLESSI, A FORZA DI PROIBIZIONI, IMPONGONO CHI SPOSARE (COME LE STRUTTURE ELEMENTARI).

Vediamo ora i rapporti logici tra i diversi sistemi, partendo da quelli che contengono più elementi, che sono quelli storicamente più recenti.

Lévi-Strauss chiama "**sistema semi-complesso**" un sistema come quello da lui osservato fra le popolazioni amazzoniche, dove *le numerose proibizioni sortiscono l'effetto di prescrivere chi si deve sposare con chi come avviene nei sistemi elementari*. Un certo sistema di proibizioni è, infatti, trasformabile logicamente in un sistema di prescrizioni se le proibizioni escludono ogni alternativa possibile a quanto prescritto (in questo caso proibire equivale a prescrivere). Infatti, per Lévi-Strauss la proibizione è "l'inverso di una prescrizione". Proviamo a capire il suo ragionamento applicandolo ai segnali stradali: di fronte a un bivio possiamo obbligare le

macchine a passare tutte per la stessa strada sia usando un segnale blu e bianco che obbliga a prendere una delle due strade del bivio, sia posizionando un segnale rosso e bianco di divieto che impedisce di imboccare la strada che non è quella per la quale vogliamo far passare tutte le macchine.

TUTTI I SISTEMI DI PARENTELA SONO DERIVABILI MATEMATICAMENTE DALLE STRUTTURE ELEMENTARI DELLA PARENTELA.

È, quindi, possibile derivare logicamente la struttura di tutti i sistemi di parentela possibili dalla struttura elementare mediante la riduzione degli obblighi vigenti (sistema complesso) o la trasformazione degli obblighi in proibizioni (sistema semi-complesso). In sintesi: il sistema elementare soprattutto prescrive (non proibisce nulla tranne l'incesto), mentre il complesso proibisce soltanto, e il semi-complesso proibisce talmente tanto che è come se prescrivesse (quindi, è un sistema elementare che sta diventando complesso, ecco perché si chiama semi-complesso).

TUTTI I MITI RISULTANO DALLA COMBINAZIONE DI ALCUNI ELEMENTI-BASE (MITEMI) CHE SEGUONO LE REGOLE DELLA COMUNE STRUTTURA INCONSCIA DELLA MENTE UMANA.

Nel suo studio del **mito** Lévi-Strauss elabora una vera e propria filosofia della struttura, contrapposta alle filosofie del soggetto. Egli propone uno *scientismo basato sulla linguistica strutturale e, come ogni scientismo, considera la scienza l'unica fonte della conoscenza umana e al tempo stesso offre un'interpretazione ontologica dei modelli scientifici. L'analisi dei miti, come già quella della parentela, porta al riconoscimento di *strutture invariabili* sottese alla diversità dei comportamenti e delle culture umane. La possibilità di tale riconoscimento viene da Lévi-Strauss ricondotta all'esistenza di una *struttura inconscia della mente umana* che opera nei soggetti senza che essi ne siano consapevoli. Così come i suoni linguistici sono analizzabili in fonemi, i miti possono scomporsi in **mitemi** trasformabili l'uno nell'altro mediante operazioni logico-matematiche. I contenuti del pensiero mitico non sono quelli del pensiero civilizzato, ma la rete di opposizioni che li organizza risponde alle stesse regole logico-matematiche che vigono nel pensiero civilizzato: ad esempio, due miti possono essere simmetrici (essere l'immagine speculare l'uno dell'altro, come le due metà di un triangolo isoscele) se i rapporti dei loro mitemi sono invertiti come può avvenire tra un mito in cui l'uomo viene mangiato dal giaguaro e un altro in cui il giaguaro mangia l'uomo.

LA STRUTTURA DELLA MENTE UMANA È LA STESSA NELLE CIVILTÀ CONSIDERATE PRIMITIVE E IN QUELLE PROGREDITE: CI SONO SOLO DIVERSE COMBINAZIONI DEGLI ELEMENTI.

Il pensiero mitico si distingue dal pensiero civilizzato solo per la concretezza dei suoi oggetti, (nei miti le nozioni astratte compaiono sempre in forma concreta, simbolizzate da piante o animali), mentre il meccanismo di funzionamento (la struttura) è lo stesso. L'ontologia dell'umano spinge Lévi-Strauss a criticare radicalmente la civiltà occidentale nella sua pretesa di essere qualcosa di più di una delle tante opzioni di vita possibili. Infatti, la struttura della mente umana è sempre la stessa e la civiltà occidentale è un sistema possibile derivabile da essa assieme alle società primitive e alle civiltà orientali. Lo abbiamo già visto con il sistema complesso di parentela, che risulta essere un derivato del sistema elementare tanto quanto il sistema semi-complesso.

§ 3. Piaget: sviluppo delle psicologia infantile, strutturalismo ed epistemologia genetica

Un genio interdisciplinare: psicopedagoga, logico, epistemologo...

APPASSIONATO DI SCIENZE NATURALI – STUDIA DAL VIVO LA LOGICA DEI BAMBINI

Lo psicologo e pedagogo svizzero **Jean Piaget** (1896-1980) già da ragazzo si era appassionato alle scienze naturali, e da adolescente aveva pubblicato articoli su uccelli, molluschi e conchiglie. Si laureò nel 1918 in scienze naturali, ma i suoi interessi spaziavano già dalla biologia alla psicologia, dalla matematica alla logica, fino all'epistemologia. A soli 25 anni divenne direttore di ricerca dell'Istituto superiore di scienze dell'educazione "J.J.Rousseau" di Ginevra, dove ebbe modo di approfondire i suoi studi sul linguaggio e la logica infantili (ma più tardi non avrebbe mancato di osservare lo sviluppo dell'intelligenza anche sui suoi tre figli).

FASI DELL'INTELLIGENZA: 1) **SENSO-MOTORIA**, 2) **PRELOGICA**, IN CUI SI RAPPRESENTA IL MONDO, 3) **DELLE OPERAZIONI MENTALI CONCRETE**, RIFERITE SEMPRE AD OGGETTI TANGIBILI, 4) **DELLE OPERAZIONI FORMALI** (IPOTESI ASTRATTE)

Lo studio diretto dei bambini gli suggerirà le idee centrali della sua concezione dello sviluppo dell'intelligenza umana.

Piaget sostiene che la mente del bambino è qualitativamente diversa da quella dell'adulto, e che l'intelligenza umana si evolve. Tale evoluzione avviene attraverso quattro fasi: 1) lo stadio dell'**intelligenza senso-motoria**, tipica del bambino di meno di due anni che non sa ancora parlare; 2) lo stadio dell'**intelligenza pre-logica**, in cui compare l'attività rappresentativa e la fabulazione, fra i due e i sei anni (in questo periodo il bambino ha una visione magica del mondo e considera tutti gli oggetti animati e dotati di volontà); 3) lo stadio delle **operazioni mentali concrete**, in cui il pensiero è ancora in parte legato alla percezione immediata, e ragiona facendo sempre riferimento ad oggetti concreti e tangibili (compreso fra i sette e i quattordici anni); 4) lo **stadio delle operazioni formali o pensiero astratto**, caratterizzato dalla capacità di ragionare su situazioni possibili ma non reali (ragionamento ipotetico) e su eventi fortuiti (ragionamento probabilistico), prestando attenzione unicamente alla forma logica delle proposizioni e prescindendo dal loro contenuto concreto.

L'INTELLIGENZA È UNA FORMA DI ADATTAMENTO DELL'ORGANISMO ALL'AMBIENTE.

Per Piaget c'è una continuità di fondo fra il biologico e il mentale, per cui l'intelligenza non farebbe che prolungare, aumentandone l'efficacia, gli sforzi dell'organismo per mantenersi in equilibrio con l'ambiente. Secondo questa concezione, di chiara derivazione biologica, l'intelligenza altro non sarebbe che una forma particolare di adattamento dell'organismo all'ambiente, la più elevata e la più plastica.

§ 3.1. La struttura si trasforma per conservarsi

LO SVILUPPO DELL'INTELLIGENZA PUÒ ESSERE COMPRESO SULLA BASE DEL CONCETTO DI STRUTTURA.

Piaget sostiene in sostanza che l'intelligenza ha una base biologica, che poi si sviluppa negli individui secondo un preciso modello di sviluppo: essa cioè è una **struttura** dinamica capace di adattamento e di trasformazione. Come gli strutturalisti egli ritiene dunque che le scienze biologiche e le scienze dell'uomo debbano impiegare appunto il concetto di struttura. Per lui una struttura è

NELLA STRUTTURA LA TOTALITÀ HA PROPRIETÀ SPECIFICHE, DIVERSE DALLA SEMPLICE SOMMA DELLE PARTI.

1) una **totalità organizzata**, in cui gli elementi che ne fanno parte non sono semplicemente raccolti insieme, ma subordinati a leggi che caratterizzano

la struttura in quanto tale, conferendo alla totalità proprietà di insieme che sono diverse dalle proprietà dei singoli elementi,

LA STRUTTURA È UN SISTEMA DI TRASFORMAZIONI AUTOREGOLATE.

2) un **"sistema di trasformazioni"**: una struttura cambia in continuazione, secondo le sue regole interne, sviluppandosi e adottandosi all'ambiente,

LA STRUTTURA AUTOREGOLANDOSI TENDE A CONSERVARSI.

3) un **meccanismo di autoregolazione**: le strutture regolano se stesse e tendono a conservarsi. Le trasformazioni inerenti ad una struttura non portano mai al di fuori della struttura, ma tendono a generare elementi che appartengono sempre alla struttura e ne conservano le leggi di funzionamento (principio della "chiusura delle strutture").

L'idea di considerare gli esseri viventi come un tutto integrato di funzioni risale, come sappiamo, ad Aristotele. Sulla totalità dialettica che si trasforma e si sviluppa aveva insistito Hegel, ma le trasformazioni della struttura piagetiana sono rette dalla logica ordinaria e non dalla logica hegeliana della contraddizione.

§ 3.2. L'epistemologia genetica

L'EPISTEMOLOGIA GENETICA STUDIA LA GENESI STORICA DELLE TEORIE SCIENTIFICHE PER CAPIRE MEGLIO LE LORO NORME INTERNE.

Piaget ha chiamato la sua teoria della scienza **epistemologia genetica**, in aperto contrasto con il neopositivismo e il falsificazionismo di Popper. Secondo la concezione filosofica prevalente, l'epistemologia sarebbe l'analisi dello stato attuale della scienza, senza riguardo alla sua genesi storica. La ricostruzione storica dello sviluppo scientifico sarebbe irrilevante al fine di determinare il valore delle teorie: di tali ricerche marginali si occuperebbero gli storici della scienza, ma non gli epistemologi. Secondo Piaget, invece, è del tutto arbitrario separare lo stato attuale della conoscenza scientifica dalla storia della scienza. Il pensiero scientifico è un processo continuo, una continua riorganizzazione e ridefinizione, e dunque i fattori storici di tale mutamento sono anch'essi importanti, ed anzi fondamentali, per comprendere adeguatamente la natura della conoscenza. "Solo nello sviluppo reale delle scienze possiamo scoprire i valori impliciti, le norme che le guidano, le ispirano, le regolano".

C'È UN'ANALOGIA TRA LO SVILUPPO DELLA MENTE DEL BAMBINO E LO SVILUPPO DEL PENSIERO SCIENTIFICO.

Inoltre ci sono **leggi evolutive che sembrano proprie dello sviluppo sia del bambino, sia del pensiero scientifico**, come il superamento della visione magica, e la conquista del ragionamento ipotetico. Sviluppo individuale e sviluppo storico seguono in qualche modo le stesse fasi.

Inoltre per la concezione corrente la psicologia sarebbe del tutto estranea all'epistemologia. Questa si occuperebbe esclusivamente delle giustificazioni di una teoria, che sarebbero indipendenti dalla sua genesi psicologica. Detto altrimenti, i processi mentali che hanno portato ad una teoria o, più semplicemente, ad un'asserzione, sarebbero irrilevanti al fine di determinare la verità della teoria o dell'asserzione.

LA PSICOLOGIA, STUDIANDO LA STRUTTURA DELLA MENTE, È UTILE ALL'EPISTEMOLOGIA.

Secondo Piaget, invece, la conoscenza dei fondamenti psicologici di un concetto, di una nozione, avrebbe delle implicazioni per la sua comprensione epistemologica.

Non solo è utile fare uso di dati psicologici quando si considera la natura della conoscenza umana, ma, secondo Piaget, è addirittura indispensabile, in quanto scoperte psicologiche possono essere pertinenti per la soluzione di problemi epistemologici.

L'errore del neopositivismo per lui consisterebbe nel separare arbitrariamente il momento della valutazione di una teoria dal momento della descrizione della sua nascita, e le questioni formali dalle questioni di fatto. La conoscenza umana non è unicamente un fatto formale ma implica anche altri aspetti, che riguardano la struttura mentale umana oggettiva.

§ 4. Louis Althusser: marxismo e strutturalismo

Ecco una variante del marxismo che fa a meno della dialettica hegeliana

Louis Althusser (1918-1990), alle origini della sua formazione cattolico decisamente credente e orientato a destra, ha combattuto ed è stato imprigionato durante la seconda guerra mondiale; tornato dalla lunga prigionia in Germania, durante la quale aveva perso la fede, ha aderito al partito comunista francese, in cui da allora in poi ha militato. Alla prestigiosa École Normale di Parigi fu compagno di studi e amico di Foucault (→ § 6), che fu da lui indotto ad iscriversi al partito, ma ne uscì poi qualche anno dopo. Insieme sono stati influenzati dal pensiero strutturalista e Althusser ne ha fatto uno strumento per il rinnovamento del pensiero marxista.

ALTHUSSER SI OPPONE AGLI ASPETTI UMANISTICI E STORICISTICI DEL MARXISMO FRANCESE.

Il marxismo francese, come gran parte del marxismo in Occidente, era una forma di **storicismo** e di **umanismo**. In Francia poi era forte anche l'influenza dell'esistenzialismo umanistico di Sartre, che, contro il capitalismo imperialistico, si era schierato politicamente con il Partito Comunista Francese, pur criticandone gli aspetti stalinisti. Althusser trova nello strutturalismo gli strumenti teorici per criticare gli aspetti volontaristici-soggettivistici e un po' moralistici del marxismo di allora, e si contrappone decisamente al pensiero di Sartre.

NEL MARX SUCCESSIVO AL 1845 C'È UNA DISCONTINUITÀ RADICALE (COUPURE) RISPETTO AL SUO HEGELISMO GIOVANILE.

In *Per Marx*, 1965, e in *Leggere 'Il capitale'*, scritto con Étienne Balibar (→ cap. 20, § 5) e altri nello stesso anno, Althusser sostiene infatti che Marx nel 1845 aveva rotto in modo netto non solo con la filosofia storicista e umanista di Hegel, ma anche con quella di ispirazione hegeliana dei suoi stessi *Manoscritti del 1844*. Dopo questa rottura, dopo questo taglio radicale (*coupure*), la teoria dei Modi di Produzione aveva dato inizio per lui alla nuova "Scienza della Storia" fondata da Marx.

BACHELARD: LA STORIA DELLA SCIENZA È UNA STORIA DI ROTTURE, DI DISCONTINUITÀ.

Althusser in effetti era stato influenzato dalle idee dell'epistemologo francese Gaston Bachelard (1884-1962), che riteneva che tra un modello teorico invecchiato ed un altro che storicamente lo sostituisce normalmente non c'è una continuità, ma piuttosto un salto, una rottura, per cui il modello vecchio viene abbandonato quando qualcuno scopre dei principi innovativi da cui sia possibile una nuova partenza teorica. Questo modo di ragionare non è isolato nell'epistemologia e nella storia della scienza: vedremo che Thomas Kuhn arriverà in seguito a concezioni abbastanza simili (→ cap. 17, § 4).

Gli studiosi dell'opera di Marx hanno contestato quest'interpretazione radicale di Althusser, mostrando il perdurare di molte idee giovanili di Marx ne *Il capitale*, ma d'altra parte l'analisi del concetto di Modo di Produzione, svolta da Althusser e dai suoi collaboratori, ha avuto notevole diffusione ed è stata ampiamente utilizzata da storici e scienziati sociali.

SECONDO ALTHUSSER, LA STORIA PER IL MARXISMO NON HA NÉ SOGGETTO NÉ FINE.

Lo scopo della critica degli althusseriani era però anche di mostrare, in polemica con la tradizione marxista, che per Marx non esiste un **soggetto** della storia e *la storia in sé non ha alcun fine*. Lo scienziato marxista deve studiare le motivazioni soggettive individuali nella lotta di classe e nella storia considerandoli come fenomeni oggettivi, determinati dalla struttura, e indipendentemente da ogni consi-

derazione sui valori (ricordiamo che già Weber considerava la vera scienza sociale "libera da valori").

ECONOMIA, POLITICA E IDEOLOGIA SONO TRE LIVELLI AUTONOMI DELLA STRUTTURA, MA IL LIVELLO ECONOMICO DETERMINA IN ULTIMA ISTANZA LA STRUTTURA STESSA.

Althusser però definisce la struttura in modo un po' diverso da Marx: per lui la struttura è il **Modo di Produzione** preso nel suo complesso, che include i tre livelli dell'**economia**, della **politica** e dell'**ideologia**. Ciascuno dei livelli si sviluppa secondo una logica propria: p.es. non si può dedurre *immediatamente* una filosofia (che è un'ideologia) dal rapporto con l'economia del filosofo: la polemica filosofica ha una sua logica che non ha a che vedere con l'economia, e i filosofi ben difficilmente si vendono direttamente alla borghesia. Tuttavia i tre livelli sono tra di loro in rapporto, e anche l'economia subisce le influenze degli altri due, è *determinata* da esse. Ciononostante, è il livello economico quello che *determina in ultima istanza* lo stato della struttura.

È IMPOSSIBILE PREVEDERE IL CROLLO DEL CAPITALISMO. LA PRASSI RIVOLUZIONARIA DEVE CONOSCERE LA CONGIUNTURA E L'INTRECCIO DEI MODI DI PRODUZIONI PRESENTI IN UNA DATA FORMAZIONE SOCIALE.

Tuttavia, è impossibile trarre dalla semplice considerazione del livello economico una previsione del crollo o della crisi finale della struttura capitalistica, come pretendevano molti marxisti. Per la prassi politica comunista è necessario conoscere le concrete **congiunture** della storia (intreccio di fatti economici, ma anche politici e ideologici), che non corrispondono ad uno sviluppo storico progressivo, unilineare. Questo è ciò che ha saputo fare Lenin.

Althusser nota anche che nella medesima **formazione sociale** (cioè nella società esistente in un dato periodo in un certo paese) sono presenti *diversi* modi di produzione (come nei paesi capitalisti si sono conservati a lungo aree ancora caratterizzate dal modo di produzione feudale, così nelle colonie si sono conservati altri antichi modi di produzione). La tendenza a semplificare queste complesse articolazioni ha portato i marxisti spesso a gravi errori politici rispetto alle **congiunture** concrete.

LA TEORIA È PRATICA TEORICA, CHE SEGUE SUE LEGGI AUTONOME.

Althusser considera la teoria una forma specifica di pratica, la **pratica teorica**, fornita di sue leggi autonome. Alla fine per lui la filosofia marxista in sostanza è un'analisi epistemologica della pratica scientifica marxista, cioè della teoria economica e della politica elaborate dai comunisti. La sua complessa filosofia così risulta diversa dal materialismo dialettico tradizionale, che considerava la filosofia un momento della lotta di classe. Il P. C. F. lo accusò di "teoricismo", cioè di aver separato la teoria dalla lotta di classe, considerandola autonoma da essa. Il filosofo ad un certo punto riconobbe la legittimità di quest'accusa e modificò le sue tesi (*Elementi di autocritica*, 1974). A indurlo a questo fu verosimilmente anche il fatto che lo strutturalismo aveva cessato di essere una moda intellettuale, mentre la lotta di classe (certo non grazie al Partito Comunista francese) era esplosa: nel 1968 dopo il maggio degli studenti c'era stato uno sciopero generale, seguito da anni molto agitati. Althusser stesso era sensibile alle discussioni dei maoisti francesi sulla prassi e al decorso della "rivoluzione culturale" in corso in Cina, dove si discuteva proprio sul rapporto tra teoria e prassi.

L'ULTIMO ALTHUSSER INSISTE SUL CARATTERE ALEATORIO DELLA STORIA E SUL COMUNISMO COME "LIBERA DEVIATIONE" DI ESSA.

Nel 1980, Althusser, che soffriva di una grave forma di nevrosi, strangolò sua moglie in un raptus di follia. Riconosciuto infermo di mente, restò rinchiuso per il resto della sua vita. Continuò tuttavia a studiare, rilasciò interviste ad amici e a studiosi e lasciò scritti postumi. La sua filosofia di questo periodo, in cui la lotta di classe aveva subito una netta stasi rispetto al periodo precedente, si allontana decisamente dal progressismo tradizionale e si definisce come **materialismo aleatorio**: egli insiste, riprendendo temi di Epicuro, di Machiavelli e di Spinoza, sul fatto che la realtà storica, pur essendo regolata da leggi in suoi precisi comparti, è tutta-

via sempre aperta ad eventi casuali. Come osserva Costanzo Preve, "Althusser non fa che registrare nel mondo rarefatto dei concetti teorici la fine dell'idea della 'necessità' storica del passaggio dal capitalismo al comunismo" (<http://www.kelebekler.com/occ/althusser01.htm>). Il comunismo può così essere pensato come "libera deviazione" (il riferimento è al *clinamen* di Epicuro) dello sviluppo del capitalismo, e non più come sua necessità. La nozione di 'possibilità' è ora centrale nella prospettiva comunista, ed è vista come "occasione", come in Machiavelli.

§ 5. Post-strutturalismo e postmodernismo

Inizia l'"era dei post".

Althusser, nella prima fase del suo pensiero, pur ispirandosi visibilmente allo strutturalismo, non volle definire strutturalista la sua versione del marxismo e intese considerarsi un marxista ortodosso. Ma la filosofia francese, pur mantenendo un forte interesse per la società e la storia e anche per Marx, volle battere altre strade, mescolando spesso apertamente fonti di ispirazione diversa.

MENTRE MARX E FREUD SONO ANCORA AL CENTRO DELLA DISCUSSIONE, SI PREPARA LA RINASCITA DI NIETZSCHE.

Accanto allo strutturalismo, già nel corso degli anni Sessanta nella cultura parigina comincia a svilupparsi la tendenza di un "ritorno a Nietzsche". Egli, come Marx e Freud, anche loro molto amati dal pensiero francese, intendeva svelare il punto di vista umano (potere e desiderio) che sta dietro le teorie tradizionali che si propongono come obiettive e imparziali. In questo spirito nel 1966 Foucault e Deleuze curano l'edizione francese delle opere complete di Nietzsche. Ma Nietzsche non voleva proporre un sistema scientifico, come invece Marx, Freud e gli strutturalisti, e riteneva che ci fosse una pluralità di punti di vista in lotta tra loro.

IL POST-STRUTTURALISMO ABBANDONA LO SCIENTISMO E RIPRENDE TEMATICHE HEIDEGGERIANE, RESTANDO CRITICO NEI CONFRONTI DELLA SOCIETÀ E DELLA CULTURA OCCIDENTALI.

Verrà così chiamata **post-strutturalismo** una tendenza filosofica che si diffonde dapprima in Francia a partire dagli anni Sessanta-Settanta e poi altrove, e in particolare negli Stati Uniti, e che comprende pensatori diversi, accomunati da un'ispirazione nietzscheana, i quali, abbandonando le pretese scientifiche dello strutturalismo filosofico, riprendono, alla luce di Nietzsche, temi di Freud, di Marx, dello strutturalismo, e, non ultimo, dell'intera filosofia di Heidegger (§§ 6 e segg.). Con questa etichetta generica e negativa vengono indicate filosofie anche molto diverse, come presto vedremo, accomunate però da una critica della società e della cultura occidentali.

Il suffisso "post" avrebbe in seguito avuta un'ulteriore fortuna negli anni Ottanta: si parlerà di postmarxismo, ma anche di postavanguardia (in riferimento alle nuove tendenze artistiche) e soprattutto di postmoderno e di postmodernismo. L'uso del post fa intuire che nell'ultima parte del Novecento le vecchie teorie si sono indebolite e stanno tramontando, ma nessuno si sente di parlare in modo positivo di nuove teorie forti che le sostituiscano.

§ 6. Michel Foucault: la "microfisica del potere"

Per Foucault, diversamente da Marx, il potere non è concentrato solo nella borghesia. Ma, come Marx, egli si oppone anche **nella pratica al dominio dell'uomo sull'uomo, e, sempre come lui, non ci spiega per quale motivo compia questa generosa azione.**

FOUCAULT ANALIZZA I "DISPOSITIVI DEL POTERE", ISTITUZIONALI E IDEOLOGICI.

Michel Foucault (1926-1984), come sappiamo, studiò filosofia all'École Normale Supérieure, dove fu compagno di studi di Althusser, formandosi su Hegel e Marx. Tuttavia non è stato propriamente un filosofo, ma piuttosto un sociologo, e

si è occupato delle strutture storiche di lungo periodo per quanto riguarda sia le istituzioni sociali, sia le scienze sociali e la filosofia stessa, che considerava tutti aspetti diversi del **dispositivo del potere**. Egli ha voluto smascherare varie forme di etica apparentemente neutra e disinteressata, al servizio del potere, ma non ha mai teorizzato un'etica filosofica - che potesse spiegare tra l'altro anche l'azione disinteressata e generosa che egli stesso ha dispiegato nei movimenti per i diritti dei carcerati e dei pazienti ospedalizzati, nel contesto del '68 e del post-68.

I FOLLI, NON ESCLUSI DALLA SOCIETÀ NEL MEDIOEVO, DAL SEICENTO IN POI SONO ESCLUSI E INTERNATI.

I suoi lavori storici mostrano un progetto che si esplicita solo cammin facendo e che prende il nome di "archeologia del sapere" e di "genealogia del potere". La prima opera importante, pubblicata nel 1961, è la *Storia della follia nell'età classica* (età classica per i francesi è il periodo del XVII-XVIII sec.). Nel Medioevo, sostiene Foucault, la follia veniva assimilata alla sfera magico-religiosa e sembrava godere di un trattamento diverso rispetto, ad esempio, ad una malattia come la lebbra. Il lebbroso, infatti, era percepito come un pericolo sociale e quindi espulso dal consesso civile ed emarginato. Con la scomparsa della lebbra nell'Europa occidentale (attorno ai secoli XV-XVII) sarà la figura del folle a sostituire quella del lebbroso nel gesto dell'**esclusione** che l'intera società esercita su alcuni individui. Nell'età classica si verifica quindi quello che Foucault chiamerà "il grande internamento", che adotterà come sue vittime i pazzi fino ad arrivare poi al XIX sec. in cui si attuerà definitivamente la **medicalizzazione** della follia.

DA ALLORA DOMINANO LE DICOTOMIE RAGIONE/SRAGIONE E NORMA/DEVIANZA, SI AFFERMANO METODO E MATEMATIZZAZIONE, SI SVILUPPANO LE ISTITUZIONI TOTALI.

L'"età classica" rappresenta una svolta strutturale, un processo storico che ha visto la comparsa del dualismo speculare di ragione/s-ragione, senso/non-senso, normalità/devianza: con Descartes, ad esempio, che identifica la ragione con il metodo, la misurazione, la matematizzazione, e la follia con tutto ciò che non rientra nel campo del calcolabile. L'attenzione di Foucault sarà quindi sempre rivolta al fenomeno storico della *nascita delle "istituzioni totali" come i manicomi, gli ospedali, le caserme, le scuole, le fabbriche*, in cui agisce il **potere**. Esso però agisce non solo per escludere e reprimere esercitando violenza, ma anche per assistere, curare, e insieme anche controllare e garantire la sicurezza della società.

IL SAPERE NASCE DA UNA NECESSITÀ PRATICA DEL POTERE.

Nel 1964 poi Foucault pubblica la *Nascita della clinica*, in cui si fa la storia dell'ospedale e l'"archeologia" dello "sguardo medico": la malattia ed il malato diventano oggetto di studio e di intervento da parte del medico. In questo modo si comprende che per Foucault **sapere e potere possono identificarsi**. Il sapere nasce da un bisogno di intervento pratico del potere, da una **volontà di verità** (--> Nietzsche, cap. 6, § 3) che si compenetra con il **potere** e che insieme produce il sapere e, conoscendo, definisce, controlla e domina l'oggetto individuato.

L'"ARCHEOLOGIA DEL SAPERE" STUDIA LE STRUTTURE DEL SAPERE (EPISTEMI) CHE SI SUCCEDONO NELLA STORIA IN MODO DISCONTINUO.

Fase importante del disegno di un'"archeologia del sapere" è la successiva opera *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (1966). In essa si elabora un'originale teoria delle **epistemi** (alla lettera, scienze), intese come insiemi di codici concettuali inconsci e anonimi, di *a priori* che caratterizzano il sapere in una determinata epoca storica e dentro i quali agiscono i soggetti conoscenti. Foucault riprende in sostanza l'idea strutturalista di un **salto**, di una **discontinuità** tra una formazione culturale e l'altra.

L'E. RINASCIMENTALE SI BASA SU ANALOGIA E SOMIGLIANZA, L'E. "CLASSICA" SU ORDINE, MISURA E RAPPRESENTAZIONE, L'E. MODERNA SULLA STORIA E HA PER OGGETTO L'ATTIVITÀ DELL'UOMO.

Le epistemi qui analizzate sono tre:

•Episteme **rinascimentale** (XVI sec.) della *analogia* e della *somiglianza* tra il *microcosmo* e il *macrocosmo*, e tra le *parole* e le *cose*, termini tra i quali tra i quali si crede ci sia una sostanziale concordanza: il mago rinascimentale decifra il nostro mondo attraverso le somiglianze e le analogie col mondo celeste, e la natura

delle cose è rivelata dalla loro somiglianza con le parole che le indicano, dalla loro capacità di esprimerle in qualche modo.

●●Episteme **classica** (XVII-XVIII sec.) dell'*ordine*, della *misura* e della *rappresentazione*, in cui le *parole non somigliano alle cose ma rappresentano*, “*stanno per*” le cose (divorzio tra parole e cose); la filosofia della natura crea *tassonomie* e classificazioni rigorose degli oggetti indagati e predomina l'ordine spaziale geometrico della materia come *res extensa*: è l'età del meccanicismo moderno.

●●●Episteme **moderna** (XIX sec.): segna la nascita vera e propria delle *scienze umane* che, per la prima volta, hanno come *oggetto* l'uomo in quanto *vive, lavora, parla* e che sono la *biologia*, l'*economia politica*, la *linguistica*; in queste predomina la dimensione storica e il tempo. Dopo secoli di discorsi sull'uomo, solo adesso l'uomo è davvero al centro del sapere.

L'UOMO (L'UMANITÀ) STUDIATO DALL'EPISTEME MODERNA È MORTO. NON HA SENSO FONDARE LA GIUSTIZIA SULLA “NATURA UMANA”.

In questa “archeologia delle scienze umane”, quindi, Foucault sostiene che l'**uomo**, in quanto creazione ed oggetto di queste, sia un'invenzione recente e che anzi, ormai, si possa finalmente scriverne l'epitaffio. La sentenza nicciana “Dio è morto” per il nostro autore equivale a “l'uomo è morto” (forse potrebbe svilupparsi una nuova episteme che ne fa a meno). Questa idea della morte dell'uomo, quale si era venuta definendo nel XIX secolo, fa di Foucault uno degli oppositori della “filosofia del soggetto”, che era dominante in Francia grazie all'esistenzialismo e alla ripresa dei temi del giovane Marx (← cap. 15, § 5). Foucault rifiuta l'umanesimo esistenzialista, e più in genere l'idea che sulla base della “natura umana” si possa stabilire ciò che è giusto o ingiusto, che l'Uomo debba valere come norma per l'individuo. Per lui non ha senso la lotta marxista del proletariato “classe universale”, ma solo la lotta dei singoli contro il potere.

DALLA PENA CHE COLPISCE LA CARNE AL CARCERE CHE ISOLA E CONTROLLA IL CONDANNATO.

L'opera in cui la “genealogia del potere” è ben esplicitata è *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975) in cui Foucault, come storico, fa risalire la nascita della prigione come “istituzione totale” alla fine dell'età classica (XVIII sec) e agli inizi di quella moderna (XIX sec). Nel Medioevo le punizioni e le esecuzioni che colpivano chi attentava alla figura del sovrano si caratterizzavano per la loro spettacolarità ed efferatezza in quanto miravano innanzitutto al corpo del condannato. A partire dall'età classica però ci si è concentrati maggiormente sul problema di garantire maggiore sicurezza dal crimine alla società intera. Nasce l'istituto della prigione che vuole disciplinare il condannato attraverso pratiche di controllo più efficienti e meno cruente. In questo modo si è pensato quindi ad attenuare la violenza dello Stato e a punire meno per punire meglio.

NEL PANOPTICON IL TIMORE DEI GUARDIANI SPINGE IL RECLUSO AD AUTOCONTROLLARSI.

Il modello ideale è quello che emerge nell'utopia architettonica del *Panopticon* di Bentham. Si tratta di un edificio semicircolare in cui sono collocate le varie celle dei detenuti con una torretta centrale, in cui si trova il sorvegliante che vigila e vede, ma non viene visto. In questo modo *ciascun prigioniero è reso docile* da questo **dispositivo** e diviene capace in definitiva di autovigilarsi. Foucault può quindi affermare che “l'anima è la prigione del corpo” rovesciando la millenaria concezione platonica che sosteneva invece il contrario.

TUTTI PARTECIPANO AL POTERE NELLA MISURA IN CUI “POSSONO” QUALCOSA. IL POTERE NON È UN SOGGETTO PRECISO, MA UN RETICOLO DI RELAZIONI.

In questo saggio, che per alcuni studiosi è il suo capolavoro, Foucault chiarisce molto bene la sua concezione del potere. *Il potere non è da intendere come sostantivo ma piuttosto come verbo*. Ciò significa che potere non è qualcosa che alcuni possiedono come un patrimonio esclusivo, ma è tutto ciò che può produrre effetti sociali; il potere, non ha una sostanza propria: esso consiste in rapporti plurali di forza, in *relazioni di potere*. Non è **monocratico* ma **policratico*, non è *globale* ma *locale*; consiste in un reticolo di *relazioni di potere*. Non agisce solo nella dire-

zione *alto/basso* (sovrano/sudditi), ma si dirige dappertutto *orizzontalmente*, penetrando capillarmente nella società.

IL POTERE AGISCE ATTRAVERSO ISTITUZIONI, PRATICHE, SAPERI, IDEOLOGIE, SENSO COMUNE, ECC.

Il potere agisce anche in modo anonimo attraverso “**dispositivi**”, che sono costituiti dal funzionamento combinato di edifici (come il Panopticon), istituzioni (leggi, polizie, tribunali), pratiche concrete (come la modalità di sorveglianza del Panopticon), conoscenze scientifiche, ideologie e credenze del senso comune che rendono possibile queste pratiche.

§ 6.1. Il ritorno del soggetto

LA CHIESA CATTOLICA, CHE COLPEVOLIZZA IL SESSO, NE HA FATTO PER LA PRIMA VOLTA UN GRANDE OGGETTO DI DISCORSO, A PARTIRE DAL CONFessionALE.

A partire da *La volontà di sapere* (1976) Foucault inizia il suo progetto di una *storia della sessualità*, che consiste in una sorta di *archeologia della psicoanalisi* come forma di sapere impostasi nel Novecento. Il suo obiettivo polemico è la concezione tipica del sesso che, secondo pensatori come Marcuse (← cap. 15, § 3.6) sarebbe caratterizzato, nel mondo borghese, dalla *repressione* e dalla *censura*. Per *sessualità* Foucault intende qui il **discorso sul sesso** e non il sesso in quanto sfera psicofisica del piacere e del desiderio. Ebbene, rovesciando la prospettiva, Foucault, dopo aver condotto una dettagliata analisi storico-documentale dell'opera della Chiesa cattolica post-tridentina e della pratica della confessione, perviene alla conclusione che di sesso se n'è parlato *troppo* e non troppo poco. Nella pratica cattolica del confessionale infatti viene fatta emergere per la prima volta la sessualità, un fenomeno che si nascondeva agli occhi del sapere-potere delle precedenti epoche. Questi discorsi quindi *di fatto* non erano tanto il prodotto di un'interdizione sul sesso quanto piuttosto un dispositivo di stimolo. Il **sapere-potere** agisce *anche* in questo modo per modellare le esistenze dei soggetti e per controllarli meglio.

PER GLI ANTICHI, CI SI OCCUPA DEL SESSO PER MOTIVI ESTETICI, PER AVER CURA DEL PROPRIO SÉ.

Nei volumi che concludono l'indagine sulla sessualità alla vigilia della sua morte, Foucault si occupa dell'etica sessuale degli antichi. Per loro (i greci e la Roma delle scuole ellenistiche) nella sfera del desiderio e del piacere non c'è un pericolo, ma l'occasione di una **cura di sé**, che porta alla “scultura” della statua del proprio sé, al proprio perfezionamento, tipico di un'originale **estetica dell'esistenza**. Questa etica estetica sarà estranea al monaco cristiano che, nella considerazione della sfera del sesso, si educa invece alla rinuncia e alla salvezza. In queste sue ultime opere l'attenzione del nostro autore, che aveva negato, sulla scia di Nietzsche, che il soggetto abbia una forma o una struttura, si concentra invece sempre più proprio sul problema della **costituzione del soggetto**, tema legato alla cura di sé e alla formazione estetica di sé.

§ 6.2. L'individuo ridotto a capitale umano dal neoliberismo

Infine, ricordiamo i suoi ultimi corsi al Collège de France, tenuti alla fine degli anni Settanta e pubblicati postumi. Qui l'autore ha abbozzato interessanti analisi sul ***neoliberalismo** (→ nuova sintesi di *liberalismo e *liberismo portata avanti tra gli altri da Von Hayek, cap. 19, § 4), che presto sarebbe diventato la concezione dell'uomo quasi ovunque dominante nel “pensiero unico” del mondo globalizzato.

PER IL NEOLIBERALISMO OGNI INDIVIDUO PUÒ CONSIDERARE SE STESSO (CORPO, MENTE, ASPETTO, CAPACITÀ) COME **CAPITALE UMANO** SU CUI INVESTIRE.

Il ***neoliberalismo** per Foucault non è semplicemente una teoria economica (neoliberismo), ma una componente dei dispositivi di potere dello Stato attuale. Nella visione neoliberale i comuni lavoratori non hanno interessi in conflitto con quelli dei capitalisti (come sostengono non solo i marxisti, ma perfino molti liberali), ma sono essi stessi capitalisti, in quanto possessori di se stessi come **capitale umano**.

Sia le loro **competenze lavorative**, sia la loro stessa **costituzione fisica** sono un capitale da spendere sul mercato e da cui ricavare profitto. La **biopolitica** come governo dei corpi dei cittadini è così un'esigenza dello Stato capitalistico, dice Foucault. Il neoliberalismo, però, rifiuta l'intervento diretto dello Stato nell'economia e nella politica sociale. **L'unica politica sociale efficace è la crescita economica**, che sarebbe garantita dalla politica anti-inflazionistica della banca centrale. Essa dovrebbe permettere ai cittadini attivi (ai vari capitali umani) di **tutelarsi da soli dai rischi** (è la vecchia nozione di **progresso** tipica del liberismo ottocentesco: la crescita economica generale del mercato è la condizione per rendere possibile l'arricchimento e la felicità dei singoli).

§ 7. Lacan: l'inconscio è strutturato come un linguaggio

L'identità dell'individuo nasce quando il bambino nello specchio vede se stesso e il sorriso della madre che l'ha in braccio.

LACAN, PSICHIATRA, È CONTRARIO ALLA SPIEGAZIONE ORGANICISTA DELLA MALATTIA MENTALE.

Jacques Lacan (1901 - 1981), psichiatra di formazione, occupandosi fin dalla sua tesi della psicosi, ne rifiuta la spiegazione organica, allora corrente, dandone invece una spiegazione culturale.

L'IDENTITÀ DIPENDE DAL RICONOSCIMENTO.

NOI DESIDERIAMO INCONSCIAMENTE DI ESSERE DESIDERATI.

Divenuto poi anche psicanalista, a Parigi negli anni '30 e '40 risente fortemente dell'influenza del *surrealismo, della fenomenologia e dell'esistenzialismo di Heidegger e di Sartre. Assiste, con altri importanti intellettuali, alle lezioni di Kojève sulla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel (→cap. 9, § 5). Da esse trae l'idea che *l'identità del soggetto nasca dal riconoscimento dell'altro*. Perché il bambino tra gli 8 e i 16 mesi, portato dalla madre davanti allo specchio, ha dei gridolini di esultanza? Secondo Lacan egli finalmente riesce a riconoscere se stesso come un essere intero autonomo, diverso dalla madre, e insieme gode del compiacimento della madre stessa. Partendo da qui, la visione psicanalitica di Lacan non fa centro sul desiderio dell'oggetto sessuale. Per lui **il desiderio inconscio è desiderio del desiderio dell'altro** (di essere riconosciuti-desiderati dall'altro).

SECONDO LACAN, FREUD HA SCOPERTO CHE L'INCONSCIO È STRUTTURATO COME UN LINGUAGGIO.

Negli anni 50, attraverso Althusser e Lévi-Strauss, conosce le tematiche strutturaliste, studia Saussure e diventa amico del grande linguista Roman Jakobson.

Parla allora della necessità per la psicanalisi di un autentico "ritorno a Freud" e critica gli psicanalisti che privilegiano ingenuamente il soggetto, pretendendo che l'analisi sia una piena sottomissione dell'inconscio irrazionale all'io cosciente. Per lui invece Freud ha scoperto che **l'inconscio è strutturato come un linguaggio**, come una scrittura, che ha sue regole e una sua razionalità, e analizzarlo significa comprenderne le leggi interne e decifrare il modo in cui esso si rivela all'io cosciente.

L'ANALISTA ASSISTE IL NEVROTICO NELLA SUA AUTO-INTERPRETAZIONE.

Tuttavia Lacan non può essere definito un "filosofo strutturalista", vuoi perché non condivide le radicali pretese scienziistiche e antisoggettiviste di Lévi-Strauss e di Althusser, vuoi perché piuttosto che alla filosofia appartiene al campo della pratica terapeutica. Ed è convinto che l'analista non porti all'analizzato dall'esterno un'interpretazione definitiva, basata sul suo alto sapere, ma assista quest'ultimo (che chiama anche *l'analizzante*) nella propria auto-interpretazione.

Ad ogni modo questo non-filosofo influenzerà potentemente molti filosofi. Peraltro le opere di Lacan (in gran parte trascrizioni di seminari orali rivolti agli analisti e frequentati a un certo momento anche da intellettuali e studenti

sessantottini contestatori) non si rivolgono direttamente al pubblico degli “analizzanti”, ma a quello degli analisti e degli studiosi, e fanno uso di un linguaggio metaforico, oscuro, faticoso e barocco.

§ 7.1. I discorsi dell'inconscio

I DIVERSI TIPI DI “DISCORSI DELL'INCONSCIO” ESPRIMONO LA MODALITÀ DELLE NOSTRE RELAZIONI DI POTERE CON L'ALTRO.

Lacan, abbiamo detto, individua l'origine delle psicopatologie nella dimensione storico-culturale e non in quella neuro-fisiologica. In alcuni seminari e conferenze tra il '68 e il '72 – sono gli anni della contestazione in cui gli studenti gli chiedono se “la sua psicanalisi è conservatrice o rivoluzionaria” – mette a fuoco alcuni “discorsi dell'inconscio” che riguardano la relazione di potere con l'altro. Semplificando, il **Discorso del Padrone** è quello che mi proibisce il godimento e mi obbliga autoritariamente all'obbedienza della norma. Il **Discorso del Sapere o dell'Università** è quello che mi impone dall'alto del suo sapere universale la sua interpretazione della mia particolarità soggettiva. Il **Discorso dell'Isterica** invece è quello di chi cerca semplicemente la verità, il significato vero del suo sintomo. Ma non sarà il **Discorso dell'Analista** (di quello autentico) che glielo svelerà in modo definitivo, come pretende di fare il sapiente universitario: l'analista accetta la *dignità di discorso* che ha il *sintomo isterico*. Nell'analisi è il sintomo stesso che vuol prendere la parola, e stimola l'analizzante a produrre una sua propria interpretazione.

IL “DISCORSO DEL PADRONE” (AUTORITARIO) SI TRASFORMA NEL “DISCORSO DEL CAPITALISTA” DEL GODIMENTO SENZA LIMITE (CONSUMISTICO).

A questi quattro discorsi – due dalla parte del potere e due che vi si oppongono – Lacan ne aggiunge poi un quinto, il **Discorso del capitalista**, che è una specie di attualizzazione del Discorso del padrone. Il Capitalista non usa più il registro autoritario del Discorso del Padrone, ma invece invita al **godimento senza limiti**. Questo godimento senza limiti è quello del consumatore che, una volta consumato un prodotto, corre dietro ad un altro, in un circolo continuo.

NELLA SOCIETÀ ODIERNA IL “PADRE” (COME SIMBOLO DELLA NORMA E DEL LIMITE) STA “EVAPORANDO”.

Un altro tema di Lacan è quello della cosiddetta “evaporazione del padre”. Il padre nella nostra cultura ci è dato come **simbolo** della norma e del limite. E quindi i genitori (entrambi, indipendentemente dal sesso), o qualunque altro educatore, educano “nel nome del padre” il bambino a darsi una disciplina ed un limite, a interiorizzare il padre (Freud parlava della capacità di dominio sulle pulsioni). Lacan e la scuola lacaniana indicano nell'*attenuarsi progressivo nella famiglia e nella società* di questa *funzione paterna* (il riferimento ovviamente non è al padre in senso letterale) uno dei motivi centrali della *crisi culturale, sociale e psicologica* della società attuale. L'evaporazione del padre e il godimento *senza limiti* (e senza vera soddisfazione) del “discorso del capitalista” sono due lati della stessa medaglia.

§ 7.2. L'influenza di Lacan

L'UOMO È MANQUE-À- ÊTRE, UN SOGGETTO CHE NON ARRIVA MAI A REALIZZARSI.

Quali, dopo il declino dello strutturalismo, sono le ragioni del successo persistente di Lacan non filosofo tra i filosofi post-strutturalisti, post-heideggeriani e in genere continentali? Una può essere che Lacan non ha mai abbandonato, nemmeno nel periodo “strutturalista”, la visione sartriana e heideggeriana del soggetto. Per lui il soggetto non è un concetto inutile o privo di senso. Il soggetto umano è “manque à être”, un'espressione che potrebbe essere interpretata come pura “mancanza di essere”, come nulla, dunque, ma che per lui significa piuttosto

che esso “non è né essere né non-essere, ma è del *non-realizzato*”. Il soggetto non riesce mai a realizzare se stesso, a cogliere il senso del suo essere, e ciò che può fare l'analisi è renderlo cosciente di questa inevitabile non realizzazione.

Questa inclinazione filosofica non toglie affatto la centralità dell'azione terapeutica per i lacaniani. In particolare in Italia Massimo Recalcati ha indagato il nesso tra le trasformazioni della società e le trasformazioni del sintomo, e ha recentemente sviluppato studi ed interventi su bulimia e anoressia, tipici mali contemporanei.

§ 8. Gilles Deleuze: un uso sovversivo della filosofia

Gli individui per Deleuze non sono altro che “macchine desideranti”.

UN RADICALE FILOSOFO FRANCESE.

Il filosofo Gilles Deleuze (1925 – 1995) lavora come docente universitario in una Parigi in grande fermento dal punto di vista culturale e politico negli anni delle grandi proteste studentesche. Lui stesso verrà preso come punto di riferimento da movimenti sovversivi ed esponenti della contro-cultura. Condivide con molti pensatori suoi contemporanei come Foucault (§ 6←), Marcuse (cap. 15 § 3.6), Derrida [→ §9] e l'amico psicanalista Felix Guattari, un'impostazione critica nei confronti di una società capitalista vista come inevitabilmente sottomessa a meccanismi di stampo repressivo che limitano la libera e vitale espressione della potenza individuale. Come molti di questi pensatori, anche Deleuze non si considera incasellato in una corrente o post-corrente filosofica specifica. Deleuze affronta direttamente la questione confrontandosi con le autorità di Marx e Freud, oltre che di Platone e di Hegel, per sottolineare i rischi in cui può incorrere una filosofia rivoluzionaria quando si chiude in se stessa e si cristallizza in scuole di pensiero dogmatiche.

DELEUZE OPpone IL PENSIERO RIZOMATICO (NON SISTEMATICO, MA PLURALISTA E FECONDO) AI SISTEMI GERARCHICI AD ALBERO.

Inutile sforzarsi di tenere in piedi una visione verticale, ordinata, sicura e gerarchizzata, entro cui ricondurre leggi e fenomeni. Così viene meno ogni carica eversiva del pensiero. È necessario accettare, come fa Nietzsche, l'infinita pluralità dei punti di vista entro cui si dispiega il senso della realtà innanzitutto come un dato di fatto e successivamente come un'opportunità di arricchimento del proprio mondo.

Deleuze usa come metafora il **rizoma**, un fusto orizzontale che in certe piante si sviluppa appena sottoterra, ramificandosi disordinatamente in tutte le direzioni e anche ricongiungendosi e fondendosi. La **concezione rizomatica del pensiero** proposta dal filosofo francese rappresenta una via alternativa al modello “ad albero” di Cartesio fatto di ramificazioni lineari in qualche modo prevedibili, e perciò rassicuranti. Questo modello razionale, che dalle radici metafisiche fa sviluppare in modo gerarchico il tronco della fisica e i rami di tutte le scienze, ha un intento totalizzante che è presto tradito dall'accadere disordinato della vita in ogni nuovo incontro. Il rizoma, ovvero la pluralità orizzontale di prospettive differenti sul mondo in relazione tra loro in cui si confondono le singole individualità, è in contrasto con qualsiasi visione rigidamente gerarchica che procede solo attraverso nodi e biforcazioni. Di fronte alla scelta di un precursore tra Marx, Freud e Nietzsche, indicati da Ricoeur come maestri del sospetto, che vogliono smascherare gli interessi nascosti dietro le idee (→ cap. 20, § 1) Deleuze è chiaro: “Può ben darsi che Marx e Freud siano l'alba della nostra cultura, ma Nietzsche è un'altra cosa, è l'alba di una contro-cultura”. Deleuze dunque è uno dei protagonisti della contemporanea *Nietzsche-Renaissance*, che interpreta il filosofo tedesco in senso anarchico antiautoritario.

DELEUZE INTERPRETA NIETZSCHE E SPINOZA.

Deleuze arricchisce la sua filosofia rivoluzionaria confrontandosi con alcuni pensatori del passato in cui riscopre un'affinità, come ad esempio gli stoici,

Leibniz, Bergson, il già citato Nietzsche e Spinoza. Agli ultimi due filosofi dedica opere che ben rappresentano lo stile con cui procede nel confrontarsi con i classici: in trattati come *Nietzsche e la filosofia* (1962), *Spinoza e il problema dell'espressione* (1968) e *Spinoza. Filosofia pratica* (1970), è difficile definire i limiti entro cui veste i panni neutrali dello studioso. Deleuze coglie spesso l'occasione per dare spazio alle proprie riflessioni senza badare troppo al rigore storico-critico. Piuttosto che al chiarimento di specifiche questioni interpretative irrisolte, l'impegno di Deleuze sembra essere volto ad innescare **un dialogo vivo con filosofi del passato** che lo stimola a concettualizzare e problematizzare la sua prospettiva.

§ 8.1. Deleuze e Guattari: *capitalismo e schizofrenia*

Le implicazioni politiche di una filosofia apparentemente innocua sono dichiaratamente sovversive: l'impegno filosofico di Deleuze si concretizza nella pubblicazione dei due volumi di *Capitalismo e schizofrenia* scritti in comunione con lo psicanalista francese Felix Guattari: *Anti-Edipo* (1972) e *Mille piani* (1980).

L'ANTI-EDIPO CONTESTA LA PSICANALISI, TEORIA TOTALIZZANTE CHE RIDUCE TUTTO AI SUOI RIGIDI SCHEMI INTERPRETATIVI.

L'interpretazione psicanalitica, che vuole ridurre le preziose intuizioni dell'esistenza della libido e dell'inconscio a rigidi schemi interpretativi sempre pronti all'uso, è un caso emblematico di quelle teorie totalizzanti che non possono che naufragare. Le forzature del sistema interpretativo freudiano vengono smascherate da Deleuze e Guattari.

È il caso emblematico dell'”**Uomo dei lupi**”, un paziente russo affidatosi a Freud per una grave depressione e stitichezza. In un sogno infantile d'angoscia, il russo era stato turbato dallo sguardo fisso nei suoi occhi di un gruppo di lupi bianchi fermi immobili sopra al noce fuori dalla sua finestra. Freud immagina una relazione tra la nevrosi del paziente, lo shock presente nel sogno e un evento traumatico avvenuto realmente, ovvero un atto sessuale tra i genitori osservato inavvertitamente dal giovane in tenera età.

FREUD RIDUCE AD UNITÀ L'INCONSCIO COMPLESSO, RIFERENDO TUTTO AI RAPPORTI FAMILIARI E TRASCURANDO GLI ASPETTI SOCIALI.

Invece che spingersi ad inventare un complesso edipico irrisolto, è più plausibile ammettere il fatto che non possiamo che confrontarci con una moltitudine di fattori, con un inconscio produttivo e con un delirio cosmico. Nel caso dell'Uomo dei lupi **Freud riconduce forzatamente la molteplicità del desiderio ad un'unità**: sei o sette lupi diventano un solo padre; desiderio, sessualità e amore sono ridotti ad un “pietoso segretuccio familiaristico”.

Freud e i suoi adepti sbagliano quando *riducono la complessità della vita psichica di un individuo e le questioni relative alla sua salute mentale ad un fatto personale*, indagando solo le esperienze traumatiche vissute nel contesto familiare *senza ricorrere ad analisi sociali e storiche*. Allo stesso modo è un errore concepire l'inconscio come un luogo statico in cui sono sepolti ricordi, invece che un sistema diveniente, produttivo e che si riorganizza costantemente.

Deleuze intende scuotere il pensiero freudiano dalle fondamenta per liberare il campo a chi vuole aprire nuovi spazi di creatività, per dare a sé e ad altri la possibilità di esprimere una potenza libera e vitale.

GLI INDIVIDUI, MACCHINE DESIDERANTI, SI RIBELLANO CONTRO LA REPRESSIONE DEL DESIDERIO.

Con lo stesso intento lavora in collaborazione con Guattari a *Mille piani*, un'opera complessa e stratificata. Il capitalismo è concepito come un sistema che inevitabilmente mira a reprimere la potenza vitale degli individui, **macchine desideranti** spinte dalla forza del desiderio. Il potere dello stato capitalista, nella sua duplice funzione di garante del buon funzionamento economico-finanziario e di detentore del potere repressivo, può e deve essere messo in dubbio dagli artisti,

dai filosofi e da tutti coloro che, in termini deleuziani, si comportano come **macchine da guerra** nei confronti del potere precostituito.

Una filosofia rivoluzionaria non deve imbrigliare l'impulso creativo delle persone. Eviterà perciò di fornire una fotografia di come dovrà essere la società utopica verso cui tende, che dev'essere aperta alla vita e alle differenze.

§ 9. Derrida e la decostruzione della metafisica

A chi gli ha chiesto una volta "che cosa non è la decostruzione", Derrida ha risposto: tutto! E alla domanda "che cosa è la decostruzione", invece ha risposto: nulla!

(da "Lettera a un amico giapponese", in *"Psyché, invenzioni dell'altro"*, Milano 2009, vol. 2 pag.12)

DERRIDA È UNO DEGLI AUTORI PRINCIPALI DELLA NIETZSCHE-RENAISSANCE

Il clima culturale europeo degli anni Sessanta/Settanta è dominato da una Francia che con la grande stagione dell'esistenzialismo e con quella dello strutturalismo tiene a battesimo un movimento di critica sociale e filosofica denominato *Nietzsche-Renaissance*, grazie a Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, Michel Foucault e Jacques Derrida: si assiste, qui, a un ritorno alle nietzschiane intenzioni di demistificazione delle strutture ideologiche della civiltà occidentale. A fronte delle problematiche della geopolitica che segue la fine del secondo conflitto mondiale, caratterizzata dalla "guerra fredda" tra gli imperialismi di Stati Uniti e Unione Sovietica, la *Nietzsche-Renaissance*, con Derrida in particolare, sviluppa una critica radicale della tradizione filosofica occidentale da Platone in poi, considerata alla stregua di un vero e proprio imperialismo ideologico-teologico.

Jacques Derrida (1930-2004), ebreo algerino di famiglia divenuta francese già nel 1870, arriva a Parigi dall'Algeria nel 1949 e giunge alla notorietà internazionale tra il 1963 e il 1975 con opere quali *"Della Grammatologia"*, *"La voce e il fenomeno"* e *"La scrittura e la differenza"*. In questi testi l'autore svolge un'opera di "decostruzione" della metafisica platonico-aristotelica, fondata com'è sul concetto di "presenza", che dà luogo a una vera e propria *"metafisica della presenza"*: il concetto di "presenza" assurgerebbe, allora, per Derrida, a fondamento ontologico di un progetto di dominio culturale e politico che giunge a compimento con la fenomenologia husserliana (il fenomeno è ciò che è nella presenza o che può essere reso **presente** alla coscienza).

INVECE DELLA **DISTRUZIONE** DELLA METAFISICA (HEIDEGGER), DERRIDA NE PROPONE UNA **DECOSTRUZIONE**.

Le intenzioni derridiane non sono diverse da quelle della "Destruktion" heideggeriana: se Heidegger voleva fare tabula rasa dei concetti del pensiero metafisico platonico-aristotelico grazie alla *differenza ontologica (← cap. 14, § 1), Derrida, non vuol fare nulla di diverso, ma si rende conto, dice, di avere un limite nello stesso linguaggio di cui è costretto a servirsi, e che Heidegger, come Husserl, non avrebbero messo a tema; un linguaggio strutturato sugli stessi concetti che hanno dato luogo alla metafisica tradizionale, sicché egli comincia col sottrarcisi programmaticamente; ne è esempio la risposta contenuta nella citazione posta all'inizio di questo paragrafo (la domanda filosofica per eccellenza: "che cosa è?"), domanda le cui risposte derridiane "tutto" e "nulla" di fatto sono tutto ciò che possiamo realmente dire dell'essenza di qualcosa.

CON "DECOSTRUZIONE" SI PUÒ INTENDERE LA PRATICA DI APRIRE SEMPRE NUOVE INTERPRETAZIONI DEL DISCORSO.

Con "decostruzione" si dovrà intendere solo una pratica di lettura dei testi filosofico-letterari che sappia riconoscere la genesi dei concetti della metafisica nelle strutture di dominio, culturale e politico, della storia occidentale dai Greci a noi, e viceversa: per Derrida, *il linguaggio esercita un controllo sul soggetto stesso*

che lo usa. Ciò comporterà l'impegno programmatico a un lavoro intellettuale "di principio", che contrasti ogni forma di discriminazione e di menzogna con ciò aprendo, nel discorso, spazi che sappiano rifiutarsi all'omologazione e a ogni chiusura e preclusione dell'*alterità*. Non è, secondo Derrida, una battaglia facile, pur in un destino di inevitabile decadenza della metafisica. Infatti, il linguaggio della metafisica è, per Derrida, lo stesso linguaggio che usiamo tutti i giorni, allorché interpretiamo la storia servendoci, come non possiamo non fare, dei concetti appresi, comuni, condivisi, con la loro relativa scala gerarchica valoriale: contro questa chiusura omologante dell'indagine filosofica tradizionale, che ci viene offerta a partire dalla lezione platonica, la decostruzione si batte smontando il discorso filosofico con l'intento di mostrarne le interne debolezze e contraddittorietà, nonché il suo ultimo scopo implicito, in nulla diverso da quello di una qualsiasi teologia: l'esistenza di un Principio primo e ultimo, Dio.

PER LA METAFISICA IL **LOGOS**, COSCIENZA E PRESENZA A SE STESSI NEL DISCORSO, È IL FONDAMENTO DELLA VERITÀ.

La storia della metafisica, dai presocratici a Heidegger, ricorda Derrida, ha sempre assegnato al **logos** (alla **parola**) l'origine della **verità**: *il logos è la coscienza dell'intendersi parlare nella voce che siamo: qui abiterebbe (dice tutta la tradizione filosofica) la verità stessa col suo darsi in una presenza piena e attuale a noi stessi, identità immediata del dire l'essere e dell'essere che dice se stesso*. Sono Platone e Aristotele i responsabili dell'idea che la voce presieda alla costituzione della coscienza e della conoscenza e della prima fissazione della verità sull'essere.

PER LA TRADIZIONE, GLI STATI D'ANIMO SONO IL RIFLESSO DENTRO DI NOI DELLE COSE DEL MONDO, LA VOCE LI ESPRIME IMMEDIATAMENTE E LA SCRITTURA È UN DERIVATO DELLA VOCE.

Aristotele scrive: "I suoni emessi con la voce sono i simboli degli **stati dell'anima** e le parole scritte i simboli delle parole emesse con la voce".

Gli "stati dell'anima", dunque, per Aristotele sono il primo e naturale effetto dell'azione del mondo su di noi, il punto più prossimo alla purezza della verità intesa come *adaequatio* (congruità, corrispondenza) della nostra mente con la realtà, e noi attraverso la voce li simbolizziamo in modo del tutto naturale, senza un medium, come fosse l'anima stessa a parlare nel suono della nostra voce (in greco **phonē**). Scrive Derrida, in *Della Grammatologia*, che per la tradizione filosofica a partire da Platone, la voce è "*produttrice dei primi simboli, ha un rapporto di prossimità essenziale e immediata con l'anima. Produttrice del primo significante, non è un semplice significante fra altri. Essa significa lo stato d'anima che a sua volta riflette - o riflette su - le cose per rassomiglianza naturale. (...) La voce è nel punto più vicino al significato, cosicché ogni significante e anzitutto il significante scritto, ne sarebbe derivato*" (J. Derrida, *Della Grammatologia*, Milano 2012, pp. 29-30).

LA VOCE HA UNA POSIZIONE PRIVILEGIATA NELLA CONOSCENZA PERCHÉ È PERCEPITA INNANZI TUTTO DENTRO DI NOI. DA ESSA NASCE LA DISTINZIONE INTERIORE-ESTERIORE.

La posizione privilegiata della **phonē**, nota Derrida, è un momento inevitabile della storia dell'interpretazione dell'essere: noi ci sentiamo parlare attraverso la voce, che è un significante o immagine acustica non esteriore a noi. Essendo anzitutto una nostra rappresentazione mentale, la voce non è parte del mondo empirico e per essere non dipende da circostanze contingenti, come accade per esempio con la **scrittura**, che necessita della mediazione di penna, foglio e infine di un lettore. Il dominio della **Phonē** ha dunque caratterizzato un'intera epoca della storia del mondo occidentale, ed è a partire da essa che si è generata l'idea di "interiore" e di "esteriore", di "mondano" e di "non mondano", di "trascendentale" e di "empirico", ecc.

IL DOMINIO DELLA VOCE-LOGOS, SEGNO SIGNIFICANTE PER ECCELLENZA, HA POSTO OGNI ALTRO SEGNO IN POSIZIONE SUBORDINATA (FONOLOGOCENTRISMO).

La voce, presenza a sé eletta a segno significante per eccellenza, ha posto ogni altro segno significante in condizione secondaria. Grazie a tale gerarchizzazio-

ne segnica, sorta sulla base dell'idea di *dentro-fuori* ricavata dalla voce, monologo interiore e sostanza fonica (segno, come si è detto, non mondano e non esteriore alla coscienza), si sono formate tutte le coppie antitetiche che attraversano e sono il nutrimento dei concetti dell'occidente filosofico: ideale-reale, finito-infinito, natura-cultura, concetto-oggetto, essere-avere, trascendente-immanente, Dio-uomo, ecc. Non che queste coppie siano da ripudiare di per sé, nota Derrida (non si esce dal linguaggio della metafisica), ma lo è certamente la loro gerarchizzazione, che pone sempre il secondo termine in condizione derivata e secondaria rispetto al primo.

PER PLATONE LA SCRITTURA È UN MESSAGGIO MORTO, INERTE, MENTRE SOLO IL LOGOS-VOCE È VIVA PRESENZA.

In tutto la tradizione, *la scrittura è abbassata al ruolo di imperfetta e inautentica mediatrice della voce*. Platone, nel *Fedro*, dichiara il testo scritto incapace di rispondere da sé quando viene interrogato perché orfana del padre suo, l'autore, che, dopo averla generato nel pensiero e nella sua voce, l'ha abbandonato al suo destino nelle parole scritte su un supporto, cartaceo o d'altro genere: il rapporto è quindi di vita (presenza, voce), contro morte (assenza, scrittura). Questa condanna della scrittura a fronte della presenza viva della voce, porta Derrida a parlare di **fono-logo-centrismo occidentale**.

DE SAUSSURE: L'ORIGINE DEL SENSO DEI SEGNI STA NELLA LORO DIFFERENZA.

Al vaglio della lettura decostruttiva derridiana finisce, tra gli altri, la Linguistica Generale di Ferdinand de Saussure. Saussure infatti pone la **lingua** in un sistema puramente *arbitrario* di differenze – per il quale un segno acquista un significato solo *per effetto della sua relazione differenziale con gli altri segni*, ma insiste nell'inveterata esclusione della **scrittura** dalla scienza linguistica a favore della lingua parlata. Con ciò si mantiene fedele alla dualità gerarchizzata propria della metafisica, ma cadendo in una contraddizione, perché se il significato è davvero frutto della relazione segnica, esso è del tutto arbitrario, cioè frutto di una scelta cosciente, di una decisione che assegna un tale significato a una tale relazione, ma con ciò stesso, allora, non potranno esistere, in via di fatto e di principio, diritti o priorità maggiori da accampare da parte di quello verbale piuttosto che di quello scritto.

L'errore fondamentale di Saussure è stato, però, quello di non aver saputo vedere che se il significato è dato solo ed esclusivamente grazie alla "differenza" tra i segni, allora esso deve oscillare continuamente tra un "*già*" e un "*non ancora*".

LE COSE STESSE SONO SEGNI, PER DERRIDA, E I SEGNI RINVIANO L'UNO ALL'ALTRO ALL'INFINITO, SENZA UN'ORIGINE. C'È UN'INFINITA "DISSEMINAZIONE" DEI SIGNIFICATI.

Sarà utile, per comprendere ciò che Derrida intende con il "*già e non ancora*", tenere in considerazione che egli riprende il modello della conoscenza elaborato da Charles Peirce, nel quale il rapporto tra soggetto e oggetto è sempre mediato da una catena indefinitamente estesa di rinvii segnici.

Con ciò, il rinvio che il significante (il segno) opera verso il significato (la cosa, l'oggetto), è un rinvio non da segno a cosa - nella quale si immagina che il processo della significazione possa concludersi in un termine finale, l'oggetto - bensì da segno a segno. Peirce, infatti, sosteneva che i soggetti si riducono ai segni che utilizzano per comunicare e che le cose stesse possono essere a loro volta segni di ulteriori oggetti: il fumo, per esempio, è segno del fuoco, come il fuoco è segno del calore o di un incendio. Così **la cosa stessa è considerata un segno, da Derrida come da Peirce**, poiché essa rinvia ad altro, e ogni cosa reca insomma in sé un rinvio ad altro da sé. Tutta la realtà dunque appare come un rinvio di segni all'infinito. █

OGNI SEGNO, NEL MOMENTO IN CUI SI RIFERISCE AL SUO SIGNIFICATO, È GIÀ CHIARO. MA NON È ANCORA CHIARO PERCHÉ IL SUO SIGNIFICATO DEVE RIFERIRSI ANCORA AD ALTRI SEGNI.

Se possiamo parlare di un "**già e non ancora**" del significato è perché anche il significato è a sua volta, necessariamente, un segno: se il significato 1, per esempio, che si dà (**già**) grazie alla relazione di un segno con un altro segno, è un dato certo, frutto di una decisione arbitraria, come quando assegniamo, in

matematica, all'incognita x un particolare valore per soddisfare una equazione algebrica, contemporaneamente si mostra incerto, poiché ci costringe al “**non ancora**” del significato 2 cui il significato/segno 1 rinvia, il tutto infine rinviando a un’**origine** del significato che non si è mai presentata e che mai si presenterà nella forma della presenza piena, quella, per esempio, che vorrebbe avere il mondo delle “Idee” platoniche.

IL MONDO È UNA DISSEMINAZIONE INFINITA DI SEGNI CHE NON COSTITUISCONO UNA STRUTTURA.

Il “gioco del mondo” è allora per Derrida il gioco dei segni che rinviano gli uni agli altri, in quella che ch’egli ha voluto chiamare la “**disseminazione**” - da non confondere con la “polisemia”, molteplicità dei significanti/significati, che sarebbero comunque catalogabili e organizzabili in strutture. Tale disseminazione comporta una parziale e inevitabile perdita del senso, come accade alla semenza sparsa nel campo, che qui mette radici e dà frutti, là marcisce nel terreno senza aver attecchito: insomma, il linguaggio è dispersione, dono, dispendio, gratuità e possibilità di un senso che è solo e sempre a venire.

Per esplicitare lo slittamento del significato/significante e la genesi della intraducibilità del mondo nei semplici termini di un qualsiasi linguaggio, Derrida utilizza la parola **différance** (differenza).

§ 9.1. “Différance et différence” (differenza e differanza)

Nel corso di una famosa conferenza parigina del 1968 tenuta alla Société Française de Philosophie e poi raccolta, col titolo “*La différence*”, in “*Margini - della Filosofia*” (1972), Derrida conia il termine *différance* (differanza), ottenuto mediante un semplice cambio di vocale (una “e” al posto della “a”) nella parola francese *différence* (differenza). Con questo stratagemma, egli intende richiamare, nelle due diverse parole, i due diversi significati della parola “différence” che, derivando dal verbo latino “*differre*” (differire), possono essere:

- a) *differire* come rinviare, procrastinare (nella temporalità) e
- b) *differire* come differenziarsi, essere diverso (nella spazialità).

Nella lingua francese parlata, la loro differenza non è udibile (la due parole si pronunciano allo stesso modo), mentre solo scritte esse svelano il loro segreto, la loro differenza.¹

Dice, in “*La différence*” (cit.): “*La differenza non è. Non è un essente-presente, [...] Essa non ordina nulla, non regna su nulla e non esercita alcuna autorità in nessun luogo. Non si fa annunciare da una maiuscola. Non solo non c’è un reame della differenza, ma anzi, essa fomenta la sovversione d’ogni reame*” (J. Derrida, «MARGES de la philosophie », Paris, 1972 p. 22 (trad. Mauro Pagan)

LA VOCE PRETENDE DI FISSARE UNA GERARCHIA DEI SIGNIFICATI, MA NON È IN GRADO DI FARLO SE NON CON UNA DECISIONE ARBITRARIA.

La differenza, dunque, non è un ente, né un *essente[#], ma si situa nel limite, alla frontiera tra la cosa, l’oggetto significato e il significante/significato che continuamente rinvia ad un altro significante/significato, senza che sia possibile stabilire veramente un ordine definitivo, una gerarchia: con la *différence-différance* Derrida vuole dirci che la voce, e il suo logos, nonostante le loro pretese, non sono in grado di stabilirli, di fissarli, se non con una decisione arbitraria e autoritaria; una decisione, il predominio della voce viva (il logos) sulla scrittura. Questa decisione è stata presa sulla scorta della maggior prossimità di essa all’anima, ma resta in definitiva una decisione arbitraria, poiché nel mondo dei segni, che è tutto il nostro mondo, nulla sussiste indipendentemente da altro e nulla, se non l’occasione, consente di stabilire arbitrariamente una priorità ontologica di un segno su un altro.

PER APRIRCI AGLI ALTRI, DOBBIAMO IMPIEGARE FORME LINGUISTICHE CHE NON SIANO AFFERMAZIONI.

Derrida sa, comunque, come già accennato più sopra, di muoversi “incarnando” la stessa contraddizione che rileva nella metafisica: criticare il

¹ # Aggiungerei: la scrittura è più corretta e meno equivoca della voce. È corretto per Derrida?

linguaggio e la logica su cui esso è costruito è purtroppo possibile, oggi, solo servendosi del linguaggio stesso che critichiamo, in attesa di un nuovo e ancora non meglio definibile linguaggio dell'“**oltre-chiusura**”, che trova una qualche anticipazione nelle forme linguistiche che si strutturano su altre basi da quelle del logos, come la preghiera, l'esclamazione, l'interiezione, l'invocazione, ecc., tutte forme che non possono essere sottoposte, quale loro giudice supremo, al logos, ma che vivono libere da esso, senza pretese di *affermazione* violenta ed incarnando, piuttosto, un invito all'Altro per un dialogo veramente libero di percorrere le strade non ancora interamente percorse dell'accoglienza dell'altro.

§ 9.2. Derrida dalla filosofia all'impegno etico-politico

Derrida, che rifiuta nettamente l'imperialismo implicito nella metafisica occidentale, ha speso la sua fama di intellettuale a favore degli oppressi da diverse forme di dominio, come nel 1981 per la causa dei dissidenti cecoslovacchi contro l'oppressione stalinista, più tardi in Israele, contro quella dei palestinesi dei territori occupati; si è dichiarato a favore della lotta di liberazione dei neri sudafricani, e in seguito ha espresso simpatia per la politica del perdono nei confronti degli oppressori bianchi promossa da Nelson Mandela (→cap. 20, § 7).

Il tema della differenza ha assunto in lui un forte significato etico-politico, ereditando in parte anche le istanze di Emmanuel Lévinas relative all'*autrui* (l'Altro, colui che resta assolutamente inconoscibile). Con Lévinas il suo confronto, infatti, è stato intenso e di mutua, scambievole stima.

PROPONE L'OSPITALITÀ PER LO STRANIERO E IL DIVERSO.

La sua stessa matrice ebraica, pur in un pensiero dichiaratamente ateo, lo ha spinto verso le questioni del *dono* e dell'*ospitalità*, legate come sono alla tematica dell'altro - lo *straniero*, di colui che viene inatteso e col quale, in tanta differenza in atto, la parola potrà darsi meglio nel silenzio dell'accoglienza: il problema dei profughi e dei migranti, dei diversi per cultura o per genere, è stato al centro della sua ultima riflessione. Con Gianni Vattimo (→ § 10) ha firmato vari appelli umanitari all'opinione pubblica.

INVITA A COSTRUIRE UNA “DEMOCRAZIA A VENIRE”, APERTA ALLE DIFFERENZE.

Derrida parla infine di “democrazia a venire”, cioè di un processo mai compiuto e pur sempre da compiere, invitando a costruire, oltre ad un nuovo linguaggio che ancora non può prefigurarsi, il linguaggio dell'Oltre-Chiusura, una nuova idea di mondo, che forse possiamo riassumere con le parole del poeta napoletano Francesco Nappo: “Patria sarà quando tutti saremo stranieri”.

§ 10. La nascita del concetto di postmoderno

Post-moderno, post-strutturalismo, post-marxismo, post-avanguardia... Non sono forse tutti concetti negativi, che indicano la difficoltà di darsi un'identità?

L'ARTE POSTMODERNA NON PRETENDE DI RAGGIUNGERE LA L'UNITÀ E LA BELLEZZA FORMALI, NÉ DI AVERE UN'AURA, NÉ DI DISTINGUERSI DALL'ARTE POPOLARE.

È stato **Jean-François Lyotard** (1924-1998) che ha dato un fondamentale contributo alla diffusione del concetto di **postmoderno**. Tuttavia il termine era già usato nell'ambito dell'**estetica**. I fautori dell'arte postmoderna rifiutano l'idea dell'opera d'arte come qualcosa di puro, chiuso nella sua perfezione e separato dalle altre attività del soggetto (si pensi per es. all'estetica di Croce --> cap.8, § 1). Nella pretesa della purezza formale e dell'unità assoluta dell'opera d'arte, essi avvertono una soggettività di tipo metafisico, come dice il filosofo e critico Gianni Carchia, e “hanno insistito sul carattere eterogeneo e ibrido delle opere” (citato in Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano, 1996, vol

XI, p.149). In una stessa opera postmoderna dunque si possono mescolare ecletticamente stili diversi, e intrecciarsi arti diverse (per es. arti figurative e musica, attraverso appositi dispositivi) e generi letterari diversi. *L'arte non è separata rigidamente dall'ambiente in cui la si fruisce* – come voleva la tradizione dei musei, che pretendeva di conservare l'**aura** dell'opera d'arte (→sul concetto di aura, cap. 15, § 3.5). E *l'arte popolare e quella d'élite non sono di principio distinte*.

L'OPERA LETTERARIA PER ECO NASCE DALLA COLLABORAZIONE DI AUTORE E LETTORE.

Un esempio di mescolanza di generi letterari diversi è *Il nome della rosa* (1980), romanzo di grande successo internazionale, che mescola il genere del giallo con quello del romanzo storico. Il suo autore, **Umberto Eco** (1932-2016), studioso di estetica e di semiotica, ha sostenuto anche che un testo non può esistere senza una specie di *collaborazione tra l'autore e il suo lettore*: scegliendo il suo "lettore modello" l'autore mette in atto una strategia di comunicazione che si basa su un'ipotesi sul codice linguistico e sull'"enciclopedia del sapere" di tale lettore, che deve essere in grado di riempire il **non-detto** che è strutturalmente contenuto in qualunque testo.

§ 10.1. Jean-François Lyotard e il postmoderno

PER *SOCIALISME OU BARBARIE* L'UNIONE SOVIETICA NON È VERAMENTE UN PAESE SOCIALISTA: NELLA STORIA SORGONO NUOVE SOCIETÀ DI CLASSE NON PREVISTE DA MARX.

Tornando a Lyotard, è significativo che questo filosofo venga dalla militanza nella rivista marxista *Socialisme ou barbarie* (1948-1967). Questa rivista, appartenente alla sinistra radicale antistalinista, già dalle sue origini aveva avuto il merito di evidenziare la specificità dell'Unione Sovietica: l'aveva considerata una società di classe di tipo del tutto nuovo ("socialismo burocratico"), dominata dalla classe burocratica dei funzionari di partito, mentre altri marxisti la consideravano solo una variante del capitalismo (capitalismo di Stato) o "uno Stato operaio degenerato". Per *Socialisme ou barbarie* del resto anche la società occidentale è una forma di capitalismo con caratteristiche e contraddizioni non previste da Marx. Sulla base di queste nuove concezioni – elaborate in particolare da **Cornelius Castoriadis** (1922-1997, esule greco antifascista rifugiato a Parigi) - Lyotard mette in discussione la scansione marxista della storia e teorizza la nascita della società e della cultura postmoderne.

TUTTE LE FILOSOFIE DEL PROGRESSO NON SONO TEORIE FONDATE, MA "METANARRAZIONI", MITI MODERNI. E LE SCIENZE ATTUALI NON MIRANO ALLA VERITÀ MA ALL'EFFICACIA.

Nella *Condizione postmoderna* (1979) egli considera le diverse filosofie moderne, che giustificano le regole della scienza – che ha come obiettivo la verità - e legittimano le istituzioni sociali moderne – che hanno come fine la giustizia -, non come vere **teorie**, che possono essere fondate, ma come "grandi narrazioni" o "metanarrazioni". Sono cioè nuove forme di **mito**, anch'esse egualmente infondate come quello. Tutte quante (illuminismo, positivismo, hegelismo, marxismo, ecc.) si muovono infatti nel quadro di una narrazione (arbitraria) della storia moderna come progresso verso la conoscenza e la giustizia. Ma le diverse scienze naturali e sociali hanno mostrato progressivamente di non aver bisogno di questo tipo di narrazione, e si giustificano essenzialmente sulla base della loro **efficacia** e del loro **successo**. Le grandi narrazioni moderne hanno perduto ormai la loro credibilità.

L'opera in questione era un rapporto commissionato dal governo locale del Canada francofono e, come documento tecnico, non dava giudizi di valore, riconoscendo in generale che la nuova società in occidente era caratterizzata dall'individualismo e dall'attenzione ai diritti individuali, e dalla continua crescita di efficienza della tecnica e della comunicazione. Di fatto dal rapporto *l'età postmoderna poteva apparire semplicemente come superamento delle illusioni ideologiche moderne in un quadro di sviluppo materiale*. E da molti la

postmodernità è stata intesa essenzialmente in questo modo. Ma il pensiero di Lyotard non si riduceva a ciò.

IL RAZIONALISMO OCCIDENTALE DEL PROGETTO MODERNO E L'ORGANIZZAZIONE DELLA SOCIETÀ COME UNA TOTALITÀ HANNO PORTATO AL TOTALITARISMO, AL COLONIALISMO E ALL'INUMANO CAPITALISMO LIBERISTA.

Lyotard però in numerose altre opere (p.es. *Il postmoderno spiegato ai bambini*, 1988) esplicita la sua valutazione negativa sulla società occidentale contemporanea, caratterizzata da esclusione dei diversi, corrosione dei legami sociali, sfruttamento dei paesi postcoloniali, ecc. Queste caratteristiche però per lui sono il risultato del necessario fallimento del progetto moderno e del razionalismo occidentale, che fin dalle origini hanno voluto imporre a tutti gli individui modelli **universali**: la società progressista, organizzata come una **totalità** efficiente e funzionale, schiaccia le differenze. Egli riprende così temi di Foucault, Derrida, Deleuze, ecc., e vede in Auschwitz, nello stalinismo e nell'umanità del neoliberismo gli esiti delle pretese totalizzanti della ragione hegeliana, del marxismo e del pensiero liberale.

Il filosofo polemizza con Habermas (→ cap. 18, § 7-8), che difende i principi del progetto moderno, considerandolo però *incompleto* nella sua realizzazione (→ Parte 6, S.d.P., § 2). Lyotard, di fronte alle speranze riposte dal suo interlocutore nella ragione, in quanto discorso finalizzato all'intesa all'intesa, sostiene che, di fatto oggi, di fronte al discorso del potere, non resta che il *Dissidio* (questo è il titolo di un'opera del 1983). La sua prospettiva dunque è quella di una filosofia senza pretese di fondamento, che non sente il fascino pericoloso della totalità e dell'universale, che dissente e resiste al potere e difende le differenze.

§ 11. Gianni Vattimo: "il pensiero debole"

Possiamo vivere bene e in modo solidale anche senza fondamenti.

IL PENSIERO DEBOLE RINUNCIA ALLA RICERCA DELL'ORIGINE E DEL FONDAMENTO, MA NON ALLA CRITICA DELLE IDEOLOGIE.

Gianni Vattimo (1936-2023) è un accademico italiano che, muovendo dal pensiero heideggeriano e dalla sua 'distruzione' della metafisica, è giunto a conclusioni di carattere essenzialmente etico, chiedendo comunque alla filosofia di conservare, per quanto possibile, quella **metodica del 'sospetto'** che fu attribuita, dal fenomenologo **Paul Ricoeur**, (→ cap. 20, § 1) a Nietzsche, Freud e Marx, ovvero quell'approccio, tanto alla tradizione filosofica quanto anche al nostro tempo storico, sospettoso e tendenzialmente demistificante e critico verso le loro proprie presunte e presuntuose 'verità'. Per Vattimo, infatti, si deve tenere conto che la pratica del filosofare, se è sempre un **interpretare** (come ogni filosofia del sospetto pare insegnare), non può però concludersi in un pieno e totale nichilismo o relativismo, dove tutto varrebbe nulla. È inevitabile invece, nella situazione storica e nel mondo multiculturale in cui siamo, accettare lo 'stato delle cose', che urgono e chiedono di essere ripensate e ridiscusse, e riuscire a pensare al passato partendo dai bisogni del presente. Se non possiamo veramente mai conoscere l'"**origine**" cercata dalla metafisica, anche in mancanza di fondamenti sarà forse possibile eliminare il peso dei tentativi teoretici inutili, le ideologie e i loro fallimenti, rendendo più leggera la vita. La mancanza di fondamenti ci libera da pregiudizi, falsi valori e falsi obblighi.

Questo riconoscimento dell'impossibilità di raggiungere l'origine fa sì che Vattimo abbia dato inizio alla corrente del **pensiero debole**, nel quale trova posto anche il filosofo di derivazione fenomenologica **Pier Aldo Rovatti** (Modena, 1942). I due hanno curato insieme *Il pensiero debole*, 1984, il loro manifesto.

VATTIMO ADERISCE ALL'ETICA EVANGELICA, CHE SI OPPONE ALLE DISCRIMINAZIONI E ALL'INTOLLERANZA.

In positivo, Vattimo giunge a riconoscere come ancor valide quelle *istanze etiche* che sono proprie, a suo parere, *della tradizione evangelica*, quale la **carità**,

che deve sposarsi con una'etica del linguaggio e dell'azione che si opponga a ogni discriminazione e dogmatismo, avendo a suo fondamento la tolleranza.

VATTIMO NON CONDIVIDE GLI ASPETTI RADICALI E DISPERANTI DELLA *NIETZSCHE-RENAISSANCE*

Certo Vattimo, studioso attento dell'opera di Nietzsche, echeggia sentori della *Nietzsche-Renaissance* ma non condivide, di questa, gli aspetti radicalmente 'deboli', cioè la *mancaanza di ogni indicazione d'azione e di ogni speranza 'forte', e sufficientemente capace di dare valore a qualcosa* - limitandosi all'opera infinita della decostruzione (cfr. Derrida, ← § 9) che s'avvita solo su se stessa.

Se dovessimo definire il senso della debolezza del pensiero di Vattimo, potremmo dire che 'debole' vale solo in quanto si oppone al suo contrario, il pensiero "forte" di quelle che potremmo dire 'filosofie ideologiche', che in sostanza di forte non possono avere che il nome e le pretese.

HA PARTECIPATO ALLA VITA POLITICA E HA PRESO POSIZIONE SU TEMI SPINOSI.

Contro le forze di dominio internazionali e le loro violazioni del diritto, e del corpo dolente dell'umanità, il filosofo si è eretto sia prendendo parte alla vita politica italiana come deputato, sia con dichiarazioni pubbliche forti, tra cui alcune che sono state pretestuosamente oggetto d'accusa di antisemitismo, da cui egli si è smarcato additando nello Stato d'Israele - e non nell'ebraismo - e nella sua politica verso i palestinesi, l'oggetto effettivo dei suoi attacchi.

LETTURE

1. Saussure. Il circuito della *parole* (in Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1989, vol. 1, p. 36, trad. it. di V. Marconi)

Per Saussure la linguistica è parte della psicologia sociale e, in quanto tale, non si occupa della realtà esterna. In particolare, le onde sonore che viaggiano da un individuo all'altro e i processi neurologici di ricezione e produzione del suono da parte dell'orecchio e del cervello non rientrano nell'oggetto studiato dalla linguistica. Infatti, la linguistica studia la lingua come sistema di segni mediante l'analisi dei "fatti di coscienza". Il segno linguistico per Saussure è un'entità psicologica (dunque né fisica come il suono, né fisiologica come la trasmissione di impulsi dal cervello alla bocca e dall'orecchio al cervello) che serve ad associare **concetti o significati** e **immagini acustiche o significanti**. Ecco come Saussure descrive il processo della comprensione dei segni.

Il punto di partenza del circuito è nel cervello di uno dei due, per esempio A, dove i fatti di coscienza, che chiamerò concetti (1), si trovano associati alle rappresentazioni dei segni linguistici (2) o immagini acustiche (3) serventi alla loro espressione. Supponiamo che un dato concetto metta in moto nel cervello un'immagine acustica corrispondente: è un fenomeno interamente *psichico*, seguito a sua volta da un processo *fisiologico*: il cervello trasmette agli organi della fonazione (4) una spinta correlativa all'immagine; poi le onde sonore si propagano dalla bocca di A all'orecchio di B: processo puramente fisico (5). Dopodiché, il circuito si prolunga in B all'interno di un ordine inverso: dall'orecchio al cervello, trasmissione fisiologica dell'immagine acustica; nel cervello, associazione psichica di questa immagine con il concetto corrispondente.

(1) *I concetti sono per Saussure i significati di una lingua; essi vengono associati dal cervello ai loro significanti e a significati simili. La preposizione semplice "a" in "Pino dà il libro 'a' Gino" è associata alla vocale "a" non accentata, che la esprime.*

(2) *Un segno linguistico è rappresentato nella coscienza dall'immagine acustica che costituisce il suo significante, mentre il significato è il concetto associato all'immagine acustica. Il segno linguistico è l'unità coscienziale composta da significato (concetto) e significante (immagine acustica).*

(3) *Le immagini acustiche non sono né suoni né impulsi elettrici del cervello, sono fatti della coscienza linguistica correlati a determinati impulsi che provengono dall'orecchio e a determinati impulsi che dal cervello vengono trasmessi agli organi fonatori.*

(4) *Cioè la lingua, la laringe e le corde vocali*

(5) *Poiché in quanto tale non presenta caratteristiche psicologiche, non è oggetto della linguistica di Saussure.*

COMMENTO Il linguista ginevrino immagina la comunicazione linguistica come un circuito, ossia come un percorso con varie stazioni (ad esempio, come quello di un trenino giocattolo). Non tutte le fermate del trenino della comunicazione riguardano il linguista, il cui scopo è spiegare come sia possibile la comunicazione in generale e non tutti i suoi passaggi. Le fermate che interessano al linguista sono quelle che hanno luogo nel cervello e, in particolare, quelle di natura puramente psichica, ossia quelle relative ai "fatti di coscienza". Nella coscienza dei parlanti troviamo due fenomeni che, sebbene non abbiano natura fisiologica, sono correlati con impulsi del sistema nervoso centrale: i concetti e le immagini acustiche.

2. Piaget: è impossibile arrivare alla genesi assoluta della conoscenza (in Jean Piaget, *Epistemologia genetica*, Laterza, Bari, 1971, pp.5-8, 11-12.

Il passo che segue è tratto da *Epistemologia genetica* di Piaget. Egli ha fondato nel 1955 a Ginevra il Centro Internazionale di Epistemologia Genetica, al quale collaborano storici della scienza, psicologi, logici e matematici, cibernetisti, linguisti, biologi e altri ancora. L'obiettivo è quello di ricostruire il processo biologico e psicologico della formazione delle nostre conoscenze, un obiettivo ben diverso da quello di Husserl, che cercava la genesi assoluta pre-psicologica del sapere, di Frege di Russell e di Wittgenstein che ritengono che le leggi della logica siano la genesi e il fondamento di quelle della matematica, e anche da quello dei neoempiristi e di Popper (→ cap. 17) che si occupavano invece del problema della validità della scienza. Per Piaget invece le scienze sono un processo sempre in corso e l'epistemologia genetica, senza stabilire la genesi **assoluta** del sapere, può contribuire alla loro autochiarificazione facendo luce sui loro processi formativi, dalla biologia del nostro sistema senso-motorio, alla psicologia dei processi logici complessi.

La conoscenza non potrebbe essere concepita come predeterminata né nelle strutture interne del soggetto, poiché esse risultano da una costruzione effettiva e continua, né nei caratteri preesistenti dell'oggetto, poiché essi non sono conosciuti che grazie alla mediazione necessaria di queste strutture e queste stesse li arricchiscono inquadrandoli (1) [...]. In altri termini, ogni conoscenza implica una qualche elaborazione originale, [...]

Per quanto riguarda la necessità di risalire alla genesi, come indica il termine stesso di epistemologia genetica, è necessario dissipare fin dall'inizio un malinteso possibile e che sarebbe abbastanza grave se conducesse ad opporre la genesi alle altre fasi della incessante costruzione delle conoscenze. La grande lezione che implica lo studio della o delle genesi, viceversa, e mostrare che **non esistono mai cominciamenti assoluti**. In altri termini bisogna dire sia che tutto è genesi, ivi compresa la costruzione di una nuova teoria allo stato più aggiornato delle scienze (2), sia che la genesi arretra indefinitamente, perché le fasi psicologo-genetiche più elementari sono esse stesse precedute da fasi in qualche modo organico-genetiche, eccetera (3). La necessità di risalire alla genesi non significa dunque affatto accordare un pregio a questa o a quella fase **considerata come prima, parlando in assoluto**; significa invece ricordare l'esistenza di una costruzione indefinita e soprattutto insistere sul fatto che, per comprenderne i motivi e il meccanismo, bisogna conoscerne tutte le fasi o perlomeno il *massimo* possibile. [...]

Il problema specifico dell'epistemologia genetica è, in realtà, quello dell'accrescimento delle conoscenze, dunque del passaggio da una conoscenza meno buona o più povera ad un sapere più ricco (in comprensione ed in estensione). Poiché ogni scienza è in divenire e non considera mai il suo stato come definitivo (ad eccezione degli avversari di Galileo e della fisica newtoniana in alcuni continuatori)(4), questo problema genetico in senso lato include anche quello del progresso di ogni conoscenza scientifica. [...]

Se ci si limita alle impostazioni classiche del problema, non possiamo in realtà che domandarci se ogni informazione cognitiva proviene dagli oggetti e viene dal di fuori ad informare il soggetto, come supponeva l'empirismo tradizionale, o se, al contrario, il soggetto è sin dall'inizio fornito di strutture endogene che imporrebbe agli oggetti, come accade secondo i vari filoni che si richiamano all'apriorismo o all'innatismo. [...] Il postulato comune alle epistemologie conosciute è di supporre che esista a tutti i livelli un soggetto che conosce i suoi poteri in gradi diversi [...], degli oggetti (che si riducono a "fenomeni"), e soprattutto degli strumenti di scambio o di conquista (o concetti) (5) che determinano il passaggio che conduce dal soggetto agli oggetti e viceversa.

Le prime lezioni dell'analisi psicogenetica sembrano contraddire questi presupposti. Da una parte **la conoscenza non procede nelle sue fonti né da un soggetto cosciente di sé, né da oggetti già dati [...] che gli si imporrebbero; essa risulterebbe da interazioni che si producono a metà strada tra i due estremi e che si riferiscono dunque contemporaneamente ad entrambi**, ma sulla base di una indifferenziazione completa e non di scambi tra forme distinte (6). D'altra parte, e per conseguenza se non esistono all'inizio né soggetto, nel senso

epistemico del termine, né oggetti concepiti come tali, né soprattutto strumenti invariabili di ricambio, il problema iniziale della conoscenza sarà dunque quello di costruire tali termini di mediazione: partendo dalla zona di contatto tra il proprio corpo e le cose essi si impegneranno dunque sempre più avanti nelle due direzioni complementari dell'esterno e dell'interno, ed è da questa doppia costruzione progressiva che dipende l'elaborazione solidale del soggetto e degli oggetti.

(1) Secondo Piaget non si può considerare il contenuto della conoscenza come già dato e formato né nel soggetto, perché le sue strutture interne sono in continuo cambiamento, e neanche nell'oggetto che preesiste fuori del soggetto, dato che lo conosciamo solo attraverso le strutture del soggetto che lo modificano e arricchiscono nell'atto in cui lo conoscono, inquadrandolo nelle conoscenze che già possediamo.

(2) Nella visione elastica e relativista di Piaget, anche una nuova teoria scientifica è genesi relativamente alle possibili teorie successive.

(3) L'epistemologia genetica non pretende affatto di essere una filosofia pura (come la fenomenologia di Husserl), ma si basa sulla psicologia e sulla biologia come scienze già esistenti. Insomma le scienze si fondano sulle altre scienze così come sono al momento, e non esistono genesi e fondazione assolute.

(4) Si riferisce sia a quelli che difendevano la fisica aristotelica nel Seicento che agli ultimi difensori della validità assoluta della fisica newtoniana al sorgere delle nuove fisiche.

(5) I concetti possono essere considerati strumenti di scambio tra il soggetto e le intuizioni dei fenomeni: essi tengono insieme i fenomeni e, per così dire, li conquistano alla conoscenza del soggetto.

(6) Soggetto ed oggetto non possono essere definiti come sostanze, come due "forme distinte"; sono semplicemente due polarità indifferenziate - anzi, per il bambino appena nato, non c'è alcuna differenza tra soggetto e oggetto, tra il suo sé e il mondo, come mostrano studi psicologici citati da Piaget.

Per Piaget dunque l'epistemologia genetica non cerca alcuna genesi assoluta, ma lavora su diversi momenti del processo della conoscenza. La scienza (o meglio le scienze) sono sempre in cammino e l'epistemologia può solo collaborare alla loro chiarificazione e al loro progresso, ma non a fondarle.

3. Lettura avanzata. Foucault: la follia e il soggetto cartesiano

(in Michel Foucault, *Storia della Follia nell'età classica*, Rcs libri, Milano 1998, pp. 39-53)

Nella *Storia della Follia nell'età classica* Foucault presenta l'istituzione dell'Hopital Général a Parigi nel 1656 come l'inizio del "grande internamento", cioè di una serie di provvedimenti che avrebbero rinchiuso insieme persone senza mezzi di sussistenza, vagabondi, ribelli, criminali e anche i folli - questi ultimi indipendentemente dalla loro pericolosità sociale. Questo "internamento", da cui in seguito sarebbe nata la specifica istituzione del manicomio, fu esteso progressivamente alle grandi città francesi e avveniva parallelamente a simili iniziative regie in Inghilterra e altrove, ed era funzionale a mantenere l'ordine nelle città e a indurre la popolazione ad accettare la disciplina del lavoro: su questa gli interessi della monarchia assoluta e quelli della borghesia convergevano. Ma Foucault mostra che proprio allora lo stesso pensiero filosofico - naturalmente su di un piano ben diverso - tendeva a fare della follia l'oggetto di un'esclusione assoluta.

Non era sempre stato così. In Erasmo e in Montaigne, e in altri esponenti del pensiero rinascimentale, follia e ragione non si escludevano in modo radicale.

Nel razionalismo di Cartesio, invece, ragione e follia non hanno alcun contatto tra loro.

La follia [in molti autori del Rinascimento] diviene una delle forme stesse della ragione. Essa si integra all'altra [forma], costituendo tanto una delle sue forze segrete (1), quanto un momento della sua manifestazione, quanto ancora una forma paradossale nella quale essa può prendere coscienza di se stessa (2) [...]

[Per Montaigne] tale è la peggiore delle follie: non riconoscere la miseria nella quale si è imprigionati, la debolezza che ci impedisce di accedere al vero e al bene[...].

Se la ragione esiste, essa consiste proprio nell'accettare questo cerchio continuo della saggezza e della follia, nell'essere chiaramente coscienti della loro reciprocità e della loro impossibile separazione. La vera ragione non è esente da ogni compromesso con la follia[...]

[Come afferma Montaigne] "Non è possibile accedere a questa saggezza perfetta, che è ritenuta la cittadella della felicità, se non con l'aiuto della follia" [...].

(1) Platone, la cui filosofia aveva ispirato il Rinascimento, parla di una "divina mania", che ispira la poesia e l'arte, e Giordano Bruno di "eroici furori".

(2) Foucault si riferisce in particolare ad Erasmo e Montaigne, che vedono nelle pretese di sapere assoluto da parte della ragione una forma di follia.

Foucault prosegue considerando il tema della follia nella letteratura tardo-rinascimentale, parlando tra l'altro di Shakespeare e Cervantes, che vedono la follia nettamente separata e opposta alla ragione. Il vero esempio della svolta radicale che esclude assolutamente la dimensione della follia da quella della ragione è Descartes, il primo grande filosofo dell'"età classica".

L'età classica ridurrà al silenzio, con uno strano colpo di forza, la follia, le cui voci erano appena state liberate dalla *Renaissance*, ma la cui violenza era stata già dominata.

Nel cammino del dubbio, Descartes incontra la follia accanto al sogno e a tutte le forme d'errore. Questa possibilità di essere folle non rischia di privarlo del suo corpo, così come il mondo esterno può dissimularsi nell'errore, o la coscienza addormentarsi nel sogno? (1) "Come potrei negare che queste mani e questo corpo mi appartengono, se non forse paragonandomi a certi insensati il cui cervello è talmente confuso e offuscato dai neri vapori della bile che essi affermano costantemente di essere dei re mentre sono poverissimi, di essere vestiti di porpora e d'oro mentre sono tutti nudi, o si immaginano di essere delle brocche o di avere un corpo di vetro?" (2)

Ma Descartes non evita lo scoglio della follia nello stesso modo in cui aggira l'eventualità del sogno o dell'errore. In realtà, per quanto siano ingannatori, i sensi non possono alterare che le cose molto poco sensibili e molto lontane; la forza delle loro illusioni lascia sempre un residuo di verità, "il fatto d'esser qui vicino al fuoco, in vestaglia" (3). Quanto al sogno, esso può come l'immaginazione dei pittori, rappresentare sirene o satiri con figure bizzarre e straordinarie, ma non può né creare né comporre da solo quelle cose più semplici e più universali la cui disposizione rende possibili le immagini fantastiche: "a questo genere di cose appartiene la natura corporale in generale e la sua estensione" (4) [...]

Per la follia, è tutt'altra cosa; se i suoi pericoli non compromettono né il cammino né l'essenziale della verità, ciò non deriva dal fatto che una certa cosa, perfino nel pensiero di un folle, non può essere falsa; ma dal fatto che io che penso non posso essere folle. Quando io credo di avere un corpo, sono sicuro di avere una verità più solida di colui che si immagina di avere un corpo di vetro? Certamente, perché "essi sono dei folli, e io non sarei meno stravagante di loro, se mi regolessi sul loro esempio".

[...] Non si può [...] supporre, neppure col pensiero, di esser folle, perché **la follia è proprio l'impossibilità del pensiero**: "non sarei meno stravagante di loro". [...]

La Non-Ragione del sedicesimo secolo formava una sorta di rischio aperto, le cui minacce potevano sempre, almeno di diritto, compromettere i rapporti della soggettività e della verità. Il procedere del dubbio cartesiano sembra testimoniare che nel diciassettesimo secolo il pericolo si trova scongiurato. [...] Ormai la follia è esiliata. Se l'uomo può sempre essere folle, il *pensiero*, come esercizio della sovra-

nità da parte di un soggetto che si accinge a percepire il vero, non può essere insensato (5). Viene tracciata una linea di separazione (6) che renderà ben presto impossibile l'esperienza, così familiare alla *Renaissance*, di una Ragione sragionevole e di una ragionevole Sragione. Fra Montaigne e Descartes si è prodotto un avvenimento: qualcosa che riguarda l'avvento di una *ratio*. Ma la storia di una *ratio* come quella del mondo occidentale, è ben lontana dall'esaurirsi nel progresso di un "razionalismo"; essa è costituita, in parte altrettanto grande, anche se più segreta, dal movimento con cui la Sragione è sprofondata nel nostro suolo, per sparirvi senza dubbio, ma per prendervi radice (7).

(1) Nelle *Meditazioni metafisiche*, tentando di portare all'estremo il dubbio sulla nostra conoscenza per arrivare a trovare ciò che resiste ad ogni dubbio, Descartes considera la possibilità che sia passibile sbagliarsi in un sequenza di ragionamenti per errore, o che in sogno si creda a cose che da svegli risultano errate.

(2) Mentre Descartes riconosce il sogno e l'errore umano come effettive fonti di affermazioni erronee, ma tuttavia verosimili, non prende nemmeno in considerazione la possibilità di identificarsi con un folle.

(3) Descartes allude a se stesso mentre scrive: tolte tutte le affermazioni derivate dagli errori di ragionamento e dai sogni, resta l'innegabile certezza di esistere qui ed ora, in particolare di essere vicino al fuoco in vestaglia.

(4) L'idea di estensione, per esempio, è una di quelle conoscenze certe che avrò anche in sogno, e nonostante i miei errori.

(5) Il soggetto cartesiano è dunque una specie di super-soggetto, di super-uomo, che ogni vero filosofo o scienziato pretende di essere nel momento in cui pensa e scrive.

(6) Questa linea di separazione marca una discontinuità nella storia, simile al salto tra un'*episteme* e l'altra di cui Foucault parla in *Le parole e le cose*, o al taglio (*coupure*) che Althusser poneva tra il giovane Marx e il Marx maturo. Viceversa sia Hegel, sia gli storicisti, sia i marxisti hegeliani, pur sottolineando le contraddizioni e le differenze nella storia, ne ponevano in luce la continuità e lo sviluppo.

(7) Saranno infine Nietzsche e Freud che scaveranno fino a queste radici di follia, che la coscienza razionale aveva sepolto.

In sostanza, per Foucault, come il nascente Stato assoluto esclude dalla vita pubblica i folli e i diversi, il pensiero razionalista moderno, a partire da Cartesio, esclude da se la follia. Questo impedisce a tale pensiero di guardare dentro di sé e di vedere le sue debolezze, i suoi limiti, le sue possibili perversioni, e anche la sua imprevedibile forza creativa. Tutti questi temi sono presenti negli autori della Nietzsche-Renaissance di cui più volte abbiamo parlato. Va comunque precisato che per Foucault non è il pensiero filosofico che muove la storia, come per le interpretazioni di tipo idealistico, ma che per lui il pensiero cartesiano è solo un aspetto delle diverse trasformazioni storico-sociali che si affermano a partire dal "Grande internamento", e la indagine storica della *Storia della follia* è ancorata positivamente sullo studio delle istituzioni.

4. Foucault, il panopticon e la società della sorveglianza (in Michel Foucault, *Sorvegliare e punire*, Feltrinelli, 1976, p. 218-219, 241-242 e 247.

Il titolo dell'opera di Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975) non deve far pensare che la ricerca riguardi solo l'ambito della polizia e del sistema carcerario. Per l'autore, questo sistema si è sviluppato e organizzato in modo relativamente precoce nel corso della nascita dello Stato moderno per le sue esigenze di ordine e di disciplina, ma è cresciuto in parallelo con le altre grandi istituzioni, come l'esercito, le scuole, gli ospedali, ecc., che ne hanno ripreso metodi e procedure disciplinari. Il punto di partenza era stato il "grande internamento" del Seicento di cui si parlava nel Testo precedente era basato soprattutto sulla violenza e la costrizione esercitata su di una popolazione indifferenziata di esclusi. Ma già nel Settecento, sotto la spinta del pensiero illuministico e sulla base delle esigenze della borghesia manifatturiera, si viene sviluppando l'idea moderna di prigione, che riduce al minimo la necessità della violenza e costringe l'individuo ad autodisciplinarsi (il

risultato è quello che Foucault chiama "individuo disciplinare"). Ecco come, nel capitolo dedicato al "panoptismo", Foucault descrive il Panopticon, progettato da Bentham (di cui abbiamo parlato → cap.1, § 3.1).

Alla periferia una costruzione ad anello; al centro una torre tagliata da larghe finestre che si aprono verso la faccia interna dell'anello; la costruzione periferica è divisa in celle, che occupano ciascuna tutto lo spessore della costruzione; esse hanno due finestre, una verso l'interno, corrispondente alla finestra della torre; l'altra, verso l'esterno, permette alla luce di attraversare la cella da parte a parte. Basta allora mettere un sorvegliante nella torre centrale, ed in ogni cella rinchiudere un pazzo, un ammalato, un condannato, un operaio o uno scolaro. Per effetto del controllo, si possono cogliere dalla torre, stagliantisi esattamente, le piccole silhouette prigioniere nelle celle della periferia. Tante gabbie, altrettanti piccoli teatri, in cui ogni attore, perfettamente individualizzato e costantemente visibile.[...]

Bentham pose il principio che il potere doveva essere visibile e inverificabile. Visibile: di continuo il detenuto avrà davanti agli occhi l'alta sagoma della torre centrale da dove è spiato. Inverificabile: il detenuto non deve mai sapere se è guardato, nel momento attuale; ma deve essere sicuro che può esserlo continuamente.

Foucault ritiene che modelli più o meno analoghi si siano diffusi nelle scuole, negli ospedali, nelle caserme e nelle fabbriche, allo scopo contemporaneamente di aumentare la disciplina, l'autodisciplina e l'efficienza, e insieme di diminuire i costi di sorveglianza e l'uso troppo frequente della costrizione e della punizione. È convinto che la crescita delle libertà formali nel mondo moderno si sia accompagnato da un disciplinamento generale della vita e dei comportamenti fisici dei cittadini.

La modalità panottica del potere - a livello elementare, tecnico, umilmente fisico [...], - non è sotto la dipendenza immediata né nel prolungamento diretto delle grandi strutture giuridico politiche di una società; tuttavia non ne è del tutto indipendente. Storicamente, il processo per cui la borghesia è diventata nel corso del secolo diciottesimo la classe politicamente dominante si è riparato dietro la messa a punto di un quadro giuridico esplicito, codificato, formalmente egualitario, e attraverso l'organizzazione di un regime parlamentare e rappresentativo.

Dunque la borghesia, che ha bisogno che le classi popolari lavorino disciplinatamente e che l'ordine pubblico sia mantenuto, ha nascosto il suo dominio sociale dietro il regime parlamentare rappresentativo, in cui tutti sono formalmente uguali.

Ma lo sviluppo e la generalizzazione dei procedimenti disciplinari hanno costituito l'altro versante, oscuro, di quei processi. La forma giuridica generale che garantiva un sistema di diritti uguali in linea di principio, era sottesa da meccanismi minuziosi, quotidiani, fisici, da tutti quei sistemi di micropotere, essenzialmente inegualitari e dissimmetrici, costituiti dalle discipline [del comportamento sociale]. E se, in modo formale, il regime rappresentativo permette che direttamente o indirettamente [...], la volontà di tutti formi l'istanza fondamentale della sovranità, le discipline forniscono, alla base, la garanzia della sottomissione delle forze e dei corpi. Le discipline reali e corporali hanno costituito il sottosuolo delle libertà formali e giuridiche. Il contratto [della democrazia rousseauiana] poteva ben essere postulato, come fondamento ideale del diritto e del potere politico; il panoptismo costituiva il procedimento tecnico, universalmente diffuso, della coercizione[...] I "Lumi" [cioè il movimento illuministico] che hanno scoperto le libertà, hanno anche inventato le discipline.

Così Foucault conclude il capitolo paragonando la giustizia sommaria e violenta dell'Ancien Régime con la giustizia contemporanea, che accetta i principi della presunzione d'innocenza, della fallibilità della giustizia e della revisione dei processi.

Il punto estremo della giustizia penale sotto l'Ancien Régime era tagliare in infiniti pezzi il corpo del regicida: manifestazione del più forte tra i poteri sul corpo del più grande tra i criminali, la cui distruzione totale fa prorompere il crimine nella sua verità. Il punto ideale della penalità di oggi sarebbe la disciplina illimitata: un interrogatorio che non avesse termine, un'inchiesta che si prolungasse senza fine in un'osservazione minuziosa e sempre più analitica, un giudizio che fosse nello stesso tempo la costituzione di un dossier [destinato a non essere] mai chiuso, la dolcezza calcolata di una pena che fosse intrecciata alla accanita curiosità di un esame, [...]

Dietro questo ideale raffinatissimo di giustizia però, secondo Foucault, si nasconde pur sempre la realtà di quella che egli chiama "la società della sorveglianza" o "la società disciplinare".

Che la prigione cellulare, con le sue cronologie scandite, il suo lavoro obbligatorio, le sue istanze di sorveglianza e di annotazione, con i suoi **maestri di normalità**, che sostituiscono e moltiplicano le funzioni del giudice, sia divenuta lo strumento moderno della penalità, come può meravigliare? e, se la prigione assomiglia agli ospedali, alle fabbriche, alle scuole, alle caserme, come può meravigliare che tutte queste assomiglino alle prigioni?

Con "maestri di normalità" intende, oltre alle guardie carcerarie, anche gli assistenti sociali e gli psicologi delle prigioni, e chi concorre a decidere la libertà provvisoria sulla base della conformità alla norma del comportamento.

COMMENTO. Abbiamo visto dunque che Foucault aderisce all'idea di Marx secondo cui dietro la democrazia liberale si nasconde il dominio sociale della borghesia, ma ritiene che il potere non passi semplicemente attraverso la dimensione macro del possesso dei grandi mezzi di produzione o del comando militare, ma anche attraverso le minuscole funzioni di sorveglianza e di controllo e della facoltà di giudicare la "normalità" del comportamento dei propri sottoposti o assistiti.

5. Saussure. Il circuito della *parole* (in Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1989, vol. 1, p. 36, trad. it. di V. Marconi)

Per Saussure la linguistica è parte della psicologia sociale e, in quanto tale, non si occupa della realtà esterna. In particolare, le onde sonore che viaggiano da un individuo all'altro e i processi neurologici di ricezione e produzione del suono da parte dell'orecchio e del cervello non rientrano nell'oggetto studiato dalla linguistica. Infatti, la linguistica studia la lingua come sistema di segni mediante l'analisi dei "fatti di coscienza". Il segno linguistico per Saussure è un'entità psicologica (dunque né fisica come il suono, né fisiologica come la trasmissione di impulsi dal cervello alla bocca e dall'orecchio al cervello) che serve ad associare **concetti o significati** e **immagini acustiche o significanti**. Ecco come Saussure descrive il processo della comprensione dei segni.

Il punto di partenza del circuito è nel cervello di uno dei due, per esempio A, dove i fatti di coscienza, che chiamerò **concetti** (1), si trovano associati alle rappresentazioni dei **segni linguistici** (2) o **immagini acustiche** (3) serventi alla loro espressione. Supponiamo che un dato concetto metta in moto nel cervello un'immagine acustica corrispondente: è un fenomeno interamente *psichico*, seguito a sua volta da un processo *fisiologico*: il cervello trasmette agli **organi della fonazione** (4) una spinta correlativa all'immagine; poi le onde sonore si propagano dalla bocca di A all'orecchio di B: **processo puramente fisico** (5). Dopodiché, il circuito si prolunga in B all'interno di un ordine inverso: dall'orecchio al cervello, trasmissione fisiologica dell'immagine acustica; nel cervello, associazione psichica di questa immagine con il concetto corrispondente.

5. Derrida. L'impossibilità di una teoria della conoscenza e del linguaggio priva di presupposti metafisici (da *La Voix et le Phénomène*,

P.U.F. 1993, pp. 2 e 3, traduzione di Mauro Pagan)

Derrida, in *La Voix et le Phénomène* (prima edizione 1967), che segna il suo distacco critico dalla fenomenologia, prende lo spunto dalla prima delle *Ricerche logiche* (1901-1902) di Husserl, *Ausdruck und Bedeutung* (Espressione e significato). In essa lo studioso tedesco affronta un problema che è alla base della teoria del significato e della filosofia del linguaggio, e cioè il senso stesso della parola **segno**. Egli afferma che “la parola ‘segno’ (*Zeichen*) ha un ‘doppio senso’ (*ein Doppelsinn*). Il segno ‘segno’ può significare ‘espressione’ (*Ausdruck*) o ‘indicazione’ (*Anzeichen*)”. Nel primo senso il segno è l’espressione di qualcosa che è interno al soggetto, nel secondo è qualcosa che serve a mostrare un oggetto (questa indagine sul segno ci rimanda per certi versi alla problematica di Peirce → Cap. 18, § 1.1). Tuttavia, prima di affrontare questo tema specifico, Husserl, come riferisce Derrida, insiste sul fatto che questa ricerca sul linguaggio deve essere priva di qualunque presupposto, sia metafisico, sia psicologico, sia proveniente dalle scienze naturali (su questo modo di procedere di Husserl ← Cap. 12, § 2 e 3.1). Solo così sarà possibile arrivare ad un risultato valido dal punto di vista della pura teoria della conoscenza. Ma sulla pretesa di Husserl di svolgere un’indagine senza presupposti, Derrida avanza una “questione preliminare”:

La forma più generale della nostra domanda è così fatta: il rigore, la sottigliezza dell’analisi husserliana, le esigenze cui risponde e delle quali dobbiamo tener conto, non potrebbero dissimulare, per altro verso, un presupposto metafisico? Non celerebbero, magari, un principio dogmatico o speculativo che, invece di restar fuori dalla critica fenomenologica, residuo di un’inavvertita ingenuità filosofica, sarebbe piuttosto l’asse portante della stessa fenomenologia nel suo progetto critico e nel valore costituente le sue stesse premesse: in particolare in quello che essa riconosce come la sorgente e il garante di ogni valore, il “principio dei principi”, cioè l’evidenza originaria e donatrice di senso, il *presente* o la *presenza* del senso nell’intuizione piena e originaria?

In altre parole, non ci chiediamo se questa o quella eredità metafisica ha potuto, di tanto in tanto, distrarre l’attenzione del fenomenologo, ma se la forma stessa dell’indagine fenomenologica non sia predeterminata dalla metafisica stessa.

Nelle poche righe sopra citate, la diffidenza verso ogni presupposto metafisico si dà come la stessa condizione per una autentica teoria della conoscenza e come se il progetto di una tale teoria, quand’anche sapesse prendere le distanze, grazie alla “critica”, da questo o da quel sistema metafisico, non fosse esso stesso il tipico approccio alla conoscenza di tutta la metafisica. Ma la stessa idea di “conoscenza” e di “teoria della conoscenza” non sarebbero esse stesse metafisica?

Nel privilegio accordato al concetto di “segno”, la critica fenomenologica della metafisica si mostra come un momento all’interno della rassicurante metafisica. Di più: si tratterà di verificare se la critica fenomenologica non sia, addirittura, il progetto metafisico stesso nel suo compimento storico e nella purezza finalmente ripristinata della sua origine.

LABORATORIO

§ 1. ANALISI DEI CONCETTI. 1. Che cosa intende Saussure per *segno*, *significato* e *significante*? 2. Che cosa si intende per struttura nello strutturalismo (per Saussure : sistema)? 3. Definite Langue e parole e sincronia e diacronia.

§ 2. ANALISI DEI CONCETTI. 1. Che cosa ha ispirato a Lévi-Strauss l’idea di una matematizzazione delle scienze umane? 2. Definite le strutture di parentela semplici, complesse e semicomplesse. 3. Da che cosa derivano secondo Lévi-Strauss le strutture

invariabili sottese alla diversità delle culture? 4. In che cosa consiste lo scientismo di Lévi-Strauss? 4. In che consiste la sua critica radicale della civiltà occidentale?

§ 3. ANALISI DEI CONCETTI. 1. Come si articola l'evoluzione dell'intelligenza umana?

§ 3.1. ANALISI DEI CONCETTI. Quali sono le caratteristiche del concetto piagetiano di struttura?

CONFRONTO TRA FILOSOFIE. Confrontate l'idea piagetiana di struttura con l'idea di totalità di Aristotele e di Hegel.

§ 3.2. ANALISI DEI CONCETTI. Quali sono i parallelismi tra lo sviluppo dell'intelligenza del bambino e lo sviluppo dell'intelligenza dell'umanità secondo Piaget?

CONFRONTO TRA FILOSOFIE. Quali sono le critiche che Piaget rivolge all'epistemologia formale, antistorica e antipsicologica della tradizione neopositivista e falsificazionista?

§ 4. ANALISI DEI CONCETTI. 1. Che cosa intende Althusser con "coupure"? 2. Definite congiuntura e formazione sociale. 3. Definite il "materialismo aleatorio".

CONFRONTO TRA FILOSOFI. 1. Che differenza c'è tra la visione di Marx del modo di produzione e quella di Althusser? 2. Che cosa rifiuta Althusser del modo proprio di Sartre di ispirarsi a Marx?

§ 6. ANALISI DEI CONCETTI. 1. Quali sono per Foucault le tappe della visione che ha della follia il mondo occidentale dalla fine ad oggi? 2. Quali sono per lui i diversi aspetti del potere? 3. Definite il concetto di episteme. 4. Definite le tre epistemi moderne individuate da Foucault con particolare attenzione alle loro differenze. 5. In che termini Foucault concepisce la "morte dell'uomo" e come critica l'umanesimo?

CONFRONTO (AVANZATO) TRA FILOSOFI. 1. Evidenziate le differenze tra l'umanesimo di Feuerbach e del giovane Marx e il pensiero di Foucault. 2. Evidenziate gli elementi di somiglianza tra il pensiero di Foucault e quello di Nietzsche.

Lettura avanzata.

DISCUSSIONE-DIBATTITO (EDUCAZIONE CIVICA). Foucault vede nella reclusione dei folli e nella loro esclusione dalla società insieme un atto arbitrario del potere e una arbitraria esaltazione della razionalità, che, escludendo gli impulsi e le passioni, provoca fenomeni come il disagio della civiltà (Freud) e la personalità autoritaria (Adorno). Tuttavia la follia è con ogni evidenza la causa immediata di comportamenti deliranti e potenzialmente pericolosi, e comunque di disordine e di confusione, e per questo la società ha bisogno di difendersene. Per difendersene sembra che debba in qualche modo stigmatizzare i comportamenti e i discorsi folli, ed escludere la follia. Fino a che punto? Ha senso la legge Basaglia (← cap. 12, § 4.3) che ha portato alla chiusura dei manicomi (con l'esclusione dei manicomi criminali)?

§ 6.1. ANALISI DEI CONCETTI. Definite l'etica sessuale degli antichi così come è intesa da Foucault.

§ 6.2. ANALISI DEI CONCETTI. Definite il neoliberalismo così come è inteso da Foucault.

§ 7. ANALISI DEI CONCETTI. 1. Come l'individuo trova la sua identità? 2. Come concepisce Lacan il desiderio inconscio. 4. Che cos'è l'inconscio per Lacan? qual è per lui la funzione dell'analista?

§ 7.1. ANALISI DEI CONCETTI. In che consiste l'"evaporazione del padre"?

§ 7.2. ANALISI DEI CONCETTI. Che significa "manque-à- être"?

NB. La scuola lacaniana ha ripreso il tema della bulimia e dell'anoressia come disagio esistenziale. Se avete tralasciato la DISCUSSIONE-DIBATTITO su questo tema (← cap. 12, § 4.3) potete eventualmente riprenderla a questo punto.

§ 8. ANALISI DEI CONCETTI. In che consiste il pensiero "rizomatico" e da che cosa si differenzia?

CONFRONTO TRA AUTORI (AVANZATO). Deleuze contesta l'immagine cartesiana del sapere come albero in crescita con radice tronco e rami. Quali sono i principali filosofi (oltre naturalmente a Nietzsche) che hanno contribuito a offuscare quest'immagine e attraverso quali critiche?

§ 8.1. ANALISI DEI CONCETTI. In che consiste la critica di Deleuze e Guattari a Freud?

CONFRONTO TRA FILOSOFI. Quali sono le differenze tra il concetto marxista di rivoluzione e quello di Deleuze e Guattari?

§ 9. ANALISI DEI CONCETTI. 1. Che cosa intende Derrida per decostruzione? 2. Quali limiti pensa che abbia necessariamente la decostruzione stessa? 3. Qual è secondo Derrida la concezione del logos propria dei classici? 4. Che cosa differenzia la voce-logos dalla scrittura? Che cos'è la disseminazione?

CONFRONTO TRA AUTORI. Quali sono le critiche di Derrida a Saussure?

§ 9.1. ANALISI DEI CONCETTI. 1. Provatevi ad esporre il paradosso della différence-différance. 2. Ci sono delle forme linguistiche che anticipano il linguaggio dell'"oltre-chiusura"?

§ 9.2. RICERCA STORICA AVANZATA. Attraverso una ricerca su biografie di Derrida e su siti culturali, provate a ricostruire gli interventi pubblici del filosofo, sia in difesa dell'insegnamento della filosofia, sia a proposito della violenza terroristica, sia soprattutto a favore del concetto dell'ospitalità e di accoglienza (alcuni di questi interventi hanno visto anche la partecipazione di Vattimo e di Habermas)².

§ 10. ANALISI DEI CONCETTI. 1. In che consiste il rifiuto dell'idea classica di opera d'arte negli artisti postmoderni? 2. In che consiste la collaborazione autore-lettore per Eco?

§ 10.1. ANALISI DEI CONCETTI. 1. In che consiste il "socialismo burocratico" secondo Castoriadis? 2. Che cosa sono le "grandi narrazioni" e qual è il loro destino odierno secondo Lyotard? 3. Come si caratterizza secondo lui l'età postmoderna?

§ 11. ANALISI DEI CONCETTI. In positivo, quali sono i valori proposti dal pensiero debole?

Capitolo 17. Sviluppi della filosofia della scienza

L'epistemologia neopositivista della prima metà del secolo aveva cercato di determinare la demarcazione tra scienza e non scienza attraverso una precisa definizione del metodo scientifico. Dopo la seconda guerra mondiale Karl Popper e i suoi seguaci proseguono questo tentativo elaborando la filosofia falsificazionista (per cui sono considerate scienza solo le teorie falsificabili, che permettono il progresso del sapere attraverso la progressiva eliminazione delle teorie false → § 2 e 3). Ma questa filosofia è davvero coerente? Ed è applicabile alla storia effettiva della scienza passata? (→ § 4, 5 e 6).

Alle difficoltà sollevate dai critici si aggiungono quelle legate allo sviluppo di nuove teorie scientifiche, in particolare legate alla fisica teorica, che sono straordinariamente complesse e che difficilmente sembrano unificabili in un sistema coerente (→ § 1).

§ 1. Gli sviluppi scientifici della seconda metà del Novecento

Mentre cresce l'ammirazione del pubblico per il potere della scienza e delle sue applicazioni, la fisica generale, allargando sempre di più i suoi orizzonti, elabora teorie sempre più complesse e difficilmente riconducibili ad un principio unitario.

TRA GLI ANNI 'TRENTA E GLI ANNI 'CINQUANTA SI PASSA DA TRE PARTICELLE SUBATOMICHE A CIRCA DUECENTO.

La filosofia della natura e la fisica generale da sempre aspirano a ridurre il mondo a pochi elementi essenziali. Agli inizi degli anni '30 del secolo scorso, dopo lunghe peripezie scientifiche, la nuova fisica era arrivata a pensare che il mondo fosse fatto di **protoni** e **neutroni** che formano il nucleo atomico e di **elettroni** che ruotano attorno al nucleo. Ma questo semplice e convincente modo di ridurre la complessità della materia dell'universo a tre sole particelle durò poco. Negli anni Quaranta e Cinquanta si costruirono macchine in grado di accelerare particelle e farle collidere tra di loro, e ciò permise di scoprire che protoni e neutroni non erano particelle elementari, ma che a loro volta si frantumavano in altre particelle più piccole. Rapidamente il numero delle particelle scoperte arrivò a circa 200: serviva un nuovo paradigma che riducesse al semplice la folla delle particelle.

ANNI SESSANTA: I QUARK SONO CONSIDERATI I COMPONENTI PIÙ ELEMENTARI DELLA MATERIA

A metà degli anni Sessanta fu elaborata la teoria dei **quark**, particelle elementari che sembrano essere i costituenti ultimi della materia: un protone sarebbe composto da tre quark, due quark up e un quark down, mentre un neutrone è formato da due down e un up. L'elettrone invece non è ulteriormente scomponibile, dunque è una particella elementare, come i quark.

Questa teoria non permette di eliminare la grande difficoltà della fisica moderna: la mancanza di un sistema che unifichi coerentemente la teoria delle particelle subatomiche con la teoria della relatività generale di Einstein (→ Cap. 10 § 3).

L'ELABORAZIONE DELLA TEORIA DEI QUARK E L'ACCORDO SUL "MODELLO STANDARD"

In seguito, tra gli anni '60 e '90 si è classificata tutta la materia nota mediante 6 tipi di quark, raggruppati in 3 famiglie, più altre tre particelle elementari: l'elettrone, il muone e la particella tau, ciascuno col suo neutrino. Questo schema viene chiamato **modello standard** e al momento sembra essere quello generalmente accettato, soprattutto dopo la scoperta del **bosone di Higgs** previsto teoricamente dal modello standard.

SI ELABORANO TEORIE FISICHE ALTAMENTE SPECULATIVE, COME LA TEORIA DELLE STRINGHE.

Nei decenni passati è emersa pure un'altra teoria che semplifica ulteriormente lo schema del modello standard: la **teoria delle stringhe**. Ma al momento la teoria delle stringhe non ha trovato conferme sperimentali e ha più l'aspetto di una dottrina filosofica che quello di una teoria scientifica.

La scoperta teorica più sconvolgente consiste nel fatto che la materia di cui noi siamo fatti ed è fatto tutto ciò che vediamo nell'universo, rappresenta solo poco meno del 5% del totale: si ipotizza che un restante 27% sia fatto di **materia oscura**, cioè materia che non interagisce elettromagneticamente con la nostra, e la quota restante di **energia oscura** (che non interagisce con la nostra energia).

Fino ad oggi non si è riusciti a congegnare esperimenti che rivelino la presenza della materia oscura e dell'energia oscura: l'ipotesi della loro esistenza si basa sulla necessità di spiegare la formazione delle galassie e degli ammassi di galassie e ha a che vedere con la velocità di espansione dell'universo.

Come si vede, i concetti e l'immaginario stesso della fisica teorica si allontanano sempre più da quelli del senso comune, ed essa diventa sempre più speculativa, rendendo sempre meno credibile l'idea di un sapere aperto e divulgabile, che era stata una delle bandiere del progressismo.

§ 2. Karl Popper e il falsificazionismo

Molti pensano che l'esperienza - il confronto con i dati naturali - ci possa dire se una teoria sia vera. Popper la pensa diversamente. L'esperienza, per lui, non ci può mai dire se una teoria è vera, ci può dire soltanto se è falsa.

Karl Raimund Popper (1902-1994) nacque a Vienna. In giovane età si avvicinò al marxismo, del quale divenne un militante politico, ma cambiò ben presto opinione sulla filosofia marxista, che criticò in maniera costante durante tutto il suo percorso intellettuale. Nel '28 conseguì la laurea in filosofia. L'occupazione nazista dell'Austria lo portò ad emigrare in Nuova Zelanda, dove poté insegnare. Nel '46 si trasferì nel Regno Unito, dove raggiunse l'amico Von Hayek (→cap. 19, § 4) e insegnò alla prestigiosa London School of Economics.

Popper fu in stretto contatto con il Circolo di Vienna e con gli esponenti del neopositivismo logico, ma formulò una teoria sul funzionamento della scienza alternativa a quella dei neopositivisti, teoria che prese il nome di **falsificazionismo**. La posizione di Popper viene denominata anche **razionalismo critico**. Il contributo intellettuale di Popper, in ogni caso, non si limita alla riflessione sulla scienza: egli scrisse di svariati argomenti, tra i quali anche temi di carattere sociale e politico. Le posizioni di Popper in ambito politico, di stampo liberale, verranno trattate nel cap. 19, §. 3. insieme a quelle di Von Hayek. In questo paragrafo invece analizzeremo le sue posizioni nell'ambito della filosofia della scienza, ossia la sua teoria falsificazionista. Lo scritto principale in cui Popper espone queste tematiche è *Logica della scoperta scientifica* (1934). Tra le altre opere ricordiamo *Congetture e confutazioni* (1962), *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico* (1972) e *L'io e il suo cervello* (1977), scritto insieme a John Eccles.

È LA FALSIFICABILITÀ CHE DISTINGUE LE TEORIE SCIENTIFICHE DALLE ALTRE TEORIE.

Al centro dell'interesse di Popper c'è una tematica filosofica che egli chiama "problema della demarcazione". Tale problema consiste nel capire in che cosa si differenzia la scienza da tutto ciò che scienza non è. La scienza è senz'altro una forma di sapere umano molto diverso dalla pseudoscienza, ad esempio, ma anche dal mito o dalla metafisica. C'è qualche elemento specifico che demarca (distingue) la scienza da questi altri approcci? Popper risponde sorprendentemente che **una teoria è scientifica se è falsificabile sulla base di un confronto con l'esperienza**: la scienza è tale perché le sue teorie sono costruite in modo da essere falsificabili. Come esempio di teoria scientifica si può prendere l'ipotesi secondo cui "tutti i cigni sono bianchi". Tale teoria è scientifica in quanto è falsificabile: basterà osservare l'esistenza di un cigno nero per falsificarla. Come esempio di teoria non scientifica si può prendere l'idea per cui "esiste una cerimonia

la cui *corretta* esecuzione obbliga il demonio ad apparire". Tale teoria non è falsificabile: infatti, anche se a seguito dell'esecuzione della cerimonia il demonio non appare, si potrà sempre dire che la cerimonia non sia stata svolta in modo corretto, che sia stato omissso un particolare aspetto essenziale affinché la cerimonia avesse l'esito sperato.

NESSUNA VERIFICA ATTRAVERSO L'ESPERIENZA È DEFINITIVA. L'INDUZIONE NON PERMETTE DI VERIFICARE UNA TEORIA NÈ DI RENDERLA PIÙ PROBABILE DI UN'ALTRA.

La teoria falsificazionista proposta da Popper viene opposta da quest'ultimo alla teoria verificazionista di Wittgenstein e del neopositivismo logico (→ cap. 10 § 8), secondo cui una teoria è scientifica se può essere confermata dall'esperienza. Popper crede, invece, che l'esperienza non possa mai confermare sufficientemente una teoria scientifica: *l'esperienza*, per questo autore, *ha unicamente un potere falsificante*, e potrà quindi soltanto farci scartare alcune teorie, quelle che non hanno retto il confronto con i fatti. L'esperienza, in altre parole, ci può permettere di falsificare una teoria, ma mai di confermarla, considerando che i dati empirici possibili cui si applica una teoria sono infiniti. Da qui il rifiuto, da parte di Popper, del **principio dell'induzione** come principio di scelta tra le diverse teorie. L'induzione, ossia l'accumularsi di osservazioni a favore di una teoria, non potrà mai consacrare una teoria come vera e, secondo Popper, neanche come più probabile rispetto a un'altra.

UNA TEORIA PUÒ SOLO ESSERE PIÙ CORROBORATA DI UN'ALTRA, OSSIA PIÙ RESISTENTE AI TENTATIVI DI FALSIFICAZIONE.

Popper si inserisce, dunque, all'interno della tradizione di critica della validità dell'induzione, tradizione filosofica molto feconda che ha avuto in David Hume uno dei suoi maggiori esponenti. In ogni caso, Popper propone un criterio che dia la possibilità di scegliere tra le diverse teorie, dato che quello dell'induzione non si rivela all'altezza di tale compito. Tale criterio è quello della **corroborazione**. Coerentemente con quanto appena detto, tuttavia, una teoria per Popper è ben corroborata non quando può vantare una serie di conferme empiriche a suo favore, ma quando ha dimostrato di resistere bene ai tentativi di falsificazione. In altre parole, *una teoria scientifica è una buona teoria quando resiste ai controlli empirici che vengono messi in atto, ossia ai tentativi di falsificarla*. Solo in questo senso risulta possibile, secondo Popper, preferire una teoria rispetto ad un'altra.

POPPER CRITICA IL MARXISMO E LA PSICANALISI ED ELOGIA EINSTEIN.

Il criterio della falsificazione introdotto da Popper gli permette di criticare alcune teorie che hanno la pretesa di essere scientifiche ma che, ad un'analisi più accurata, si rivelano non falsificabili. Tali teorie sono, ad esempio, la psicanalisi e il marxismo. La peculiarità di queste due teorie è il fatto di usare concetti e definizioni troppo indeterminate e di possedere quindi un potere di spiegazione praticamente illimitato. Esse sono in grado di spiegare qualsiasi fenomeno, e una persona che adotti tali teorie come lenti per guardare il mondo *interpreterà come conferme* delle suddette teorie *qualsiasi evento* che prenderà in considerazione. Tali teorie sono dunque, di fatto, non falsificabili, e dunque non scientifiche.

A tali teorie Popper contrappone la teoria della relatività di Einstein, indicata come esempio di teoria falsificabile e dunque scientifica. Einstein viene preso da Popper come il modello di scienziato per eccellenza, che non solo ha operato in maniera perfettamente scientifica, non solo la sua teoria si è rivelata estremamente feconda e ha apportando rilevanti contributi alla nostra conoscenza, ma ha dimostrato anche di essere perfettamente consapevole del *carattere provvisorio e relativo del sapere scientifico*.

LA SCIENZA PROCEDE PER PROVE ED ERRORI E PROGREDISCE VERSO LA VERITÀ ELIMINANDO LE TEORIE FALSE.

Quest'ultimo è un tema centrale nel pensiero di Popper. La scienza, per questo autore, ha sempre un carattere incerto e fallibile: non è un caso che la posizione di Popper venga anche denominata **fallibilismo**. La base su cui si fonda la scienza non è assoluta, ma relativa: essa non fa altro che procedere per tentativi,

per **prove ed errori**, sulla base di un meccanismo di autocorrezione. Da qui la metafora, usata da Popper, della scienza come una costruzione che non poggia su uno strato di roccia, ma che è invece "come un edificio costruito su palafitte". Ne risulta che non si può parlare di verità, secondo Popper, se non come di un ideale regolativo. Tale ideale regolativo, la verità appunto, potrà tuttavia avere il potere di guidare l'attività dello scienziato, e la scienza, con la sua *progressiva esclusione di teorie che non hanno retto ai tentativi di falsificazione*, privilegiando invece le teorie ben corroborate, potrà idealmente *approssimarsi* al vero. In altre parole, la scienza, pur non potendo raggiungere la verità, potrà tuttavia elaborare delle teorie sempre più **verosimili**, e quindi, idealmente, sempre più vicine a quest'ultima.

POPPER CONDIVIDE LA FIDUCIA ILLUMINISTICA NEL PROGRESSO DELLA SCIENZA, MA NON CONSIDERA SENZA SENSO LA METAFISICA E LA TEOLOGIA.

In Popper quindi troviamo una certa ottimistica fiducia nella capacità di autocorrezione della scienza e nel suo *specifico* progresso, atteggiamento che lo colloca *dentro l'orizzonte illuministico moderno*. Ma vedremo però che egli ritiene non scientifica qualunque **previsione** della necessità del progresso come fenomeno storico-sociale complessivo (→ cap.19, § 3). Inoltre, egli non condivide il disprezzo nei confronti delle teorie metafisiche e religiose tipica di diversi positivisti. Esse non sono falsificabili come la scienza, ma non per questo sono *prive di significato*, cioè temi di cui sia *impossibile parlare sensatamente*. Gli stessi scienziati del resto devono *supporre a priori* (metafisicamente) che il mondo sia ordinato secondo leggi universali (devono cioè dare per scontato il principio dell'uniformità della natura di Mill ← cap. 4, § 4.1).

§ 2.1. La teoria dei tre mondi

ACCANTO AL MONDO DEGLI OGGETTI FISICI E A QUELLO DELLE ESPERIENZE SOGGETTIVE PRIVATE, C'È IL MONDO PUBBLICO DEI PRODOTTI DELLA MENTE.

Del resto nell'ultima fase della sua attività filosofica e intellettuale Popper stesso elaborò una teoria generale (non scientifica) circa l'esistenza di tre distinte dimensioni della realtà. Quello da lui chiamato "Mondo 1" è il mondo degli oggetti fisici o degli stati fisici, il "Mondo 2" è invece il mondo delle esperienze soggettive, come gli stati di coscienza e le emozioni, il "Mondo 3", infine, è il mondo dei prodotti oggettivi della mente umana, come le teorie scientifiche e le opere artistiche o letterarie. Popper sostiene, perciò, come vi sia una sostanziale differenza tra una dimensione *privata e soggettiva* del pensiero, il "Mondo 2" appunto, e una dimensione oggettiva, il "Mondo 3", dove *i prodotti della mente umana acquistano una loro forma di autonomia rispetto agli individui che li hanno creati*. Non è un caso che a volte, dopo che si è formulata una teoria scientifica, ci si accorge che essa porta con sé una serie di problemi e di implicazioni che non erano minimamente stati previsti. Oppure, per fare un esempio che riguarda la matematica, Popper sottolinea come, una volta che si sia pensata dal punto di vista teorico la successione dei numeri naturali, sorge immediatamente il problema della distinzione tra numeri pari e numeri dispari, e anche dell'esistenza dei numeri primi. Di fronte a questi nuovi problemi non si compie più l'atto di inventare o creare, ma quello di scoprire degli elementi già realmente esistenti nella dimensione pubblica del "Mondo 3", e, in quanto tali, oggettivi.

§ 3. Imre Lakatos e i "programmi scientifici"

Lakatos propone una revisione della teoria falsificazionista di Popper, ma nel complesso la sua opera si iscrive ancora all'interno di questa corrente, a differenza della filosofia di Kuhn e Feyerabend.

Imre Lakatos (1922-1974) pseudonimo di Imre Lipsitz, nacque a Debrecen in Ungheria. La sua vita fu ben lontana dallo stereotipo del filosofo che vive appartato dedicandosi unicamente alla pura speculazione. Egli partecipò, ad esempio, alla resistenza antinazista in Ungheria. Nel dopoguerra fece carriera nel partito comunista ungherese ed ottenne un'importante carica come alto funzionario del ministero dell'educazione. Dopo varie e complesse vicende, tra cui un imprigionamento in un campo di lavoro durato tre anni, egli si trasferì in Inghilterra. Ottenne il dottorato in Filosofia a Cambridge e successivamente insegnò alla London School of Economics, dove fu collaboratore di Popper.

Tra le opere più importanti di Lakatos ricordiamo *La falsificazione e la metodologia dei programmi di ricerca scientifici* (1970). I suoi scritti più importanti sono raccolti nel volume *La metodologia dei programmi di ricerca scientifici* (1985).

LAKATOS RIVEDE LA TEORIA DI POPPER, CHE EGLI PROPONE IN UNA VERSIONE PIÙ "SOFISTICATA", TENENDO CONTO DELLA STORIA DELLA SCIENZA.

La teoria di Lakatos si costituisce come una ripresa della teoria di Popper, della quale condivide i presupposti fondamentali, ma che desidera riproporre in una versione più sofisticata (chiamata, appunto, da lui stesso "**falsificazionismo sofisticato**"). Ad esempio, secondo Lakatos, la storia della scienza (che Popper tendeva a trascurare) ci mostra come *una teoria venga abbandonata dalla comunità scientifica non quando viene falsificata a seguito di un confronto con l'esperienza, ma quando si è sviluppata una teoria alternativa che risulta essere migliore di essa*.

UN PROGRAMMA DI RICERCA SCIENTIFICO È UN'INSIEME DI TEORIE CHE CONDIVIDONO UNA DETERMINATA VISIONE DEL MONDO.

Il confronto, perciò, non avviene mai tra l'esperienza e una singola teoria, ma tra l'esperienza ed almeno due teorie rivali. D'altra parte, sostiene Lakatos, le teorie si presentano nella storia non in modo isolato, ma all'interno di programmi di ricerca scientifici. Un **programma di ricerca** (nozione simile, in un certo senso, a quella di **paradigma** di cui parla Thomas Kuhn) sta a indicare, dunque, *un insieme di teorie che condividono una visione comune di fondo*: esse condividono, per Lakatos, un vero e proprio "nucleo" di presupposti. Sono i programmi di ricerca, secondo Lakatos, a essere oggetto del processo di falsificazione, più che le singole teorie prese in modo isolato.

LA COMUNITÀ SCIENTIFICA ADOTTA PROGRAMMI DI RICERCA PROGRESSIVI PERCHÉ PREDICONO NUOVI FATTI E SCARTA QUELLI REGRESSIVI PERCHÉ NON NE PREDICONO.

I programmi di ricerca si dicono **progressivi** quando sono in grado di *predire dei nuovi fatti*, e **regressivi** (o degeneranti) quando, invece, non predicono alcun fatto nuovo. La scienza procede, secondo Lakatos, adottando dei programmi di ricerca progressivi e scartando quelli regressivi. Tale processo si configura, per questo autore, come un processo perfettamente **razionale**, in quanto tende sul lungo periodo a favorire il progresso. Il bersaglio polemico di Lakatos, a tal proposito, è Thomas Kuhn (→ § 4), che sembrava suggerire che i mutamenti scientifici fossero il prodotto dell'accettazione di un nuovo paradigma dovuta a una sorta di "conversione" della comunità scientifica, conversione influenzata tra l'altro da fattori estranei alla scienza (come ad esempio fattori puramente psicologici).

Nella prospettiva di Lakatos, accettare questa idea significava sostenere che la scienza procedesse in modo del tutto irrazionale. A questa visione, quindi, Lakatos oppone l'idea che le decisioni degli scienziati siano perfettamente razionali, in quanto basate sul criterio di preferenza di programmi di ricerca progressivi rispetto a quelli regressivi.

§ 4. Thomas Kuhn

Secondo Thomas Kuhn studiare la scienza senza tenere conto della sua storia non ha alcun senso. I positivisti logici, invece, si erano concentrati sullo studio della scienza dal punto di

vista della logica e dei problemi linguistici, senza tenere conto dell'approccio storico. Chi ha ragione?

Thomas Samuel Kuhn (1922-1996), nato a Cincinnati negli Stati Uniti, fu una figura molto influente nell'ambito della filosofia della scienza, e il suo libro *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, pubblicato nel 1962, ebbe un grande impatto su questa disciplina, ed è considerato all'unanimità il suo scritto più importante. La sua carriera accademica lo portò a insegnare ad Harvard, a Berkeley, a Princeton e al MIT di Boston. A Berkeley, in particolare, si confrontò con Paul K. Feyerabend, un pensatore che ebbe un'importanza decisiva nello sviluppo del suo pensiero. Decisivo fu anche l'incontro con l'opera di Karl Popper, verso il quale Kuhn si pose in maniera critica, non accettandone i presupposti teorici.

Tra le sue opere più importanti ricordiamo *La rivoluzione copernicana* (1957), *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962) e *La tensione essenziale* (1977).

LA SCIENZA NON PROCEDE MEDIANTE UN SEMPLICE ACCUMULO DI CONOSCENZE, MA ATTRAVERSO DELLE ROTTURE, LE RIVOLUZIONI SCIENTIFICHE.

A differenza di molti filosofi della scienza a lui precedenti, Kuhn ritiene che la filosofia della scienza non possa prescindere da un confronto con la **storia della scienza**: non basta uno studio delle teorie, prese in se stesse nella loro complessa costruzione logica, ma bisogna anche vedere come queste teorie si sono sviluppate e succedute l'una all'altra nel corso della storia. Secondo Kuhn questo tipo di studio rivelerebbe come la scienza non evolve secondo un processo cumulativo, per cui alle conoscenze già acquisite si aggiungono nuove conoscenze secondo un processo di crescita continua, ma evolverebbe invece attraverso delle **rivoluzioni**. In particolare, secondo Kuhn, la storia della scienza ci mostra come, a dei periodi di **scienza normale**, si alternerebbero dei periodi di **scienza rivoluzionaria**. Per scienza normale si intende un periodo in cui la comunità scientifica condivide, e non mette in discussione, determinati presupposti che guidano la ricerca. Condivide, cioè, un determinato **paradigma**. La scienza rivoluzionaria è invece un periodo in cui avviene una determinata **rivoluzione scientifica**: essa è caratterizzata dalla messa in discussione dei presupposti che guidano il precedente periodo di scienza normale, e dalla sostituzione, perciò, del vecchio paradigma con uno nuovo. A titolo di esempio si può citare il paradigma dell'astronomia aristotelico-tolemaica, che è stato sostituito, tramite la rivoluzione astronomica del Cinque-Seicento, dal paradigma dell'astronomia copernicana. Lo studio della storia ci mostra come rivoluzioni del genere siano sempre avvenute: dai lavori di chimica di Lavoisier, alla teoria della evoluzione delle specie di Darwin, alla teoria della relatività di Einstein, la storia della scienza è costellata da rivoluzioni, avvenute in tutte le diverse discipline scientifiche, e sempre una rivoluzione ha significato la sostituzione di un vecchio paradigma con uno nuovo.

LA SCIENZA NORMALE ENTRA IN CRISI A CAUSA DELLE ANOMALIE.

Ma come avviene, più nel dettaglio, questo processo che descrive Kuhn? Gli scienziati, durante i periodi di scienza normale, tendono a interpretare la natura in modo che si accordi il più possibile con il paradigma dominante. Questa operazione avviene e si concretizza tramite quelli che Kuhn chiama tentativi di **risoluzione di rompicapo**, cioè di problemi estremamente difficili da risolvere all'interno del paradigma accettato. Kuhn chiama **anomalie** i fenomeni che emergono nel processo di ricerca scientifica e che difficilmente possono essere accordati con il paradigma dominante. In questi casi, avviene un evento, un fatto sperimentale, che segnala che "la natura ha in un certo modo violato le aspettative suscitate dal paradigma che regola la scienza normale". Se questo processo, il verificarsi di una o più anomalie, avviene in maniera consistente e non riesce ad essere gestito dagli scienziati sostenitori della scienza normale, esso può portare allo sviluppo di idee alternative, e quindi successivamente alla messa in crisi del

paradigma dominante e alla sostituzione con uno nuovo, cioè ad una rivoluzione scientifica.

KUHN CRITICA IL FALSIFICAZIONISMO: PER LUI QUANDO GLI SCIENZIATI DEVONO SCEGLIERE TRA DIVERSE TEORIE NON SI BASANO SUL PRINCIPIO DI FALSIFICAZIONE.

Questo processo descritto da Kuhn non va confuso con il processo di falsificazione delle teorie scientifiche descritto da Popper. Kuhn fu molto critico verso il falsificazionismo popperiano, e il modo in cui le anomalie possono invalidare un paradigma è, secondo lui, radicalmente diverso dalla falsificazione delle teorie scientifiche di cui parla Popper. Una falsificazione nel senso popperiano del termine non è possibile, secondo Kuhn. Se non altro, perché i casi in cui una determinata teoria, o un determinato paradigma, non si adattano perfettamente alla realtà sono talmente frequenti che, se si volesse prendere sul serio la falsificazione popperiana, si dovrebbero scartare tutte le teorie scientifiche e tutti i paradigmi esistenti. Inoltre, sostiene Kuhn, gli scienziati, quando devono effettivamente scegliere tra teorie o paradigmi rivali, non si basano sul principio di falsificazione proposto da Popper. In queste scelte incidono fattori di vario tipo, ad esempio incide il contesto culturale e storico, nonché fattori puramente psicologici, e in generale degli elementi che si è soliti considerare come estranei all'impresa scientifica.

I PARADIGMI SCIENTIFICI SONO INCOMMENSURABILI TRA LORO.

I paradigmi, sebbene possano convivere l'uno accanto all'altro in determinati periodi dello sviluppo scientifico (fino al momento in cui uno di essi non prevalga su tutti gli altri e si imponga), consistono in delle vere e proprie visioni del mondo alternative le une rispetto alle altre. Essi parlano, secondo Kuhn, linguaggi completamente differenti e hanno diverse visioni della scienza. Essi hanno diverse visioni anche dei problemi che devono essere ammessi nel dibattito scientifico e del modo in cui vanno risolti. Non è raro, sostiene Kuhn, che degli interlocutori che adottano paradigmi diversi finiscano, in ultima istanza, nel non capirsi a vicenda. I paradigmi sono **incommensurabili** gli uni rispetto agli altri. Come può capire le descrizioni fisiche di Cartesio, fondate sul moto inerziale senza limiti, un sostenitore della teoria di Aristotele, che riteneva che un corpo non potesse muoversi senza il contatto con un altro già in moto?

Un paradigma esclude l'altro, tanto che diventa difficile, se non impossibile, una qualche forma di confronto tra paradigmi diversi su un terreno totalmente neutro. Il che spiega anche perché, per passare da un paradigma ad un altro, sia necessaria una vera e propria rivoluzione concettuale e non sia possibile farlo secondo un processo di gradualisti aggiustamenti.

§ 5. Quine contro i dogmi dell'empirismo

Quine è considerato uno dei filosofi analitici più importanti, ed è forse il maggiore esponente della filosofia analitica statunitense.

Willard van Orman Quine (1908-2000) ha insegnato logica e filosofia nelle Università di Harvard (Stati Uniti) e di San Paolo (Brasile). Le sue opere principali sono *Da un punto di vista logico* (1953), *Parola e oggetto* (1960) e *Relatività ontologica e altri saggi* (1969).

QUINE CRITICA L'EMPIRISMO LOGICO, E IN PARTICOLARE ATTACCA DUE DOGMI CHE ESSO NON RIESCE A GIUSTIFICARE RAZIONALMENTE.

In *Da un punto di vista logico* Quine individua due “**dogmi dell'empirismo**”, cioè due assunzioni che l'empirismo logico di Carnap non è in grado di giustificare razionalmente: il primo dogma è la distinzione fra analitico e sintetico, mentre il secondo è la possibilità di riferirsi all'esperienza immediata nel processo di verifica degli enunciati scientifici.

NON È POSSIBILE DISTINGUERE NETTAMENTE GLI ENUNCIATI ANALITICI E QUELLI SINTETICI, COME VORREBBE L'EMPIRISMO LOGICO (PRIMO DOGMA).

La distinzione fra enunciati analitici e sintetici viene ripresa dai neopositivisti direttamente da Kant: in un giudizio analitico il predicato esplicita qualcosa di caratteristico del soggetto (ad esempio, "lo scapolo è un uomo non sposato"), ma in un giudizio sintetico il predicato aggiunge qualcosa che non era implicito nel soggetto e che potrebbe essere vero oppure falso (ad esempio, "lo scapolo è un uomo felice"). Per Quine gli enunciati analitici non sono mai veramente tali.

Nella concezione di Carnap tali enunciati servono a esplicitare le relazioni semantiche all'interno di un dato linguaggio, cioè a spiegare il senso delle parole (ad esempio, essere uno scapolo è incompatibile con l'essere sposati). Se nei linguaggi artificiali o nelle teorie scientifiche le relazioni semantiche sono fissate sin dall'inizio attraverso le definizioni e non vengono modificate, nel linguaggio ordinario, che è invece approssimativo, le relazioni semantiche possono cambiare e in ogni caso sono il frutto delle abitudini più diffuse fra i parlanti. Possiamo facilmente immaginare una comunità in cui "lo scapolo è un uomo felice" è considerato un enunciato analitico e, invece, "lo scapolo è un uomo non sposato" è considerato un enunciato sintetico: per tale comunità le caratteristiche distintive dello scapolo possono essere la mascolinità e la felicità, anziché la mancanza di una moglie.

NON È POSSIBILE VERIFICARE SE UN ENUNCIATO È VERO O FALSO BASANDOSI SULL'ESPERIENZA (SECONDO DOGMA DELL'EMPIRISMO LOGICO).

Così come gli enunciati analitici non sono mai veramente tali, anche gli enunciati sintetici non sono mai veramente empirici. Contrariamente a quanto afferma il **secondo dogma**, è impossibile riferirsi all'esperienza immediata per verificare se un enunciato sintetico è vero o falso. Per argomentare questa posizione Quine introduce la propria dottrina *semantica: l'**olismo**. La linguistica strutturale aveva individuato la principale unità semantica nella **parola** e in genere la filosofia analitica del linguaggio aveva considerato l'**enunciato** il principale portatore di significato. Contrariamente a queste teorie, *Quine considera l'intero linguaggio come portatore di significato*: non è possibile determinare il significato di una parola o di un enunciato a prescindere dal resto del linguaggio (*holos* in greco significa "tutto", "intero": ecco perché la dottrina secondo la quale il significato è determinato dall'intero linguaggio si chiama olismo).

Le teorie scientifiche "affrontano il tribunale dell'esperienza" come un tutto compatto, mentre le leggi logiche e matematiche si trovano semplicemente più lontane dall'esperienza rispetto alle predizioni relative all'esito degli esperimenti. Tuttavia, le leggi logiche e matematiche non sono più al sicuro delle previsioni sperimentali dall'essere smentite dall'esperienza. Ad esempio, in meccanica quantistica il teorema logico del terzo escluso (una cosa ha una proprietà oppure non ce l'ha) è stato messo in discussione dal principio di indeterminazione di Heisenberg, secondo il quale non è possibile determinare simultaneamente velocità e posizione di una particella. In virtù di tale principio, se a un tempo t è nota la posizione p di una particella, non è possibile dire se la particella ha la velocità v oppure no, come dovrebbe essere possibile secondo la meccanica classica e secondo il determinismo sostenuto dalla fisica moderna.

QUINE SOSTIENE CHE SIA IMPOSSIBILE INDIVIDUARE CON CERTEZZA QUALE ENUNCIATO DI UNA TEORIA SCIENTIFICA SIA FALSIFICATO IN SEDE SPERIMENTALE (OLISMO)

Quando una teoria scientifica viene falsificata dalle osservazioni empiriche, secondo Quine, non è possibile individuare quale enunciato particolare della teoria è falso e vi è un margine di scelta per quanto riguarda la ristrutturazione della teoria (ad esempio, si può scegliere fra considerare falsificato il terzo escluso o abbandonare il principio d'indeterminazione). Di fatto, è la teoria stessa a definire quali enunciati riguardano l'esperienza immediata dell'osservatore e a caratterizzare un determinato tipo di esperienza come immediata. L'osservazione scientifica, infatti, non coincide affatto con l'esperienza comune, ma avviene in un ambiente artificiale (a partire dai piani inclinati di Galileo) che è predisposto e interpretato sulla base di certe ipotesi teoriche, per cui al di fuori della teoria di riferimento l'esperimento non ha senso.

L'OLISMO SI OPPONE AL FALSIFICAZIONISMO, SECONDO CUI I SINGOLI ENUNCIATI POSSONO ESSERE FALSIFICATI INDIPENDENTEMENTE DALLA TEORIA CHE LI CONTIENE.

La teoria proposta da Quine, perciò, è incompatibile con il falsificazionismo di Popper. Per Popper infatti il linguaggio osservativo, ossia il linguaggio che utilizza lo scienziato per descrivere i fenomeni empirici, è indipendente almeno in parte dalle teorie, mentre per Quine non è possibile separarlo completamente da esse, e ogni teoria ha un suo linguaggio osservativo specifico. In Quine, inoltre, non è possibile la falsificazione di un singolo enunciato: è la teoria in blocco a essere falsificata ed è una scelta dei sostenitori di essa cosa modificare della teoria perché non venga scartata. Per esempio, come abbiamo visto prima, una teoria può rinunciare a una legge logica pur di mantenere vere certe predizioni.

§ 5.1. Il problema della traduzione radicale

L'OLISMO PROPOSTO DA QUINE NON SI APPLICA SOLTANTO AL LINGUAGGIO SCIENTIFICO, MA ANCHE A QUELLO ORDINARIO.

Nella confutazione dei dogmi dell'empirismo Quine ha applicato l'olismo semantico alle teorie scientifiche; in *Parola e oggetto* escogita un esperimento mentale per mostrare come l'olismo valga anche per il linguaggio ordinario. Quine, infatti, immagina una situazione in cui un linguista si trovi a dover tradurre le espressioni di un indigeno senza l'aiuto di interpreti e senza che la lingua dell'indigeno sia in qualche modo simile a quelle già note, almeno per quanto ne sa il linguista. Si tratta di una **traduzione radicale**, ossia priva di quelle facilitazioni tipiche della traduzione fra lingue affini per forme grammaticali o per cultura. In questo contesto una espressione come "Gavagai!", esclamata dall'indigeno alla vista di un coniglio che corre via, è totalmente priva di significato per il linguista. Egli non ha alcun modo per capire se si tratti di un enunciato come "Guarda quel coniglio!", oppure "Il coniglio sta scappando", oppure semplicemente della parola "coniglio": potrebbe anche trattarsi di una semplice esclamazione di sorpresa o, persino, di spavento. Per Quine il linguaggio dei gesti non è una buona soluzione al problema, perché gli stessi gesti in contesti culturali diversi possono avere significati diversi. "Gavagai" inizia ad assumere un significato per il linguista solo mediante complesse ipotesi su altre parole o enunciati a esso collegati in diversi tentativi di comunicazione con l'indigeno: ad esempio, solo dopo aver ipotizzato che nella lingua dell'indigeno "evet" significa "sì" e "yok" significa "no", il linguista potrà verificare se, secondo l'indigeno, il proprio uso dell'espressione "Gavagai" è corretto oppure no, dicendo "Gavagai" all'indigeno in situazioni diverse e attendendo un "evet" o un "yok" come reazione. Se indicando un coniglio e dicendo "Gavagai" il linguista si sentisse dire "evet", potrebbe ipotizzare che "Gavagai" significhi in qualche modo "coniglio".

IL PROBLEMA DELLA "TRADUZIONE RADICALE" CONDUCE QUINE AD AFFERMARE CHE LE PAROLE E GLI ENUNCIATI DA SOLI SONO PRIVI DI SIGNIFICATO.

Alla fine, l'intero manuale di traduzione che il linguista potrà sviluppare si reggerà su una lunga serie di ipotesi riguardanti i comportamenti linguistici dell'indigeno e le situazioni a essi collegabili, ipotesi di cui il linguista non ha la certezza. Di conseguenza, *parole ed enunciati sono privi di significato e ciò che veramente costituisce il linguaggio sono un insieme di comportamenti comunicativi e di situazioni che stimolano tali comportamenti*. Per il suo riferimento costante al comportamento e alla sua stimolazione si può dire che questo esperimento mentale di Quine presuppone la teoria del *comportamentismo [-→ Schede sulla psicologia -sul sito] .

§ 6. Paul Feyerabend

L'eccellenza della scienza occidentale dipende dal suo metodo... e se questo metodo non esistesse?

Paul Karl Feyerabend (1924-1994), nato a Vienna, ottenne il dottorato in Filosofia nel 1951 e nel 1952-1953 studiò con Karl Popper alla London School of Economics. A partire dalla fine degli anni Cinquanta, e poi durante tutto il corso degli anni Sessanta, Feyerabend si affermò come filosofo della scienza, ma fu soprattutto a partire dagli anni Settanta che crebbe la sua notorietà, principalmente grazie alla sua opera *Contro il metodo*. Nel corso della sua carriera Feyerabend insegnò in diverse università, tra le quali l'Università della California a Berkeley e il Politecnico di Zurigo, e intrattene rapporti con i più importanti filosofi della scienza del suo tempo, tra i quali il già citato Karl Popper e Thomas Kuhn. Il più significativo, però, fu molto probabilmente quello con Imre Lakatos, al quale lo legava non soltanto una stima di tipo intellettuale, ma anche una profonda amicizia.

Tra le sue opere più importanti ricordiamo *I problemi dell'empirismo* (la prima parte del 1965, la seconda del 1970), *Contro il metodo* (1975), *La scienza in una società libera* (1978), *Addio alla ragione* (1987).

DISCEPOLO DI POPPER, NEL CORSO DEGLI ANNI FEYERABEND SE NE DISTACCA ED ARRIVA A SOSTENERE LA TESI DELLA NON ESISTENZA DEL METODO SCIENTIFICO.

Tra la fine degli anni Cinquanta e gli anni Sessanta la filosofia di Feyerabend fu notevolmente influenzata da quella di Karl Popper, per quanto egli si distaccasse da quest'ultimo per alcuni aspetti importanti, come l'ipotesi dell'**incommensurabilità delle teorie scientifiche**, aspetto che, più che a Popper, lo avvicinava a Kuhn. Il distacco dalla filosofia popperiana, tuttavia, divenne con il tempo sempre più evidente, e si realizzò del tutto con la pubblicazione di *Contro il metodo*, considerata la sua opera filosoficamente più rilevante. In tale opera Feyerabend si scagliò contro l'idea di **metodo scientifico**, sostenendo una posizione che è stata denominata **anarchismo metodologico**.

IL METODO SCIENTIFICO NON ESISTE, E LA SCIENZA PROCEDE IN MANIERA ANARCHICA.

Secondo Feyerabend la scienza non evolve sulla base di un metodo unico che non ammette alcuna forma di eccezione. Un tale metodo, applicato alla lettera, procurerebbe un danno all'attività scientifica, perché ne limiterebbe il potenziale creativo e il suo stesso sviluppo. La scienza, in realtà, evolve in maniera anarchica: gli scienziati, cioè, nel loro lavoro operano senza lasciarsi vincolare da un insieme rigido di regole, ma agiscono in base a quello che richiede la situazione specifica. Non esiste una singola regola, afferma Feyerabend, per quanto ragionevole e consolidata, che non sia stata violata in una qualche circostanza. Tutte le regole e le metodologie scientifiche hanno i loro limiti, e gli scienziati agiscono senza lasciarsi vincolare da esse in ogni occasione. In altre parole, *"la scienza è un'impresa essenzialmente anarchica"*. Esiste solo un principio che si possa applicare ad ogni fase dello sviluppo scientifico. Questo principio è: nella scienza **qualsiasi cosa può andare bene** (*"Anything Goes"*).

LA STORIA DELLA SCIENZA MOSTRA CHE I PROGRESSI CONOSCITIVI NON DIPENDONO DAL METODO.

Feyerabend è convinto, come Thomas Kuhn, che alla filosofia della scienza possa giovare un confronto con la **storia della scienza**. La storia è sempre più ricca, più complessa e più varia di quanto generalmente si creda, e lo studio di essa può portare alla demolizione di idee che si rivelano infondate. In particolare, secondo Feyerabend, lo studio della storia ci mostra che l'idea di un unico metodo che guida l'intera attività scientifica non regge.

GALILEO NON FU IL FONDATORE DEL METODO SCIENTIFICO, MA AGÌ IN MODO ANARCHICO E OPPORTUNISTA.

Per dimostrare questa tesi Feyerabend ha sostenuto che Galileo Galilei, che viene spesso ritenuto il fondatore del metodo scientifico, fu in realtà un **opportunist** che agì in modo del tutto **anarchico**, violando le principali regole metodologiche che oggi consideriamo ovvie. Per Feyerabend, è opportuno sottolinearlo, fu

un bene che Galileo abbia agito in questo modo: egli, con il suo comportamento anarchico e spregiudicato, ha apportato delle innovazioni molto rilevanti alla scienza della sua epoca, favorendone la crescita e lo sviluppo. Sono i metodi astratti proposti dai filosofi della scienza che rischiano, invece, di ostacolare uno sviluppo armonico dell'attività scientifica.

SENZA UN METODO NON È PIÙ POSSIBILE DEMARCARLA LA SCIENZA DALLA NON SCIENZA, NÉ SCEGLIERE TRA LE DIVERSE TEORIE SULLA BASE DI CRITERI PRECISI.

La tesi di Feyerabend della non esistenza del metodo scientifico si rivela carica di conseguenze. In particolare, il metodo non può più essere la base sulla quale diventa possibile **demarcare la scienza dalla non-scienza**. Inoltre, esso non può più essere il criterio in base al quale si possa attribuire alla scienza ufficiale una qualche forma di superiorità rispetto alle altre tradizioni. Ne risulta, ad esempio, che non vi è alcun motivo per preferire la scienza all'astrologia o al vudù. Feyerabend, perciò, si fa promotore di una forma estrema di **relativismo**, secondo la quale non solo non è possibile stabilire la verità di una teoria, ma è impossibile persino una scelta coerente e razionale tra le diverse teorie sulla base di criteri fissi e univoci.

UNA SOCIETÀ LIBERA DEVE LASCIARE PARI DIRITTI A TUTTE LE TRADIZIONI DEL SAPERE.

Nell'opera *La scienza in una società libera* Feyerabend, sulla scia di tali riflessioni, affronta il tema di quale debba essere il ruolo e il peso della tradizione scientifica all'interno della società. Al pari di Popper, perciò, anch'egli non si è occupato solo di filosofia della scienza in senso stretto, ma ha intrapreso delle riflessioni che riguardano anche l'ambito politico e sociale. L'idea che anima questo testo è che una società giusta sia una società dove non vi sia solo eguaglianza dei singoli individui, ma anche delle singole tradizioni che fanno parte di essa. Perciò le diverse tradizioni, come ad esempio l'astrologia e la medicina omeopatica, così come la scienza, dovranno avere **pari diritti** e pari possibilità di accesso ai centri di potere. Radicalmente diversa è, invece, secondo Feyerabend, la situazione della società occidentale attuale, caratterizzata da uno strapotere della tradizione scientifica.

Lecture

1. Popper. Le teorie sono scientifiche quando sono falsificabili

(Tratto da Karl Popper, *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*, Einaudi, Torino 1974, pag. 21-22.)

Proponiamo un testo di Popper tratto dalla sua opera *Logica della scoperta scientifica*, in cui il filosofo austriaco espone le sue critiche alla teoria verificazionista dell'empirismo logico e propone la sua teoria falsificazionista. Nella prima parte del testo Popper si riferisce appunto all'empirismo logico (o positivismo logico) del Circolo di Vienna, e cita gli autori Schlick e Waismann, sostenitori del principio di verifica.

Il criterio di demarcazione inerente alla logica induttiva – cioè il dogma positivista del significato – è equivalente alla richiesta che tutte le asserzioni della scienza empirica (ovvero tutte le asserzioni <<significanti>>) debbano essere passibili di una decisione conclusiva riguardo la loro verità e falsità; diremo che devono essere <<deducibili in modo conclusivo>>. Ciò significa che la loro forma dev'essere tale che *sia il verificarle sia il falsificarle* debbano essere logicamente possibili. Così Schlick dice: << ... un'asserzione autentica deve essere passibile di *verificazione conclusiva*>>; e Waismann afferma ancor più chiaramente: <<Se non è in alcun modo possibile *determinare se un'asserzione è vera*, allora l'asserzione non ha alcun significato. Infatti il significato di un'asserzione è il metodo della sua *verificazione*>>.

Ora, secondo me, non esiste nulla di simile all'induzione. È pertanto logicamente inammissibile l'inferenza da asserzioni singolari <<verificate dall'esperienza>> (qualunque cosa ciò possa significare) a teorie. Dunque le teorie non sono *mai* verificabili empiricamente. Se vogliamo evitare l'errore positivista, consistente nell'eliminare per mezzo del nostro criterio di demarcazione i sistemi di teorie delle scienze della natura, dobbiamo scegliere un criterio che ci consenta di ammettere, nel dominio della scienza empirica, anche asserzioni che non possono essere verificate.

Ma io ammetterò certamente come empirico, o scientifico, soltanto un sistema che possa essere *controllato* dall'esperienza. Queste considerazioni suggeriscono che, come criterio di demarcazione, non si deve prendere la *verificabilità*, ma la *falsificabilità* di un sistema. In altre parole: da un sistema scientifico non esigerò che sia capace di esser scelto, in senso positivo, una volta per tutte; ma esigerò che la sua forma logica sia tale che possa essere messo in evidenza, per mezzo di controlli empirici, in senso negativo: *un sistema empirico deve poter essere confutato dall'esperienza*.

(Così l'asserzione <<Domani qui pioverà o non pioverà>> non sarà considerata un'asserzione empirica, semplicemente perché non può essere confutata, mentre l'asserzione <<Qui domani pioverà>> sarà considerata empirica).

Risulta evidente come nella teoria di Popper l'esperienza abbia sostanzialmente una funzione di controllo sulle teorie e permette l'eliminazione di quelle che vengono contraddette da essa, e quindi falsificate.

2. Popper. La critica al marxismo e alla psicanalisi

(Tratto da Karl R. Popper, *Congetture e confutazioni*, il Mulino, Bologna 1972, pp. 62-66.)

Proponiamo un testo di Popper contenuto nella sua opera *Congetture e confutazioni*, in cui l'autore spiega le ragioni della sua opposizione al marxismo e alla psicanalisi. Più in particolare, in questo testo Popper critica tre teorie: il marxismo, la psicoanalisi di Freud e la psicologia individuale di

Alfred Adler. Quest'ultimo è un indirizzo psicologico nato da una scissione dalla psicanalisi freudiana, avvenuta nel 1911 da parte di Adler e di altri psicanalisti. Queste tre teorie, agli occhi di Popper, non sono falsificabili, anzi sembrano essere confermate da qualsiasi fenomeno si decida di prendere in considerazione. È proprio questa loro capacità di spiegare qualsiasi fenomeno che le rende impermeabili alla confutazione, e quindi, secondo Popper, delle teorie non scientifiche. A queste tre teorie Popper oppone la teoria della relatività di Einstein, mostrando che le previsioni di questa teoria implicassero il rischio di una falsificazione a seguito del ricorso all'esperienza.

Dopo il crollo dell'impero austriaco, in Austria c'era stata una rivoluzione: circolavano ovunque *slogans* e idee rivoluzionarie, come pure teorie nuove e spesso avventate. Fra quelle che suscitarono il mio interesse, la teoria della relatività di Einstein fu indubbiamente, di gran lunga, la più importante. Le altre tre furono: la teoria marxista della storia, la psicanalisi di Freud e la cosiddetta <<psicologia individuale>> di Alfred Adler.

[...]

Fu durante l'estate del 1919 che cominciai a sentirmi sempre più insoddisfatto di queste tre teorie: la teoria marxista della storia, la psicanalisi e la psicologia individuale; e cominciai a dubitare delle loro pretese di scientificità.

[...]

Avvertivo che queste [...] tre teorie, pur atteggiandosi a scienze, erano di fatto più imparentate con i miti primitivi che con la scienza e assomigliavano più all'astrologia che all'astronomia.

Riscontrai che i miei amici, ammiratori di Marx, Freud e Adler, erano colpiti da alcuni elementi comuni a queste teorie e soprattutto dal loro apparente *potere esplicativo*. Esse sembravano in grado di spiegare praticamente tutto ciò che accadeva nei campi cui si riferivano. Lo studio di una qualunque di esse sembrava avere l'effetto di una conversione o rivelazione intellettuale, che consentiva di levare gli occhi su una nuova verità, preclusa ai non iniziati. Una volta dischiusi in questo modo gli occhi, si scorgevano ovunque delle conferme: il mondo pullulava di *verifiche* della teoria. Qualunque cosa accadesse, la confermava sempre. La sua verità appariva perciò manifesta; e, quanto agli increduli, si trattava chiaramente di persone che non volevano vedere la verità manifesta, che si rifiutavano di vederla, o perché era contraria ai loro interessi di classe, o a causa delle loro repressioni tuttora <<non-analizzate>> e reclamanti ad alta voce un trattamento clinico.

L'elemento più caratteristico di questa situazione mi parve il flusso incessante delle conferme, delle osservazioni, che <<verificavano>> le teorie in questione; e proprio questo punto veniva costantemente sottolineato dai loro seguaci. Un marxista non poteva aprire un giornale senza trovarvi in ogni pagina una testimonianza in grado di confermare la sua interpretazione della storia; non soltanto per le notizie, ma anche per la loro presentazione – rilevante i pregiudizi classisti del giornale – e soprattutto, naturalmente, per quello che *non* diceva. Gli analisti freudiani sottolineavano che le loro teorie erano costantemente verificate dalle loro <<osservazioni cliniche>>. Quanto ad Adler, restai molto colpito da un'esperienza personale. Una volta, nel 1919, gli riferii di un caso che non mi sembrava particolarmente adleriano, ma che egli non trovò difficoltà ad analizzare nei termini della sua teoria dei sentimenti di inferiorità, pur non avendo nemmeno visto il bambino. Un po' sconcertato, gli chiesi come poteva essere così sicuro. <<A causa della mia esperienza di mille casi simili>> egli rispose; al che non potei trattenermi dal commentare: <<E con questo ultimo, suppongo, la sua esperienza vanta milleuno casi>>.

[...]

Era precisamente questo fatto – il fatto che dette teorie erano sempre adeguate e risultavano sempre confermate – ciò che agli occhi dei sostenitori costituiva l'argomento più valido a loro favore. Cominciai a intravedere che questa loro apparente forza era in realtà il loro elemento di debolezza.

Nel caso della teoria di Einstein, la situazione era notevolmente differente. Si prenda un esempio tipico – la previsione einsteiniana, confermata proprio allora dai risultati della spedizione di Eddington. La teoria einsteiniana della gravitazione aveva portato alla conclusione che la luce doveva essere attratta dai corpi pesanti come il sole, nello stesso modo in cui erano attratti i corpi materiali. Di conseguenza, si poteva calcolare che la luce proveniente da una lontana stella fissa, la cui posizione apparente fosse prossima al sole, avrebbe raggiunto la terra da una direzione tale da fare apparire la stella leggermente allontanata dal sole: o, in altre parole, si poteva calcolare che le stelle vicine al sole sarebbero apparse come se si fossero scostate un poco dal sole ed anche fra di loro. Si tratta di un fatto che non può normalmente essere osservato, poiché quelle stelle sono rese invisibili durante il giorno dall'eccessivo splendore del sole: nel corso di un'eclissi è tuttavia possibile fotografarle.

[...]

Ora, la cosa che impressiona in un caso come questo è il *rischio* implicito in una previsione del genere. Se l'osservazione mostra che l'effetto previsto è del tutto assente, allora la teoria risulta semplicemente confutata. Essa è *incompatibile con certi possibili risultati dell'osservazione* – di fatto, con i risultati che tutti si sarebbero aspettati prima di Einstein. Si tratta di una situazione completamente differente da quella prima descritta, in cui emergeva che le teorie in questione erano compatibili con i più disparati comportamenti umani, cosicché era praticamente impossibile descrivere un qualsiasi comportamento che non potesse essere assunto quale verifica di tali teorie.

Contro le pretese di verità del marxismo e della psicanalisi Popper propone un'idea di sapere come provvisorio e fallibile. Il fallibilismo di Popper è in stretta relazione con l'adozione da parte di questo autore del principio di falsificazione per demarcare la scienza dalla non scienza, ma è possibile trovare nella storia della filosofia degli autori che hanno anticipato questa idea. La concezione fallibilista del sapere, ad esempio, è stata sostenuta anche da John Dewey (← cap.11, § 2).

3. Kuhn. I condizionamenti della scienza (Tratto da Thomas S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1969, pag. 184-185.)

Secondo Kuhn, il passaggio da un paradigma ad un altro non avviene secondo il processo di falsificazione descritto da Popper, ma dipende dal consenso attribuito dalla comunità scientifica all'uno o all'altro. Tale consenso, soprattutto se si guarda l'operato del singolo scienziato, dipende da fattori che possono esulare completamente l'ambito della scienza.

I singoli scienziati abbracciano un nuovo paradigma per ogni genere di ragioni, e di solito per parecchie ragioni allo stesso tempo. Alcune di queste ragioni – ad esempio, il culto del sole che contribuì a convertire Keplero al copernicanesimo – si trovano completamente al di fuori della sfera della scienza. Altre ragioni possono dipendere da idiosincrasie autobiografiche e personali. Persino la nazionalità o la precedente reputazione dell'innovatore e dei suoi maestri può talvolta svolgere una funzione importante.

La scienza, perciò, evolve sulla base di influenze che provengono da altri ambiti, e che esulano quello che è il "metodo scientifico" in senso stretto. Essa non è esente dal ricevere pressioni e condizionamenti di tipo economico, sociale, politico e psicologico. La scienza non è altro che una forma di conoscenza umana, e l'idea di una sua totale imparzialità non è altro che un mito.

4. Feyerabend. La scienza non evolve sulla base di un metodo rigido (Tratto da Paul K. Feyerabend, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1979, pag. 21.)

L'idea cardine di tutta la filosofia di Feyerabend è sicuramente quella della non esistenza del metodo scientifico. Si tratta di un'idea che Feyerabend ha elaborato nel corso degli anni, ed espresso in maniera articolata nella sua opera *Contro il metodo*. Inizialmente, tuttavia, non era intenzione di Feyerabend pubblicare un libro che proponesse un'epistemologia che negasse l'esistenza del metodo scientifico. Prima della pubblicazione di *Contro il metodo* Feyerabend stava lavorando ad un'opera che avrebbe dovuto scrivere insieme a Lakatos, in cui quest'ultimo avrebbe difeso l'idea di metodo scientifico, mentre Feyerabend l'avrebbe attaccata. Le tesi di Feyerabend erano perciò da intendersi come delle tesi sostenute provvisoriamente ai fini di un confronto di tipo dialettico, non come la proposta di una vera e propria epistemologia originale. Tuttavia Lakatos morì nel 1974, e Feyerabend decise di pubblicare il materiale che aveva prodotto senza il contributo di Lakatos. Tale materiale venne pubblicato nel 1975 con il titolo *Contro il metodo*. Solo successivamente alla pubblicazione di tale opera Feyerabend intese le posizioni sostenute in essa come una vera e propria teoria filosofica, che sviluppò nelle opere successive.

L'idea di un metodo che contenga principi fermi, immutabili e assolutamente vincolanti come guida nell'attività scientifica si imbatte in difficoltà considerevoli quando viene messa a confronto con i risultati della ricerca storica. Troviamo infatti che non c'è una singola norma, per quanto plausibile e per quanto saldamente radicata nell'epistemologia, che non sia stata violata in qualche circostanza. Diviene evidente anche che tali violazioni non sono eventi accidentali, che non sono il risultato di un sapere insufficiente o di disattenzioni che avrebbero potuto essere evitate. Al contrario, vediamo che tali violazioni sono necessarie per il progresso scientifico. In effetti, uno fra i caratteri che più colpiscono delle recenti discussioni sulla storia e la filosofia della scienza è la presa di coscienza del fatto che eventi e sviluppi come l'invenzione dell'atomismo nell'Antichità, la rivoluzione copernicana, l'avvento della teoria atomica moderna (teoria cinetica; teoria della dispersione; stereochimica; teoria quantistica), il graduale emergere della teoria ondulatoria della luce si verificarono solo perché alcuni pensatori o *decisero* di non lasciarsi vincolare da certe norme metodologiche "ovvie" o perché *involontariamente le violarono*.

Questa libertà di azione, lo ripeto, non è solo un *fatto* della storia della scienza. Esso è sia ragionevole sia *assolutamente necessario* per la crescita del sapere. Più specificatamente, si può dimostrare quanto segue: data una norma qualsiasi, per quanto "fondamentale" o "necessaria" essa sia per la scienza, ci sono sempre circostanze nelle quali è opportuno non solo ignorare la norma, ma adottare il suo opposto. Viene qui demolita un'idea cardine di tutta l'epistemologia del novecento. Il metodo scientifico era la base sicura per demarcare la scienza dalla non scienza sia per l'empirismo logico del Circolo di Vienna (→ cap. 10, § 8) sia per il falsificazionismo di Popper, pur con le differenze che ci sono tra queste due correnti filosofiche.

LABORATORIO

Il falsificazionismo di Karl Popper

(→ par. 2)

1. CONFRONTO TRA AUTORI. Esponete le differenze tra la filosofia di Popper e quella dei principali esponenti dell'empirismo logico, facendo riferimento in particolare alle soluzioni che l'empirismo logico e il falsificazionismo di Popper propongono al problema della demarcazione tra scienza e non-scienza.

2. DISCUSSIONE-DIBATTITO. Popper sostiene che l'esperienza non ci possa mai dire se una teoria è vera, ma soltanto se è falsa. Questa idea suggestiva porta al paradosso che non possiamo dare per vere neanche le teorie più accreditate della scienza, e neanche quelle che la scienza dà per assodate da centinaia di anni, come il fatto che la Terra giri intorno al Sole e non viceversa. Secondo voi questa idea di Popper è sensata? Organizzate una discussione in classe su questo tema.

3. RICERCA STORICA. Popper critica la validità dell'induzione, inserendosi all'interno di una tradizione di pensiero di cui non è l'unico esponente. Fate una breve ricerca in cui esponete quali sono stati i principali filosofi che hanno criticato il metodo dell'induzione, ricostruendo sinteticamente le loro argomentazioni.

4. ANALISI DEI CONCETTI. Chiarite il senso del metodo per prove ed errori di Popper e del concetto di fallibilismo.

5. DISCUSSIONE-DIBATTITO. Secondo Popper il sapere scientifico procede sulla base del metodo per prova ed errori, rende pubblici i suoi procedimenti, è aperta alle critiche e si autocorregge continuamente. Secondo voi la scienza nella realtà corrisponde a quella descritta da Popper?

La critica di Popper al marxismo e alla psicoanalisi

(-> par. 2 e Testo 2)

6. ANALISI E CONFRONTO DEI CONCETTI. Sei d'accordo con l'idea di Popper che il marxismo e la psicanalisi non siano dei saperi scientifici? Lo statuto scientifico della psicanalisi è sempre stato molto dibattuto, e l'idea che il marxismo sia un sapere scientifico sembra essere un'idea superata dal senso comune, anche se è stata sostenuta da molti esponenti del marxismo, e lo stesso Marx considerasse scientifica la sua teoria. Esponi la tua opinione su questo tema scrivendo un breve testo.

I programmi di ricerca scientifici di Imre Lakatos

(-> par. 3)

7. ANALISI DEI CONCETTI. Lakatos afferma che la sua filosofia sia una versione del falsificazionismo di Popper più sofisticata. In che senso sarebbe più sofisticata? Che significa programma di ricerca?

La teoria delle rivoluzioni scientifiche di Thomas Kuhn

(-> par. 4)

8. ANALISI DEI CONCETTI. L'idea di rivoluzione viene utilizzata generalmente nell'ambito della politica, e Thomas Kuhn la applica allo sviluppo scientifico per descrivere il passaggio da un paradigma ad un altro. Secondo voi questa idea è valida anche per l'arte e per la letteratura? E' corretto affermare che nella storia dell'arte sia avvenuta una rivoluzione che ha mutato il paradigma artistico dominante? E' corretto dire che l'opera di un grande letterato (come Dante o Leopardi) sia stata una rivoluzione che ha mutato il paradigma letterario? Scrivi un breve testo argomentando a favore di questa idea o contro di essa.

9. ANALISI AVANZATA DEI CONCETTI. Uno dei concetti più enigmatici della filosofia di Kuhn è sicuramente quello dell'incommensurabilità dei paradigmi scientifici. Sapresti fare degli esempi di paradigmi scientifici incommensurabili tra loro, in modo da chiarire il significato di questo concetto?

La filosofia di Quine

(-> par. 5)

10. ANALISI DEI CONCETTI. Riassumi la critica che Quine compie nei confronti dei due "dogmi" dell'empirismo logico, spiegando quali sono gli esiti a cui arriva la filosofia di questo autore a seguito di questa critica.

10. CONFRONTO TRA AUTORI. Confronta la filosofia di Pierre Duhem (cap. 10) e quella di Quine, individuando gli aspetti di somiglianza tra di esse.

L'anarchismo metodologico di Feyerabend

(-> par. 6)

12. RICERCA STORICA. Feyerabend afferma che il metodo scientifico non esiste, e che la scienza evolve in modo anarchico. Fate una ricerca storica, se possibile anche con l'aiuto di diversi insegnanti, con

il fine di argomentare a favore o contro questa tesi, utilizzando degli esempi tratti dai momenti più importanti della storia della scienza.

13. DISCUSSIONE-DIBATTITO. Feyerabend ritiene che la tradizione scientifica non abbia alcuna forma di superiorità nei confronti delle altre tradizioni, comprese quelle che sono considerate pseudo-scientifiche e dunque non attendibili. Negli ultimi anni nell'opinione pubblica si è creata una forte polarizzazione su questo tema, in particolare in relazione alla pandemia di Covid-19 e al tema dei vaccini. Una parte dell'opinione pubblica ritiene che le posizioni della scienza ufficiale debbano essere messe in discussione, e si affida a fonti alternative che mostrerebbero i limiti dell'approccio ufficiale. Secondo voi è giusto affidarsi sempre e comunque alle conoscenze scientifiche oppure è possibile dubitare dei risultati della scienza? E' auspicabile il ricorso a saperi alternativi a quello scientifico? Organizzate un dibattito in classe su queste tematiche.

Capitolo 18. Linguaggio, comunicazione e prassi

Abbiamo già visto in più occasioni che il linguaggio è al centro dell'attenzione della filosofia del '900: nel cap. 10 si trattava dell'interesse degli epistemologi per il **linguaggio scientifico**, nel cap. 14 abbiamo visto come a Heidegger il linguaggio appaia invece come il luogo in cui l'**Essere** può mostrare il suo senso, mentre per gli strutturalisti lo studio della **struttura del linguaggio** appare il modello delle scienze umane (cap. 16).

In questo capitolo studieremo i filosofi che analizzano il linguaggio ordinario e il linguaggio nel suo insieme, e la stessa comunicazione umana nelle sue diverse forme, che si intersecano con la prassi.

Tra gli ispiratori di questo gruppo di filosofi ci sono Charles Peirce (→ cap.11), fondatore della semiologia –la scienza dei segni in generale, inclusi quelli linguistici - le cui opere postume sono note solo dal 1936 - e Ludwig Wittgenstein (→ cap.10). Quest'ultimo, dopo essere stato uno dei fautori della filosofia del linguaggio scientifico, a partire dagli anni Trenta, farà progressivamente centro della sua filosofia il **linguaggio ordinario**: il linguaggio scientifico è solo una specificazione del linguaggio ordinario, uno specifico "gioco linguistico". I suoi ultimi scritti saranno pubblicati postumi all'inizio degli anni Cinquanta e in vario modo influenzeranno gli autori successivi affrontati in questo capitolo.

§ 1. Charles Peirce: padre del pragmatismo e fondatore della semiotica

Sostanzialmente ignorato nel suo tempo, il pensiero di Peirce è stato messo in luce solo nel Novecento, quando è stato considerato uno dei padri fondatori della semiotica e della filosofia del linguaggio.

LA VERITÀ È CIÒ CHE RISULTA DA UNA VERIFICA COLLETTIVA IN UN FUTURO IDEALE.

Nel cap. 11 abbiamo già parlato di Charles Peirce come padre del pragmatismo. Ma a partire da James il pragmatismo viene inteso come una teoria della verità (vero è ciò che ci è utile dal punto di vista pratico). Molto più complessa è la visione di Peirce, che invita a "considerare *quali effetti, che possono concepibilmente avere portate pratiche*, noi pensiamo che l'oggetto della nostra concezione abbia. Allora la concezione di questi effetti è l'intera nostra concezione dell'oggetto" (C.S. Peirce, Scritti scelti, a cura di G. Maddalena, Torino, Utet, 2005, p. 215). Peirce arriva poi alla conclusione che **la realtà sia l'oggetto dell'opinione diffusa e universalmente condivisa in una comunità che abbia avuto tutto il tempo di svolgere opportune ricerche scientifiche in merito**. Di conseguenza, la verità è l'opinione "vincente" all'interno di tale comunità.

L'ABDUZIONE È UN'INFERENZA CHE PARTE DA UN FATTO ECCEZIONALE.

Tra i suoi molteplici interessi c'era la logica, che egli insegnò alla John Hopkins University, senza però diventare mai titolare della cattedra. Un suo interessante contributo a questa disciplina è la teoria dell'**abduzione**. L'abduzione è una terza forma di inferenza rispetto a quella che va dal generale al particolare (deduzione) e quella che va dal particolare al generale (induzione): l'abduzione risale da un fatto sorprendente alla sua possibile spiegazione ed è, quindi, un'inferenza dall'effetto alla causa, tale che dalla causa si possa dedurre l'effetto. Il ragionamento di Keplero fu un'abduzione: i pianeti mostrano strane irregolarità nel loro moto, che si

presume circolare; se le loro orbite fossero ellittiche tali irregolarità sarebbero spiegabili; dunque, le orbite dei pianeti sono ellittiche.

§ 1.1. La semiotica di Peirce

L'influenza di Peirce sulla cultura del 900, quando si studiarono molti dei suoi inediti, deriva essenzialmente dal fatto che è stato l'iniziatore della semiotica.

IL SEGNO DETERMINA NELL'INTERPRETE UN "INTERPRETANTE" DELLO STESSO OGGETTO, CHE RIMANDA AD UN ALTRO INTERPRETANTE, E COSÌ VIA.

Già negli anni Sessanta dell'Ottocento Peirce criticò la centralità del soggetto nel processo conoscitivo e sostituì al dualismo soggetto-oggetto la relazione fra **oggetto, segno e interpretante**. Il segno viene definito a partire dall'oggetto e dall'interpretante. Dice Peirce che *un segno è una cosa in relazione con un oggetto e tale da determinare in una mente, anche non umana, un interpretante dello stesso oggetto*, cioè un altro segno equivalente a quello interpretato perché riferito allo stesso oggetto. Non c'è più dualismo perché anche il segno è un oggetto e la parte soggettiva del processo conoscitivo (l'interpretante) è fatta di segni. Il cartello stradale "Napoli" è riferito come segno a questa città, che è il suo oggetto, e determinerà nell'interprete (l'autista del bus) l'esclamazione, rivolta ai passeggeri, "Ecco, siamo a Napoli" (interpretante).

I SEGNI DEL NOSTRO LINGUAGGIO SONO COSE CHE RIMANDANO AD ALTRE COSE, ALL'INFINITO.

I segni non sono più mera espressione del pensiero o strumenti che la mente può utilizzare e riporre a piacimento: si può pensare soltanto mediante segni e sempre in maniera discorsiva e *inferenziale. L'evidenza non è davvero frutto di un'intuizione, come ha pensato gran parte della filosofia moderna del soggetto. Essa invece ha la forma di un'inferenza e si basa su premesse che agiscono inconsapevolmente e fuori dal nostro controllo o sulle nostre conoscenze pregresse. Queste premesse sono semplicemente altri segni. Noi capiamo che cosa significa "Napoli", anche senza esserci mai stati, perché siamo in possesso di un patrimonio di segni (descrizioni, foto, ecc.) che ci permettono di interpretare quel segno.

Insomma, soggetto e oggetto possono rapportarsi soltanto mediante dei segni, intesi come *parole, immagini o artefatti* (ad esempio, un cartello stradale, un termometro, ecc.). *I segni in genere sono dunque cose che indicano altre cose*, in una catena continua di rimandi e interpretazioni. Infatti, l'interpretazione avrà fine soltanto in un futuro ideale.

NOI SIAMO IL NOSTRO LINGUAGGIO: IL SOGGETTO È UN INSIEME DI INTERPRETANTI. IL NOSTRO SISTEMA DEI SEGNI SI SVILUPPA INTERAGENDO CON L'AMBIENTE.

I soggetti entrano nel processo della conoscenza solo in qualità di aggregati di **interpretanti** – per Peirce noi *siamo* il nostro linguaggio, *siamo* l'insieme delle parole che usiamo per pensare. *La soggettività umana si riduce a un sistema di segni* e alle abitudini che tale sistema sviluppa e cambia interagendo con l'ambiente circostante, inteso sia in senso fisico che culturale. Gli interpretanti sono, infatti, **segni che esplicitano il significato di un altro segno** agendo come se fossero un interprete professionista o un dizionario; ad esempio, dicono a un parlante italiano che la parola francese *homme* significa "uomo", dove *homme* e "uomo" sono entrambi segni dell'oggetto essere umano e "uomo" svolge il ruolo di segno interpretante.

I soggetti per Peirce sono, quindi, il risultato dell'azione congiunta di più segni che interpretano altri segni: nella misura in cui l'essenza dell'uomo

consiste nel pensiero, il soggetto pensante è un insieme di segni perché il pensiero non è possibile senza segni. Infatti, per Peirce pensare è dialogare con il proprio sé futuro: ogni volta che ragioniamo seriamente su qualcosa è come se il nostro io si sdoppiasse e discutesse con il proprio doppio per convincerlo a dargli ragione.

PEIRCE COMPIE UNA CLASSIFICAZIONE GENERALE DEI SEGNI.

Peirce arriverà verso la fine della sua vita a classificare tutti i diversi segni possibili. I segni si distinguono fra loro da tre punti di vista:

- in base alle loro caratteristiche intrinseche;
- rispetto al loro rapporto con l'oggetto;
- per come riescono a esplicitare l'interpretante, cioè per come riescono a suggerire il modo corretto di essere interpretati.

Dal punto di vista delle caratteristiche intrinseche un segno può rientrare in una delle seguenti **categorie**: *qualità* (ad esempio, un colore può essere usato per rappresentare sfumature simili a esso), *reazione* (ad esempio, l'alzarsi del mercurio nel termometro oltre una certa lineetta è segno che abbiamo la febbre) o *relazione* (ad esempio, il voto 10 consiste nelle cifre 1 e 0 che rispettano la relazione "1 è scritto prima di 0" e, ogni volta che in una stessa casella del registro uno 0 è preceduto da un 1, lo studente ha un 10). Per Peirce, infatti, gli elementi della stessa esperienza umana, o categorie, sono tre: qualità, reazione e relazione.

I SEGNI SONO **ICONICI** (INDICANO ATTRAVERSO LA SOMIGLIANZA), **INDICALI** O INTERAGENTI (INDICANO ATTRAVERSO UN'INTERAZIONE FISICA), **SIMBOLICI** (INDICANO ATTRAVERSO UN'ASSOCIAZIONE).

Dal punto di vista del rapporto con l'oggetto il segno può essere **iconico**, cioè somigliante (ad esempio, un ritratto somiglia alla persona dipinta), **indicale**, cioè ottenuto attraverso un'interazione fisica (ad esempio, una fotografia è ottenuta mediante reazioni chimiche con la luce riflessa dall'oggetto fisico fotografato), **simbolico**, cioè abitualmente associato all'oggetto (ad esempio, la parola "cane" si riferisce all'animale a causa delle convenzioni semantiche solitamente rispettate da chi parla italiano). La simbolicità consiste nello stabilirsi di un'abitudine a interpretare un segno in un certo modo senza che questo sia connesso al suo oggetto dalla somiglianza o da una relazione chimico-fisica con esso.

Dal punto di vista dell'interpretante il segno può suggerire la propria interpretazione in maniera *confusa* come fa un termine isolato (ad esempio, il termine "vanga" preso da solo potrebbe essere sia una voce del verbo "vangare" sia un nome), in maniera *implicita* in una proposizione ordinaria (ad esempio, in "chi vanga lavora la terra" si sottintende che "vanga" è un verbo, altrimenti si sarebbe scritto "chi usa la vanga lavora la terra") o in maniera *esplicita* come avviene in un'argomentazione (ad esempio, in "chi vanga lavora la terra, chi lavora la terra è un agricoltore; dunque, chi vanga è un agricoltore" è ben chiaro che "vanga" è sempre un verbo – se "vanga" cambiasse di significato, avremmo un paralogismo anziché un'argomentazione valida).

§ 2 . Il "secondo" Wittgenstein: la teoria dei giochi linguistici

Pochissimi autori sono stati capaci, come Wittgenstein, di rimettere in discussione il loro pensiero e di dare inizio ad un corso del tutto nuovo.

WITTGENSTEIN DOPO IL *TRACTATUS* NON PUBBLICÒ ALCUNA OPERA FILOSOFICA.

Wittgenstein era convinto che tutti i problemi della filosofia fossero stati risolti, “nell'essenziale”, dal *Tractatus* e per un certo periodo non si interessò a più questa materia. Personaggio assai singolare, negli anni Venti lavorò come insegnante nelle scuole elementari, fece il giardiniere in un monastero, si dedicò ad inventare il design della nuova casa della sorella Margharete, e pubblicò l'unica altra opera della sua vita: il *Dizionario per le scuole elementari*.

Durante questo periodo, però, la sua opera suscitò enorme interesse in tutti i maggiori pensatori dell'epoca. Il Circolo di Vienna lo invitò diverse volte per discuterne i contenuti e la sua presenza, intellettualmente ingombrante, suscitò il malcontento di alcuni “grandi calibri” come Rudolph Carnap. Alla fine decise di tornare a riflettere sui problemi che aveva considerato risolti. Divenne professore a Cambridge e strinse importanti amicizie nell'accademia. Nella seconda fase del suo pensiero (che va dal 1929 fino alla morte nel 1951) non pubblicò nessun libro, ma produsse, in compenso, una gigantesca mole di scritti composti da brevi annotazioni, raramente più lunghe di una pagina, che furono pubblicate postume dai suoi amici, in diversi volumi, di cui il più noto è intitolato *Ricerche filosofiche*.

LE PROPOSIZIONI DEL *TRACTATUS* ESPRIMONO SOLO LA VERITÀ LOGICA. MA È L'UNICO TIPO DI VERITÀ?

La prima persona che riuscì a intaccare le certezze di Wittgenstein fu il matematico Frank Ramsay, che stava traducendo in inglese il *Tractatus*. Al contrario del Circolo di Vienna, in cui dominava l'interpretazione ***verificazionista** del *Tractatus*, egli avanzò una critica a quest'opera sulla base delle stesse premesse di Wittgenstein, portandolo a vedere una difficoltà fondamentale. L'argomentazione di Ramsay è la seguente: prendiamo due proposizioni come (1) “il punto P è rosso” e (2) “il punto P è verde”, evidentemente due proposizioni atomiche. Ora, le proposizioni (1) e (2) sono evidentemente contraddittorie per il senso comune (in quanto lo stesso punto non può essere verde e rosso allo stesso tempo), ma tale contraddizione non può essere mostrata dal simbolismo logico elaborato nel *Tractatus*, << in quanto la proposizione che contraddice “il punto P è rosso” per il simbolismo logico di Wittgenstein è (3) “il punto P non è rosso”>>. Ramsay sosteneva, di conseguenza, che ci dovesse essere, oltre a quella logica, un altro tipo di necessità, in virtù della quale un punto non può essere di due colori contemporaneamente. Ma Wittgenstein, fino ad allora, non aveva accettato nessuna necessità diversa da quella logica.

WITTGENSTEIN SI ACCORGE CHE IL *TRACTATUS* NON CONSIDERA I MOLTEPLICI GIOCHI LINGUISTICI CHE USIAMO NELLA VITA QUOTIDIANA.

Inoltre egli si rende conto che il *Tractatus* si era occupato solo del *linguaggio descrittivo*, mentre tutti gli altri usi del linguaggio, in quell'opera, non avevano senso. Una volta il suo amico Piero Sraffa (economista italiano di sinistra e strettissimo amico di Gramsci) gli chiese quale potesse essere la “forma logica” del tipico gesto italiano che consiste nel passarsi le dita sotto il mento, spingendo così Wittgenstein a riconoscere la vacuità della nozione di “forma logica”. Egli poi scriverà di essere debitore a Sraffa di un nuovo modo di vedere il mondo.

§ 2.1. I giochi linguistici e le loro regole

Sin dall'inizio le *Ricerche Filosofiche* intendono sfatare l'immagine del linguaggio di cui si era fatto sostenitore nel *Tractatus*: il nome significa l'oggetto - l'oggetto è il suo significato.

Le *Ricerche*, infatti, descrivono **giochi linguistici**, ovvero modelli di situazioni reali in cui si usa il linguaggio secondo regole specifiche. Si prendano, ad esempio, due muratori: il primo muratore grida il nome “Lastra!” e il secondo afferra una lastra e la porge al primo. Ebbene, anche in questo caso, la parola “lastra” ha una funzione ben diversa della semplice denotazione di un oggetto.

NEL LINGUAGGIO NATURALE, IL SIGNIFICATO DI UNA PAROLA O DI UN'ESPRESSIONE È DATO DAL SUO **USO** CORRENTE.

Scoprire che non tutte le parole di un **linguaggio naturale**, bensì molto poche, funzionano come nomi nel senso del *Tractatus* ha una grande importanza per la ***semantica** (cioè per la teoria del significato). Nel *Tractatus*, i nomi erano le unità minime oltre ai quali l'analisi di una proposizione non poteva andare. Ora Wittgenstein si rende conto che a fondamento del significato di un'espressione linguistica non ci sono nomi, né gli oggetti denotati da nomi: **il significato di una parola è il suo uso nel linguaggio**.

Ecco ora un elenco di giochi linguistici: comandare, agire secondo un comando; descrivere un oggetto, costruire un oggetto in base alla sua descrizione; elaborare un'ipotesi e metterla alla prova; inventare una storia; recitare in teatro; fare una battuta; risolvere un problema aritmetico; chiedere, ringraziare, imprecare, salutare, pregare...

IL COMPITO DELLA FILOSOFIA È LA TERAPIA PER GLI USI IMPROPRI DEL LINGUAGGIO, A PARTIRE DA TUTTI QUELLI DELLA METAFISICA.

La filosofia del "secondo" Wittgenstein, di conseguenza, non è più una speculazione logica, bensì un **metodo terapeutico** per sciogliere tutti quei nodi in cui si incappa utilizzando il linguaggio impropriamente, procurandosi dolorosi crampi mentali (o "bernoccoli presi urtando contro i limiti del linguaggio"). Il "secondo" Wittgenstein è quindi profondamente **anti-metafisico** in quanto sostiene che i rompicapi insolubili che caratterizzano questa disciplina sono dovuti proprio ad un utilizzo contestuale delle parole. Si prenda, come esempio, il concetto di significato: in contesti ordinari, quando chiediamo il significato di una parola, stiamo chiedendo delle spiegazioni sul suo uso concreto, ma quando parliamo di "significato" di un termine in filosofia, ci aspettiamo che esista una qualità comune a tutti gli oggetti indicati da quel termine.

NON ESISTE UN'ESSENZA DEL LINGUAGGIO: CI SONO SOLO "SOMIGLIANZE DI FAMIGLIA" TRA I VARI TIPI DI ESPRESSIONI.

Chiarire le **regole d'uso** delle espressioni è di fondamentale importanza per poter osservare le somiglianze e le differenze tra le varie espressioni che compongono un linguaggio. Attraverso l'invenzione e il confronto di giochi linguistici, Wittgenstein arriva a riconoscere l'errore dell'***essenzialismo**, cioè dell'idea per cui si può definire un'essenza unitaria del linguaggio nel suo insieme, che tutte le sue parti debbano condividere. Wittgenstein parla invece di "**somiglianze di famiglia**": ogni espressione linguistica condividerà soltanto delle somiglianze con altre espressioni, somiglianze del tutto affini a quelle che si possono osservare tra i membri di una famiglia. Il concetto di linguaggio sarà, dunque, un insieme aperto dai confini sfumati e non più un insieme chiuso e ben definito di oggetti che condividono la medesima caratteristica **essenziale**.

§ 2.2. Come si formano le regole del linguaggio

LE RICERCHE INDAGANO LE REGOLE GRAMMATICALI CHE GOVERNANO I DIVERSI GIOCHI LINGUISTICI.

L'enfasi che nel *Tractatus* veniva posta sulla logica viene ora spostata su ciò che Wittgenstein chiama **grammatica**, cioè l'analisi delle **regole d'uso** delle parole. Se parlare un linguaggio significa giocare un **gioco linguistico**, vorrà dire che ogni parola, e ogni espressione linguistica, avrà delle regole che governano il suo utilizzo, esattamente come ogni pezzo del gioco degli scacchi può muoversi solo in un determinato modo e non in un altro. Per questo motivo i paragrafi che compongono le *Ricerche* sono anche detti "osservazioni grammaticali", in quanto chiariscono la grammatica (le regole d'uso) e, dunque, il significato di un'espressione linguistica.

POICHÉ IL SIGNIFICATO NASCE DAL COMPORTAMENTO, NOI IMPARIAMO A COMPRENDERLO ATTRAVERSO L'"ADDESTRAMENTO".

Ma cosa lega un'espressione linguistica (come "Lastra!") al suo significato? Insomma, in che modo possiamo dire di aver compreso un'espressione linguistica? La risposta può sembrare una banalità, ma ha delle implicazioni tutt'altro che banali. *A determinare il significato di un'espressione linguistica altro non è che un **comportamento regolare**.* Prendiamo di nuovo il caso dei due muratori: diremmo che il secondo muratore ha compreso il significato dell'espressione "Lastra!" se e solo se reagisce andando a prendere una lastra e portandola all'altro muratore ogni volta che quest'ultimo grida "Lastra!". A ben vedere, difatti, una regola non sarebbe tale se desse luogo a comportamenti ogni volta diversi... e non è un caso che Wittgenstein parli di "**addestramento**" invece che di apprendimento del linguaggio.

IL **MENTALISMO**, CHE VUOL SPIEGARE IL LINGUAGGIO ESSENZIALMENTE COME PROCESSO INTERNO DEL SOGGETTO, NON SPIEGA IL LINGUAGGIO, CHE È INVECE PUBBLICO.

Questa caratterizzazione del significato linguistico, apparentemente banale, ha un effetto distruttivo per le teorie semantiche **mentaliste**, ovvero le teorie semantiche che identificano la comprensione con un processo o uno stato mentale **interno**. Se la comprensione si verificasse solo nella mente "inaccessibile" del parlante *senza manifestarsi nel mondo esterno e pubblico*, allora le regole del linguaggio non si potrebbero neanche definire regole in quanto non sarebbero normative (ovvero non si potrebbe distinguere tra applicazioni corrette e scorrette della regola).

Perché ci si possa comprendere reciprocamente in un linguaggio, è necessario che i parlanti concordino, almeno in una certa misura, nei loro giudizi. A ben vedere, infatti, se applicassi la parola "gatto" alle mie percezioni, tutto ciò che mi sembrerebbe avere la forma di un gatto sarebbe, per me, un gatto. In questo modo potrei applicare la parola "gatto" anche ai cani, ma questo, dice Wittgenstein, è un errore precisamente perché non è un'applicazione concorde con i giudizi condivisi nella comunità linguistica. Il vero problema, tuttavia, è che non basandomi su nient'altro che le mie percezioni, non potrei essere corretto da un altro parlante. Di conseguenza, ogni *semantica basata esclusivamente sugli stati mentali di un soggetto (come la percezione di una forma) è suscettibile alla critica sollevata da Wittgenstein. Questa argomentazione, straordinariamente interessante, è passata alla storia come "argomento del linguaggio privato". Il bersaglio critico privilegiato di questo argomento è la concezione degli stati mentali di Cartesio: secondo quest'ultimo, infatti, poiché gli stati mentali di un soggetto sono accessibili in modo diretto solo al soggetto stesso, l'atto della comprensione dei significati e dei concetti è del tutto privato.

SONO I NOSTRI ISTINTI NATURALI E IL NOSTRO ADDESTRAMENTO SOCIALE CHE CI PERMETTONO DI COMPRENDERE LE REGOLE DEL LINGUAGGIO.

A questo punto la descrizione che Wittgenstein dà del linguaggio può sembrare controintuitiva (e in effetti da Cartesio in poi la comprensione di un linguaggio è sempre stata intesa come un evento mentale interno). L'argomento del linguaggio privato mostra, tra le altre cose, che perché una regola sia tale deve necessariamente essere pubblica, ovvero condivisibile tra più soggetti. Ma come fa una regola ad essere condivisibile tra più parlanti, se questi non possono conoscere gli stati mentali degli altri?

UNA "FORMA DI VITA" È UN'INSIEME DI REAZIONI ISTINTIVE E DI COMPORTAMENTI APPRESI SOCIALMENTE CHE DETERMINA LA CONDIVISIONE DELLE REGOLE DEL LINGUAGGIO.

A questa domanda Wittgenstein risponde chiamando in causa i nostri istinti e le nostre reazioni naturali. Sono reazioni naturali cose come togliere rapidamente la mano da superfici molto calde, ma anche trovare bello un paesaggio. Insomma, *alla base della condivisibilità delle regole, si trova la nostra natura di esseri umani*. Ma a complicare le cose interviene la possibilità di essere addestrati: *l'addestramento "sociale"* a cui veniamo sottoposti per imparare un linguaggio modifica le nostre reazioni naturali (in particolare, per quanto riguarda il linguaggio, le reazioni simboliche) fino a trasformare pesantemente la nostra natura. La somma di tutte le reazioni naturali istintive, modificate dall'addestramento ricevuto in una comunità linguistica, trasforma la natura umana in una specifica "**forma di vita**". Un linguag-

gio esiste così solo in una certa comunità sociale, il cui stile di vita a sua volta è espresso dal suo linguaggio.

Ricapitolando, il secondo Wittgenstein considera il linguaggio non in quanto privato, ma in quanto pubblico, mettendo in discussione l'idea che la comprensione del linguaggio sia un fatto interiore e inaccessibile del soggetto. Il linguaggio ha senso dunque per una specifica forma di vita, dentro una comunità linguistica.

Per questo motivo il pensiero wittgensteiniano è stato profondamente apprezzato dagli antropologi, i quali hanno saputo fare tesoro degli strumenti filosofici che egli ha forgiato per osservare e descrivere ciò che, in fin dei conti, è sempre stato sotto al nostro naso.

§ 3. La filosofia del linguaggio ordinario di Austin e Searle

Parlare non è solo teoria: è anche azione.

PER AUSTIN L'ANALISI DEL LINGUAGGIO CI PERMETTE DI IMPOSTARE IN MODO GIUSTO I PROBLEMI FILOSOFICI.

L'inglese **John L. Austin** (1911-1960) è, assieme a **Gilbert Ryle** (1900-1976), uno dei principali continuatori dell'analisi del linguaggio ordinario inaugurata dal secondo Wittgenstein. Per Austin il linguaggio che parliamo tutti i giorni deve essere il punto di partenza di ogni analisi filosofica: difficilmente i pensieri di un singolo filosofo assorto nelle sue meditazioni potranno eguagliare la ricchezza di distinzioni e la saggezza insite nel linguaggio ordinario. Il linguaggio è, infatti, il frutto del lavoro di generazioni e generazioni di esseri umani. È già chiaro che in Austin l'analisi del linguaggio non si riduce a una terapia linguistica volta a *dissolvere* i problemi filosofici, come nel secondo Wittgenstein: per Austin l'analisi serve *a impostare i problemi in maniera giusta*.

GLI ATTI LINGUISTICI SERVONO AD Affermare QUALCOSA. (ATTI LOCUTORI) MA ANCHE A FARE QUALCOSA. (ILLOCUTORI O PERFORMATIVI) O A PRODURRE EFFETTI (PERLOCUTORI).

Austin è l'iniziatore della teoria degli **atti linguistici**, che per lui coincideva con la teoria generale del linguaggio. In particolare, alcune delle distinzioni operate in tale teoria sono rimaste fondamentali non solo per la filosofia analitica del linguaggio, ma anche per la pragmatica e la linguistica. Gli atti linguistici hanno i seguenti aspetti:

- **locutorio**, che consiste nel affermare qualcosa di sensato in una certa lingua;
- **illocutorio o performativo**, che consiste nel *fare qualcosa dicendo qualcosa* (in tutte le lingue ci sono dei verbi che consentono al tempo stesso di dire e fare qualcosa: "prometto", "ordino", "mi scuso", "dichiaro", "mi impegno", "ti garantisco", "ti assicuro", ecc.);
- **perlocutori**, quando dicendo qualcosa a qualcuno causo sempre degli effetti sulla persona alla quale mi rivolgo (posso insultarla, consolarla, aiutarla a sentirsi meglio, ecc.).

LE PROPOSIZIONI POSSONO ESSERE VERE O FALSE, MA GLI ATTI LINGUISTICI POSSONO ESSERE ANCHE "FELICI" O "NULLI".

La performatività degli atti linguistici consente che questi siano delle vere e proprie azioni sociali, ma queste azioni possono anche non riuscire. Austin ha scoperto che quello che diciamo, oltre ad avere la possibilità di essere vero o falso, può essere **felice** (cioè efficace) oppure **nullo**: quando il nostro atto linguistico non riesce a compiere l'azione prevista dal verbo impiegato, esso risulta nullo. Le condizioni di felicità degli atti linguistici dipendono in larga parte dalle convenzioni sociali: ad esempio, non tutti

possono dichiarare due promessi sposi marito e moglie, così come un insegnante non può condannare qualcuno all'ergastolo. In base al ruolo sociale ricoperto dalle persone coinvolte e alla situazione le condizioni di felicità di un atto possono cambiare: un generale dell'esercito può dare ordini ai suoi soldati, ma non può ordinare a un vigile di non fargli la multa se parcheggia la propria auto privata in doppia fila.

GLI ATTI PERFORMATIVI HANNO UNO SCOPO E UN CONTENUTO PROPOSIZIONALE, E POSSONO SERVIRE AD ADATTARE LE PAROLE AL MONDO O IL MONDO ALLE PAROLE.

L'americano **John R. Searle** (1932) ha proposto una sistematizzazione originale delle ricerche di Austin sugli atti linguistici. Per quanto riguarda gli **atti illocutori o performativi**, egli propone fra gli altri i seguenti criteri di classificazione:

- lo *scopo* che l'atto vuole raggiungere;
- le *differenze semantiche* o di *contenuto proposizionale*;
- la *direzione d'adattamento fra parole e mondo* (è l'atto che si adatta a com'è il mondo o è il mondo che si adatta all'atto?), ad esempio, una testimonianza per essere vera si adatta al mondo (corrisponde cioè allo stato effettivo del mondo, lo descrive tale quale) e una promessa vuole adattare il mondo a sé.

CI PUÒ ESSERE UNA CONTRADDIZIONE TRA UN ATTO PERFORMATIVO E IL SUO CONTENUTO PROPOSIZIONALE (CONTRADDIZIONE PERFORMATIVA).

Quando lo scopo e il contenuto degli atti performativi si trovano in conflitto, abbiamo una **contraddizione performativa**. Nell'enunciato "ti prometto di non mantenere questa promessa" vi è una vera e propria *contraddizione fra il contenuto proposizionale o significato dell'enunciato e il fine che l'enunciato deve raggiungere*. In sostanza, visto che il linguaggio ha una logica, che ne stabilisce la coerenza, anche l'azione sociale, che è normalmente accompagnata dalla comunicazione linguistica, può essere coerente o incoerente. Su questa caratteristica della prassi umana, Hans Apel cercherà di fondare la legge morale (→ § 6).

TUTTE LE ISTITUZIONI SOCIALI DERIVANO DAL LINGUAGGIO

Ma lo stesso Searle applica la sua teoria degli atti linguistici elaborando un'ontologia sociale, che si basa sulla direzione d'adattamento fra parole e mondo, adattamento che noi stessi dobbiamo operare, adattando, secondo i casi, le parole al mondo o il mondo alle parole. Si tratta di una teoria generale dei fatti sociali. Per Searle infatti *l'istituzione umana dalla quale derivano tutte le altre è il linguaggio* ed è grazie a esso che gli enti sociali come i matrimoni, i mutui, le feste di compleanno e le multe vengono creati. La creazione è possibile grazie a un particolare atto linguistico: la **dichiarazione**.

LA "DICHIARAZIONE" CONSISTE NELL'IMPEGNO PUBBLICO DI REALIZZARE LA SITUAZIONE SOCIALE DA NOI DESCRITTA: L'ATTO LINGUISTICO IMPEGNA L'AZIONE.

La sua specificità consiste nella doppia direzione di adattamento fra parola e mondo: una dichiarazione **asserisce** qualcosa che **ci si impegna** a mantenere in esistenza. *Asserendo* noi adattiamo le parole al mondo, cioè descriviamo in modo chiaro e corretto la situazione sociale che intendiamo portare all'esistenza; *impegnandoci ad attenerci alla descrizione asserita* diamo la garanzia agli interlocutori che interverremo opportunamente nella convinzione che loro faranno lo stesso (adattamento del mondo alle parole).

Per esempio, attraverso un invito viene ad esistere una festa di compleanno: l'invito asserisce quando e dove avrà luogo la festa e al tempo

stesso impegna il festeggiato e gli invitati a trovarsi all'ora e nel luogo stabiliti per il compleanno. Tutti gli enti sociali dipendono dall'accettazione collettiva di determinati impegni, perciò non basta che il festeggiato faccia gli inviti: se gli invitati non accettassero l'invito non ci sarebbe alcuna festa, ma al tempo stesso gli invitati non avrebbero questo potere di far esistere la festa se non avessero ricevuto l'invito. Le intenzioni dei singoli coinvolti – in questo caso, del festeggiato e degli invitati – non bastano a spiegare la creazione e la persistenza del fatto sociale: è necessaria l'intenzione condivisa di far festa, un'intenzione basata su quelle dei singoli ma non riducibile a esse.

§ 4. Chomsky e la grammatica universale innata

Per Chomsky per capire il linguaggio, bisogna studiare la struttura della mente umana.

UNO DEI MASSIMI LINGUISTI DEL '900, SCIENZIATO E CITTADINO POLITICAMENTE IMPEGNATO

Dopo Saussure, Noam Chomsky è il più importante linguista della storia. È nato nel 1928 (quindici anni dopo la morte di Saussure) e appartiene ad un ambiente diverso da quello dello strutturalismo francese: per circa sessant'anni ha lavorato presso il MIT (Cambridge, USA). Parallelamente all'attività scientifica è anche politicamente impegnato, presenta la propria ideologia come un anarcosindacalismo e si è battuto contro la guerra in Vietnam praticando la disobbedienza civile. Come vedremo, ha anche elaborato una critica dei media capitalisti.

§ 4. 1. Chomsky e la linguistica

NELLA MENTE ESISTE UNA GRAMMATICA UNIVERSALE INNATA. LE GRAMMATICHE DELLE SINGOLE LINGUE SAREBBERO TRASFORMAZIONI DI QUESTA STRUTTURA FONDAMENTALE.

Chomsky ha esposto almeno tre teorie linguistiche diverse: la prima in *Le strutture della sintassi* (1957), la seconda negli *Aspetti della teoria della sintassi* (1965) e, infine, il programma minimalista negli anni Novanta. Comune a tutte le teorie è l'idea di una **grammatica universale innata** in grado di spiegare l'acquisizione del linguaggio (vedi *Il neodarwinismo* nella Scheda 5). La grammatica è la competenza di un parlante ideale, distinta dalla prestazione comunicativa reale (*performance*), e consiste principalmente nella *capacità di riconoscere le frasi ben formate della propria lingua*, così come si è capaci di distinguere le formule ben formate di un linguaggio logico. Per spiegare le innegabili differenze di struttura grammaticale fra una lingua e l'altra, Chomsky distinguerà una **struttura profonda** da una **struttura superficiale**, tali che la struttura superficiale sarebbe derivabile mediante un insieme ben definito di trasformazioni dalla struttura profonda.

ABBANDONATA LA SPIEGAZIONE STRUTTURALE, AMMETTE CHE LE DIFFERENZE TRA LE LINGUE DIPENDANO DALLE LORO PARTICOLARITÀ STORICHE.

Un simile procedimento richiama sia la definizione di struttura data da Piaget, sia la concezione delle strutture come configurazioni invariabili della mente umana in Lévi-Strauss. Anche quando la suddetta distinzione andrà in crisi, Chomsky manterrà separato il livello grammaticale della competenza linguistica dai sistemi senso-motorio e concettuale-intenzionale, che assieme al linguaggio costituiscono il sistema complesso chiamato "mente". Le differenze fra le lingue saranno, quindi, dovute alle diversità nell'articolazione dei suoni o della scrittura e nell'organizzazione concettuale.

LA RICORSIVITÀ È LA CAPACITÀ UMANA DI FONDERE INDEFINITAMENTE NUOVI ELEMENTI AL SISTEMA DEL DISCORSO.

Tuttavia, tutte le grammatiche derivano dall'operazione fondamentale della **fusione**, di cui solo gli esseri umani sono capaci. La fusione opera sugli elementi del sistema concettuale-intenzionale strutturandoli ricorsivamente. La **ricorsività**

consiste nella possibilità di fondere assieme elementi già fusi un numero indefinito di volte come, ad esempio, avviene aggiungendo una frase relativa all'interno di un periodo: a "Lo studente studia il libro" si può aggiungere "che ha preso in prestito" ottenendo "Lo studente studia il libro che ha preso in prestito", per poi aggiungere "che stranamente non ha alcuna voglia di uscire" ottenendo "Lo studente, che stranamente non ha alcuna voglia di uscire, studia il libro che ha preso in prestito" e così via.

§ 4.2. Chomsky per una società dignitosa

Chomsky, anche se non nega certo l'evoluzione, crede che nella mente umana si siano fissate caratteristiche che ormai possiamo chiamare naturali.

PER FOUCAULT "NATURA UMANA" NON UN CONCETTO CHE DESCRIVA LA REALTÀ, MA SOLO L'INDICATORE DI UN AMBITO PROBLEMATICO.

Nel 1971 la televisione olandese trasmette un dibattito fra Foucault (--> cap. 16, § 6) e Chomsky sulla natura umana. La posta in gioco è, se non l'esistenza stessa di una presunta natura umana, la validità o meno dell'impiego di un simile concetto. Per Foucault, la natura umana è un **indicatore epistemologico**, ossia un concetto che *non descrive né analizza qualcosa dal punto di vista scientifico* e che, piuttosto, *indica un ambito problematico*. Se per la biologia il concetto di vita è l'indicatore di una serie di problematiche che la scienza è chiamata a risolvere o ad affrontare, la natura umana è l'indicatore epistemologico delle questioni concernenti le scienze umane.

PER FOUCAULT IL CONCETTO DI NATURA UMANA NON PERMETTE DI DEFINIRE UNA SOCIETÀ GIUSTA.

Dal punto di vista politico, per il filosofo francese parlare di una natura umana in base alla quale una società possa essere considerata giusta o ingiusta è rischioso: il proletariato finirà per criticare la società borghese in nome di un'idea borghese di giustizia e lo stesso ideale di una società senza classi è forse l'ideale di una società senza il concetto di giustizia. Infatti, per Foucault tanto la natura umana quanto la giustizia sono concetti costruiti dal pensiero borghese e, nella misura in cui il proletariato considera il capitalismo come fonte d'alienazione per la natura umana e ingiusto in quanto contro natura, la lotta di classe si muove ancora entro i limiti del sistema di pensiero borghese anziché aderire pienamente all'ideale di una società senza classi.

PER CHOMSKY IL SOGGETTO UMANO PER NATURA È GRAMMATICAMENTE CREATIVO, PER CUI NON È GIUSTO LIMITARE LA SUA LIBERTÀ.

Dal canto suo, Chomsky considera la natura umana come costituita da un insieme di abilità innate, fra queste la più rilevante per lui è la competenza linguistica. Grazie a essa, il soggetto può creare un numero virtualmente illimitato di frasi in base a un numero ristretto di regole. Affinché tale **creatività** venga preservata, una società giusta – Chomsky nel dibattito la chiama "decent", cioè "dignitosa" – non dovrebbe porre limiti arbitrari o persino autocratici alla libertà del soggetto.

PER FOUCAULT LA LIBERTÀ NON ESISTE. È POSSIBILE SOLO RESISTERE AL POTERE.

Il linguista americano rianima su nuove basi il paradigma del soggetto, tipico della modernità filosofica: nel 1966 scrisse il saggio *Linguistica cartesiana*. Contro tale paradigma, Foucault prende ad esempio la storia stessa della scienza: le scoperte scientifiche non sono il frutto della creatività di soggetti geniali, ma il risultato del venir meno di certi condizionamenti sociali (di un certo "ordine del discorso") che precedentemente avevano costretto a pensare ed esprimersi in un modo anziché in un altro. Insomma, il soggetto dipende dalle strutture o sistemi di pensiero, per cui il concetto di **libertà** non ha senso se non come *resistenza al potere, parziale e sempre condizionata, da parte del soggetto*.

§ 4.3. I media come "fabbrica del consenso"

LE TV PRIVATE “VENDONO IL PUBBLICO AGLI INSERZIONISTI” (VENDENDO LORO LO SPAZIO PUBBLICITARIO).

Vi siete mai chiesti qual è la merce che vendono le imprese private televisive, che non fanno pagare un canone? Ne *La fabbrica del consenso* (1998), Chomsky e il suo collaboratore Edward Herman sostengono che *la merce prodotta dai media che vivono prevalentemente di pubblicità* (inclusi quindi molti giornali cartacei) è *il pubblico* (l'audience), che “vendono” agli inserzionisti, mettendo a disposizione il loro spazio mediale per gli annunci pubblicitari. All'inizio, quando una tv o un giornale entra in scena, cerca di accaparrarsi il pubblico esistente, rispecchiandone le tendenze, ma in seguito si tenderà non solo ad attrarre il pubblico ma a formarlo.

GLI INSERZIONISTI SCELGONO I MEDIA CHE PROMUOVONO I LORO INTERESSI E I LORO VALORI.

Così *nel corso del tempo* la tv finirà per partecipare in qualche modo alla formazione culturale degli spettatori –tra cui i bambini- proponendo, *a parità di preferenze del pubblico*, ciò che risponde agli interessi e ai valori degli **inserzionisti**. Certo, il valore generale del **consumo**, ma non solo. A parità di audience, gli inserzionisti preferiranno i media che promuovono i loro valori e i loro interessi, dalla politica energetica, alla politica sociale, alla politica estera, ecc. In condizioni di mercato più o meno concorrenziali, dunque, sul lungo periodo dovrebbero prevalere le aziende televisive che sono capaci di mediare tra gli interessi del pubblico e quelli degli inserzionisti, e di “produrre” (formare, educare) il pubblico la cui audience gli inserzionisti preferiscono “comprare”.

Il libro è stato scritto prima della grande diffusione di internet e dei social media. Pensiamo che si possa dire che la teoria di Chomsky e Herman valga anche in questo caso, benché il processo sia meno evidente. Anche queste imprese infatti vivono di pubblicità.

§ 5. Habermas: la “dialettica dell’opinione pubblica” e la progressiva revisione del marxismo francofortese

Partendo dal marxismo, Habermas non si interessa semplicemente al linguaggio, ma alla comunicazione sociale. La prassi, per trasformare il mondo, deve passare attraverso la comunicazione.

HABERMAS, ULTIMO ESPONENTE DELLA SCUOLA DI FRANCOFORTE, RITIENE CHE L'IDEA MODERNA DELL'AUTONOMIA DEL SOGGETTO SIA FONDABILE SULLA COMUNICAZIONE.

Jürgen Habermas è un filosofo e sociologo tedesco nato nel 1929, allievo di Adorno ed esponente della tradizione marxista della scuola di Francoforte. Il centro della sua teoria è la comunicazione sociale. Ma non si tratta solo di teoria: ha partecipato alle discussioni, in birreria e nelle assemblee, degli studenti tedeschi contestatori negli anni Sessanta, partecipando alle loro rivendicazioni il valore per la democrazia della loro contestazione, ma anche a volte criticandoli severamente; ha scritto spesso articoli di giornale su temi scottanti; ha partecipato a convegni e congressi su problemi sociali e politici di interesse locale e globale. Lettore infaticabile, ha tentato di armonizzare le filosofie più significative del Novecento: lo storicismo weberiano, l'ermeneutica di Gadamer, la teoria del mondo della vita di Husserl, la teoria della società aperta di Popper, la filosofia del linguaggio, l'idea dei pragmatisti secondo cui la conoscenza è mossa dall'interesse, ecc. Il senso di questa sintesi è che ***l'idea moderna dell'autonomia del soggetto, non più fondabile ormai sulla base della pura coscienza, è fondabile sulla base pubblica della comunicazione e del linguaggio*** (→§ 7 e 8). Anche grazie a questa concezione più ampia del moderno respinge negli anni Ottanta la tesi della fine della modernità avanzata dai “postmoderni” (←cap.16, § 10.1).

HA SVOLTO UN RUOLO SULLA SCENA PUBBLICA E MOLTI LO CONSIDERANO LA COSCIENZA CRITICA DELL'OCCIDENTE.

Habermas ha occupato il centro della scena culturale filosofica negli ultimi decenni del secolo con un peso all'incirca pari a Popper e a Gadamer, e ha discusso anche con il teologo Joseph Ratzinger (poi papa Benedetto XVI) e con uomini politici come Sigmar Gabriel, segretario del partito socialdemocratico tedesco, e con Emmanuel Macron, presidente della repubblica francese. È considerato da molti la coscienza critica dell'occidente, a cui ha ricordato la necessità di dialogare con le religioni e le culture diverse, e di recente è intervenuto contro l'affrettata decisione di armare l'Ucraina e la sottovalutazione del rischio di un conflitto nucleare (--> Scheda [tematica 11](#)).

§ 5.1. L'opinione pubblica critica

La prima importante opera di Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962) ha già al suo centro quel tema della comunicazione e dei media che stava diventando il tema del nostro tempo (nello stesso anno esce *Galassia Gutenberg*, la prima opera famosa del grande massmediologo **Marshall McLuhan**, l'autore di *Il medium è il messaggio* e *Il villaggio globale*).

NEL '700 SUI PRIMI GIORNALI INGLESI GLI INTELLETTUALI BORGHESI ARGOMENTANO SU IDEE DI PUBBLICO INTERESSE E

Habermas comincia la sua storia con la nascita dell'opinione pubblica nell'Inghilterra protolibera del Settecento, in cui un limitato numero di individui possidenti partecipa alle discussioni pubbliche nei caffè, nei salotti e sui primi giornali. *I mezzi di informazione, i giornali indipendenti, sono allora in concorrenza tra loro davanti ad un pubblico libero e informato, costituito da quanti sono in grado di comprare la merce-cultura e di farne uso.*

LO SCOPO DEI SINGOLI È MOSTRARE IL VALORE UNIVERSALE DELLA PROPRIA TESI.

I componenti di questo pubblico limitato però argomentano in nome della ragione, pretendendo la validità **universale** delle idee man mano proposte, sottoposte ad una continua e illimitata ridiscussione. Di fronte allo Stato, la società civile borghese costituisce dunque la sua "sfera pubblica", in cui la discussione sui temi più svariati – dalla letteratura alla morale, alla politica – è libera e aperta. Il dibattito razionale che si svolge in questo ambito fa sì che l'opinione pubblica, più del parlamento eletto dai ricchi, possa idealmente *rappresentare* la società. La **volontà generale**, quella che per Rousseau stabilisce ciò che è giusto e utile per il popolo, qui non è un concetto astratto, ma diventa un processo storico di critica razionale (questo processo, osserva Habermas, è già stato preso in considerazione da Kant nelle sue riflessioni sull'opinione pubblica, ← vol. 2, p. 214).

LA DISCUSSIONE NEI PRIMI PARLAMENTI DELL'800 SI COLLEGA A QUELLA DELL'OPINIONE PUBBLICA.

Lo sviluppo storico dell'opinione pubblica procede ulteriormente nell'Ottocento europeo liberale e liberoscambista. Gli Stati liberali, la cui base elettorale è sempre molto limitata, sono legittimati, rispetto all'*Ancien Régime*, almeno dal fatto che parlamento e governo sono in dialogo con un'opinione pubblica libera, razionale e competente, per quanto limitata. Il sistema costituzionale parlamentare è legittimato non dalla delega del popolo al Parlamento, ma dal fatto di essere governo della ragione, sottoposto al controllo della discussione razionale svolta in Parlamento, che si collega con la discussione dell'opinione pubblica illuminata.

CON L'ESTENSIONE DEL VOTO NASCE UNA BUROCRAZIA DI SPECIALISTI DELLA POLITICA, MENTRE SUL MERCATO DIMINUISCE LA CONCORRENZA - ANCHE TRA I MEDIA.

L'estensione del suffragio tra fine Ottocento e Novecento sembrerebbe semplicemente far aumentare progressivamente la legittimazione dello ***Stato di Diritto** liberale. Ma il fenomeno è ambivalente. Nel contesto della concorrenza elettorale e della lotta sindacale nel lungo periodo si formano i partiti e i sindacati di massa, che dirigono l'azione di individui non colti e relativamente disinformati; tali organizzazioni sono quindi fatalmente dominate da una burocrazia interna di **specialisti della politica**. Egualmente dalla lotta concorrenziale capitalistica sono

emersi pochi grandi gruppi oligopolistici, che limitano la concorrenza stessa con intese di cartello e con trusts.

In tale contesto, anche l'industria culturale vede diminuire lo spazio per il giornalismo indipendente dei piccoli imprenditori. Anche in essa si afferma il controllo di cartelli e trusts, mentre l'ampio pubblico cui essa si rivolge ha normalmente una cultura meno elevata e una minore autonomia di giudizio del pubblico colto; del resto anche i salotti ed i caffè intellettuali non sono più i centri diretti di ispirazione della discussione dei media, e aumenta sempre più il peso delle organizzazioni di massa e dei loro dirigenti. Dunque, mentre si estende il diritto di voto, l'opinione pubblica subisce forti distorsioni e cessa gradualmente di essere un foro di discussione e argomentazione razionale veramente concorrenziale, libera ed autonoma. Si è così *passati dall'opinione pubblica libera ma borghese dello Stato liberale, all'opinione pubblica manipolata ma di massa dello Stato democratico.*

NELLO STATO SOCIALE IL PUBBLICO DI MASSA È SEMPRE PIÙ MANIPOLATO.

Lo Stato democratico diventa soprattutto dopo la seconda guerra mondiale "*Stato sociale*" (--> cap. 20, § 2), in quanto recepisce gradualmente le rivendicazioni dei diritti sociali emerse dalle lotte sindacali e politiche. Tuttavia questo si inserisce in quel *trionfo delle grandi organizzazioni* (capitalistiche, burocratico-statali, partitiche, culturali e sindacali) che caratterizza il mondo contemporaneo. Tali organizzazioni, non più in stretta concorrenza tra loro, si spartiscono i compiti e il potere decisionale fuori da un effettivo controllo dell'opinione pubblica, non più realmente libera e razionale. Sia il libero mercato in ambito economico, sia il liberalismo in ambito politico, basato sull'autonomia degli individui (certo, di pochi individui), hanno fatto il loro tempo. *I parlamenti non sono più luoghi di discussione razionale ma di show ad uso del pubblico manipolato dai media.*

GLI INDIVIDUI POSSONO RIPRENDERE LA PAROLA IN MODO CRITICO DENTRO LE "GRANDI ORGANIZZAZIONI"? SONO POSSIBILI MOVIMENTI DI INIZIATIVA DEI CITTADINI?

Quale speranza di effettiva autonomia resta ancora per l'individuo nel mondo moderno? È possibile ancora elaborare criticamente la volontà generale? Nell'opera del 1962 Habermas sembra indicare la via di una partecipazione democratica della base degli individui comuni alla vita stessa delle grandi organizzazioni cui appartengono, della trasformazione cioè dei luoghi di studio, di lavoro, di organizzazione politica o sindacale ecc. in centri di discussione e di critica razionale. Questa prospettiva era meno utopica di quanto non sembri, se si pensa alle lotte degli studenti americani a partire dal 1964 e di quelli europei a partire dal 1967-1968 per il controllo delle università, alle contemporanee lotte di fabbrica della base operaia fuori dagli schemi delle grandi organizzazioni sindacali, e infine alle lotte degli altri movimenti degli anni Sessanta-Settanta (dal femminismo, alle rivendicazioni per il riconoscimento degli omosessuali, alla contestazione contro la detenzione nei manicomi, ecc.). L'interpretazione che in vari articoli Habermas diede di questi movimenti di base insisteva sull'iniziativa dei cittadini organizzati, sull'universalità della ragione e insieme sul rifiuto della violenza nell'ambito della democrazia liberale.

§ 5.2. Conoscenza e interesse

IL SAPERE È SEMPRE MOSSO DA UN INTERESSE PER I SUOI EFFETTI – IL DOMINIO DELLA NATURA, LA COMPrensione DEGLI ALTRI, LA LIBERAZIONE UMANA.

Habermas negli anni Sessanta svolge una polemica contro la teoria della scienza di Popper (culminata in *Conoscenza e interesse* del 1968), che ha toni meno duri di quelli usati dal resto della scuola di Francoforte. Da un lato egli sostiene, partendo da **Marx** e da **Peirce**, che le scienze empiriche sono mosse da un interesse che, dal punto di vista dell'uomo in generale, è assolutamente necessario: l'interesse per il controllo della natura e dell'ambiente, e questa finalità

in ultima analisi pratica non ne toglie il valore per la conoscenza. Dall'altro ci sono altri interessi umani per il sapere non meno importanti: l'interesse per la **comprensione** dell'altro, tipico delle scienze ermeneutiche, e infine l'interesse critico-emancipativo per la **liberazione dell'uomo**, proprio della psicanalisi e della stessa "teoria critica" che demistifica l'ideologia. Egli osserva anche che, se gli scienziati empirici devono seguire nelle loro ricerche le regole del proprio metodo, essi comunque nel discutere tra loro dovranno prima di tutto cercare di **comprendersi** come interlocutori. Questo uso collaborativo della ragione è chiamato da Habermas uso della ragione finalizzato all'intesa. La ragione scientifica e la ragione ermeneutica si completano dunque a vicenda.

§ 5.3. Per la ricostruzione del materialismo storico

NEL MATERIALISMO STORICO DI HABERMAS LA STRUTTURA ECONOMICA È SOSTITUITA DALLA FORZA PRODUTTIVA DELLE MENTI DEGLI UOMINI COOPERANTI.

Nel 1978 Habermas pubblica *Per la ricostruzione del materialismo storico*, che ne è in realtà una revisione: egli abbandona sia la pretesa di spiegare l'ideologia come sottoprodotto della struttura economica, sia la pretesa che dall'analisi economico-sociale di Marx si possa trarre una scienza generale della storia. Potremmo dire che nel materialismo di Habermas la **struttura produttiva** essenziale è l'uso cooperativo del linguaggio e della ragione.

LO SVILUPPO SOCIALE DELLA MENTE UMANA HA PRODOTTO NEL TEMPO INDIVIDUI CAPACI DI AUTORIFLESSIONE ED AUTONOMIA.

Habermas prende la sua visione dello sviluppo storico umano dal quadro evolutivo della mente che ricava da Piaget e dal *cognitivista Kohlberg: la storia della specie umana è presentata come sviluppo riflessivo della mente. Il bambino dopo il suo iniziale stato di quasi-identificazione con l'ambiente passa ad un'adeguazione conformista alla forza delle convenzioni sociali e infine ad un giudizio autonomo su tali convenzioni. Analogamente, la società nel corso della sua complessa storia si libera dal bisogno di ottenere obbedienza cieca alle norme da parte dei suoi membri e permette la formazione di individui forniti di un'identità complessa, autonomi, capaci di giudizio indipendente e di compromesso razionale. E potenzialmente capaci quindi di trasformare coscientemente la società in cui vivono.

All'ottimistica filosofia della storia come movimento verso il comunismo è sostituita dunque una ricostruzione della struttura psicologico-sociale dell'uomo come essere materiale, che non pretende di delineare con certezza le alternative storiche del futuro, ma che cerca nella mente dell'uomo moderno le premesse per un possibile progresso.

Anche se il concetto di modo di produzione è inserito in una visione materialistica più ampia, Habermas continua a riconoscere il potenziale liberatorio del pensiero di Marx. Questo libro è stato dimenticato più che criticato, perché dopo la sua pubblicazione l'interesse per il marxismo in quanto tale è in generale caduto nella nostra cultura.

§ 6. Apel e l'etica della comunicazione: un rovesciamento di prospettiva

La scienza deve essere libera da valori, diceva Weber, se vuol conseguire il valore di verità. Ma questa allora è una regola etica, un valore morale, ribatte Apel.

DOPO I SECOLARI ATTACCHI CONTRO LE EVIDENZE DELLA COSCIENZA E CONTRO LA POSSIBILITÀ DI FONDARE L'ETICA A PRIORI, APEL CI RITENTA.

Karl Otto Apel (1922-2017), fu amico di Habermas e come lui intervenne in questioni culturali e politiche concernenti i diritti civili, il pacifismo e l'ecologia.

Esercitò su di lui una forte influenza per quanto riguarda il *recupero di un'etica universalistica*. Si è trattato di un autentico rovesciamento di prospettiva: gran parte dei filosofi dell'Ottocento e del Novecento avevano abbandonato l'idea di un'etica filosoficamente fondata, che ancora Kant aveva difeso con vigore. In particolare Nietzsche e Freud avevano instillato un **sospetto** sulle evidenze della coscienza, a lungo difese dagli spiritualisti e dai neokantiani. Gli utilitaristi poi sostenevano che i giudizi sull'utilità sono essenzialmente individuali, mentre i marxisti, che pure pensavano che gli interessi vitali materiali della classe operaia corrispondano in ultima analisi con l'interesse di tutta l'umanità, in genere evitavano di occuparsi di morale in senso filosofico. Il soggettivismo disperato della filosofia dell'esistenza, poi, aveva rinunciato a qualunque tipo di fondazione. Infine il neoempirismo radicale aveva spesso considerato le proposizioni morali prive di senso.

Quanto a Habermas, in *Storia e critica dell'opinione pubblica*, l'opinione pubblica appare indefinitamente in cammino verso una verità e una giustizia condivise, ma il fatto che tutto possa essere discusso e ridiscusso sembra introdurre una sorta di relativismo storicistico (ciò che è vero o giusto oggi può non esserlo più domani). Soltanto più tardi Habermas evidenzierà che, al di là dei risultati contingenti della discussione etica e politica, deve restare sempre valido il principio stesso del dialogo e del consenso razionali. Questo decisivo passaggio fu compiuto grazie allo stimolo datogli dalla filosofia di Apel, come lo stesso Habermas ha riconosciuto.

APEL RICONOSCE, CON WITTGENSTEIN E CON HEIDEGGER, CHE IL SOGGETTO DI COSCIENZA È INSERVIBILE PER UNA FONDAZIONE.

Veniamo ad Apel, *Comunità e comunicazione* (1973). Egli in questo libro ha osato mettere a confronto Wittgenstein e Heidegger, le cui elaborazioni filosofiche, apparentemente inconfondibili, giungono alla conclusione comune che l'idea kantiana di soggetto coscienziale è inservibile, che l'etica è indicibile e che si può solo parlare dell'essere in quanto "mostrato" o "accennato" dal linguaggio. *Apel accetta la critica del soggetto coscienziale kantiano*, ormai dominante nel XX° secolo, *e la riduzione della filosofia ad analisi del linguaggio, che è una dimensione pubblica, sociale, obiettiva*. Da ciò non consegue però per lui il fatto che si debba rinunciare alla fondazione di un'etica universale.

LA COMUNITÀ DEI RICERCATORI SCIENTIFICI È RETTA DA NORME IMPLICITE CHE RICHIEDONO IL RISPETTO DEGLI INTERLOCUTORI COME ESSERI RAZIONALI AUTONOMI.

Apel parte dall'analisi del linguaggio scientifico, quel linguaggio cioè che per definizione deve descrivere fatti, ed esprimere quindi **giudizi di fatto**, e che è apparentemente del tutto estraneo ai valori e ai **giudizi di valore**, come pensava tra gli altri anche Weber (sulle orme della Scuola del Baden, ← cap.7, § 1.2). Tuttavia anche nella comunità reale che gli scienziati instaurano tra loro al fine della comunicazione scientifica ("**comunità reale della comunicazione**") sono in vigore norme riconosciute che regolano la comunicazione e la ricerca. Tali norme non possono non essere ispirate al valore di **verità**, e alla preminenza del consenso razionale a proposito di argomentazioni logiche e documentate, invece che imposte dal dominio, dall'arbitrio o dall'interesse di parte. *Libertà e autonomia razionale, nonché eguaglianza dei soggetti argomentanti* ("il riconoscimento reciproco dei soggetti razionali"), *sono i principi ideali di questa comunità*.

L'ETICA DI APEL È TRASCENDENTALE, COME QUELLA DI KANT, PERCHÉ È FONDATA SUI LIMITI DEL LINGUAGGIO. SENZA DI ESSA IL LINGUAGGIO NON HA SENSO.

Certo, tali principi non sono mai perfettamente realizzati, ma il modello della "**comunità ideale della comunicazione**", che pure non esiste empiricamente, è condizione interna del funzionamento (pur imperfetto) della "comunità reale della comunicazione": le sue norme sono implicite nel linguaggio e nel comportamento dei ricercatori. *Senza queste norme l'uso del linguaggio e l'intero comportamento della comunità scientifica moderna non avrebbero senso*. Questa etica è dunque **trascendentale**, proprio come quella di Kant, in quanto non è fondata su fatti immanenti, come i nostri sentimenti, istinti e inclinazioni, e nemmeno sull'ordine

trascendente dell'essere. Ma mentre Kant faceva appello alla coscienza del soggetto, Apel si fonda sulla struttura del linguaggio, il quale, senza le sue norme, non avrebbe senso, non sarebbe possibile.

Dal linguaggio della ricerca scientifica razionale – che già l'illuminismo considerava il cuore della modernità - è dunque deducibile un'etica universale, un'etica che riposa sui fondamenti impliciti del valore di verità e del rispetto dell'autonomia dei soggetti razionali capaci di conseguirla. Apel paradossalmente e polemicamente è andato a scovarla proprio dove tutti negavano che fosse: *nella scienza moderna oggettiva, "senza cuore" e "puramente strumentale" per i suoi detrattori* (come gli spiritualisti, gli idealisti e la stessa scuola di Francoforte), e *"libera da valori" per i suoi estimatori* (come Weber e i neopositivisti). Apel sostiene infatti che "l'oggettività della stessa scienza avalutativa [cioè neutra rispetto ai valori morali] presuppone anche la validità intersoggettiva delle norme morali": senza di essa il rapporto tra scienziati sarebbe un *bellum omnium contra omnes*, in cui il conseguimento di una qualunque verità oggettiva sarebbe impossibile. E questi principi di rispetto reciproco sono estendibili all'intera comunità razionale umana.

RIVOLGERSI AD UN ALTRO SENZA RICONOSCERNE LE PRETESE COMUNICATIVE NON HA SENSO DAL PUNTO DI VISTA PRAGMATICO.

Secondo Apel, chi parla avanza sempre di fatto rispetto agli interlocutori pretese di **●comprensibilità** (chiaro e corretto uso del linguaggio), di **●●verità** (rispetto dei fatti), di **●●●veridicità** (assenza di un secondo fine delle proprie affermazioni) e di **●●●●giustezza** (rispetto delle norme della comunità dei parlanti). Queste pretese sono implicite in qualunque atto linguistico. Se non fossero avanzate, chi compie l'azione di parlare, entrerebbe in un'**autocontraddizione pragmatica o performativa**, nel senso di Austin. Egli cioè compirebbe l'azione assurda di rivolgersi a qualcun altro senza curarsi che possa capire o che possa dargli una risposta sensata. Questo tipo di contraddizione è stato trattato da Austin in termini di asserzioni assurde come "il gatto è sul tappeto ma non credo che lo sia" e "Te lo prometto ma non lo farò". Nella formulazione del suo allievo Searle il contenuto di queste asserzioni è in contraddizione con il loro intento: ad esempio, non ha senso promettere asserendo di non mantenere la promessa.

Anche al di fuori della filosofia analitica del linguaggio, la comunicazione viene intesa come un vero e proprio impegno morale nei confronti del prossimo. Secondo Lévinas (in *Totalità e infinito* - 1961) il soggetto è responsabile nei confronti dell'altro, il cui volto gli impone di non trattarlo come una semplice cosa fra le cose del mondo. Nell'atto di rivolgersi a qualcuno è, quindi, implicito un tentativo di comprensione e l'astensione da qualsiasi forma di violenza. Insomma, se il soggetto pretende che l'altro rispetti le regole di comprensibilità, verità, veridicità e giustezza senza volersi impegnare a fare lo stesso, avviene già una forma di violenza.

§ 7. Habermas: l'etica del discorso, la teoria dell'agire comunicativo e la democrazia deliberativa

La discussione collettiva, aperta e continua delle norme morali e sociali è per Habermas il cuore della democrazia e del (possibile) progresso umano.

§ 7.1. Etica e comunicazione

L'ETICA DEL DISCORSO NON PRESCRIVE DIRETTAMENTE LE NORME, MA SOLO LA PROCEDURA CON CUI QUESTE NORME DEVONO ESSERE STABILITE: LA DISCUSSIONE RAZIONALE.

Habermas nell'*Etica del discorso* (1983) segue un iter parallelo a quello di Apel, di cui riprende l'impostazione. In sostanza egli sostiene che nel nostro comportamento discorsivo e nel nostro linguaggio sono implicite sia la pretesa che i nostri giudizi abbiano un valore di verità (non solo un valore strumentale o un'utilità pratica), sia il riconoscimento degli altri come interlocutori validi del dialogo e come

legittimi assertori di giudizi di valore. Quindi è comune a tutti gli interlocutori il giudizio di valore positivo sulla superiorità etica del dialogo e del comportamento discorsivo rispetto al comportamento strumentale, manipolativo, autoritario o violento. Ciascuno però è anche fonte di liberi giudizi di valore su quanto non discenda immediatamente, dal punto di vista logico, da questo valore comune. In questo senso l'etica habermasiana è da un lato universale e unitaria, ma dall'altro anche pluralistica.

Infatti questa etica, chiamata "**etica procedurale**", *non prescrive il contenuto preciso delle norme dell'azione sociale, ma solo la **procedura** con cui le norme possono essere stabilite, cioè la discussione razionale tra i soggetti.*

I REGISTRI DI DISCORSO: LA COMUNICAZIONE DEL VISSUTO PERSONALE, LA DISCUSSIONE DELLE NORME INTERPERSONALI E LA DESCRIZIONE DELLA VERITÀ OGGETTIVA.

Nella sua teoria del discorso, poi, Habermas riprende temi di Austin e Searle, che avevano analizzato diverse modalità del linguaggio. In particolare, nella comunicazione, egli, distingue tre differenti livelli di discorso, in quanto le differenti esigenze del ● "mondo della vita" (cfr. Husserl ← cap. 12, § 4), della ●● comunicazione etica e dell'●●● oggettività scientifica sono presenti egualmente nel nostro linguaggio, seppure sotto diversi "registri" (termine che impiega con metafora musicale).

(●) Il "**discorso della prima persona**" è quello in cui io esprimo agli altri miei sentimenti, vissuti, apprezzamenti estetici, ecc. che nascono dal mio mondo della vita. Tale discorso suona: "io sento che è così". (●●) Il "**discorso della seconda persona**" è quello in cui ci obblighiamo reciprocamente a comportarci secondo norme condivise. La forma è qui quella del "tu devi", del "ciò che vale per me vale anche per te", ecc. (●●●) Il "**discorso della terza persona**" è invece quello della descrizione da parte di un osservatore oggettivo, cioè dell'oggettività scientifica, dei "giudizi di fatto" indipendenti dai nostri sentimenti e dalle nostre norme morali. La forma è qui la seguente: "di fatto risulta che...", "da questa dimostrazione risulta che...", oppure "dal protocollo delle osservazioni scientifiche compiute nel laboratorio X il giorno Y dal dottor Z risulta che..."

In questo modo le tradizionali dimensioni del soggetto sono spiegate attraverso il linguaggio.

§ 7.2. La teoria dell'agire sociale comunicativo

DENARO E POTERE SONO LE DUE FORZE CHE COSTITUISCONO L'OSSATURA DELLO STATO SOCIALE CAPITALISTA.

L'opera più sistematica di Habermas è la monumentale *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), in cui considera le forme fondamentali dell'**agire sociale**, per la cui comprensione è fondamentale l'analisi della comunicazione. Egli tratta l'agire sociale nell'ambito del sistema economico a lui contemporaneo (in cui la concorrenza è limitata dagli oligopoli privati e dall'intervento dello Stato) e in quello dell'amministrazione burocratica dello "Stato sociale" (in cui l'individuo è assistito, ma anche guidato, dalle organizzazioni dell'assistenza pubblica). Il **denaro** e il **potere** costituiscono, per così dire, l'ossatura e il sistema nervoso dello Stato Sociale capitalista, il sistema di mediazione e di scambio tra le sue parti (essi determinano lo scambio di merci e la distribuzione di risorse e di ruoli tra le classi e tra gli individui).

L'**AGIRE STRATEGICO** È QUELLO CHE TRATTA LE PERSONE COME MEZZI (INTELLIGENTI E SENSIBILI) PER SCOPI DI PROFITTO E DI POTERE.

Denaro e potere, dunque, non solo trattano dall'esterno gli individui come meri strumenti e funzioni della produzione e dell'amministrazione, ma penetrano, anche grazie all'invadenza dei **media**, nel loro "mondo della vita" e lo manipolano, facendovi prevalere la logica del cosiddetto "**agire strategico**" (una delle forme fondamentali dell'agire sociale). L'agire strategico è quello che considera gli altri prima di tutto come *mezzi (seppur intelligenti) per i nostri fini*. Per esempio è quello

del manager che studia il comportamento dei suoi dipendenti e che sceglie gli stimoli (monetari, o di carriera, o di gratificazione psicologica, ecc.) o le minacce (licenziamento, ecc.) che li spingano a svolgere in modo più efficiente le loro funzioni produttive. E infine la comunicazione pubblicitaria dei media e quella elettorale sono esempi convincenti di agire strategico (convincere ad ogni costo ad acquistare qualcosa e a votare qualcuno). Questo agire corrisponde sostanzialmente all'“agire razionale rispetto allo scopo” di cui parla Weber (cap.7, § 3.1)

L'AGIRE COMUNICATIVO È FINALIZZATO ALL'INTESA TRA I SOGGETTI CONSIDERATI PORTATORI DI VALORI E IDEE DA PRENDERE EFFETTIVAMENTE IN CONSIDERAZIONE.

Il modello opposto è quello dell'“**agire comunicativo**”, in cui un individuo si rivolge ad un altro considerandolo come *soggetto di un'imprevedibile elaborazione autonoma di sentimenti, di valori, di norme, di idee*, ecc., ed è eventualmente disponibile a modificare la sua posizione sulla base delle idee e delle proposte eventualmente a lui comunicate dall'altro. L'agire comunicativo però non corrisponde al romantico e fallimentare “agire rispetto al valore”, di cui parla sempre Weber. Come **agire finalizzato all'intesa** - all'accordo intersoggettivo - esso è una risorsa positiva della società e garantisce l'integrazione sociale. Il riconoscimento reciproco rende la società più vivibile e più aperta.

LA RAZIONALITÀ STRUMENTALE RISCHIA DI SOFFOCARE IL MONDO DELLA VITA, RISORSA DI IDEE E DI VALORI PER L'INTEGRAZIONE SOCIALE.

Tuttavia le strutture dell'“agire comunicativo” sembrano a Habermas sempre più minacciate dalla manipolazione effettuata dal sistema economico e politico e dalla sua logica di “agire strategico”. Per questa **razionalità strumentale** tutto è visto come strumento del soddisfacimento di interessi particolari, estranei alla condivisione comunitaria. *Il mondo della vita e dell'agire finalizzato all'intesa rischia così di essere “colonizzato” dalla razionalità puramente strumentale della società capitalistica utilitaristica e dal sistema burocratico dell'amministrazione.* Esso però è una risorsa fondamentale della convivenza civile e dell'integrazione sociale.

§ 7.3. La teoria del diritto e della democrazia deliberativa

NON È IL PRINCIPIO DI MAGGIORANZA CHE LEGITTIMA LO STATO, MA LA DISCUSSIONE LIBERA SENZA LIMITI NELL'OPINIONE PUBBLICA NON MANIPOLATA.

L'ultima grande opera sistematica di Habermas, *Fatti e norme* (1992), affronta il tema del rapporto tra la società democratica attuale, così com'è **di fatto**, e il **diritto** in essa in vigore. È l'opinione pubblica la principale legittimazione dello Stato di Diritto democratico contemporaneo – almeno nella misura in cui non è **manipolata**. *Né l'elezione dei rappresentanti né il principio di maggioranza di per sé legittimano le decisioni dello Stato*: la giustizia di esse non è determinata dalla volontà arbitraria della maggioranza o dei suoi rappresentanti, a scapito dei diritti o di legittimi interessi delle minoranze, ma piuttosto dalla discussione razionale libera e sempre rinnovata dei cittadini, in quanto soggetti di un **agire finalizzato all'intesa**.

LA CULTURA DEMOCRATICA DOVREBBE ESSERE IN GRADO DI FORMARE CITTADINI APERTI E TOLLERANTI, DISPONIBILI ALLA CONVIVENZA MULTICULTURALE.

Abbandonate da tempo la teoria marxista e la centralità della classe operaia, Habermas pone la speranza della giustizia, del progresso e della pace per i paesi occidentali nei *cittadini formati dalla cultura democratica*, almeno in linea di principio *aperta alle culture diverse e ai diversi stili di vita*, secondo il principio del **multiculturalismo** (--> Scheda Tematica 8). Questa cultura esige da tutti solo un atteggiamento di **patriottismo costituzionale** – l'adesione ai principi della propria costituzione democratica e il rispetto delle procedure democratiche e della legalità - e invita alla partecipazione al dibattito pubblico in un ambiente sociale in cui col tempo questa pratica si è riuscita ad affermare, nonostante le potenti manipolazioni

dei media condizionati dal denaro e dal potere. Come per Dewey, la democrazia è tanto una forma di governo, quanto anche una forma di cultura e di etica, che si rinforzano reciprocamente:

LA DEMOCRAZIA DELIBERATIVA E PARTECIPATIVA LEGITTIMA LA DEMOCRAZIA ELETTORALE.

Habermas parte dal dato della **democrazia procedurale**, in cui, cioè, i cittadini scelgono i loro rappresentanti attraverso la procedura delle libere elezioni, effettuate periodicamente. Egli però chiama **democrazia deliberativa** (--> Scheda Tematica 2) quel sistema di governo che rende possibile la **partecipazione** di tutti al processo dell'opinione pubblica razionale, in cui i cittadini attivi, le associazioni civiche e i movimenti propongono alla discussione **finalizzata all'intesa universale** non solo idee, ma anche progetti concreti, e controllano poi la loro ricezione da parte della rappresentanza parlamentare e, se approvati dalla maggioranza, la loro attuazione da parte del governo.

§ 8. Conclusioni su Habermas: convergenza di filosofia del soggetto e di filosofia del linguaggio, di filosofia e di sociologia

Habermas, come Leibniz e come lo Hegel della maturità, è un filosofo della conciliazione, che concepisce la filosofia come una totalità aperta in tutte le direzioni, e come loro è affetto da un cronico ottimismo.

HABERMAS HA LAVORATO ALLA CONVERGENZA DELLE FILOSOFIE DEL SOGGETTO E DEL LINGUAGGIO, ALLA CONCILIAZIONE DELLE TENDENZE CONTEMPORANEE E ALLA RICOMPOSIZIONE DELLE SCISSIONI DEL MODERNO.

Abbiamo parlato nella Sintesi del Periodo della tendenza progressiva all'attenuazione della contrapposizione tra analitici e continentali e alla convergenza tra la filosofia del soggetto e la filosofia del linguaggio. La filosofia di Habermas, a partire almeno dagli anni Ottanta, va senz'altro in questa direzione. La sua tendenza è verso la conciliazione e la sintesi delle diverse tendenze. Lettore instancabile e sensibile alle novità, ha tentato il dialogo con le posizioni più diverse, dal neopositivismo allo strutturalismo, dall'ermeneutica al decostruzionismo, convinto che questo sia il compito della autentica filosofia, e si è misurato con molte forme di scienze umane, dalla sociologia alla teoria del diritto, dalla politologia alla teoria dei media. In questo è stato per molti versi fedele al modello di Hegel (un autore che ha sempre tenuto presente) della verità come totalità. Nella sua opera *Il discorso filosofico della modernità* ha considerato attuale il problema - posto dai romantici e dagli idealisti - della scissione tra intelletto scientifico e soggettività umana e tra mondo della conoscenza esatta e rigorosa e mondo dei valori. Va in questo senso il suo ritorno, sulla scia di Apel, all'etica argomentativa, che ha stimolato una riflessione anche di altri filosofi.

HABERMAS HA ANCHE LAVORATO ALL'INTEGRAZIONE, OGGI SEMPRE PIÙ NECESSARIA, DELLE SCIENZE SOCIALI E DELLA FILOSOFIA.

Habermas, autore di una monumentale *Teoria dell'agire comunicativo*, è generalmente definito sociologo, ma le sue analisi della società impiegano un concetto che alcuni sociologi considerano non scientifico, il concetto di "mondo della vita". Come sappiamo, per Husserl esso è la dimensione soggettiva e storica della vita associata in cui ognuno di noi è immerso prima di o indipendentemente da ogni cognizione scientifica. Questo pone un limite all'uso della spiegazione causale nel suo sistema teorico, che resta aperto sulle possibilità aperte da tale dimensione. In Habermas c'è dunque anche la convergenza tra l'uso della spiegazione e l'impiego della comprensione ermeneutica, come anche in Paul Ricoeur, di cui parleremo nel cap. 20, un altro autore che scavalca gli steccati. Così la sociologia habermasiana confina in conclusione con la filosofia. Habermas e Ricoeur fanno parte di una tendenza complessiva del pensiero contemporaneo, quella per cui la filosofia sente la necessità di impiegare in modo continuo i risultati delle scienze dell'uomo, che in molti casi sono difficilmente distinguibili dalla

filosofia stessa: non solo la sociologia, ma anche la psicologia, l'antropologia culturale, la teoria politica ecc. sono spesso forme specifiche di indagine filosofica.

Letture

1. Wittgenstein: dal linguaggio come raffigurazione al linguaggio come giuoco (in Ludwig Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, Torino, Einaudi, 2014, pp. 7-18).

Da quando tornò a Cambridge, Wittgenstein lavorò intensamente e produsse una grande quantità di appunti, la cui successiva revisione e sistemazione portò alla nascita di diverse opere postume, come le *Osservazioni sopra i Fondamenti della Matematica* e le *Osservazioni sulla Filosofia della Psicologia*. L'opera principale del "secondo Wittgenstein" sono però le *Ricerche Filosofiche*. Esse sono costituite da brevi osservazioni numerate, o "schizzi paesistici" (come lui stesso le chiama), dedicate a temi apparentemente eterogenei come il concetto di significato, la logica, il linguaggio e gli stati di coscienza. L'opera, come dice l'autore nella prefazione, nasce dalla rilettura e dalla critica del *Tractatus*, e costituisce quindi un ripensamento complessivo delle basi della sua filosofia.

Le *Ricerche* iniziano, in modo abbastanza sorprendente per Wittgenstein, che pareva non interessarsi alla storia della filosofia, con una citazione di Sant'Agostino, dalla quale parte per criticare la propria precedente visione del linguaggio.

1. Agostino, *Confessioni*, I, 8: «Quando [gli adulti] nominavano qualche oggetto, e, proferendo quella voce, facevano un gesto verso qualcosa, li osservavo, e ritenevo che la cosa si chiamasse con il nome che proferivano quando volevano indicarla. Che intendessero ciò era reso manifesto dai gesti del corpo, linguaggio naturale di ogni gente: dall'espressione del volto e dal cenno degli occhi, dalle movenze del corpo e dall'accento della voce, che indica le emozioni che proviamo quando ricerchiamo, possediamo, rigettiamo o fuggiamo le cose. Così, udendo spesso le stesse parole ricorrere, al posto appropriato, in proposizioni differenti, mi rendevo conto, poco a poco, di quali cose esse fossero i segni, e, avendo insegnato alla lingua a pronunziarle, esprimevo ormai con esse la mia volontà».

In queste parole troviamo, così mi sembra, una determinata immagine della natura del linguaggio umano. E precisamente questa: le parole del linguaggio denominano oggetti – le proposizioni sono connessioni di tali denominazioni. — In quest'immagine del linguaggio troviamo le radici dell'idea: Ogni parola ha un significato. Questo significato è associato alla parola. **[Il significato] è l'oggetto per il quale la parola sta.**

Di una differenza fra tipi di parole Agostino non parla. Chi descrive in questo modo l'apprendimento del linguaggio pensa, così credo, anzitutto a sostantivi come «tavolo», «sedia», «pane» e ai nomi di persona, e solo in un secondo tempo ai nomi di certe attività e proprietà; e pensa ai rimanenti tipi di parole come a qualcosa che si accomoderà.

Pensa ora a quest'impiego del linguaggio: Mando uno a far la spesa. Gli do un biglietto su cui stanno i segni: «cinque mele rosse». Quello porta il biglietto al fruttivendolo; questi apre il cassetto su cui c'è il segno «mele»; quindi cerca in una tabella la parola «rosso» e trova, in corrispondenza ad essa, un campione di colore; poi recita la successione dei numeri cardinali - supponiamo che la sappia a memoria - fino alla parola «cinque» e ad ogni numero tira fuori dal cassetto una mela che ha il colore del campione. — Così, o pressappoco così, si opera con le parole.

[...]

3. Agostino descrive, potremmo dire, un sistema di comunicazione; solo che non tutto ciò che chiamiamo linguaggio è questo sistema. E questo va detto in molti casi in cui sorge la questione: «Questa descrizione è utilizzabile o inutilizzabile?» La risposta sarà allora: «Sì, è utilizzabile, ma soltanto per questa regione strettamente circoscritta, non per il tutto che tu pretendevi di descrivere».

È come se uno desse a qualcun altro questa definizione: «Il giocare

consiste nel muovere cose su una superficie, secondo certe regole...» – e noi gli rispondestimo: Sembra che tu pensi ai giuochi fatti sulla scacchiera; ma questi non sono tutti i giuochi. Puoi rendere corretta la tua definizione restringendola espressamente a questi giuochi.

[...].

23. Ma quanti tipi di proposizioni ci sono? Per esempio: asserzione, domanda e ordine? - Di tali tipi ne esistono *innumerevoli*: innumerevoli tipi differenti d'impiego di tutto ciò che chiamiamo «segni», «parole», «proposizioni». E questa molteplicità non è qualcosa di fisso, di dato una volta per tutte; ma nuovi tipi di linguaggio, nuovi giuochi linguistici, come potremmo dire, sorgono e altri invecchiano e vengono dimenticati. [...]

Qui la parola «giuoco linguistico» è destinata a mettere in evidenza il fatto che **il parlare un linguaggio fa parte di un'attività, o di una forma di vita.**

Considera la molteplicità dei giuochi linguistici contenuti in questi (e in altri) esempi:

Comandare, e agire secondo il comando –

Descrivere un oggetto in base al suo aspetto o alle sue dimensioni –

Costruire un oggetto in base a una descrizione (disegno) –

Riferire un avvenimento. Far congetture intorno all'avvenimento –

Elaborare un'ipotesi e metterla alla prova –

Rappresentare i risultati di un esperimento mediante tabelle e diagrammi

Inventare una storia; e leggerla –

Recitare in teatro. Cantare in girotondo –

Sciogliere indovinelli. Fare una battuta; raccontarla. Risolvere un problema di aritmetica applicata –

Tradurre da una lingua in un'altra –

Chiedere, ringraziare, imprecare, salutare, pregare.

– È interessante confrontare la molteplicità degli strumenti del linguaggio e dei loro modi d'impiego, la molteplicità dei tipi di parole e di proposizioni, con quello che sulla struttura del linguaggio hanno detto i logici. (E anche l'autore del *Tractatus logico-philosophicus*.).

L'autocritica di Wittgenstein che troviamo qui non costituisce naturalmente un rifiuto scettico e distruttivo della sua precedente **teoria logica**, ma piuttosto un rifiuto della **pretesa filosofica** che quello fosse il linguaggio per eccellenza, l'unico dotato di senso. Le *Ricerche* sono, oltre che una riflessione sul linguaggio, una meditazione sulle pretese della filosofia.

Lettura 2. Wittgenstein: regole, abitudini, forme di vita (in op. cit., pp. 94 -96 e 104)

Anche queste osservazioni sono tratte dalle *Ricerche filosofiche*, scritte in forma di appunti sparsi, che riprendono lo stesso argomento nel corso del tempo. In essi l'autore spesso risponde a immaginarie obiezioni fatte in nome delle concezioni tradizionali del linguaggio.

198. "Ma come può una regola insegnarmi che cosa devo fare a *questo* punto? Qualunque cosa io faccia, può sempre essere resa compatibile con la regola mediante una qualche interpretazione". -No, non si dovrebbe dire così. Si dovrebbe invece dire: ogni interpretazione è sospesa nell'aria insieme con l'interpretato; quella non può servire da sostegno a questo. Le interpretazioni, da sole, non determinano il significato.

"Dunque, qualunque cosa io faccia, può sempre essere resa compatibile con la regola". Lasciami chiedere: che cosa ha da spartire l'espressione della regola - diciamo, un segnale stradale -con le mie azioni ? che tipo di connessione sussiste tra le due cose ? - ebbene, forse questa: **sono stato addestrato a reagire in un determinato modo a questo segno, e ora reagisco così.**

Di fronte all'obiezione che il modo personale di seguire una regola del linguaggio può essere interpretato liberamente dai soggetti, l'autore risponde che le interpretazioni sono fluttuanti e quindi non contano. Per scoprire il significato del linguaggio dobbiamo considerare la nostra abitudine a reagire a certe regole, in quanto siamo stati addestrati a farlo.

“Ma in questo modo hai solo indicato un nesso causale, hai soltanto spiegato come mai ora ci regoliamo secondo le indicazioni di un segnale stradale; non in che cosa consista, propriamente, questo attenersi a un segnale”. No; ho anche messo in evidenza che **uno si regola secondo le indicazioni di un segnale stradale solo in quanto esiste un uso stabile, un'abitudine**.

In sostanza, obietta l'interlocutore immaginario, dire che noi seguiamo le regole a causa del nostro addestramento linguistico, non ci svela l'essenza del significato e delle regole. Ma Wittgenstein rimanda al nostro uso stabile e alla nostra abitudine: **dietro** non c'è niente da spiegare. Il punto è che è impossibile trovare nella mente del soggetto isolato o in qualche struttura ideale la spiegazione delle regole e il significato del linguaggio, come possiamo vedere in altre annotazioni successive.

199. Ciò che chiamiamo "seguire una regola " è forse qualcosa che potrebbe essere fatto da un solo uomo, una sola volta nella sua vita? [...]

Non è possibile che un solo uomo abbia seguito una regola una sola volta . Non è possibile che una comunicazione sia stata fatta una sola volta, una sola volta un ordine sia stato dato è compreso , e così via. - fare una comunicazione, dare o comprendere un ordine e simili, non sono cose che possano essere fatte una volta sola. -Seguire una regola, fare una comunicazione, dare un ordine, giocare una partita a scacchi sono **abitudini (usi, istituzioni)**.

[...]

202. Per questo “seguire una regola” è una **prassi**. E *credere* di seguire la regola non è seguire la regola. E perciò non si può seguire una regola ‘privatim’ [in privato]: altrimenti, credere di seguire la regola sarebbe la stessa cosa che seguire la regola.

[...]

241. «Così, dunque, tu dici che è la concordanza fra gli uomini a decidere che cosa è vero e che cosa è falso!» – Vero e falso è ciò che gli uomini dicono; e nel linguaggio gli uomini concordano. E questa non è una concordanza delle opinioni, ma della **forma di vita**. (p.104 -ed. 2014)

Abbiamo evidenziato alcuni termini chiave: **abitudini, usi, istituzioni, prassi, forma di vita**. Tutti ci rimandano ai diversi usi sociali del linguaggio, o meglio dei linguaggi. Abitudine si contrappone a consapevolezza, prassi a teoria, forma di vita sociale a soggetto isolato nella sua coscienza impenetrabile. Da queste osservazioni di Wittgenstein partirà gran parte della successiva teoria del linguaggio.

Lettura 3. Noam Chomsky. Creatività e natura umana (in N. Chomsky e M. Foucault, *The Chomsky-Foucault Debate on Human Nature*, The New Press, New York-London 2006, pp. 2-5, trad. it. di Valerio Marconi)

Nel dibattito televisivo con Foucault, Chomsky difende una concezione della natura umana incentrata sulla creatività, che resta costante nella storia poiché frutto della dotazione biologica innata della nostra specie.

Sulla base di tale natura umana, per Chomsky è possibile formulare un ideale di giustizia valido in ogni epoca e contrapposto agli abusi del potere politico nei confronti della libertà individuale. Se le forme di potere politico variano nel tempo, è possibile delineare il profilo di una società giusta e dignitosa la cui caratteristica fondamentale dovrebbe essere proprio il rispetto per la creatività umana, intesa come libertà di parola, di pensiero e di comportamento creativo. Nell'elaborazione teorica di Chomsky in sostanza è implicita una giustificazione biologica dei diritti umani.

Una persona che è interessata a studiare le lingue si trova faccia a faccia

con un problema empirico molto definito; si trova faccia a faccia con un organismo, un parlante maturo – adulto, possiamo dire –, che ha in qualche modo acquisito uno spettacolare spettro di abilità, che gli consentono in particolare di dire quello che pensa, di capire quello che le persone gli dicono, di farlo in una maniera tale che io penso sia corretto definire altamente creativa... cioè, molto di quello che una persona dice nella sua conversazione quotidiana con gli altri è originale, molto di quello che ascolti è nuovo, non ha alcuna somiglianza stretta con qualunque cosa nella tua esperienza; non è un comportamento originale casuale, chiaramente è un comportamento che, in un senso che è molto difficile da caratterizzare, è appropriato alle situazioni; e, di fatto, ha molte delle caratteristiche che io penso si possano definire molto bene come creatività.

Ora, la persona che ha acquisito questa intricata e altamente articolata e organizzata collezione di abilità – la collezione di abilità che chiamiamo sapere una lingua – è stata esposta a una certa esperienza; è stata esposta nel corso della sua vita a un certo ammontare di dati, di esperienza diretta di una lingua. Possiamo studiare i dati che sono disponibili per questa persona; una volta fatto, in linea di principio, ci troviamo faccia a faccia con un problema scientifico ragionevolmente chiaro e ben delineato, ossia quello di spiegare il divario fra la veramente piccola quantità di dati, piccola e piuttosto di cattiva qualità, alla quale il bambino è esposto e l'altamente sistematica, nonché profondamente organizzata, conoscenza risultante che il bambino in qualche modo deriva da questi dati. Inoltre, notiamo che individui diversi con esperienze diverse di una particolare lingua arrivano comunque a sistemi che sono davvero molto congruenti l'uno con l'altro. I sistemi ai quali arrivano due parlanti dell'inglese sulla base delle loro esperienze molto differenti sono congruenti nel senso che, in uno spettro di casi sorprendentemente ampio, uno dei due può capire quello che l'altro dice. Inoltre, cosa ancor più notevole, notiamo che in un ampio spettro di lingue – di fatto tutte quelle che sono state studiate seriamente – ci sono delle limitazioni notevoli sul tipo di sistemi che emergono dai tipi molto diversi di esperienze alle quali le persone sono esposte.

C'è un'unica spiegazione possibile, che io devo dare in una maniera piuttosto schematica, per questo notevole fenomeno, ossia l'assunzione che **l'individuo stesso contribuisca in buona parte – di fatto in quella ampiamente prevalente – alla struttura schematica generale della conoscenza** che alla fine egli deriva da questa esperienza molto frammentaria e limitata e forse persino al contenuto specifico di tale conoscenza. Una persona che sa una lingua ha acquisito quella conoscenza perché si è accostato all'esperienza di apprendimento con uno **schematismo** (1) molto esplicito e dettagliato che gli dice che tipo di linguaggio è quello al quale sta venendo esposto. Cioè, per dirla alla buona: il bambino deve cominciare con la conoscenza – certamente non con la conoscenza che sta ascoltando l'inglese o l'olandese o il francese o qualcos'altro – che sta ascoltando una lingua umana di un tipo molto specifico ed esplicito che permette uno spettro molto piccolo di variazioni. Ed è perché comincia con questo schematismo altamente organizzato e molto restrittivo che è capace di fare l'ampio salto dai dati frammentari e di cattiva qualità a una conoscenza altamente organizzata. Inoltre, dovrei aggiungere che possiamo spingerci piuttosto oltre nel presentare le proprietà di questo sistema di conoscenza, che definirei lingua **innata** (2) o conoscenza intuitiva, che il bambino apporta all'acquisizione del linguaggio; e possiamo anche percorrere molta strada nella direzione della descrizione del sistema che è mentalmente rappresentato quando ha acquisito questa conoscenza.

Riterrei allora che questa conoscenza istintiva, – se vi piace il termine – questo schematismo che rende possibile derivare una conoscenza complessa e intricata sulla base di dati molto parziali, è uno dei costituenti fondamentali della natura umana. In questo caso penso a un costituente fondamentale a causa del ruolo che il linguaggio svolge, non solo nella mera comunicazione, ma anche nell'espressione del pensiero e nell'interazione fra persone e assumo che in altri

domini dell'intelligenza umana, in altri domini della cognizione umana e del comportamento, qualcosa dello stesso tipo dev'essere vero. Bene, questa collezione, questa massa di schematismi o principi di organizzazione innati, che guida il nostro comportamento sociale, intellettuale e individuale è ciò a cui intendo riferirmi mediante il concetto di natura umana.

(1) "Schematismo" è un termine kantiano che Chomsky rielabora in maniera originale. Gli schematismi trascendentali mediano il rapporto fra concetti e intuizioni sensibili in Kant, mentre in Chomsky gli schematismi innati mediano il rapporto fra gli stimoli empirici con cui un parlante acquisisce padronanza della propria lingua e l'insieme organico della propria conoscenza linguistica intuitiva. Solitamente sappiamo quando una frase è sgrammaticata senza pensarci troppo su perché in qualche modo ci suona male, grazie a questi schematismi.

(2) Se lo schematismo linguistico è innato come lo schematismo kantiano, esso non è correlato a un sistema trascendentale della ragione unico come in Kant; piuttosto, gli schematismi linguistici sono la base innata condivisa da tutti gli esseri umani per costruire le conoscenze sistematiche relative ai singoli sistemi linguistici. Se in Kant c'è un unico sistema della ragione, in Chomsky ci sono più sistemi linguistici possibili basati su una dotazione schematica innata uguale per tutti, che Chomsky si spinge a chiamare "lingua innata"

COMMENTO Il linguista e intellettuale statunitense fa nel lungo passo qui riportato un'operazione molto interessante che testimonia come il ragionamento scientifico possa giungere a formulare tesi filosofiche, nonostante la frammentazione novecentesca della comunità scientifica e la distinzione tra filosofi e scienziati di professione. Ponendo l'analogia fra la facoltà tipicamente umana del linguaggio e altre attività tipiche della nostra specie, Chomsky arriva a definire la natura umana come un insieme di schematismi innati tutti caratterizzati da un forte grado di creatività. Nel corso del Novecento la linguistica si è più volte posta, prima con Lévi-Strauss e poi con Chomsky, come scienza guida fra le scienze umane e sociali proprio per la sua capacità di approssimarsi al grado di formalizzazione matematica tipico della fisica e di contribuire e interagire con la biologia. Ecco perché in Chomsky il comportamento e l'intelligenza linguistici sono l'ambito più noto e studiato rispetto agli altri ambiti del comportamento e della cognizione umani. Siamo, quindi, di fronte a un caso in cui il paradigma del linguaggio (cfr. cap. 10, § 8.3) giunge a proporsi come in grado di ricomprendere al proprio interno il paradigma del soggetto (cfr. Parte 5, SdP, § 2).

4, HABERMAS. AGIRE STRATEGICO E AGIRE COMUNICATIVO

(in Jürgen Habermas, *L'etica del discorso*, Laterza, Bari, 1983, pp. 142-145)

In questo passo, intitolato "Orientamento verso l'intesa e orientamento verso il successo", vediamo come Habermas colleghi nella sua teoria dell'agire comunicativo il paradigma del soggetto, riprendendo il concetto di mondo della vita di Husserl (cap. 12, § 4.1) e riferendosi alla tradizione dell'ermeneutica (cap. 14), e quello del linguaggio ordinario del secondo Wittgenstein, di Austin e di Searle (← § 2 e 3). Alcuni sociologi gli hanno rimproverato l'impiego in sociologia del concetto di "mondo della vita", che rende problematico l'impiego dei metodi quantitativi tipico delle correnti scienze sociali. È forse più corretto parlare per questa teoria di Habermas di filosofia sociale e non di sociologia. Si tratta comunque di una filosofia ambiziosa, che collega l'analisi dell'agire sociale trae con le norme etiche in esso implicite (← § 7)

Gli attori, nella misura in cui sono orientati esclusivamente verso il successo, cioè verso le conseguenze del loro agire, tentano di conseguire gli scopi delle loro azioni influenzando dall'esterno, con le buone o con le cattive, con minacce o allettamenti, la definizione della situazione e le decisioni o i motivi della loro controparte. [...] (1)

Io parlo, invece, di *agire comunicativo* quando gli attori si impegnano a concordare internamente l'uno con l'altro i loro piani d'azione e a perseguire i loro rispettivi scopi soltanto alla condizione di un accordo, [...], sulla situazione e sulle conseguenze che se ne attendono. [...] (2)

I processi d'intesa mirano a un accordo che dipende dal consenso razionalmente motivato [...]. L'accordo non può essere ingiunto all'altra parte, non può essere imposto alla controparte per via di manipolazione : ciò che ha luogo *manifestamente* per via di un influsso esterno [su uno degli attori], non può essere considerato come un accordo. L'accordo si fonda su convinzioni comuni [...].

Il concetto dell'agire comunicativo mette in evidenza [...], oltre all'aspetto teleologico [cioè finalistico] dell'esecuzione di un progetto d'azione (3), anche l'aspetto comunicativo dell'interpretazione comune della situazione, e soprattutto la produzione di un consenso. Una situazione rappresenta quel segmento del **mondo della vita** che è stato delimitato riguardo a un tema [...].(4)

L'attore è al contempo due cose: è l'*iniziatore*, che padroneggia situazioni tramite azioni responsabili, ma al contempo è anche il *prodotto* di tradizioni in cui si trova, di gruppi solidaristici ai quali appartiene e di processi di socializzazione nei quali cresce. [...]

La situazione dell'azione è al contempo una situazione linguistica, nella quale i soggetti agenti assumono alternativamente i ruoli comunicativi del parlante, del destinatario e dell'astante. A tali ruoli corrispondono le prospettive dei partecipanti (della prima e della seconda persona), nonché la prospettiva dell'osservatore (della terza persona), dalla quale la relazione io-tu può essere osservata e quindi oggettivata come un rapporto intersoggettivo. [...] (5)

Il *mondo della vita* costituisce dunque il *contesto* intuitivamente **precompreso** (6) della situazione dell'azione; al contempo, esso fornisce le *risorse* [di comprensione] per quei processi di interpretazione con i quali i partecipanti all'argomentazione cercano di soddisfare il bisogno di intesa sorto di volta in volta nella situazione d'azione. Ma coloro che agiscono comunicativamente, se vogliono attuare di comune accordo i loro progetti d'azione sulla base di una situazione d'azione definita in comune, devono intendersi *su qualche cosa nel mondo*. Suppongono, quindi, una concezione formale del mondo (quale insieme degli stati di cose esistenti) (7) come quel sistema di riferimento servendosi del quale essi possono decidere che cosa di volta in volta accade o non accade.

1)Habermas definisce qui l'**azione strategica**, o azione **orientata verso il successo**, quell'azione in cui gli attori cercano di ottenere i loro scopi, "definendo la situazione" (cioè descrivendo la situazione in cui ci si trova) senza preoccuparsi di essere obiettivi e cercando di influenzare le decisioni e le motivazioni della controparte.

(2) Nell'agire comunicativo, o "orientato verso l'intesa", invece la situazione è definita in comune e ci si è messi d'accordo per rendere compatibili i diversi piani di azione.

(3) L'aspetto teleologico o finalistico consiste nella scelta (tecnica) dei mezzi adeguati ai fini prescelti.

(4) Gli attori si trovano nello sterminato **mondo della vita**, in cui essi sono immersi e si muovono in modo spontaneo, senza bisogno di una riflessione critica. Ma per interagire devono definire i termini della specifica situazione in cui si trovano dentro di esso, si tratti di un invito a cena, di uno scambio commerciale, di una collaborazione lavorativa o di un progetto politico.

(5) Sulle persone della comunicazione: ←§ 7.

(6) Abbiamo già trovato il concetto di "precomprensione", intesa come il pregiudizio, l'intuizione approssimativa di qualcosa che non abbiamo ancora analizzato, in Gadamer (cap. 14, § 2).

(7) Il mondo per Habermas non si riduce al mondo della vita, in cui le persone sono immerse in modo intuitivo e prazionale. Esse condividono una visione complessiva della realtà oggettiva, che Habermas qui chiama concezione formale del mondo.

Questo passo aiuta a farsi un'idea del progetto che Habermas ha sviluppato a partire dagli anni Ottanta. Da allora egli propone la sua filosofia della comunicazione come punto di convergenza e di armonizzazione dei paradigmi del soggetto e del linguaggio, del metodo ermeneutico, che ci invita a comprendere le espressioni dei soggetti, e del metodo scientifico analitico, che ci invita a conoscere oggettivamente la realtà del mondo ("l'insieme degli stati di cose esistenti"). Qui l'accento è posto

sull'orientamento dell'azione verso l'**intesa** nel tentativo continuo di **intendere** (o ***comprendere**) l'altro. Inoltre l'idea dell'agire orientato verso l'intesa si collega all'idea di un'etica e di una politica le cui norme sono frutto di una continua rielaborazione comune, come si vede nel § 7 e infine nella Scheda Tematica 2 sulla Democrazia.

SCHEDA D'APPROFONDIMENTO

Grice e la comunicazione come agire razionale

1. L'intenzionalità del parlante

Herbert P. Grice (1913-1988) fu professore di John Searle a Oxford ed è proprio da lui che Searle prende l'idea che sta alla base della nozione di **contraddizione performativa**: quello che diciamo e quello che intendiamo dire veramente possono essere in conflitto perché quando parliamo abbiamo degli scopi ben precisi che non corrispondono al significato che le parole hanno solitamente. L'intenzionalità consiste nello scopo soggettivo che guida l'uso che un parlante fa delle parole di una lingua.

Se un amico mi propone di andare a ballare il sabato sera e gli rispondo che la mattina dopo mi devo alzare presto perché ho una partita, il significato delle mie parole non è limitato alla descrizione di quello che farò la mattina dopo ma suggerisce al mio amico che non verrò a ballare con lui. Dicendo quello che farò la mattina dopo sto, quindi, compiendo anche un'azione performativa (fatta con le parole) che consiste nel rifiutare un invito.

Nell'analisi logica del linguaggio si è passati così dalla semantica (lo studio dei significati) alla pragmatica (lo studio degli scopi dei parlanti nel contesto comunicativo). Si è tratta di una svolta davvero importante: descrivere il mondo è solo uno degli scopi possibili del nostro agire comunicativo, ce ne sono molti altri come, ad esempio, non rispondere agli amici con un semplice "No!" e, piuttosto, spiegare subito perché non si sta accettando un loro invito.

2. Il principio di cooperazione e le massime conversazionali

Grice non si è limitato a individuare degli scopi soggettivi impliciti in quello che diciamo, li ha anche considerati in termini di razionalità. Sin da bambini impariamo a comunicare in maniera cooperativa, crescendo non ci limitiamo più a esprimere desideri e capricci momentanei. Quando parliamo vogliamo fare un'azione condivisa con un altro essere umano che, secondo Grice, è guidata dal principio di cooperazione così formulato: "Conforma il tuo contributo conversazionale a quanto è richiesto, nel momento in cui avviene, dall'intento comune accettato o dalla direzione dello scambio verbale in cui sei impegnato" (H.P. Grice, *Logic and Conversation*. In: P. Cole & J. Morgan (a cura di), *Syntax & Semantics 3: Speech Acts*, Academic Press, New York 1975, p. 45, trad. it. di M. Mazzone).

Il principio è abbastanza generico e astratto, così Grice lo ha declinato in quattro massime più specifiche allo scopo di poter analizzare le conversazioni che avvengono nella vita quotidiana. Ispirandosi a Kant, Grice ha deciso di far corrispondere ciascuna massima a uno dei quattro gruppi delle categorie dell'intelletto puro:

- quantità, ossia dare la giusta quantità di informazioni evitando di essere prolissi (non parlare troppo);
- qualità, dare informazioni di cui siamo sicuri evitando dire cose false (non mentire, ma anche cercare di non dire cose soltanto per sentito dire);
- relazione, dare informazioni rilevanti per lo svolgimento della conversazione (non dire cose che non c'entrano nulla con l'argomento di conversazione);
- modo, curare l'espressione in maniera tale da essere capiti facilmente (seguire un filo logico nel proprio discorso e usare parole comprensibili).

Grazie alle massime è possibile studiare un particolare fenomeno scoperto da Grice, l'**implicatura** conversazionale. Il termine "implicatura" è un neologismo coniato dallo stesso Grice per esprimere il fatto che l'implicatura non è una semplice implicazione logica, ma è un'inferenza basata sulle massime del ragionamento pratico. Il ragionamento pratico è tale perché ha come scopo la collaborazione tra soggetti anziché la verità o la descrizione della realtà.

Le massime sono difficili da rispettare e spesso ci troviamo a violarne una per rispettare le altre. Ad esempio, se provo a spiegare il contenuto di una lezione che un mio compagno di corso non ha frequentato e che non riesce a ricostruire dagli appunti che si è procurato, il rispetto della massima del modo (farmi capire e aiutarlo a capire) può incidere sulla quantità e qualità delle informazioni che sto cercando di trasmettere (potrei non avere abbastanza tempo per spiegare tutto se mi soffermo troppo su alcuni aspetti o non essere abbastanza accurato nella spiegazione se evito di usare termini tecnici che reputo troppo difficili). I casi più noti di implicatura non sono, però, causati dalla difficoltà di conciliare tutte le massime: possiamo volontariamente e palesemente violare una massima per rendere più efficace la comunicazione. Tornando all'esempio dell'invito a ballare, la risposta "Domani mattina ho una partita!" viola la massima di relazione (la conversazione è sul sabato sera e non sulla domenica mattina). Per approfondire lo studio di questi casi, Grice ha anche ipotizzato un'ulteriore massima che vieta di essere scortesi. Tuttavia, è possibile che la cortesia sia una sfumatura della massima del modo: dico subito al mio amico perché non voglio fare un'attività che gli piace molto non solo per non offenderlo, ma anche perché limitarmi a dire "No!" potrebbe causare delle incomprensioni e dei risentimenti. In generale, la fedeltà al principio di cooperazione può giustificare e favorire la violazione volontaria e palese di una delle quattro massime senza che questo comporti dare la priorità a una massima rispetto all'altra o alle altre. D'altra parte, i linguisti che dopo Grice hanno portato avanti la pragmatica hanno lavorato molto sulle massime di cortesia presenti nelle varie lingue del mondo. Infatti, nonostante le sue origini filosofiche, la pragmatica si è andata sempre più configurando come un campo interdisciplinare che, oltre alla filosofia, coinvolge massicciamente la linguistica e le scienze cognitive.

LABORATORIO

§ 1.

ANALISI DEI CONCETTI. Che cosa intende Peirce per verità?

APPLICAZIONE DI UN CONCETTO. Sulla base della definizione di abduzione, cercate nella storia della scienza o nella pratica quotidiana qualche esempio di abduzione.

§1.1.

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Chiarite i concetti di “interpretante” e di “segno”. 2. Chiarite che cosa intende Peirce per soggetto pensante.

§2.

ANALISI DEI CONCETTI. In che consiste l'obiezione di Ramsay al *Tractatus*?

§ 2.1.

APPLICAZIONE DI UN CONCETTO. Considerate alcuni degli esempi di gioco linguistico forniti dal testo e chiedetevi quali sono le rispettive regole d'uso.

ANALISI DEI CONCETTI. Qual è il senso della filosofia per il secondo Wittgenstein? In che cosa si differenzia il suo scopo da quello del *Tractatus*? Che pretese di conoscenza hanno le *Ricerche filosofiche* rispetto alla definizione del linguaggio?

§ 2.2.

ANALISI DEI CONCETTI. Che significa concezione “mentalista” del linguaggio? Perché Wittgenstein preferisce chiamare “addestramento” l'apprendimento del linguaggio? In che dimensione dell'uomo avviene l'apprendimento e la comprensione del linguaggio?

CONFRONTO AVANZATO TRA FILOSOFIE. Posto che le *Ricerche filosofiche* si oppongono alla visione mentalista del linguaggio (per cui il momento della comprensione è essenzialmente privato), quali aspetti di quest'opera possono avere affinità con il pragmatismo in generale e con la teoria del linguaggio di Peirce?

Lettura 1.

ANALISI DEL TESTO

Provate ad individuare le parti in cui Wittgenstein si riferisce criticamente alla sua precedente concezione del linguaggio.

Lettura 2.

ANALISI DEL TESTO E CONFRONTO AVANZATO TRA FILOSOFIE. Partendo dai termini impiegati da Wittgenstein - **abitudini, usi, istituzioni, prassi, forma di vita**- chiedetevi quali altre filosofie dell'Otto- e del Novecento hanno fatto riferimento a concetti analoghi per comprendere, se non il linguaggio, la sfera culturale dell'uomo.

§ 3

ANALISI DEI CONCETTI. Come definisce Austin i diversi aspetti degli atti linguistici? In che consiste la “felicità” di un atto? Definite la contraddizione performativa e la dichiarazione secondo Searle.

APPLICAZIONE DEI CONCETTI. Provate a inventare dei casi di contraddizione performativa e di dichiarazione.

CONFRONTO TRA FILOSOFIE. Provate ad individuare le caratteristiche comuni tra le teorie di Austin e Searle e quelle del secondo Wittgenstein.

§ 4.1

ANALISI DEI CONCETTI. Che cosa intende Chomsky per grammatica universale innata?

4.2

CONFRONTO TRA FILOSOFI. Quali sono le principali critiche che Foucault muove a Chomsky?

4.3

ANALISI DEI CONCETTI. Che cosa “vendono” le tv private e in genere i media che vivono di pubblicità? Perché secondo Chomsky i media pubblicitari sono in grado di formare culturalmente il pubblico in senso capitalistico?

CONFRONTO TRA FILOSOFI. Quali sono le differenze tra la concezione della formazione capitalistica del pubblico di Chomsky e quella dell'opinione pubblica di Dewey e di Lippmann (← cap. 11)? Quale fattore presente in Chomsky non è considerato in Dewey-Lippmann?

DISCUSSIONE-DIBATTITO. Che cosa pensate delle opposte teorie del pubblico di Dewey-Lippmann e di Chomsky-Herman? Si tratta di scegliere come corretta una delle due, oppure la loro differenza dipende dalle circostanze storico sociali cui le vogliamo applicare?

§ 5.1. ANALISI DEI CONCETTI. 1. Definite il concetto di sfera pubblica borghese dei primi Stati liberali. 2. Descrivete la trasformazione dell'opinione pubblica che avviene con l'allargamento del suffragio e la concentrazione dei media. 3. Analizzate le conseguenze del trionfo delle grandi organizzazioni. 4. Quali sono secondo Habermas le speranze di partecipazione nel mondo delle grandi organizzazioni?

§ 5.2. CONFRONTO TRA FILOSOFI. Quali sono le idee che Habermas prende da Peirce e da Marx in *Conoscenza e interesse*?

ANALISI DEI CONCETTI. In che consiste l'uso della ragione finalizzato all'intesa?

§ 5.3. ANALISI DEI CONCETTI. Descrivete in parallelo le tappe dello sviluppo dell'individuo e quelle dello sviluppo della società per Habermas.

CONFRONTO AVANZATO TRA FILOSOFIE. La filosofia dello sviluppo psicologico e sociale di Habermas ha delle analogie con le diverse filosofie ottocentesche dell'evoluzione e del progresso. Quali sono le differenze?

§ 6. RICAPITOLAZIONE. Verificate la vostra comprensione delle ragioni che hanno indotto diverse correnti filosofiche a rifiutare la possibilità dell'etica universale.

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Definite la comunità reale della comunicazione e la comunità ideale della comunicazione e spiegate che cosa dà senso alla comunità reale. 2. In che senso l'etica di Apel è trascendentale? 3. In che senso la trasgressione dell'etica del discorso è una contraddizione performativa?

CONFRONTO TRA FILOSOFIE. Che differenze ci sono tra la fondazione kantiana dell'etica e quella di Apel?

§ 7.1. ANALISI DEI CONCETTI. 1. Definite l'etica procedurale. 2. Definite il discorso della 1^a, 2^a e 3^a persona.

§ 7.2. ANALISI DEI CONCETTI. 1. Definite agire strategico e agire comunicativo. Spiegate perché Habermas considera negativa la colonizzazione del mondo della vita.

CONFRONTO TRA TEORIE. Evidenziate i punti di continuità e discontinuità tra Weber e Habermas.

§ 7.3. ANALISI DEI CONCETTI. 1. Che cos'è che legittima la giustizia delle decisioni di uno Stato, secondo Habermas? 2. Che cos'è la cultura democratica per Habermas? 3. Definite la democrazia deliberativa secondo Habermas.

CONFRONTO TRA TEORIE. Quali sono i punti di continuità e le differenze tra Dewey e Habermas?

§ 8. RICAPITOLAZIONE. 1. Quali sono i principali esponenti della filosofia del soggetto e quelli della filosofia del linguaggio della filosofia contemporanea? Quali delle loro teorie sono impiegate da Habermas per costruire la sua sintesi? 2. Quali sono i principali filosofi che sono in qualche modo scienziati sociali e i principali scienziati sociali che sono in qualche modo filosofi?

Capitolo 19. Filosofia politica e sociale nella seconda metà del Novecento

L'interesse per la storia sociale ed economica, e per la società e la politica attraversa tutta la filosofia del Novecento: è forte nello storicismo e nel marxismo, nello strutturalismo e nel post-strutturalismo e non manca nemmeno nella filosofia dell'esistenza (si pensi a Sartre) e nell'ultimo Heidegger (la riflessione sulla tecnica). Ma la tendenza alla specializzazione è un'altra grande tendenza della cultura contemporanea. Così abbiamo concentrato in questo capitolo una serie di autori che si sono specializzati nelle scienze sociali e nella riflessione sulla società. Ma in quasi tutti si avverte l'influenza di importanti filosofie contemporanee.

§ 1. Hans Kelsen, la dottrina pura del diritto e la teoria della democrazia

Un filosofo a cavallo fra due epoche: si formò ai tempi di Weber, sfuggì al nazismo nel 1933, e dagli Stati Uniti diffuse nel dopoguerra l'idea della democrazia come sistema imparziale di norme e di procedure.

§ 1.1. La filosofia del diritto di Kelsen

GIURISTA LIBERALE VICINO ALLA SOCIALDEMOCRAZIA, CONTRIBUISCE ALLA COSTITUZIONE DELLA REPUBBLICA AUSTRIACA.

Hans Kelsen (1881-1973) nacque a Praga e studiò a Vienna. Fu un giurista e costituzionalista liberale, di formazione neokantiana, che dialogò con il marxista austriaco Max Adler e fu vicino alle posizioni del Partito Socialdemocratico austriaco. Alla dissoluzione dell'Impero Austroungarico partecipò alla redazione della nuova costituzione austriaca.

IL SISTEMA DEL DIRITTO POSITIVO PUÒ ESSERE STUDIATO OBIETTIVAMENTE INDIPENDENTEMENTE DAL CONCETTO DI GIUSTIZIA.

Uno degli obiettivi del suo lavoro è quello di fondare un'autonoma scienza del diritto positivo (cioè dell'insieme delle norme scritte emanate dallo Stato), che non dipenda dalla teoria filosofica della giustizia, oggetto di un'eterna discussione.

Secondo Kelsen lo studio del diritto può essere ridotto allo studio delle relazioni logiche di un **sistema di norme positive** di diverso livello di generalità (dalle leggi più generali fino ai decreti su casi singoli) considerate indipendentemente dalla loro giustizia e moralità (***positivismo giuridico**). In questo sistema la validità di una norma è giustificata attraverso la norma superiore da cui dipende, e non attraverso a una qualche forma di giustizia razionale, naturale o soprannaturale.

IL SISTEMA DEL DIRITTO DEVE FONDARSI SU DI UNA NORMA FONDAMENTALE CHE NASCE DA UNA DECISIONE ARBITRARIA.

Tuttavia la gerarchia delle norme rimanda logicamente ad una norma prima, ad una **legge fondamentale**, che è al di fuori del sistema (c'è qui un'analogia con quanto stabilisce il teorema di Gödel per la matematica → cap. 10, § 4.3). **Tale norma**, secondo la *Dottrina Pura del Diritto* del 1933, **dal punto di vista giuridico in sé è infondata**. Essa è frutto di una decisione arbitraria, e cioè dell'iniziativa di un soggetto politico - nel caso delle costituzioni democratiche moderne, dell'elaborazione di un'assemblea costituente eletta dal popolo.

§ 1.2. La critica dell'idea di volontà generale

IL CONCETTO DI VOLONTÀ GENERALE NON HA SENSO: ESISTONO SOLO VOLONTÀ PARTICOLARI TRA CUI È POSSIBILE UN COMPROMESSO.

Questa elezione non significa affatto che l'assemblea costituente rappresenti la **volontà generale**. ***L'idea di rappresentanza è una finzione del pensiero democratico moderno***, anche se storicamente importante e sostanzialmente progressiva. Rousseau considerava possibile la formazione di una volontà generale in un'assemblea di democrazia diretta. Per lui la libertà consisterebbe nell'obbedire solo alle norme che ci si è dati da sé, in quanto partecipi della volontà generale. Ma la democrazia diretta secondo Kelsen è impossibile nello Stato moderno grande e complesso, e comunque, egli osserva, nella stessa assemblea di uno stato-città, si decide a maggioranza. ***Di fatto esistono solo volontà individuali***, e la volontà della maggioranza è solo un compromesso tra una parte di esse.

Dunque l'**idea di volontà generale è metafisica**, o meglio metapolitica. In questa critica kelseniana del linguaggio tradizionale della democrazia è abbastanza evidente l'influenza della filosofia del linguaggio neopositivistica.

§ 1.3. Selezione delle élite e democrazia procedurale

LA DEMOCRAZIA RAPPRESENTATIVA È UN METODO PACIFICO PER SCEGLIERE I LEGISLATORI, POSTI SOTTO IL CONTROLLO DELL'OPINIONE PUBBLICA.

Tuttavia, *l'ideologia della rappresentanza ha permesso alla borghesia di soppiantare il potere monarchico e di formare l'ordine statale moderno*, che è un'approssimazione all'idea di libertà. All'idea di libertà nel pensiero moderno è correlata quella di eguaglianza: che diritto ha a comandarmi chi è uguale a me? In democrazia perciò chi decide le leggi è un nostro rappresentante. Tuttavia la rappresentanza elettorale non garantisce affatto l'identità della volontà tra elettori ed eletti.

La democrazia è solo un metodo fondamentalmente pacifico per creare un determinato ordine giuridico statale e per selezionare l'élite parlamentare, che ha il compito di decidere le norme attraverso la concorrenza elettorale, cosa che permette un'alternanza dei politici, una loro critica da parte dell'opinione pubblica, un loro controllo e, almeno in linea di principio, l'apertura a tutti della gara elettorale (e la democrazia deve rendere reale questa apertura attraverso l'educazione pubblica). Le élite al potere in democrazia devono avere la responsabilità delle loro azioni e decisioni e l'obbligo a renderle pubbliche.

IN UNA SOCIETÀ INDUSTRIALE CON UNA COMPLESSA DIVISIONE DEL LAVORO, ANCHE LA POLITICA DEMOCRATICA È UNA PROFESSIONE, E I POLITICI SONO UN'ÉLITE.

Questa visione dunque non è lontana dalla **teoria della circolazione delle élite** di Pareto: in sostanza la democrazia per Kelsen è una forma di governo che permette ai cittadini di *partecipare col voto alla selezione delle élite*. Del resto in questo periodo la filosofia politica e la politologia in genere sono lontane dalla visione di Rousseau della democrazia come espressione della volontà generale del popolo, e tendono a presentarla come una forma di **circolazione democratica delle élite** all'interno delle istituzioni liberali, dunque come liberaldemocrazia. Inoltre l'economista Joseph Schumpeter, in *Capitalismo, socialismo e democrazia* (1942), mette in luce gli aspetti capitalistico-concorrenziali della democrazia: per lui essa è una *competizione tra individui per il potere per via elettorale*. Del resto, per Schumpeter, come per Kelsen e per Weber, la politica, all'interno di una società industriale con una complessa divisione del lavoro, è necessariamente una **professione**.

I PARTITI SONO INDISPENSABILI PER ORGANIZZARE IL COMPROMESSO TRA I DIVERSI INTERESSI SOCIALI ATTRAVERSO LA DISCUSSIONE.

Differentemente da Schumpeter, per Kelsen, più che i singoli uomini politici, *sono i partiti i protagonisti della democrazia*. Infatti il cittadino comune, di fronte ai grandi poteri economici e sociali, riesce a contare solo se organizzato collettivamente. Il **sistema elettorale proporzionale*, che permette la più ampia ed equa rappresentanza dei più diversi interessi ed idee, è per Kelsen il migliore. Il

parlamento è essenzialmente un organo di **discussione** e di **compromesso** tra partiti diversi, e tra maggioranza e minoranza.

Kelsen è in disaccordo con Weber, che riteneva che in una costituzione moderna ci dovesse essere una componente carismatica e proponeva per questo l'elezione del presidente da parte del popolo. Egli invece ritiene che il primato costituzionale spetti al parlamento, organo collegiale, e la repubblica presidenziale, con l'elezione diretta da parte del popolo, assegni un potere eccessivo ad un uomo singolo.

LA CORTE COSTITUZIONALE È INDISPENSABILE PER EVITARE GLI ABUSI DELLA MAGGIORANZA.

Il primato del parlamento, per evitare gli abusi da parte della maggioranza, deve però essere moderato da un organo di controllo. *La corte costituzionale*, che non può essere eletta semplicemente col *sistema maggioritario, ma deve essere ampiamente rappresentativa delle diverse minoranze, è *il necessario organo di controllo della legalità degli atti di tutti i diversi poteri*. Il "principio della legalità" (cioè della conformità alla legge) degli atti degli organi politici è fondamentale per evitare abusi di potere e tentativi antidemocratici.

LA DEMOCRAZIA REALE È UNA **DEMOCRAZIA PROCEDURALE**. IL REGIME DEMOCRATICO È DA PREFERIRE AGLI ALTRI PER IL SUO TOLLERANTE RELATIVISMO.

La democrazia storicamente esistente, in società in cui vige la divisione del lavoro e la politica è necessariamente una professione (→ Weber), non può dunque realizzare un astratto ideale etico-politico, ma è solo un insieme di procedure, al cui centro ci sono le elezioni libere, e effettuate a intervalli regolari, dei rappresentanti, con risultati trasparenti (**democrazia procedurale**).

Poiché Kelsen non crede nell'esistenza di una verità metafisica a proposito della giustizia, ritiene che *la giustificazione più importante per la scelta della democrazia procedurale liberale sia data dal suo relativismo fondamentalmente aperto e tollerante*, che tra l'altro permette di mutare opinione e linea di condotta attraverso la discussione critica che si svolge nell'opinione pubblica.

§ 2. Diritti civili, politici e sociali nello Stato sociale e nella cittadinanza democratica

Sociologi e filosofi politici hanno teorizzato e analizzato la nuova società del secondo dopoguerra, quella detta dei "trent'anni gloriosi".

PER TH. MARSHALL LA CITTADINANZA DEMOCRATICA È IL RISULTATO DI UN PROCESSO SECOLARE DI LOTTE PER I DIRITTI CIVILI, POLITICI E SOCIALI.

Subito dopo la seconda guerra mondiale, la ricostruzione, nell'Europa occidentale democratica, si svolge all'insegna di un concetto centrale per la politica dei successivi trent'anni: quello di **Stato Sociale**. Il testo classico per questo concetto è quello del sociologo inglese laburista **Thomas Marshall**, *Cittadinanza e classe sociale*, del 1950. Egli in esso mostra che i diritti civili, diritti politici e diritti sociali, divenuti centrali nell'idea contemporanea di **cittadinanza**, sono il risultato di un lungo cammino tortuoso, per cui in Inghilterra i primi si erano affermati – schematicamente – nel secolo XVIII, i secondi nel secolo XIX e gli ultimi nel corso del secolo XX. *I diritti civili, ma soprattutto quelli politici, erano stati il trampolino, per i lavoratori e per i meno abbienti, da cui proiettarsi alla conquista dei diritti sociali, con un processo di progressiva inclusione nella cittadinanza*. In effetti la Rivoluzione francese e le riforme liberali avevano reso i cittadini uguali di fronte alla legge, che nell'Ancien Régime li trattava in modo diseguale, considerandoli divisi per tutta la vita nei molteplici status dell'età feudale (ecclesiastici, nobili e laboratores); esse però avevano escluso la classe operaia e i poveri dal diritto di voto e gli stessi diritti civili (libertà di religione, di proprietà, di lavoro, di movimento, ecc.) erano illusori per chi era in stato di ignoranza e di miseria.

AL CITTADINO DELLO STATO SOCIALE LA FRUIZIONE DEI DIRITTI DEVE ESSERE EFFETTIVAMENTE GARANTITA DALL'INTERVENTO DELLO STATO.

Marshall sottolinea che la cittadinanza, come si viene a configurare alla fine di questo processo, è un unico status che viene conferito a coloro che sono membri di una comunità. Così tutti quelli che posseggono questo status sono uguali rispetto ai diritti e ai doveri ad essa relativi. Da una parte questi diritti formali sono garantiti effettivamente al singolo cittadino, a cui lo Stato fornisce assistenza e protezione nella loro fruizione (conoscenze scolastiche di base, accesso alle informazioni sull'amministrazione, avvocati d'ufficio nei processi, assistenza medica, pensioni, eccetera), dall'altra essi sottolineano il suo legame con la collettività.

GLI OPERAI SONO IL MOTORE DELLO SVILUPPO SOCIALE.

Ma oltre a questa fondamentale cittadinanza, stabilità giuridicamente, Marshall parla anche di una sorta di "cittadinanza industriale", che lega tra loro solidalmente gli operai di fabbrica, e che ne fa il motore dello sviluppo, in nome dei comuni interessi. Inoltre, nella sua visione, tutti sono tenuti a lavorare, in una forma o nell'altra.

La realizzazione dello Stato Sociale, promosso dal primo governo laburista di Attlee a partire dal 1945, trovò l'accordo sostanziale anche dei conservatori - e non solo in Inghilterra, ma in vari paesi occidentali. Il concetto centrale era sostituire all'incertezza di un popolo uscito dalla lunghissima crisi del '29 e dalla seconda guerra mondiale una **sicurezza** dell'impiego e dell'assistenza garantite dallo Stato.

LO STATO DEVE GUIDARE IL PROCESSO ECONOMICO E CORREGGERE LE DISEGUAGLIANZE

La filosofia sociale associata a queste politiche era che lo Stato Sociale democratico potesse correggere le **ineguaglianze** prodotte dal capitalismo senza abolirne la dinamica economica, dirigendone lo sviluppo attraverso una blanda pianificazione. La società che ne conseguiva era caratterizzata contemporaneamente dal conflitto tra le classi, ma anche dalla loro cooperazione.

PER MOLTI STUDIOSI IL CONFLITTO SOCIALE ED ECONOMICO È UNA CARATTERISTICA POSITIVA DELLA SOCIETÀ ATTUALE, CHE NON È PIÙ ANTAGONISTICA.

Il filosofo sociale tedesco **Ralf Dahrendorf** (1929-2009), che conobbe Marshall e ne studiò l'opera, fu inizialmente socialdemocratico, divenne un importante esponente della sinistra liberale e sostenne che la dinamica vitale di una società liberale democratica è costituita dal conflitto tra le classi. Però secondo lui nell'economia capitalistica sviluppata esso non è più antagonistico, dato che sia il mercato capitalistico, sia le lotte sindacali sono regolamentati (*Classi e conflitto di classe nella società industriale*, 1957). In tal senso la nostra società è diventata secondo lui "postcapitalistica", non certo nel senso che sia scomparso il capitale, ma in quello per cui in essa, a causa delle riforme sociali e della regolamentazione economica, la contraddizione capitale-lavoro non ha più la tendenza distruttiva descritta nel *Capitale* di Marx. Il capitale e il mercato continuano ad esistere, ma il capitalismo (nel senso di Marx) è stato riformato.

Eguale mente **Norberto Bobbio** (1909-2004 → § 6), esponente del liberalsocialismo, ha sostenuto che le società liberali sono caratterizzate dal conflitto sia delle opinioni che degli interessi, e lo considera uno dei motori del progresso sociale, e così pensano molti altri filosofi liberali europei ed americani.

GRAN PARTE DELLA FILOSOFIA POLITICA E SOCIALE DI QUESTO PERIODO È COLLEGATA ALLA VISIONE DELLA SOCIETÀ, DELL'ECONOMIA E DELLO STATO DI KEYNES.

Dunque i teorici dello Stato Sociale vedono nei diritti sociali sia un fattore riequilibratore delle ingiustizie e delle ineguaglianze sociali, che motiva anche i cittadini meno favoriti a difendere la costituzione liberaldemocratica, e quindi i diritti civili e politici, sia anche un riequilibratore del mercato attraverso la spesa sociale pubblica, che è una componente importante e spesso decisiva della "domanda aggregata", cioè dell'insieme della domanda che mette in movimento il ciclo produttivo. L'importanza della spesa pubblica era stata teorizzata dal grande economista inglese **John Maynard Keynes**, che aveva vissuto e studiato la crisi

del '29, ed era morto nel 1946, alla vigilia del periodo dei cosiddetti "trenta anni gloriosi" dello sviluppo dello Stato Sociale (1945-1975). La sua visione dell'economia, della società e dello Stato, che ora esporremo, è indispensabile per comprendere la filosofia sociale e politica di questo periodo nelle società occidentali, in cui continua ad esistere e ad essere influente l'opposizione culturale del marxismo (che in Italia e in Francia si esprime anche attraverso una consistente opinione politica, rappresentata in Parlamento). Anche il pensiero liberale liberista, che abbiamo esaminato nel cap. 1 e nel cap. 7 continua naturalmente ad esistere e tornerà alla ribalta alla fine del secolo.

§ 3. Keynes, un economista liberale che sa apprezzare l'intervento dello Stato.

Keynes, economista liberale, non crede nell'eternità del capitalismo. Studia come puntellarlo e migliorarlo nel tempo presente, senza preoccuparsi del lungo periodo: del resto "sul lungo periodo saremo tutti morti".

KEYNES È UN GIGANTE DELLA SCIENZA ECONOMICA, CHE HA INFLUENZATO LA VISIONE DEL MONDO DEL NOVECENTO

John Maynard Keynes (1883-1946) è l'economista più importante del secolo scorso. I suoi contributi hanno influenzato l'economia, la politica e la visione della società. La sua teoria ispirò le politiche riformatrici alla base del New Deal del presidente americano Roosevelt negli anni Trenta e Quaranta e quelle dei paesi dell'Europa occidentale dopo la seconda guerra mondiale.

SECONDO LA TEORIA NEOCLASSICA L'OFFERTA DETERMINA LA DOMANDA E IL MERCATO È EFFICIENTE.

Il riferimento teorico dei responsabili della politica economica prima dell'influenza delle teorie keynesiane era il modello neoclassico elaborato dal marginalismo a fine Ottocento e inizio Novecento (→ cap. 7, § 4.2), secondo cui gli agenti economici (imprese, consumatori) compiono scelte razionali, il mercato funziona in modo efficiente e porta naturalmente verso il pieno impiego delle risorse e la piena occupazione. Il livello del reddito nazionale è sempre determinato dall'**offerta**. Il capitalismo si configura in quest'ottica come un sistema armonico e stabile. Si tratta di un modello astratto in cui non trovano posto le crisi ricorrenti che caratterizzano di fatto la storia del capitalismo.

PER KEYNES LA DOMANDA DETERMINA L'OFFERTA. IL MERCATO NON PORTA SPONTANEAMENTE ALLA PIENA OCCUPAZIONE.

Keynes rovescia l'approccio neoclassico e pone al centro della sua riflessione l'analisi della **domanda**: il livello della produzione di un paese, e quindi il suo reddito, è determinato dalla domanda. **La domanda crea l'offerta e non viceversa**. L'opera più famosa di Keynes, la *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta* (1936), presenta un modello di economia soggetta all'incertezza e all'insufficienza della **domanda aggregata** (la domanda complessiva di beni e servizi).

L'ECONOMIA NON È UNA SCIENZA ESATTA. GLI ATTORI DI MERCATO DECIDONO IN CONDIZIONI DI INCERTEZZA.

Per Keynes, a differenza dei neoclassici, *il capitalismo non funziona come un sistema meccanico, l'economia non è una scienza esatta, non si può pensare a un'analogia fra economia e discipline come la fisica*. L'obiettivo della fisica è di individuare regolarità, da cui si possono derivare regole generali, mentre quello dell'economia è spiegare decisioni prese da persone (imprenditori, lavoratori, consumatori, ecc.), che possono sbagliare, che hanno gradi diversi di informazione, che si muovono in un contesto di incertezza e che non sono in grado di prevedere tutte le conseguenze delle proprie azioni.

PIÙ CHE I CALCOLI MATEMATICI, SONO GLI "ANIMAL SPIRITS" CHE SPINGONO I CAPITALISTI AD INVESTIRE.

Il mercato è come un gioco, in cui ciascun partecipante deve indovinare il comportamento degli altri giocatori. Il futuro è incerto: spesso non siamo in grado nemmeno di prevedere gli eventi possibili, né la loro probabilità. *Gli investimenti sono scommesse sul futuro.* Più che da un calcolo matematico dipendono dagli *animal spirits* degli imprenditori che agiscono d'istinto, in modo spesso irrazionale e in situazioni di incertezza. Se cambiano le aspettative degli imprenditori, cambia anche la spesa per investimenti: se le aspettative sono negative, gli investimenti diminuiscono, di conseguenza diminuisce la domanda aggregata e il *Prodotto Interno Lordo. *Aspettative errate, grado di fiducia nel futuro, istinti, incertezza rendono il capitalismo, se lasciato a se stesso, soggetto a squilibri gravi e imprevedibili.*

I GRANDI DIFETTI DEL MERCATO CAPITALISTICO: LA DISOCCUPAZIONE DI MASSA, LA DISTRIBUZIONE INIQUA DELLE RISORSE

L'esempio più lampante dei difetti del capitalismo è la disoccupazione di massa che colpì il mondo occidentale dopo il 1929. Gli economisti neoclassici dell'epoca non avevano una spiegazione teorica plausibile di questo fenomeno. Ritenevano che fosse causata da salari troppo elevati, alla cui diminuzione si opponevano lavoratori e sindacati. Secondo Keynes, viceversa, la riduzione dei salari non aiuta a uscire dalla crisi e a ridurre la disoccupazione, anzi può contribuire ad aggravarla, perché ha un effetto depressivo sulla domanda dei consumi.

Un altro grande difetto del capitalismo è la distribuzione arbitraria e iniqua della ricchezza e dei redditi, già denunciata da Mill (--> cap. 4, § 5). *Una distribuzione più equa della ricchezza e dei redditi non è solo un principio etico, ma è anche un motore di crescita economica.* La propensione al consumo è minore per i ricchi che per i poveri. Quindi una distribuzione più equa del reddito favorisce i consumi e aumenta la domanda aggregata.

IL MERCATO CAPITALISTICO È INSTABILE, E HA BISOGNO DI ESSERE REGOLATO DALL'INTERVENTO DELLO STATO.

Il mercato non è in grado di allocare le risorse in modo efficiente, l'economia è intrinsecamente instabile e, se si allontana da una condizione di piena occupazione ed entra in una situazione di crisi, non è in grado di uscirne spontaneamente affidandosi alle leggi del mercato. In una situazione di crisi, dunque, **è necessario l'intervento pubblico per incrementare la domanda.** È lo Stato che deve intervenire utilizzando politiche fiscali e monetarie per riportare l'economia verso la piena occupazione. In questa prospettiva *requisito necessario* per superare le fasi di crisi è *il disavanzo del bilancio pubblico*, che non è un problema, come sostengono i liberisti, ma invece uno stimolo per l'economia.

LO STATO DEVE INVESTIRE IN ATTIVITÀ AD ALTA REDDITIVITÀ SOCIALE.

Compito fondamentale dello Stato, poi, è svolgere le attività e le funzioni che privati non svolgono. Gli investimenti di tipo sociale a lunga scadenza e a bassa redditività economica nel breve periodo, ma ad alta redditività sociale (ad es. gli investimenti in educazione, infrastrutture, sanità), sono investimenti che i privati non fanno o realizzano parzialmente e solo a scopo di profitto. Secondo Keynes "la cosa importante per il governo non è fare ciò che gli individui fanno di già, e farlo un po' meglio o un po' peggio, ma fare ciò che presentemente non si fa del tutto".

L'ALTERNA FORTUNA DELLE TEORIE DI KEYNES.

Le idee di Keynes si affermarono rapidamente dopo la crisi del 1929 e la Grande Depressione, influenzarono le politiche economiche rooseveltiane e in generale quelle del mondo occidentale dopo la seconda guerra mondiale. Il risultato fu un periodo caratterizzato da crescita elevata e basse disuguaglianze. Le crisi petrolifere degli anni Settanta e dei primi anni Ottanta del secolo scorso misero in crisi i keynesiani, perché il loro approccio non era adeguato a elaborare politiche economiche in grado di affrontare la simultaneità di recessione e inflazione, la cosiddetta stagflazione. Risorse allora dalle ceneri la teoria neoclassica. Tale approccio costituì la base delle politiche neoliberiste avviate in Gran Bretagna da

Margaret Thatcher e negli Stati Uniti da Ronald Reagan negli anni Ottanta. Ne risultò il moltiplicarsi di situazioni di crisi fino alla crisi globale del 2008, di fronte a cui sono crollate le certezze di molti economisti, che hanno messo in discussione la visione neoliberista e che di frequente tendono ad appellarsi alla necessità di politiche keynesiane, spesso però banalizzando le idee di Keynes.

§ 4. Von Hayek contro lo Stato Sociale

Riprendendo i concetti di Hayek, la neoliberista Margaret Thatcher, primo ministro inglese negli anni Ottanta, ha detto che la società non esiste: esistono solo gli individui.

HAYEK CONTRO LA SCHIAVITÙ DELLA PIANIFICAZIONE: L'INDIVIDUALISMO PROPRIETARIO È LA VERA LIBERTÀ.

Uno degli esponenti più significativi dell'opposizione liberale di destra, nei decenni dello Stato Sociale, è stato l'economista e filosofo austriaco **August von Hayek** (1899-1992), che ha insegnato alla London School of Economics di Londra tra il 1931 e il 1949, e all'università di Chicago tra il 1949 e il 1962. Dopo essersi occupato soprattutto di economia, nel 1944 Hayek scrive in inglese un testo filosofico polemico, intitolato *Verso la schiavitù*, in cui attacca ogni tipo di socialismo e ogni tipo di teoria della pianificazione economica. Per lui il nazismo e il bolscevismo sono due varietà del socialismo, le origini del quale vanno cercate in Germania, nella grande diffusione della socialdemocrazia già alla fine dell'Ottocento. Ogni cedimento anche parziale alle idee dei nazisti e dei bolscevichi, che vogliono sopprimere mercato e proprietà privata, o limitarle, pianificarle e regolamentarle, è per lui una minaccia ai principi dell'individualismo liberale. La sua paura è appunto che, finita la guerra, trionfino in Occidente proprio le idee di regolazione del mercato e di spesa sociale che abbiamo appena esaminato, e che in prospettiva per lui avrebbero reso tutti schiavi della politica, della burocrazia e dei pianificatori.

LA DEMOCRAZIA PUÒ ENTRARE IN CONFLITTO COL LIBERALISMO.

Negli anni Quaranta Hayek stringe amicizia con l'epistemologo Karl Popper, di cui apprezza *La società aperta e i suoi nemici* (→ § 5). I due, insieme a Milton Friedman, futuro premio Nobel per l'economia, ed altri ancora, fondano la **Mont Pelerin Society** per lo sviluppo del pensiero liberale e specificamente *liberista. L'idea di fondo è che la libertà fondamentale è la libertà civile di movimento, di iniziativa, di mercato e di uso della proprietà privata. La democrazia politica e la democrazia sociale possono, in nome, di arbitrari ideali di giustizia, entrare in contrasto con questi diritti individuali basilari. Democrazia e liberalismo, come già per i filosofi liberali del primo Ottocento, possono essere in opposizione. Secondo un'espressione di Norberto Bobbio, la libertà da lui è vista come "libertà da", come indipendenza individuale dalla coercizione esterna (del potere degli altri individui e delle istituzioni), e non "libertà di" (di partecipare al potere).

INDIVIDUALISMO METODOLOGICO: LE SCIENZE SOCIALI NON POSSONO OCCUPARSI DI CONCETTI COLLETTIVI, CHE NON HANNO SENSO, MA SOLO DI INDIVIDUI.

Ormai famoso come economista, dopo la guerra Hayek si occupa tra l'altro della dibattuta questione del metodo delle scienze sociali. Per lui *concetti collettivi* come *classe*, *ceto*, *società*, *nazione*, *capitalismo*, ecc. *non sono scientificamente validi*. Lo scienziato sociale deve considerare solo i dati costituiti dalle azioni dei singoli individui (**individualismo metodologico**). Il problema di stabilire il senso di tali azioni (posto da storicisti come Dilthey e Weber) non riguarda le scienze sociali, ma al massimo la psicologia. Lo scienziato sociale deve solo cercare, dove possibile, di *prevedere gli esiti non voluti delle azioni volontarie* di essi. Le azioni degli individui entrano in meccanismi di interazione di grande scala, come p.es. il mercato, per cui spesso hanno esiti diversi da quelli immaginati.

LA PIANIFICAZIONE ECONOMICA FALLISCE PERCHÉ LE INFORMAZIONI AMMINISTRATIVE SONO INADEGUATE. SOLO I PREZZI INFORMANO ADEGUATAMENTE.

Tuttavia le scienze sociali, secondo l'individualismo metodologico proposto da Hayek, possono fare solo previsioni ipotetiche, all'interno di condizioni precise. Invece la pianificazione economica sociale su grande scala richiede un'infinità di informazioni di dettaglio che un pianificatore non può in nessun modo ottenere, cosicché impartisce dei comandi al buio rispetto alla specifica realtà dei singoli produttori. Sarà molto più efficace lasciare al singolo, che conosce le situazioni particolari, la piena libertà di iniziativa. I **prezzi** sono un mezzo di comunicazione delle informazioni economiche più efficiente delle comunicazioni amministrative. *La libera concorrenza storicamente si è affermata come la procedura più veloce per portare alla luce nuove informazioni e nuove invenzioni e diffonderle.*

L'INEGUAGLIANZA ECONOMICA NON È UN'INGIUSTIZIA, PERCHÉ DIPENDE DAL CASO. IL PROGRESSO ECONOMICO AUMENTA LA RICCHEZZA DISPONIBILE PER TUTTI.

Nel mercato libero naturalmente ci si sbaglia e si fallisce, ma nel complesso l'azione di tanti singoli competenti nel loro specifico affare porta a così tante nuove invenzioni e applicazioni che la crescita della produzione sociale metterà ampie risorse a disposizione di tutti a buon prezzo.

Hayek poi contesta l'idea che la distribuzione ineguale o arbitraria del mercato possa considerarsi **ingiusta**. I fallimenti e i successi dei singoli che non derivano dalle loro capacità, ma dal caso, non sono propriamente ingiustizie perché non sono frutto di azioni volontarie ai loro danni. E il progresso economico generale rende preferibile il libero mercato rispetto all'inefficienza della pianificazione.

È IPOTIZZABILE UN SALARIO MINIMO DELLO STATO PER GARANTIRE LA SICUREZZA.

Peraltro egli ammette che un **salario minimo** assegnato dallo Stato servirebbe a compensare la perdita dei legami comunitari, che nelle piccole comunità garantiscono una certa sicurezza, ma nella Grande Società odierna sono venuti meno.

Questo non significa però che Hayek riconosca valore al tema della totalità sociale, che dà senso e legami alla vita dell'individuo, come p.es. fa Durkheim e gran parte della tradizione sociologica, il cui metodo "collettivistico" per lui non ha senso.

COSTITUZIONI E LEGGI IMPOSTE DALLE ASSEMBLEE DEI RAPPRESENTANTI SONO COSTRUZIONI ARTIFICIOSE. SONO PREFERIBILE LA COMMON LAW E IL SENSO COMUNE.

La sociologia moderna ricade nella critica che Hayek fa del **costruttivismo**, cioè della pretesa che la ragione umana, intesa come una specie di super-soggetto, possa costruire, progettare totalmente dal nulla, con un atto di volontà arbitraria, delle istituzioni valide, come nel caso delle costituzioni moderne, decise razionalmente dalle assemblee rivoluzionarie (*Legge, legislazione e libertà*, 3 voll., 1973-1979). E qui la critica di Hayek riguarda la democrazia nel senso di Rousseau e della Volontà Generale.

Invece, la società, la convivenza umana, le pratiche quotidiane costituiscono un'accumulazione continua di atti individuali volontari, senza un progetto globale. Senza alcuna pianificazione, questo accumulo di atti dà luogo ad abitudini, a consuetudini, a meccanismi di interazione, come per esempio le norme morali del senso comune, e il mercato. Questi meccanismi sono esterni allo Stato e possono ricordare le norme già esistenti nello stato di natura secondo Locke (un modello di pensiero per Hayek). Essi sono non solo spesso più efficienti di quelli creati dalla politica moderna, e così di fatto causa di *evoluzione* e di *progresso*, ma sono anche meno ingiusti ed arbitrari, perché nessun singolo individuo, nell'enorme numero di coloro che hanno contribuito a queste consuetudini o meccanismi, ha veramente contato in modo decisivo, al contrario p. es. delle assemblee costituenti, che hanno imposto la loro volontà e il loro interesse particolari.

In questa critica ricade anche Kelsen, che giustifica il primato della costituzione come legge fondamentale, e il sistema di leggi prodotte dal potere legislativo: si tratta di norme di puro stampo **costruttivistico**, che si sovrappongono arbitrariamente a consuetudini e pratiche uscite dalle infinite azioni volontarie dei singoli individui. Egli prende partito invece a favore della giurisprudenza

angloamericana fondata sulla **Common Law**, cioè sulla tradizione dei giudici indipendenti, che per giudicare fanno riferimento soprattutto ai giudizi **precedenti** di altri giudici, decisi in casi singoli analoghi, mentre le leggi codificate hanno una funzione meno importante. Invece nella procedura continentale i giudici partono essenzialmente da leggi “costruite” dal potere legislativo, e contenute nei codici.

LO STATO MINIMO DEVE INTERVENIRE SOLO SU QUESTIONI GENERALI, CHE RIGUARDANO TUTTI, E OCCUPARSI IL MENO POSSIBILE DI AMMINISTRARE.

Per questo il sistema di governo proposto da Hayek prevede due camere elettive: un'**Assemblea legislativa**, i cui membri abbiano tra i 45 e i 60 anni -cioè abbastanza esperti delle norme del senso comune- in carica per quindici anni, che si occupi solo di questioni generali, valide per tutti, e che si preoccupi che la legislazione ordinaria non violi i diritti individuali; e un'**Assemblea governativa**, che si occupi delle limitate questioni particolari rimaste affidate all'amministrazione dello Stato. In questo consiste lo **Stato Minimo** liberale. La società e il mercato per il resto si autogoverneranno.

§ 5. Popper: “società aperta”, totalitarismo, critica della filosofia della storia

Mosso dall'urgenza della lotta ideale contro i totalitarismi, durante la seconda guerra mondiale Popper trascura gli studi specialistici di epistemologia per elaborare la teoria liberale della “società aperta”.

L'austriaco Popper, come il suo amico e connazionale Hayek, elabora la sua filosofia politica durante la guerra contro il nazismo, ma essa sarà poi ancora impiegata nella guerra fredda contro l'Unione Sovietica e nelle polemiche contro i partiti e movimenti marxisti. Nei terribili anni Trenta aveva cominciato ad elaborare una serie di idee sul tema del totalitarismo, che, nel suo esilio in Nuova Zelanda, avrebbero preso la forma di un grosso libro, *La società aperta e i suoi nemici*. Esso è, per ammissione del suo autore, pieno di semplici “opinioni personali” (che di fatto riguardano molti temi su cui non ha una specifica preparazione): una specie di contributo di un uomo di buona volontà alla guerra in corso.

LA SOCIETÀ APERTA, DALL'ATENE DEMOCRATICA AI MODERNI STATI LIBERALI, È BASATA SULLA LIBERA DISCUSSIONE RAZIONALE.

L'idea popperiana di **Società Aperta** non è né un modello ideale né un'utopia, ma un abbozzo storiografico su di una tendenza della storia reale: una straordinaria trasformazione dell'umanità nell'antica Grecia, culminata nell'Atene del V secolo a.C., ha dato inizio ad una società in cui *le tradizioni tribali e religiose, le abitudini sociali e le istituzioni possono essere discusse razionalmente da individui responsabili delle proprie idee*, rendendo per lo meno **possibile** il progresso civile e l'apertura ideale a tutta l'umanità. Essa si è riprodotta nella comunità moderna della ricerca scientifica e nei paesi liberali dell'occidente, e in particolare in Inghilterra e negli Stati Uniti. Queste società certo non sono esenti da ingiustizie: Popper non ignora né la schiavitù di Atene, né l'imperialismo britannico. Però in particolare esse hanno la caratteristica di provocare la reazione emotiva di quanti sono privati delle loro certezze tradizionali, che vivono perciò una situazione di profondo disagio spirituale.

IL TOTALITARISMO È UNA REAZIONE CATASTROFICA CONTRO IL DISAGIO PROVOCATO DALLA SOCIETÀ APERTA.

Il **totalitarismo** è dunque il tentativo, ormai inutile ma catastrofico, di ritornare ad una comunità chiusa, ad un mondo tribale o tradizionale, in cui l'individuo sia liberato dal peso della responsabilità e privato dell'autonomia (sul totalitarismo si vedano in particolare le analisi di Hannah Arendt ← cap.15, § 7.1) I nemici della società aperta sono quegli intellettuali che, in nome di ideali utopici, hanno pensato di poter instaurare, da cima a fondo, una società perfetta; e in

particolare Platone e Marx, che l'autore considera i veri padri del pensiero totalitario.

NON ESISTONO "LEGGI DELLO SVILUPPO STORICO" CHE PREDICANO IL PASSAGGIO DA UNA FASE ALL'ALTRA DELLA STORIA SOCIALE.

All'utopismo totalitario si accompagna un'altra teoria fallace della storia. Popper ne *La miseria dello storicismo* (1957) esamina in particolare la concezione, propria della filosofia evoluzionista del progresso (→ cap. 4, 1-2 e 6) e del marxismo della Seconda Internazionale (→ cap. 9 § 2) secondo cui è possibile conoscere le **leggi** dello sviluppo storico e prevedere (anche se non esattamente) il passaggio necessario da una fase della società ad un'altra. Popper, che ritiene che il metodo scientifico delle scienze naturali e di quelle storico-sociali debba essere in ultima analisi lo stesso, non le considera leggi scientifiche perché non sono proposizioni *universali*, ma semplici proposizioni *singolari*: come p.es. "la decadenza morale dell'Occidente porterà alla barbarie" o "dal crollo del capitalismo nascerà il socialismo".

Certo, le scienze sociali, come per esempio la demografia, possono individuare delle **tendenze storiche condizionate**, che sono valide in determinate situazioni e a determinate condizioni. Viceversa le profezie storiche di questi pretesi scienziati, che Popper chiama **storicisti**, sono **previsioni incondizionate** (profezie) di trasformazioni totali (*olistiche) della società.

Una previsione storica incondizionata è per Popper incerta e non attendibile, in quanto *il predittore e la previsione fanno anch'essi parte della società il cui futuro viene previsto e la condizionano dall'interno*. Il sociologo Robert Merton parlò più tardi della "profezia che si autoavvera" (un esempio potrebbe essere la previsione del rendimento scolastico di uno studente da parte di un insegnante). Ma c'è anche la "previsione che si autosmentisce" (come i sondaggi elettorali che, resi noti, spingono a reagire in senso inverso alle previsioni quegli elettori che, diversamente, non avrebbero fatto lo sforzo di andare a votare).

POPPER CRITICA LA FILOSOFIA DI MARX SENZA CONSIDERARE IL SUO LAVORO SCIENTIFICO EFFETTIVO.

Il libro di Popper, fortemente polemico e poco riguardoso delle distinzioni tra le diverse filosofie che possono essere chiamate "storicistiche", ha avuto una straordinaria fortuna anche in Italia, un paese dalla forte tradizione storicista - ma non nel senso usato dall'autore. Il libro è diventato di moda alla fine degli anni Settanta, ai tempi della "crisi del marxismo" (→ cap.20, § 4). In effetti le sue critiche a Marx riguardano il concetto di "scienza della storia", contenuto nei suoi scritti filosofici e metodologici, ma Popper non cita mai le ricerche scientifiche de *Il capitale* sulla tendenza alla crisi dell'economia capitalistica.

LA SOCIETÀ PUÒ ESSERE TRASFORMATA SOLO "A SPIZZICO" SULLA BASE DI ANALISI SPECIFICHE, E SENZA PRETENDERE DI CAMBIARNE L'ESSENZA.

In effetti il bersaglio principale di Popper, vicino alle posizioni liberali-liberiste di Hayek, era il marxismo in genere e la pianificazione burocratica dell'Unione Sovietica. Egli osserva che il tentativo rivoluzionario di accelerare il passaggio storico al socialismo comporta una concentrazione incontrollabile del potere dei rivoluzionari sulla società. L'unico metodo per trasformare la società ammissibile dal liberalismo invece è quello dell'"ingegneria sociale a spizzico" (*piecemeal tinkering* è il lavoro del meccanico che risolve i problemi caso per caso, sulla base della tecnica e insieme dell'esperienza). *Si tratta di trasformare la società solo nella misura in cui riusciamo a prevedere gli effetti delle nostre azioni*. Non è sensato proporsi titanicamente di cambiare l'essenza della società.

§ 6. Bobbio

Un intellettuale impegnato nel dialogo e nell'intesa con posizioni diverse e anche opposte.

Norberto Bobbio (1909-2004), filosofo del diritto e della politica e intellettuale militante, è stato uno dei protagonisti della discussione internazionale di filosofia politica per molti decenni. Liberale di sinistra, fu un autorevole interprete di Antonio Gramsci (← cap. 15, § 1.3), dialogò durante la guerra fredda con il leader del Partito Comunista Italiano, Palmiro Togliatti, e fu un teorico della democrazia e un fautore della pace internazionale. Tra le sue numerose opere ricordiamo *Il futuro della democrazia* (1984) e *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica* (1994).

LA DEMOCRAZIA È UN SISTEMA DI REGOLE PER RAGGIUNGERE PACIFICAMENTE DECISIONI COLLETTIVE.

Per Bobbio, che è influenzato da Kelsen e dal *positivismo giuridico, la democrazia è un sistema di regole, le “regole del gioco”, che stabiliscono il modo in cui debbono essere prese le decisioni collettive, cioè le decisioni vincolanti per tutti i membri della comunità. C'è dunque “un insieme di regole (primarie o fondamentali) che stabiliscono chi è autorizzato a prendere le decisioni collettive e con quali procedure” (*Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi, 1984, p. 4) e le regole del gioco politico, uguali per tutti e stabilite in modo trasparente, consentono la partecipazione dei cittadini alla formazione delle decisioni collettive, e insieme permettono la soluzione pacifica dei conflitti economici e sociali.

Per Bobbio dunque la democrazia è “una serie di regole ... per risolvere i conflitti senza spargimento di sangue” e “il più grande tentativo di organizzare una società per mezzo di *procedure non violente*” (op. cit., p. 193).

IL DIRITTO NON DEVE DARE SOLO SANZIONI NEGATIVE (PENE) MA ANCHE POSITIVE (INCENTIVI).

Bobbio ha sviluppato una concezione del diritto adeguata alle trasformazioni della società contemporanea e allo Stato Sociale, per cui il diritto non è più solo un ordinamento coercitivo teso a scoraggiare e reprimere gli atti indesiderabili, ma presenta anche una “funzione promozionale”, incoraggiando e premiando, attraverso “sanzioni positive” e incentivi, gli atti socialmente desiderabili.

I RISCHI PER L'UMANITÀ DELLA GUERRA ATOMICA. L'OPZIONE NONVIOLENTA.

Bobbio ha costantemente affrontato temi di interesse vitale per l'umanità. Al culmine della Guerra Fredda ha richiamato l'attenzione sui rischi di una guerra atomica, ha delineato le vie della pace e ha espresso il suo sostegno per le tecniche della **nonviolenza** (vedi “*Il problema della guerra e le vie della pace*”, 1979), un'opzione rimasta a lungo ignorata nella nostra cultura. Egli ha apprezzato i teorici della nonviolenza, come il grande leader indiano **Ghandi** (→ Scheda 11, § 2) e l'italiano **Aldo Capitini** (1899-1968), che hanno studiato forme d'azione e di protesta efficaci e capaci di un forte impatto sull'opinione pubblica.

DEMOCRAZIA, PACE E DIRITTI SONO COLLEGATI. IL DIRITTO INTERNAZIONALE DEVE PROMUOVERE I DIRITTI E LA PACE PERPETUA.

Bobbio non aderisce propriamente alla politica della nonviolenza, ma vede uno stretto collegamento fra democrazia, pace e diritti: “Il riconoscimento e l'effettiva protezione dei diritti dell'uomo stanno alla base delle costituzioni democratiche moderne. *La pace è, a sua volta, il presupposto necessario per il riconoscimento e l'effettiva protezione dei diritti fondamentali all'interno dei singoli stati e del sistema internazionale*” (*L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990, p. vii). Infatti la mobilitazione e l'emergenza della guerra rinforzano le tendenze autoritarie negli Stati. Ma, per Bobbio, anche i rapporti tra Stati devono essere progressivamente disciplinati da un equo sistema di regole internazionali, che promuova, al di sopra del diritto interno degli Stati, la protezione dei diritti dell'uomo nel mondo. È questa la via per realizzare la pace perpetua nel mondo, auspicata da Kant alla fine del Settecento.

IL DISCRIMINE TRA DESTRA E SINISTRA È IL VALORE DELL'UGUAGLIANZA.

Bobbio ha chiamato la sua filosofia politica “**liberal-socialismo**”, perché il suo scopo è quello di coniugare le istanze della libertà individuale con quelle dell'uguaglianza e della giustizia sociale. Riguardo alla distinzione fra destra e

sinistra, il cui significato era stato messo in dubbio, Bobbio sostiene che la sinistra mira a ridurre le disuguaglianze sociali (la sinistra è la “tendenza a rendere uguali i diseguali”), mentre la destra prende atto delle disuguaglianze e le vede positivamente sia come premessa della competizione sociale ed economica, sia come esito di essa in senso meritocratico.

Autore antidogmatico ma realistico e amante della chiarezza, nei suoi scritti Bobbio spesso illustra e chiarisce le complessità e i termini di un problema piuttosto che fornire una risposta.

§ 7. Sviluppi del marxismo occidentale: operaismo e terzomondismo

Il senso di una teoria è la sua capacità di trasformare il mondo. Questa idea di Marx si può applicare anche al marxismo.

IL PCI PARTECIPA ALL'ELABORAZIONE DELLA COSTITUZIONE DELLA REPUBBLICA ITALIANA

Nel trentennio del dopoguerra in Italia, come nel resto del mondo occidentale, sia gli studiosi della società, sia la maggior parte delle forze politiche erano favorevoli allo Stato Sociale, incluso lo stesso Partito Comunista Italiano filo-sovietico, che aveva partecipato all'elaborazione della nostra Costituzione, la quale, al comma 2 dell'articolo tre, evoca idee vicine a quelle di Marshall:

È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese.

IL PCI ADOTTA LA STRATEGIA DI GRAMSCI (EGEMONIA E BLOCCO STORICO)

Anche sulla base di queste idee condivise, il PCI nei decenni successivi, aspirava a creare una propria egemonia culturale e a formare un **blocco storico** (← Gramsci, cap. 15, §1), al cui centro fosse la classe lavoratrice, per instaurare, sul lungo periodo e per via elettorale, una società socialista sulla base di quella che definiva “via nazionale e democratica al socialismo”. Era però destinato a restare sempre e solo il più grande partito d'opposizione.

GLI OPERAISTI ENTRANO IN CONTATTO CON LE NUOVE FORME DI AUTO-ORGANIZZAZIONE DEGLI OPERAI DI FABBRICA.

Nel frattempo forze minoritarie marxiste elaboravano prospettive nuove. La classe lavoratrice della moderna società industriale avanzata, caratterizzata ora dalla catena di montaggio e dall'organizzazione di fabbrica *taylorista e *fordista, era ancora la stessa dei tempi di Marx? **Raniero Panzieri** (1921-1964), **Mario Tronti** (1931-1923) e più tardi **Toni Negri** (1933-1923), **Massimo Cacciari** (nato nel 1944) e altri, che furono chiamati **operaisti**, analizzarono la realtà operaia nelle grandi fabbriche italiane, entrando in contatto con le nuove forme di auto-organizzazione operaia, che si erano sviluppate, al di fuori delle tradizionali organizzazioni politiche e sindacali, per contrastare lo sfruttamento capitalistico nelle grandi industrie. Secondo queste analisi la classe operaia auto-organizzata sarebbe in grado di muoversi in modo autonomo contro il capitale, a cui è costituzionalmente contrapposta. Il “punto di vista operaio”, diversamente da quanto pensava Lenin (→ cap. 9, § 4) è di per sé ribelle e si costituisce autonomamente nella lotta **contro il lavoro** (che invece nella visione di Marshall, ma anche del PCI, era diritto e dovere centrale nella lotta per la trasformazione sociale).

IL “PIANO DEL CAPITALE” E “L'USO CAPITALISTICO DELLE MACCHINE” PER INTEGRARE E CONTROLLARE LA CLASSE OPERAIA.

Per gli operaisti invece il lavoro, le agevolazioni del capitalismo *fordista per gli operai (dalle colonie per i figli, all'auto a rate, alle scuole professionali interne) e la spesa sociale dello Stato sono parte del **piano del capitale** che ha lo scopo di integrare la classe operaia nella società dei consumi. Questa idea non deriva certo da Marx, per il quale invece il capitalismo era caratterizzato

essenzialmente dall'anarchia di mercato e la crisi da essa conseguente era la principale opportunità per la rivoluzione proletaria. Certo, l'operaismo è in alcune cose lontano dalla lettera di Marx. Ma sa anche scavare nei suoi manoscritti della critica dell'economia politica, da cui Tronti, in particolare, ricava la teoria dell'”**uso capitalistico delle macchine**”, per applicarla alla realtà degli anni Sessanta: le catene di montaggio non sono tecniche produttive **neutrali**, ma sono impiegate per sottoporre il lavoro alla disciplina del capitale.

IL CONFLITTO ESSENZIALE DELLA SOCIETÀ PRESENTE È QUELLO TRA OPERAI E CAPITALE.

Per l'operaismo, ai tempi dello Stato Sociale e della collaborazione conflittuale tra capitale e lavoro, tra partiti della borghesia e partiti del proletariato, è la classe operaia di fabbrica, nella sua autonomia dal mondo della politica, il motore del conflitto. La lotta che si svolge in fabbrica contro lo sfruttamento e contro il lavoro stesso, fatta di scioperi, rallentamenti della produzione, sabotaggi, è un *attacco diretto contro il profitto e contro il capitale*. La partita fondamentale si gioca in fabbrica – la parte esplosiva del capitalismo avanzato – e si gioca tra *Operai e capitale* (è il titolo di un libro di Mario Tronti del 1966). E non nella guerra di posizione del partito proletario per la conquista dell'egemonia (← Gramsci, § 1. 2).

Se inizialmente il marxismo operaista si era interessato all'**operaio-massa** delle catene di montaggio, Toni Negri (docente di filosofia politica a Padova) nei primi anni Settanta parlerà piuttosto dell'**operaio sociale**, includendo in questa categoria quanti sono accomunati dal “rifiuto del lavoro”, anche tra i giovani operai e i lavoratori precari. I gruppi dell'**autonomia operaia**, fuori dai sindacati e dai partiti marxisti tradizionali, rappresentano embrioni di rifiuto del lavoro e si oppongono all'integrazione organizzata dallo Stato Sociale, per poi trasformarsi in gruppi rivoluzionari.

§ 7.1. È ancora possibile il socialismo per il marxismo occidentale ?

Questi sviluppi teorici e politici italiani furono molto discussi anche all'estero, dove però le tensioni nel mondo operaio furono meno continue e meno diffuse che nel nostro paese. Nell'Europa più avanzata la classe operaia godeva infatti di più alti salari e di uno Stato Sociale più avanzato, ed inoltre era divisa al suo interno a causa di una forte componente di immigrati provenienti dalle ex colonie o dalla Turchia.

NEGLI STATI UNITI E IN FRANCIA LA CLASSE OPERAIA CESSA DI ESSERE CONSIDERATA RIVOLUZIONARIA.

André Gorz, allievo di Sartre e militante del '68, a poco più di dieci anni dalla grande esplosione di quell'anno, diceva “addio al proletariato”, considerato da lui una forza ormai incapace di opporsi al capitalismo. Inoltre la sinistra americana di ispirazione marxista e marcusiana già negli anni Sessanta aveva cessato di vedere negli operai industriali una significativa potenzialità rivoluzionaria. Gli studenti contrari alla guerra del Vietnam, i neri in lotta per i diritti civili, le minoranze etniche escluse, gli emarginati e i poveri degli slums sembravano la vera forza di opposizione. La giovane leader nera Angela Davis, allieva di Marcuse, imprigionata con false accuse di terrorismo, fu simbolo delle lotte di quel periodo (a lei dedicarono canzoni i Rolling Stones e John Lennon).

I MARXISTI AMERICANI ANALIZZANO LO “SCAMBIO INEGUALE” TRA I PAESI RICCHI E QUELLI SOTTOSVILUPPATI.

A molti marxisti americani le prospettive del socialismo sembravano provenire dal mondo delle ex-colonie e in genere dai paesi sottosviluppati, come gran parte dell'America Latina. Viene elaborata da **Paul Baran e Paul Sweezy** l'idea di **scambio ineguale** tra i paesi avanzati - esportatori di manufatti e di tecnologia - e quelli sottosviluppati - esportatori di risorse minerarie e agricole e condannati a restare in una condizione di dipendenza dagli acquisti e dagli

investimenti del capitale occidentale. Non è in gioco qui solo l'alienazione del lavoratore, ma lo stato di sfruttamento di interi popoli.

L'idea di una rivoluzione socialista il cui cuore sia il cosiddetto terzo mondo e i popoli colonizzati dall'occidente si diffonde in questo periodo. Personaggi carismatici come Mao Ze Dong e Che Guevara la incarnano. Un filosofo e psichiatra rivoluzionario vicino a Sartre, il martinicano **Frantz Fanon**, individua anche una specifica **alienazione** (un disagio mentale) di chi ha la pelle scura ed è nato dentro la cultura dell'uomo bianco, che lo considera inferiore.

IL FALLIMENTO DEL PROGETTO STORICO MARXISTA COMPORTA LA FINE DELLA FILOSOFIA MARXISTA?

Il senso etico-politico della filosofia marxista, una delle componenti importanti del progetto moderno, è il progetto di liberare l'intera umanità dall'oppressione di classe e dallo sfruttamento, e le difficoltà del marxismo occidentale nascono da molteplici fattori che rendono difficilmente pensabile la sua realizzazione. Il primo naturalmente è la degenerazione della rivoluzione bolscevica; il secondo è la non disponibilità, segnalata per esempio da Gorz, della classe operaia occidentale di opporsi al capitalismo; il terzo sono le difficoltà del coordinamento delle lotte anti-imperialiste dei popoli oppressi in una prospettiva unitaria – si pensi in particolare al forte dissidio tra il partito comunista del Vietnam, il paese invaso e bombardato dagli Stati Uniti tra il 1965 e il 1973, e quello cinese, che sembrava candidato a guidare la lotta anti-imperialista mondiale.

Poiché il senso della filosofia di Marx è quello di essere efficace nella realtà, non meraviglierà il fatto che il marxismo occidentale in quanto tale entri in crisi alla fine degli anni Settanta, lasciando però una viva tradizione di studi storici e sociali sul capitalismo e di riflessioni filosofiche sull'alienazione e sulla cultura borghese. Saranno le conseguenze economiche e sociali della politica neoliberista che più tardi lo ridesteranno (sugli studiosi marxisti dell'attuale crisi capitalistica, → cap. 20, § 4).

§ 8. John Rawls: una teoria della giustizia

Un tranquillo accademico sviluppa la sua complessa riflessione sulla giustizia in un periodo di grandi conflitti sociali.

§ 8.1. Il ritorno dei concetti di giustizia, di contratto sociale e di etica universale

DAGLI ANNI SETTANTA-OTTANTA IN POI SI DISCUTE DI NUOVO CON VIGORE SUI TEMI DELLA GIUSTIZIA (RAWLS) E DELL'ETICA UNIVERSALE (APEL E HABERMAS).

Abbiamo visto che per un lungo periodo storico dopo Kant moltissimi filosofi avevano smesso di credere che fosse possibile argomentare un'etica con valore universale. Non aveva molto seguito l'opinione di chi, come molti spiritualisti, riteneva che nella coscienza di ciascuno vi siano valori universali evidenti e indiscutibili. Nella storia i valori, come ha detto in modo perentorio Max Weber, sono necessariamente molteplici e in contrasto tra loro come gli antichi dei del mito greco. Quello che vale per l'etica vale naturalmente per il senso della convivenza sociale e della politica, che ne è solo il prolungamento. Di conseguenza la filosofia sociale e politica, non essendo fondata su valori universali, sarà necessariamente fondata sull'utilità individuale o sull'interesse di una classe o di una nazione, concepito di solito come un'associazione di utilità individuali. Al posto dell'etica, si è fatto più spesso riferimento all'economia, alle varie scienze sociali, o anche ad una ipotetica "scienza della storia".

John Rawls negli anni Settanta ha osato sfidare questo modo di pensare e ha proposto una teoria della giustizia, il cui problema è: a quali condizioni e con quali regole si possa considerare equo il patto di convivenza che lega i cittadini.

Pochi anni dopo, all'inizio del decennio successivo, Hans Apel, seguito ben presto da Jürgen Habermas (← cap. 18, § 7), avrebbe tentato di argomentare un'etica con pretese di validità universale. Si è trattato di una svolta importante per la cultura contemporanea, in cui spesso a fianco all'idea che i valori siano essenzialmente irrazionali e arbitrari si è sviluppata l'abitudine di farsi guidare nelle scelte dalla scienza.

RAWLS SCRIVE IN UN PERIODO BURRASCOSO PER GLI USA: GUERRA DEL VIETNAM, CONTESTAZIONE STUDENTESCA, PROTESTE DEGLI AFRO-AMERICANI.

La riflessione di **Johh Rawls** (1921-2002), un rappresentante del pensiero liberaldemocratico dominante nella cultura americana, è stata espressa con un linguaggio complesso in un testo ponderoso, *Una teoria della giustizia*, ricco di riferimenti alla storia della filosofia. Essa, però, nasce dai problemi e dalle contraddizioni della stessa società americana. Nel 1971, quando Rawls pubblica il suo testo fondamentale, era in corso la guerra del Vietnam, che costringeva molti giovani cittadini a combattere in un conflitto la cui giustificazione ufficiale era ampiamente contestata. Già dal 1964-65 era in corso nelle università un forte movimento studentesco e nelle fabbriche gli operai scioperavano per aumenti salariali, mentre negli anni Cinquanta era partita la lotta civile nonviolenta per i diritti civili e contro la segregazione razziale del movimento guidato da Martin Luther King (assassinato nel 1968). Rawls volle dunque provare a ripensare le basi teoriche della società democratica occidentale, allora messe in discussione dai movimenti, alcuni dei quali avevano ideali e programmi ispirati alla democrazia assembleare e al socialismo comunitario, o addirittura anarchici, o anche apertamente rivoluzionari, come nel caso delle Pantere Nere e di altre organizzazioni degli afro-americani.

RAWLS DOPO QUASI DUE SECOLI RITORNA AL CONTRATTUALISMO, E POLEMIZZA CON L'UTILITARISMO, LEGATO ALLA TRADIZIONE DELL'ECONOMIA LIBERALE.

La filosofia politica di Rawls, il cui fine è definire la **società giusta**, si rifà, dopo due secoli, all'idea del **contratto sociale**. Rawls ritiene non sia possibile fondare i principi di libertà del liberalismo moderno sul concetto tradizionale di utilità, che risaliva a Bentham e che era in voga tra gli economisti. Sulla base di questa filosofia, infatti, se la limitazione della libertà di qualcuno permettesse l'aumento della somma totale della felicità del maggior numero, in teoria essa dovrebbe essere ammessa. In sostanza l'utilitarismo delle origini non sarebbe stato in grado di fornire obiezioni convincenti contro la segregazione razziale, se questa istituzione fosse stata considerata utile per la maggioranza. Inoltre l'utilitarismo era l'ideologia tipica di una cultura che giustificava il sistema economico e sociale vigente con l'aumento della ricchezza sociale totale, come se essa fosse comunque un vantaggio per tutti.

§ 8.2. Rawls: per un nuovo contrattualismo

SOCIETÀ GIUSTA È QUELLA CHE RISULTEREBBE DALLA SCELTA DEGLI INDIVIDUI SE PER IPOTESI NON CONOSCESSERO LA POSIZIONE SOCIALE CHE TOCCA LORO IN ESSA.

Rawls ripropone l'idea di contratto sociale, ma non è *giusnaturalista: non afferma che ci siano diritti intuitivamente fondati sulla natura umana o sulla soggettività dell'io razionale, come sostenevano Locke e Kant. *La società giusta per lui è quella che sarebbe scelta da soggetti razionali posti ipoteticamente in una situazione di ignoranza riguardo alla loro posizione sociale* (dietro a un "**velo di ignoranza**"). Per poter scegliere in modo **equo**, senza favorire se stessi, ciascun soggetto dovrebbe ignorare il proprio reale reddito, ricchezza, colore della pelle, sesso, doti naturali, preferenze e, infine, **visione del bene sociale**. Si tratta evidentemente di un'ipotesi controintuitiva, visto che si tratta di cose che ciascuno di noi conosce benissimo. Quanto alla propria visione del bene sociale, è ipoteticamente necessario ignorarla perché, secondo Rawls, nella società giusta (liberale) dovrebbe esserci posto per qualunque concezione di esso.

I PRINCIPI DI GIUSTIZIA: 1) EGUALE LIBERTÀ,

Da questa scelta razionale fondata equamente sull'ignoranza dei propri interessi particolari conseguono necessariamente due "principi di giustizia" con cui giudicare se una società è giusta.

● Per il primo principio ***ogni persona ha un eguale diritto alla massima libertà compatibile con la libertà degli altri.***

2) DISEGUAGLIANZE SOCIALI SOLO SE UTILI AL MIGLIORAMENTO DELLE CONDIZIONI DEI PIÙ SVANTAGGIATI E COMPATIBILI COL LIBERO ACCESSO ALLE CARICHE

●● Per il secondo, ***le disuguaglianze sociali, economiche e di potere possono essere ammesse solo se 1) rispetto alla distribuzione eguale delle risorse, migliorano la condizione dei più svantaggiati, 2) sono compatibili con il libero accesso di tutti alle cariche e alle posizioni sociali rilevanti.***

ALCUNE DISEGUAGLIANZE SONO INEVITABILI, MA VANNO AMMESSE SOLO QUANDO FAVORISCONO LA CRESCITA ECONOMICA E IL SISTEMA ASSISTENZIALE DELLO STATO.

La scelta di cui parla Rawls avviene dunque nell'ambito di una società moderna, che permette un grande sviluppo economico e culturale (in essa non si può immaginare una distribuzione assolutamente eguale delle risorse e del potere come nelle tribù di cacciatori raccoglitori o nelle comuni agricole dei contestatori anarco-comunitari, diffuse in America negli anni Sessanta-Settanta).

Rawls precisa che le disuguaglianze di ricchezza e di potere, per essere giustificate, devono essere combinate ***in modo da migliorare la condizione dei più svantaggiati***: in altre parole, grazie allo sviluppo economico, attraverso il sistema assistenziale dello stato, si devono redistribuire le risorse in modo che quelli che si trovano nelle condizioni peggiori possano contare su un miglioramento: solo così, non conoscendo la propria condizione reale all'interno della società, avrebbe senso dal loro punto di vista scegliere quel tipo di società.

RAWLS GIUSTIFICA LO STATO SOCIALE, LE LIMITAZIONI DELLA PROPRIETÀ PRIVATA E LA REGOLAZIONE STATALE DEL MERCATO.

Il termine di paragone implicito (le società ingiuste) sono in questo caso le società capitalistiche precedenti allo Stato Sociale, in cui spesso la crescita della ricchezza complessiva era accompagnata dalla miseria dei proletari e dei sottoproletari. La teoria della giustizia giustifica quindi lo Stato Sociale, ma al tempo stesso costringe a prendere sul serio e ad attuare fino in fondo le sue promesse.

Rawls mantiene il suo discorso ai livelli della massima astrazione, ma non manca di rilevare che ***una società giusta deve mettere a disposizione dei cittadini un sistema di istruzione che permetta a tutti l'accesso alle posizioni rilevanti e insieme elimini per tale accesso le discriminazioni sulla base del colore della pelle, del sesso e della religione.*** Egualmente essa deve porre limiti alla proprietà privata e al diritto ereditario sia per motivi di giustizia, sia per rendere possibile la redistribuzione e le pari opportunità dei meno avvantaggiati.

RAWLS AMMETTE LA POSSIBILITÀ DI UN SOCIALISMO LIBERALE.

Inoltre ritiene compatibile con i criteri di giustizia un sistema economico socialista, purché garantisca le libertà.

LO STATO DEVE FAVORIRE LA PROMOZIONE SOCIALE DEI MENO DOTATI NATURALMENTE.

Per Rawls, la società giusta deve anche neutralizzare le disuguaglianze della "lotteria naturale", permettendo l'accesso ai beni primari e alle diverse posizioni sociali anche a chi è in possesso di doti naturali inferiori. Dice infatti: «nessuno di noi merita il posto che ha nella distribuzione delle doti naturali, allo stesso modo in cui non meritiamo il nostro punto di partenza nella società» (John Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1971, p. 100). L'idea dell'assistenza ai meno dotati naturalmente ai fini della loro promozione sociale, che tradizionalmente era visto come un problema di benevolenza, di carità, è visto da Rawls come un problema di giustizia.

LA SCELTA RAZIONALE DEI PRINCIPI DI GIUSTIZIA È POSSIBILE SOLO ASTRAENDO DALLA PROPRIA CONDIZIONE EFFETTIVA, MA SERVE A GIUDICARE LA SOCIETÀ REALE.

Infine, per ricapitolare e comprendere meglio l'astratta teoria della scelta dei principi di giustizia, si consideri che l'individuo razionale, liberatosi dal velo

d'ignoranza, ridiventa un cittadino della società moderna, della cui giustizia o ingiustizia è giudice come cittadino. Ma per giudicare equamente deve porsi dal punto di vista astratto dell'uomo in generale, dell'uomo razionale. In effetti è stato obiettato a Rawls che la razionalità del suo ipotetico soggetto razionale è concepibile solo nella cultura della società occidentale moderna, e, alla fine, questo è stato ammesso dallo stesso filosofo (*Liberalismo politico*, 1993).

TRA I BENI PRIMARI CI SONO "LE BASI SOCIALI DEL RISPETTO DI SÉ", CHE DIPENDE DALLA STIMA DEGLI ALTRI E DALLA CULTURA SOCIALE

A questo punto dobbiamo chiarire quali sono i beni che dovrebbero essere distribuiti per ottenere un giusto assetto sociale. Rawls li chiama **beni primari**: *diritti, libertà, opportunità, reddito, ricchezza e infine l'insieme delle basi sociali del rispetto di sé*, cioè dell'autostima, una condizione indispensabile per vivere in società, che dipende anche dalla stima degli altri e dalla loro accettazione del nostro progetto di vita.

I beni primari sono quei beni di cui ciascuno vorrebbe avere per sé la maggior quantità possibile – appaiono cioè come beni privati. I primi due (diritti e libertà) sono garantiti uguali per tutti dal primo principio, e tutti gli altri per Rawls possono essere distribuiti agli individui singoli, che possono appropriarsene come privati. Ma, si potrebbe obiettare, le *basi sociali del rispetto di sé*, che dipendono anche dall'accettazione da parte dei concittadini, possono essere un bene realmente distribuibile sulla base di una costituzione e delle leggi? O sono piuttosto il frutto della cultura sociale diffusa e consolidata? È una delle obiezioni che saranno fatta a Rawls dalla corrente dei cosiddetti **comunitarians** (di cui parleremo nel § 10).

I COMMUNITARIANS CRITICANO IL RAZIONALISMO UNIVERSALISTA DI RAWLS.

La teoria della giustizia è la proposta di un sistema di diritto e di società valido per qualunque essere razionale (razionalismo universalista). I **comunitarians**, criticano l'astratto individualismo liberale in nome del bisogno di un legame comunitario originario che deve mantenere uniti e solidali gli individui di una società data. Essi rimproverano Rawls di non aver dato sufficiente peso alle **virtù politiche** dei cittadini che scaturiscono proprio da un preciso legame comunitario e che, già secondo Aristotele e Machiavelli, sono necessarie per il funzionamento di uno Stato.

RAWLS AMMETTE CHE I SUOI PRINCIPI FUNZIONANO SOLO SE I CITTADINI SONO LEALI AI VALORI DELLA LIBERALDEMOCRAZIA.

Rawls ha finito per attenuare le pretese universalistiche della sua teoria e in *Liberalismo politico* ha finito per ammettere che un sistema sociale e giuridico basato sulla sua idea di giustizia può essere stabile solo quando la lealtà dei cittadini rispetto ai valori politici fondamentali della liberaldemocrazia è più forte della loro lealtà rispetto ad altre "dottrine comprensive", e cioè a concezioni **metapolitiche** quali religioni, credenze, ideologie, appartenenze culturali, eccetera. La teoria della giustizia risulta dunque legata alla specifica razionalità propria del mondo occidentale.

§ 9. Nozick: l'unica giustizia è il mercato

Dopo due secoli di oblio, Nozick rilancia l'idea di "stato di natura".

NOZICK È UNO DEI MAESTRI DEL PENSIERO LIBERTARIO (INDIVIDUALISTA RADICALE) DIFFUSO NEGLI STATI UNITI

L'americano Robert Nozick (1938-2002), legato alla tradizione di Von Hayek (← § 4), si è contrapposto frontalmente alla teoria della giustizia di Rawls, opponendo al suo *liberalismo moderato una filosofia **libertaria**, cioè radicalmente **individualista e mercantile**, che ha avuto un notevole successo nella storia politica americana recente (oggi sono numerose le correnti *libertarian*, ed esiste anche un partito con questo nome). Il suo rilancio dell'idea di "Stato minimo" trova

un corrispettivo pratico nella politica liberista dei governi inglese e americano a partire da Margaret Thatcher e Ronald Reagan (← § 3).

NELLO STATO DI NATURA GLI INDIVIDUI HANNO L'IDEA DEL GIUSTO E DELL'INGIUSTO, E IL DIRITTO ALLA "PROPRIETÀ DI SÉ".

Alla base della sua filosofia politica, esposta nel 1974 in *Anarchia, Stato, utopia*, c'è una riconsiderazione dello stato di natura secondo la teoria di Locke: gli individui nello stato di natura hanno già una chiara concezione del giusto e dell'ingiusto e di ciò che è bene per loro. Il diritto fondamentale dell'individuo è la "**proprietà di sé**", inteso come il diritto di possesso, di utilizzo e di controllo sul proprio corpo e sulle proprie facoltà mentali e fisiche. Su questa proprietà di sé, Nozick fonda anche i diritti di proprietà sulle cose prodotte dal lavoro o ricevute legittimamente da altri.

NELLO STATO DI NATURA GLI INDIVIDUI REGOLANO I LORO RAPPORTI SECONDO IL MERCATO E PER ESSERE DIFESI FORMANO AGENZIE DI PROTEZIONE A PAGAMENTO.

Il comportamento degli individui è regolato dalla "mano invisibile" della concorrenza, cioè da una naturale propensione al mercato. Il bisogno di protezione dalle ingiustizie altrui spinge chi non riesce a difendersi e a farsi giustizia da solo (come sarebbe suo diritto) a formare società di autodifesa, che vendono la loro protezione.

LA CONCORRENZA TRA LE AGENZIE DI PROTEZIONE PORTA ALLA FORMAZIONE DI UN'AGENZIA DI PROTEZIONE DOMINANTE. MA LO "STATO MINIMO" DEVE GARANTIRE LA PROTEZIONE A TUTTI.

La stessa cosa pensano gli **anarco-capitalisti**, un indirizzo filosofico tipicamente americano (del resto negli Stati Uniti la costituzione stessa garantisce il libero possesso di armi e la legge di molti Stati accetta la libera costituzione di gruppi armati privati di auto-protezione locale). Essi, riprendendo, si direbbe, la tradizione del Far West, rifiutano l'autorità dello Stato. Nozick invece ritiene che, in un determinato territorio, uno "Stato minimo" debba pur esistere. Ma per lui esso *non nasce da un contratto e da una rinuncia al diritto di farsi giustizia da sé, ma è una conseguenza automatica delle leggi di mercato*, la mitica "mano invisibile". La concorrenza infatti porta al prevalere di un'**agenzia di protezione dominante** e poi a uno "**Stato ultraminimo**", che protegge solo quanti pagano il servizio di protezione. Ma per Nozick lo Stato veramente giusto è lo "**Stato minimo**", che *estende a tutti il servizio di protezione*, difendendo la sicurezza degli individui e della loro proprietà e la regolarità dei contratti. Tale Stato vieta di farsi giustizia da sé, e l'esistenza di questa garanzia generale conviene anche a quelli che di fatto paga le tasse sapendo che altri non le pagano.

LO STATO MINIMO NON REDISTRIBUISCE LA RICCHEZZA, NON EROGA SERVIZI PUBBLICI. L'IDEA DI BENE COMUNE NON HA SENSO.

Però *esso non ha diritto di imporre tasse destinate alla redistribuzione del reddito*. Anche gli attuali servizi pubblici per lui devono essere procurati dagli individui privatamente, secondo le loro libere scelte tra servizi privati. Del resto per Nozick l'idea di **bene comune** o **bene pubblico** è del tutto insostenibile logicamente.

LA PROPRIETÀ È LEGITTIMA SE DERIVA DA UN'ACQUISIZIONE ORIGINARIA ATTRAVERSO LA TRASMISSIONE VOLONTARIA.

Per Nozick la **proprietà privata** è un diritto irrinunciabile, come la **proprietà di se stessi**, e si fonda legittimamente sull'**acquisizione originaria** di qualcosa che non apparteneva a nessuno e sulla **trasmissione volontaria ad altri** (tramite contratto o eredità) di quanto si ha prodotto o legittimamente si possiede.

Nozick ammette che la legittimità dei trasferimenti della proprietà partendo dalle diverse acquisizioni originarie possa essere contestata e dar luogo ad una "rettificazione". Ma vari critici hanno osservato che questo processo è di fatto difficilmente definibile, e che risalire alle origini è impresa di immensa difficoltà storica. Ai lettori americani di Nozick può forse apparire relativamente semplice nel caso recente della conquista del West. Bisogna però considerare inesistenti i diritti dei pellerossa.

§ 10. I communitarians (o comunitaristi)

Se Rawls ha rilanciato il concetto contrattualista di giustizia, i communitarians rilanciano l'idea antica di virtù politica.

PER I COMMUNITARIANS È IMPOSSIBILE PENSARE L'INDIVIDUO FUORI DALLA COMUNITÀ.

Alcuni filosofi americani reagirono criticamente alle tesi esposte da Rawls nel suo influente libro *Una teoria della giustizia*. Tra questi i più noti sono **Michael Sandel**, **Charles Taylor** e **Alasdair MacIntyre**. Essi criticarono soprattutto il razionalismo astratto e l'individualismo di Rawls, così come dell'intera tradizione liberale. Questi autori sostengono che *non si possa pensare il bene individuale separatamente dal bene comune*, in quanto l'individuo, per diventare tale e poter scegliere liberamente, ha bisogno non solo di relazioni con altri soggetti, ma anche di una **comunità** che incarni in modo permanente specifici valori e tradizioni. Inoltre quando un individuo tenta di perseguire la **vita buona** che gli è stata suggerita dalla propria comunità desidera anche che l'intera società incarni specifici valori che permettano a questa vita buona di essere realizzata.

IL PROCEDIMENTO DI RAWLS, CHE DEDUCE LA GIUSTIZIA DALLA RAGIONE DI UN INDIVIDUO ISOLATO, È ERRATO, PERCHÉ FA ASTRAZIONE DAI VALORI COMUNITARI.

Questo legame tra bene individuale e bene comune è talmente indissolubile che persino gli individualisti fanno implicitamente riferimento a valori comuni. È infatti impossibile pensare al funzionamento di una democrazia liberale senza presupporre *l'idea che la democrazia sia un bene comune e derivare da questo la necessità di un'educazione civica a valori condivisi*. Inoltre, riflettendo sulle condizioni di tipo economico che permettono ad un individuo di partecipare alla vita democratica, si dovrà dedurre da queste premesse la necessità di garantire a tutti un benessere sufficiente. Anche se Rawls stesso giungeva su diversi punti a conclusioni simili, i comunitaristi insistono sul fatto che tali conclusioni non possono essere derivate da un ragionamento astratto di un individuo separato dal suo contesto (come avviene con la finzione filosofica del contratto sociale o del "velo di ignoranza"), ma possono solo risultare da un ragionamento basato su forti premesse di valore.

MACINTYRE TORNA ALLE CONCEZIONI ARISTOTELICHE DI "VITA BUONA" E DI "VIRTÙ POLITICA".

La critica all'individualismo e al razionalismo propri della tradizione liberale di pensiero portano i comunitaristi a ricercare altre fonti per l'elaborazione del pensiero politico. Mentre, ad esempio, **Charles Taylor** (nato nel 1931) si rifà alla tradizione "repubblicana", che annovera tra i suoi esponenti filosofi che vanno da Rousseau, a Mill e a Hannah Arendt, lo scozzese **Alasdair MacIntyre** (nato nel 1929) si distanzia ancor più radicalmente dal liberalismo, mettendo in discussione la capacità dell'intera filosofia moderna di fornire una risposta soddisfacente sulla questione del giusto e del bene. MacIntyre sostiene che questa incapacità della filosofia moderna derivi dall'illusione illuminista di poter fondare il discorso politico-morale sulla sola ragione. Richiamandosi ad Aristotele e altri autori aristotelici, come Tommaso d'Aquino, MacIntyre sostiene che è la comunità ad educare l'individuo e ad incarnare quegli ideali di eccellenza che definiscono il comportamento virtuoso e, dunque, la **vita buona**. Ogni comunità per assicurare il bene comune e, appunto, la vita buona, deve formare i suoi cittadini alla **virtù politica**.

Per quanto ogni comunità possa incarnare valori diversi e contrastanti, tuttavia, vi sono alcuni principi primi che la ragione è in grado di individuare riflettendo sulle condizioni che permettono alla comunità di esistere. MacIntyre arriva così a riabilitare la tradizione del giusnaturalismo contro quella contrattualista, sostenendo che esista una legge naturale, riconoscibile da tutti, che impone ai membri della comunità il rispetto e l'amore reciproco, in quanto solo una

comunità basata sull'amore è in grado di garantire a tutti gli individui un pieno sviluppo secondo le proprie capacità.

<<< § 10.1. Michael Walzer e le “sfere di giustizia”

LA CONCENTRAZIONE IN UNA SOLA PERSONA O GRUPPO DI POTERI APPARTENENTI A DIVERSE SFERE DI BENI SOCIALI È INGIUSTA.

Anche il **liberal* americano **Michael Walzer** (nato nel 1935) è vicino alle posizioni comunitariste e sviluppa una sua teoria della giustizia diversa da quella di Rawls. Per lui, l'influenza eccessiva di un'élite o di un gruppo sociale *contemporaneamente in diverse sfere di beni sociali* costituisce un pericolo per gli equilibri basilari della giustizia e per l'essenza stessa di una società democratica pluralista (*Sfere di giustizia*, 1983). La politica, l'economia, la cultura accademica, i media, eccetera, sono sfere differenti e relativamente autonome, in cui si esercitano diversi poteri sociali. Non basta considerare in astratto la giustizia sociale e occuparsi dell'eguaglianza in generale, come fa Rawls, ma *è indispensabile considerare la distribuzione di beni e di poteri nelle diverse sfere della vita comune*. Chi è debole in una sfera può trovare compensazione in altre, ma la concentrazione di beni e poteri di sfere diverse nelle stesse mani costituisce una importante forma di ingiustizia e di oppressione.

Tra l'altro egli riportava l'esempio della città di Pullman, in Illinois, fatta costruire tra il 1880 e il 1882 da George Pullman secondo un unico piano urbanistico, comprendente galleria dei negozi, teatro, chiesa e scuola, per affittarne le case agli operai delle sue grandi officine ferroviarie. Chi ci abitava doveva rispettare le norme imposte dalla proprietà che funzionava come una sorta di potere pubblico e come una pseudo-comunità imposta dall'alto. Ma questo esempio ottocentesco è applicabile oggi ai giganteschi oligopoli dei media e della comunicazione che pervadono contemporaneamente la sfera pubblica, quella propriamente politica e quella privata (→ Scheda Tematica 3 sulla comunicazione oggi). >>>

§ 11. Filosofia politica, filosofia morale e idea di sviluppo alla fine del Novecento

Il pensiero politico e morale, che non vive solo nelle aule delle accademie, è fortemente influenzato dalla percezione dei limiti dello sviluppo.

NEGLI ANNI SETTANTA E OTTANTA È RITORNATA LA DISCUSSIONE FILOSOFICA SUL CONCETTO DI GIUSTIZIA E SULL'ETICA.

Abbiamo visto negli ultimi paragrafi che *la giustizia e il significato della vita associata sono tornati nella seconda metà del secolo ad essere problemi che richiedono una discussione filosofica*, con lo scopo di giungere a conclusioni di valore universale. Del resto abbiamo già fatto notare che anche per l'**etica** si è sentita vivamente la stessa esigenza proprio nello stesso periodo (cap. 18, § 6 e 7). Lo scetticismo in materia di filosofia politica e morale è una caratteristica tipica dell'ultima fase del pensiero moderno (Ottocento e Novecento): da un lato filosofi come i seguaci di Nietzsche e i marxisti hanno attaccato le etiche esistenti come espressioni di interessi nascosti, dall'altro la fiducia nel valore oggettivo e universale della scienza è diventato dominante, e quella nella filosofia è notevolmente diminuita.

LE SCIENZE SPECIALIZZATE HANNO IN PARTE SOSTITUITO LA FILOSOFIA MORALE, POLITICA E SOCIALE.

In effetti la filosofia morale, politica e sociale è stata in parte sostituita dalla scienze sociali: psicologia, psicanalisi, economia, sociologia, antropologia culturale, ecc., le quali indubbiamente hanno messo in luce aspetti dell'uomo e della società precedentemente rimasti nascosti. Ma è stato avanzato *il sospetto che dietro le*

scienze sociali potessero nascondersi presupposti di valore, e lo stesso modo di concepire la razionalità da parte degli scienziati è stato considerato un'espressione della cultura capitalistica, o della modernità, o dell'intera tradizione occidentale. Sulle pretese della razionalità scientifica avanzano dubbi in particolare Foucault, Deleuze, Lyotard, Derrida (→ cap. 16).

LA PROSPETTIVA DELLO SVILUPPO INDEFINITO DELLA RICCHEZZA PER UN LUNGO PERIODO HA PERMESSO DI RIMANDARE LA DISCUSSIONE SUI PRINCIPI ETICI.

Le precedenti osservazioni sulla cultura filosofica e scientifica, teorica ed astratta, devono essere integrate con un riferimento alla realtà sociale e alla cultura diffusa. In questo capitolo abbiamo visto come *l'idea dello sviluppo economico e sociale abbia influenzato per intero la cultura occidentale*: proprio la promessa dello sviluppo e della disponibilità di ricchezza per l'intera società mitigava i conflitti e rendeva possibile sperare che gli obiettivi individuali – legati ad una particolare **idea del bene** – fossero realizzabili grazie all'abbondanza. Sulla base di questa promessa i ceti inferiori e la classe operaia lottavano per un'equa redistribuzione. Rawls all'inizio degli anni Settanta diede una giustificazione filosofica meditata a ciò che era anche un'attesa sociale diffusa.

CON L'INTERRUZIONE DELLO SVILUPPO DI FINE ANNI SETTANTA ENTRANO IN CRISI LIBERALISMO KEYNESIANO E MARXISMO.

Tuttavia la crisi economica di quel decennio poneva fine ai "trent'anni gloriosi". Essa, con le sue conseguenze sociali e politiche, in Occidente e nei rapporti internazionali, fece sorgere dei dubbi sulla possibilità che lo sviluppo potesse mantenere le sue promesse senza problemi. Negli anni Ottanta esso sarebbe ripreso e si sarebbe ulteriormente diffuso nel mondo, ma la sua interruzione gli aveva tolto quell'aura di mito che aveva in precedenza. Liberalismo keynesiano e marxismo occidentale entravano insieme in crisi. Al liberalismo keynesiano e al pensiero socialdemocratico, con la loro aspirazione di giustizia, si sarebbe sostituito il liberalismo liberista, che considerava *giusti di per sé i risultati della concorrenza, in quanto risultato del merito individuale*; le sue politiche, in un modo o nell'altro avrebbero fatto ripartire lo sviluppo fino alla fine del secolo. Il marxismo, poi, che si considerava "la filosofia dell'avvenire", fu attraversato da una profonda crisi di sfiducia. Certo, esso aveva criticato lo sviluppo economico specificamente capitalistico, ma lo aveva considerato come un'opportunità per una trasformazione strutturale della società, che non sembrava affatto in vista (← § 5).

DOPO IL RAPPORTO DEL MIT SUI LIMITI DELLO SVILUPPO COMINCIA A SVILUPParsi IL PENSIERO ECOLOGICO, CHE PORRÀ NUOVE PROSPETTIVE ETICHE.

Nei decenni successivi avrebbe preso sempre maggiore consistenza la visione dei "**limiti dello sviluppo**" (questo è il titolo del Rapporto, uscito nel 1972, e commissionato al Massachusetts Institut of Technology dal Club di Roma, una ong interessata ai problemi globali.). Secondo tale visione, l'idea di progresso umano illimitato si scontra con la limitatezza delle risorse del globo. Nonostante che gli ambienti economici avessero messo in dubbio la validità delle previsioni del M.I.T., il grido d'allarme trova progressivamente ascolto e prende forma nei decenni seguenti una nuova scienza, l'**ecologia**. Ma il pensiero ecologico non è solo scienza. Scienza e filosofia, come del resto in tutta la cultura moderna, si intrecciano. I dati scientifici fanno emergere problemi filosofici sul senso della vita dell'uomo sulla terra e del rapporto dell'uomo con la natura.

Questo intreccio crescente di scienza e filosofia caratterizzerà il periodo successivo, a partire dalla fine del secolo, in cui spesso l'intreccio è indissolubile. L'**ecologismo** ne è un esempio. Esso tra l'altro *trasporta su scala globale la prospettiva della teoria della giustizia* di Rawls, Nozick e dei comunitarians, centrata ancora sull'ambito nazionale: l'inquinamento non conosce frontiere.

SI SVILUPPA UN'ALTRA GRANDE NOVITÀ SOCIALE, MA ANCHE FILOSOFICA: IL FEMMINISMO.

Se nelle accademie alcune correnti filosofiche si specializzano ulteriormente e il loro pensiero diventa sempre meno comprensibile dall'uomo comune, per altri versi la filosofia si contamina sempre più con la vita sociale: il

femminismo, in particolare, che è stato considerato all'inizio semplicemente come movimento sociale, ha tentato di arrivare ad una *critica del pensiero maschile patriarcale e della sua etica*, mettendo anch'esso in questione la filosofia occidentale.

Lecture

1. Popper. È impossibile prevedere il corso della storia (da Karl Popper, *Miseria dello storicismo*, Feltrinelli, Milano, 1975, pp. 13-14, 106-107 e 116)

Nel primo passo della *Miseria dello storicismo* citato Popper dà una rapida e precisa confutazione di ciò che egli chiama storicismo. Tuttavia la sua definizione di storicismo è piuttosto arbitraria ed equivoca e si distacca notevolmente da quello che in genere si intende con questo termine. Dilthey e Croce non sono mai citati, Weber è citato senza ricordare che apparteneva al movimento storicista; storicisti per lui sono p.es. Hegel, Comte, Spencer, Mill e Marx. In sostanza per lui lo storicismo è la concezione per cui le diverse ere della storia si avvicendano secondo una legge generale di successione, cioè è ciò che in generale viene chiamato filosofia della storia o anche scienza della storia. Nonostante questa interpretazione discutibile, che è mossa essenzialmente dalla sua polemica nei confronti del marxismo, la sua confutazione della scienza della storia positivista e marxista è condotta con notevole rigore, integrando la critica proprio degli storicisti tedeschi. Eccola:

L'argomento può essere sintetizzato nelle 5 proposizioni seguenti:

1. Il corso della storia umana è fortemente influenzato dal sorgere della conoscenza umana [...]
2. Noi non possiamo predire, mediante metodi razionali o scientifici, lo sviluppo futuro della conoscenza scientifica. (Questa asserzione può essere logicamente provata in base ad alcune considerazioni che seguono).
3. Perciò non possiamo predire il corso futuro della storia umana.
4. Ciò significa che dobbiamo escludere la possibilità di una *storia teorica*; cioè, di una scienza sociale storica che corrisponda alla *fisica teorica*. Non vi può essere alcuna teoria scientifica dello sviluppo storico che possa servire di base per la previsione storica.
5. Lo scopo fondamentale dello storicismo [...] è quindi infondato. E lo storicismo crolla.

Naturalmente, l'argomentazione non nega la possibilità di previsioni sociali di ogni genere. Al contrario, esso è perfettamente compatibile con la possibilità di provare delle teorie sociali – per esempio le teorie economiche – predicendo che **certi sviluppi avranno luogo in certe condizioni**. L'argomentazione nega soltanto la possibilità di predire sviluppi storici nella misura in cui essi possono venire influenzati dall'accrescimento della nostra conoscenza.

Il punto decisivo di questo argomento è la proposizione 2. Io penso che il punto sia convincente in sé: *se è vero che c'è qualche cosa come l'accrescimento della conoscenza umana, sarà anche vero che non possiamo anticipare oggi ciò che sapremo soltanto domani*. Questo, credo, è un ragionamento perfetto, ma esso non equivale ancora ad una prova logica della proposizione. La prova di 2, che io ho fornito nelle pubblicazioni menzionate [citare a p.13 dell'edizione italiana], è complicata e non sarei minimamente sorpreso se si potesse trovare qualche prova più semplice. La mia prova consiste nel mostrare che *nessun predittore scientifico* – scienziato o macchina calcolatrice che sia – *può predire, con metodo scientifico i suoi risultati futuri*. Un tale tentativo potrebbe ottenere un risultato solo dopo l'evento, quando sarebbe troppo tardi per predirlo e, cioè quando la predizione avrebbe già assunto l'aspetto di una reale retrodizione.

Al centro della successiva argomentazione di Popper c'è la differenza tra **leggi universali** (come quelle della fisica classica) e **tendenze storiche**.

Nessuno può dubitare dell'esistenza di tendenze nei cambiamenti sociali: qualunque esperto di statistica può calcolarle. Simili tendenze non sono forse paragonabili alla legge dell'inerzia di Newton? Ed ecco la risposta: le tendenze esistono, [...] ma *una tendenza non è una legge*. Una proposizione che affermi l'esistenza di

una tendenza è esistenziale, non universale.[...] Possiamo bensì basare previsioni scientifiche su tendenze, ma non possiamo (e questo lo sa ogni prudente esperto di statistica) basarle soltanto su tendenze.

[...] Leggi e tendenze sono due cose radicalmente diverse.

[...]

Esistono effettivamente tendenze spiegate [scientificamente – cioè con una deduzione causale], ma il loro persistere dipende dal persistere di certe condizioni iniziali specifiche [...] Mill e i suoi compagni storicisti *non hanno notato la dipendenza delle tendenze dalle condizioni iniziali*. Adoperano tendenze come fossero leggi assolute. La confusione che fanno tra leggi e tendenze fa sì che essi credano in tendenze non condizionali (e quindi generali), oppure, potremmo dire, in *tendenze assolute*; per esempio in una tendenza storica generale verso il progresso.

[...] Su di esse si basano *profezie* non condizionali, in antitesi alle previsioni scientifiche condizionali.

COMMENTO. L'esempio di tendenza assoluta che soprattutto ha in mente Popper è quella di cui parla Marx nel *Capitale*, cioè la tendenza alla caduta del saggio di profitto (che porta alla crisi del capitalismo) le cui condizioni iniziali sono la mancanza di regolamentazione del mercato e la concorrenza illimitata. Per Marx in effetti si tratta di una tendenza assoluta, poiché egli esclude la possibilità che la classe dirigente modifichi le condizioni iniziali, poiché considera bloccata l'ideologia borghese. Ma questo non dimostra (come invece Popper crede) che la teoria marxiana della crisi del capitalismo sia sbagliata dal punto di vista economico, **quando** sono date quelle condizioni iniziali.

2. Bobbio. L'equilibrio del terrore (dalla voce "Pace" dell'*Enciclopedia del Novecento*, I Supplemento, Treccani, Roma, 1989)

L'espressione "equilibrio del terrore" indica l'inquieta pace stabilita fra le superpotenze nucleari, Stati Uniti e Unione Sovietica, e derivante dall'eguale possesso di tale arma. In tale equilibrio, la minaccia di annientamento reciproco da parte di nazioni dotate di armi nucleari funge da deterrente contro l'uso di tali armi e l'aggressione militare convenzionale tra le due massime potenze. La parità dei rispettivi arsenali nucleari, capaci di immensa distruzione, dovrebbe dissuadere le parti dal farvi ricorso ("distruzione reciproca assicurata").

L'Istituto internazionale di ricerca sulla pace di Stoccolma (SIPRI) stima che ci siano circa 12.705 testate nucleari, il 90% delle quali possedute da Stati Uniti e Russia. Gli altri possessori dell'arma nucleare sono Regno Unito, Francia, Cina, India, Pakistan, Israele e Corea del Nord. Secondo il SIPRI, la Cina sta conducendo una sostanziale espansione del suo arsenale.

Il filosofo e giurista Norberto Bobbio (1909-2004) esamina l'equilibrio del terrore in questo brano, tratto dalla voce "Pace" dell'*Enciclopedia del Novecento*, I Supplemento, disponibile su internet. Esso è stato pubblicato alla vigilia della scomparsa dell'Unione Sovietica.

Nonostante tutte le dottrine pacifistiche e tutti i movimenti per la pace degli ultimi due secoli, la pace attualmente riposa esclusivamente sull'equilibrio del terrore e sulla cosiddetta strategia della dissuasione. Ma quale pace? Una pace provvisoria; più che una pace una tregua d'armi [. . .]

Rispetto all'antico equilibrio delle potenze(1), che ha dominato la scena internazionale per secoli, l'unica novità dell'attuale strategia della dissuasione sta nella fiducia che la potenza delle nuove armi sia tale da costituire, per la prima volta nella storia, un deterrente capace non solo di ostacolare l'aggressione e quindi la guerra condotta con armi nucleari, ma di renderla, più che improbabile, impossibile. Intorno a questa fiducia nel potere taumaturgico delle nuove armi è sorta una lugubre apologetica dell'equilibrio fondato su qualche cosa di molto più forte del *metus*: il *terror*.(2)

L'argomento principale di questa apologetica consiste nell'affermare che una conflagrazione fra potenze atomiche finirebbe senza vincitori né vinti, e pertanto renderebbe la guerra, il cui scopo è la vittoria sul nemico, perfettamente inutile. L'unica prova storica di questa fiducia sta nella constatazione che di fatto, nonostante lo scoppio di numerose guerre anche cruento condotte con armi

convenzionali, la guerra tra le due maggiori potenze atomiche non è ancora venuta, e l'unica volta in cui si è giunti vicini alla minaccia di rappresaglia atomica, nell'affare dei missili sovietici a Cuba nel 1962, la parte minacciata ha preferito ritirarsi.

Ma questo ragionamento è debole almeno per due ragioni: anzitutto lo spazio di tempo trascorso è troppo breve perché se ne possa trarre una qualsiasi conseguenza rispetto al prossimo e tanto meno al lontano futuro; in secondo luogo, non c'è ragione di pensare che, se la terza guerra mondiale non è scoppiata, sia dipeso unicamente dall'equilibrio del terrore. Se è difficile stabilire le cause di quel che è accaduto, ancora più difficile è stabilire le cause per cui quel che non è accaduto [la terza guerra mondiale atomica] non è accaduto.

Inoltre la dottrina dell'equilibrio del terrore ha dato origine ad alcuni paradossi, di cui i due principali sono i seguenti. Ammesso che sia vero che il possesso delle armi nucleari rende impossibile la guerra, ne segue che tali armi sono armi il cui scopo non è di essere usate da uno dei due contendenti contro l'altro, ma di impedire che entrambi le usino. In quanto tali sono armi la cui efficacia finale dipende non dal loro uso effettivo, ma semplicemente dalla minaccia del loro uso. Sono dunque strumenti diversi da tutti gli altri strumenti, in quanto vengono costruiti non per essere usati, ma anzi con la precisa intenzione di non usarli mai. L'altro paradosso consiste nel fatto che l'equilibrio del terrore non serve a eliminare la guerra, ma soltanto la guerra nucleare. **All'ombra delle armi nucleari non vi sono mai state tante guerre convenzionali...**(3)

La difficoltà maggiore cui va incontro la dottrina dell'equilibrio del terrore è che essa si fonda sull'efficacia del timore reciproco, ma il timore reciproco presuppone a sua volta l'eguaglianza delle forze. Ma questa eguaglianza è possibile? Sarebbe possibile soltanto a condizione che vi fossero criteri univoci per calcolare la quantità e la qualità delle forze in campo, il che è messo continuamente in dubbio dagli esperti. La conseguenza di questa difficoltà si rivela nel fatto che ognuna delle superpotenze è incline a sostenere che l'avversario abbia forze superiori, e trae da questa valutazione il pretesto per portare i propri armamenti a un livello più alto. Prova ne sia che il tanto proclamato equilibrio in tutti questi anni non è mai stato raggiunto, e gli ordigni della megamorte sono continuamente aumentati da entrambe le parti in modo tale che l'equilibrio si è squilibrato e si è sempre riequilibrato a un livello superiore(4)...

Se si ammette, come credo si debba ammettere, che l'equilibrio del terrore a lungo andare sia assolutamente inadeguato allo scopo che i suoi fautori interessati gli attribuiscono, e quindi è inefficace, si deve fare un passo oltre: mostrare che non solo non è efficace ma è controproducente. L'aumento vertiginoso della potenza delle armi può, sì, allontanare il pericolo della guerra, anche se non l'esclude, ma pone nello stesso tempo le condizioni di una guerra sempre più rovinosa. [...]

La svolta dell'era atomica, la nuova era che ha fatto dire a qualcuno che sarebbe stato necessario iniziare un nuovo sistema di periodizzazione della storia, imponeva agli stati di uscire fuori dalla logica della volontà di potenza. Con la dottrina dell'equilibrio del terrore vi rimangono totalmente dentro. Che ognuno dei contendenti giustifichi il continuo aumento della propria potenza sostenendo che deve difendersi dalla possibile aggressione dell'altro, fa parte di un gioco tanto vecchio da non sorprendere più nessuno. Un gioco oltretutto ambiguo, per non dire contraddittorio, perché nel momento stesso in cui entrambi dicono la stessa cosa, cioè che l'aggressore è l'altro, nessuno dei due è un vero aggressore visto da se stesso, ma tutti e due sono aggressori dal punto di vista dell'altro. Questa ambiguità è l'effetto della paura reciproca, e la paura reciproca è a sua volta l'effetto del porsi l'uno di fronte all'altro come potenziali aggressori. Inoltre in uno stato di paura reciproca l'uno non si fida dell'altro, e non fidandosi la sfiducia aumenta. L'unica cosa in cui i due avversari debbono essere credibili è nella capacità di rendere

effettiva la minaccia, di non 'bluffare'. Ognuno dei due non deve fidarsi quando l'altro dice che non vuole attaccare, e quindi deve essere sempre pronto a difendersi; deve invece fidarsi quando l'altro dice che se attaccato sarà in grado di compiere una esemplare ritorsione, e quindi essere sempre pronto a rinunciare all'aggressione. [...]

Che la dottrina dell'equilibrio del terrore sia la continuazione della tradizionale politica di potenza può essere confermato dalla constatazione che lo stile diplomatico con cui vengono condotte le trattative sul disarmo da entrambe le parti, nonostante che le armi oggetto dei negoziati siano non tanto le armi tradizionali quanto le armi nucleari, che mettono in questione il "destino dell'uomo" (Karl Jaspers) o, se si vuole, il "destino della terra" (Jonathan Schell),⁽⁵⁾ non è cambiato, ma continua ad avere come suoi ingredienti principali la menzogna calcolata, il ricatto reciproco, enunciazioni di principio in cui nessuno crede, promesse di cui nessuno si fida, proposte di una delle due parti che vengono immediatamente respinte dall'altra parte come divagazioni da non prendersi troppo sul serio.

(1) L'equilibrio tra le grandi potenze era, a partire dalla fine delle guerre di religione, l'obiettivo della diplomazia europea, ma fu interrotto da molteplici guerre e, alla fine, dalle due guerre mondiali.

(2) Timore e terrore.

(3) Per citarne solo alcune di prima del 1989: guerra di Corea, del Vietnam, dell'Afghanistan.

(4) Bobbio si riferisce alla situazione dell'inizio degli anni '80 quando da decenni era in atto una corsa agli armamenti nucleari e ai vettori necessari ad un attacco atomico di sorpresa, come i sommergibili atomici e i missili intercontinentali.

(5) *La bomba atomica e il destino dell'uomo* è il titolo di un discorso (1957) e di un libro (1958) di Karl Jaspers, in cui il filosofo sostiene che una guerra nucleare potrebbe portare alla fine dell'umanità, ma illustra le possibilità di gestire il nuovo contesto evitando qualsiasi utilizzo delle armi. Ne *Il destino della terra* (1982), lo scrittore Jonathan Schell descrive le conseguenze di una guerra nucleare, sostiene che la fonte della minaccia è il sistema dello stato-nazione, e afferma che occorre scegliere tra la sovranità nazionale e la sopravvivenza dell'umanità.

La corsa agli armamenti nucleari di cui parla Bobbio si era interrotta con l'elezione di Gorbacëv (premio Nobel per la pace nel 1990) a segretario del partito comunista sovietico. Nel [1986](#), egli incontrò il [presidente statunitense Ronald Reagan](#) a [Reykjavik](#) e nel [1987](#) le due superpotenze firmarono il [Trattato INF](#) sulla eliminazione delle armi nucleari a raggio intermedio in Europa, fermando provvisoriamente la corsa. Il successivo crollo dell'impero sovietico e il mutamento di regime della stessa Russia in senso liberale misero fine per un po' alla lotta tra le due superpotenze, ma entrambe hanno ripreso in seguito, senza molto scalpore, ad aggiornare i loro armamenti.

3. Bobbio. La democrazia come rispetto di "regole del gioco"

(da *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi, 1984; dal *Dizionario di politica*, Torino, UTET, 1983 e da *Teoria generale della politica*, Torino, Einaudi, 1999).

Nel primo dei brani seguenti il filosofo e giurista Norberto Bobbio (1909-2004) descrive la democrazia come il risultato del rispetto di certe regole – le "regole del gioco democratico". Queste regole stabiliscono anzitutto *chi* sia autorizzato a prendere decisioni collettive e *in che modo*. Nel secondo brano Bobbio fornisce una regola supplementare: che nessuna decisione collettiva possa annullare le regole del gioco democratico. Nel terzo formula i presupposti di un regime politico democratico.

1. L'unico modo d'intendersi quando si parla di democrazia, in quanto contrapposta a tutte le forme di governo autocratico⁽¹⁾, è di considerarla caratterizzata da un insieme di regole (primarie o fondamentali) che stabiliscono *chi* è autorizzato a prendere le decisioni collettive e con quali *procedure*. Ogni gruppo sociale ha bisogno di prendere decisioni vincolanti per tutti i membri del gruppo allo scopo di

provvedere alla propria sopravvivenza sia all'interno sia all'esterno. Ma anche le decisioni di gruppo vengono prese da individui (il gruppo come tale non decide). Quindi, affinché una decisione presa da individui (uno, pochi, molti, tutti) possa essere accettata come una decisione collettiva occorre venga presa in base a regole (non importa se scritte o consuetudinarie) che stabiliscano quali sono gl'individui autorizzati a prendere le decisioni vincolanti per tutti i membri del gruppo, e in base a quali procedure.

Ora per quel che riguarda i soggetti chiamati a prendere (o a collaborare alla presa di) decisioni collettive un regime democratico è caratterizzato dall'attribuzione di questo potere (che in quanto autorizzato dalla legge fondamentale⁽²⁾ diventa un diritto) a un numero molto alto di membri del gruppo. Mi rendo conto che un «numero molto alto» è un'espressione vaga. Ma, a parte il fatto che i discorsi politici s'inscrivono nell'universo del «press'a poco» e del «per lo più»⁽³⁾, non si può dire «tutti», perché anche nel più perfetto regime democratico non votano gl'individui che non hanno raggiunto una certa età. L'onnicrazia, come governo di tutti, è un ideale-limite. Quale sia poi il numero di aventi diritto al voto da cui si possa cominciare a parlare di regime democratico non si può stabilire in linea di principio, cioè prescindendo dalle circostanze storiche e da un giudizio comparativo: si può dire soltanto che una società in cui gli aventi diritto al voto sono i cittadini maschi maggiorenni è più democratica di quella in cui votano soltanto i proprietari, ed è meno democratica di quella in cui hanno diritto di voto anche le donne [...]

Per quel che riguarda le modalità della decisione, la regola fondamentale della democrazia è la regola della maggioranza, ovvero la regola in base alla quale vengono considerate decisioni collettive, e quindi vincolanti per tutto il gruppo, le decisioni approvate almeno dalla maggioranza di coloro cui spetta prendere la decisione. [...]

Peraltro, anche per una definizione minima di democrazia, com'è quella che accolgo, non basta né l'attribuzione del diritto di partecipare direttamente o indirettamente alla presa di decisioni collettive a un numero molto alto di cittadini né l'esistenza di regole di procedura come quella di maggioranza (o al limite di unanimità). Occorre una terza condizione: **occorre che coloro che sono chiamati a decidere o a eleggere coloro che dovranno decidere siano posti di fronte ad alternative reali e siano messi in condizione di poter scegliere tra l'una e l'altra. Affinché si realizzi questa condizione occorre che ai chiamati a decidere siano garantiti i cosiddetti diritti di libertà, di opinione, di espressione della propria opinione, di riunione, di associazione ecc.**, i diritti sulla base dei quali è nato lo Stato liberale [...] Quale che sia il fondamento filosofico di questi diritti, essi sono il presupposto necessario per il corretto funzionamento degli stessi meccanismi prevalentemente procedurali che caratterizzano un regime democratico.

2. Tutte queste regole stabiliscono *come* si debba arrivare alla decisione politica, non *che cosa* si debba decidere. **Dal punto di vista del che cosa l'insieme delle regole del gioco democratico non stabiliscono nulla, salvo l'esclusione delle decisioni che in qualche modo contribuirebbero a rendere vane una o più regole del gioco [...]** Certamente nessun regime storico ha mai osservato compiutamente il dettato di tutte queste regole; e per questo è lecito parlare di regimi più o meno democratici. Non è possibile stabilire quante di queste regole debbano essere osservate perché un regime possa definirsi democratico.

3. Questi universali procedurali che caratterizzano la democrazia si possono fissare in questi punti essenziali: 1) tutti i cittadini che abbiano raggiunto la maggiore età [...] devono godere dei diritti politici, cioè ciascuno deve godere del diritto di esprimere la propria opinione o di scegliere chi la esprima per lui; 2) Il voto di tutti i cittadini deve avere peso eguale; 3) Tutti coloro che godono dei diritti politici devono essere liberi di votare secondo la propria opinione formatasi quanto è più possi-

bile liberamente, cioè in una libera gara tra gruppi politici organizzati in concorrenza fra loro; 4) debbono essere liberi anche nel senso che debbono essere in condizione di scegliere tra soluzioni diverse, cioè tra partiti che abbiano programmi diversi e alternativi; 5) sia per le elezioni, sia per le decisioni collettive, deve valere la regola della maggioranza numerica, nel senso che si consideri eletto il candidato o si consideri valida la decisione che ottiene il maggior numero di voti; 6) nessuna decisione presa a maggioranza deve limitare i diritti della minoranza, particolarmente il diritto di diventare a sua volta maggioranza a parità di condizioni. (*Teoria generale della politica*, cit., p. 381).

(1) Autocrazia è in generale un regime in cui chi governa si considera detentore assoluto del potere.

(2) In Italia e molti altri Paesi la legge fondamentale è la Costituzione.

(3) Riferimento al saggio del filosofo della scienza Alexandre Koyré, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione* (Torino, Einaudi, 1967). Il saggio esamina come la rivoluzione scientifica abbia raffinato gli strumenti del sapere. Per Bobbio, a differenza delle scienze, "L'universo giuridico è caratterizzato dal press'a poco e dal per lo più."

Come si vede, la definizione di democrazia data da Bobbio non impiega concetti astratti, come quello di la volontà generale, usato da Rousseau, criticato anche da Kelsen, o come quello di bene comune (su cui ognuno può avere una diversa opinione) ma a regole fissate pubblicamente dalla Costituzione e dalle leggi, contro la cui violazione ciascuno può fare appello.

4. Rawls. La posizione originaria (tratto da J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli Milano, 2010, pp. 32-33).

Il passo che segue si trova nel primo capitolo della *Teoria della giustizia*, e propone un nuovo modo di immaginare il contratto sociale che deve fondare lo Stato.

È mio scopo presentare una concezione della giustizia che generalizza e porta a un più alto livello di astrazione la nota teoria del contratto sociale, quale si trova per esempio in Locke, Rousseau e Kant [...] L'idea guida è piuttosto quella che i principi di giustizia per la struttura di base della società sono oggetto dell'accordo originario(1). Questi sono i principi che persone libere e razionali, preoccupate di perseguire i propri interessi, accetterebbero in una posizione iniziale di eguaglianza per definire i termini fondamentali della loro associazione. Questi principi devono regolare tutti gli accordi successivi; essi specificano i tipi di cooperazione sociale che possono essere messi in atto e le forme di governo che possono essere istituite(2). [...]

Naturalmente **questa posizione originaria** non è considerata come uno stato di cose storicamente reale, e meno ancora come una condizione culturale primitiva. **Va piuttosto considerata come una condizione puramente ipotetica**, caratterizzata in modo tale da condurre a una certa concezione della giustizia. Tra le caratteristiche essenziali di questa situazione vi è il fatto che nessuno conosce il suo posto nella società, la sua posizione di classe o il suo status sociale, la parte che il caso gli assegna nella suddivisione delle doti naturali(3), la sua intelligenza, forza e simili. Assumerò anche che le parti contraenti non sappiano nulla delle proprie concezioni del bene e delle proprie particolari propensioni psicologiche. I principi di giustizia vengono scelti sotto un velo di ignoranza. **Questo assicura che nella scelta dei principi nessuno viene avvantaggiato o svantaggiato dal caso naturale o dalla contingenza delle circostanze sociali**. Poiché ognuno gode di un'identica condizione, e nessuno è in grado di proporre dei principi che favoriscano la sua particolare situazione, i principi di giustizia sono il risultato di un accordo o contrattazione equa(4). Infatti, date le circostanze della posizione originaria, e cioè la simmetria di ciascuno con gli altri, **questa situazione è equa**

tra gli individui intesi come persone morali, vale a dire come esseri razionali, che hanno fini propri e sono dotati [...] di un senso della giustizia.

(1) "Originario" non va inteso in senso temporale e storico, ma in senso ideale.

(2) Rawls non intende suggerire direttamente una forma di governo (per esempio parlamentare o presidenziale) ma semplicemente trovare delle norme generali che permettano di valutare la giustizia di una costituzione.

(3) Si noti l'attenzione di Rawls per gli handicaps naturali.

(4) Questo accordo e questa contrattazione sono ipotetici o ideali. Rawls li ipotizzerà nei dettagli sulla base del presupposto che gli individui scelgano razionalmente.

Rawls ha proposto all'inizio l'ipotesi, del tutto controintuitiva, per cui gli individui nella posizione originaria non conoscano la loro concezione del bene. Questa ipotesi serve per ammettere alla società ogni tipo di idee morali, purché non contrastino la giustizia. La caratteristica degli individui così concepiti è il fatto di essere genericamente persone morali, cioè (per Rawls) dotate di ragione. Questa limitazione non mancherà di suscitare varie critiche.

5. Sandel. La giustizia e il bene, il soggetto e la comunità (tratto da: Michael J. Sandel, "La giustizia e il bene", in: Alessandro Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992, pp. 3-54).

Come si è detto nel § 8 e si è visto nella lettura 4, per Rawls i principi della giustizia possono essere individuati fingendo che ciascun individuo si trovi in una condizione di ignoranza in rapporto alla propria posizione sociale. L'esperimento mentale è il seguente: se tu non sapessi dove nascerai e quale sarà il tuo posto nella società, che tipo di società sceglieresti? Riflettendo su questo, secondo Rawls, è possibile individuare dei principi di **giustizia** accettabili da qualunque essere razionale. Ma per quanto riguarda il **bene**, ossia ciò che si dovrebbe fare per vivere una vita buona per sé e per gli altri, Rawls sostiene che non si possa arrivare ad una formulazione valida per tutti. Ciò che conta è che gli individui, nel perseguire il bene a modo loro, non violino le norme della giustizia. Michael Sandel, nel suo articolo su *La giustizia e il bene*, analizza questa concezione.

Mentre si dà per scontato [nell'opera di Rawls] che vi sia una sola "corretta concezione della giustizia dal punto di vista filosofico", a cui ciascuno deve aderire, non vi è una concezione comparabilmente corretta del bene da un punto di vista filosofico, e dunque ciascuno è libero di avventurarsi in proprio. [...] I principi di giustizia limitano la concezione del bene che gli individui possono scegliere e perseguire: laddove i valori di una persona confliggono con la giustizia, è la giustizia che prevale. [...]

Un altro modo di considerare il contrasto fra il giusto e il bene è quello di richiamare come il bene, individuale o collettivo, includa fra i suoi elementi costitutivi varie contingenze⁽¹⁾ le quali sono, da un punto di vista morale, arbitrarie, mentre il giusto è scevro da tale arbitrarietà. [...]

[Per Rawls] un quadro di riferimento "non scelto" [dagli individui], dato in precedenza⁽²⁾, viene considerato un prerequisito della scelta. [...] I principi di giustizia devono già essere dati in precedenza (e quindi porsi al di fuori della scelta), al fine di assicurare la possibilità di scelta per quanto riguarda le concezioni del bene.

(1) Elementi contingenti, casuali, sono p.es. le preferenze individuali o l'appartenenza di un individuo a una determinata cultura.

(2) Cioè pensato a priori sulla base della razionalità, che è uguale per tutti.

L'individuo dunque è considerato libero di scegliere la sua concezione del bene sulla semplice base delle sue preferenze soggettive e arbitrarie e dei suoi desideri. Ma è proprio così? Sandel ritiene che la descrizione dell'uomo e della società di Rawls non sia realistica. Egli propone un modo migliore per descriverli.

[...] Per questa concezione forte [ossia per la teoria comunitarista del

soggetto], dire che i membri di una società sono legati da un senso della comunità significa [...] che essi concepiscono la loro identità [...] come in qualche misura definita, fino a un certo punto, dalla comunità di cui sono parte. Per essi la comunità descrive non soltanto ciò che essi hanno come concittadini ma anche ciò che **sono**, non una relazione che essi scelgono (come in una associazione volontaria) ma un **legame che scoprono**, non semplicemente un attributo ma un **elemento costitutivo della loro identità**.

Come ha mostrato un altro filosofo comunitarista, Charles Taylor, nella sua opera *Radici dell'io*, l'identità del soggetto si sviluppa all'interno della comunità. Le scelte dell'individuo, dunque, sono necessariamente motivate da – e orientate a – valori condivisi, e non da semplici preferenze (anche se il soggetto può non fare uso delle sue capacità riflessive e dunque essere motivato unicamente dalle sue preferenze immediate).

LABORATORIO

§ 1.

ANALISI DEI CONCETTI. In che consiste il sistema del diritto secondo Kelsen? Come viene stabilita la legge fondamentale?

§ 1.2.

CONFRONTO TRA FILOSOFI. In che consiste la critica di Kelsen a Rousseau?

§ 1.3.

ANALISI DEI CONCETTI. Quali sono i vantaggi fondamentali della democrazia per Kelsen? Come è compatibile l'esistenza delle élite con la democrazia? Qual è la funzione dei partiti? Perché Kelsen preferisce il sistema proporzionale? Qual è per lui la funzione della corte costituzionale? Se non si può sapere se la democrazia sia assolutamente il governo più giusto, perché Kelsen lo preferisce comunque?

CONFRONTO TRA TEORIE. Che differenze ci sono tra la visione della liberaldemocrazia di Kelsen e quella di Schumpeter? E tra quella di Kelsen e quella di Weber?

DISCUSSIONE-DIBATTITO (EDUCAZIONE CIVICA). Per l'elezione dei rappresentanti, condividete la preferenza di Kelsen per il sistema proporzionale, o considerate preferibile il sistema maggioritario (o qualche sua variante)?

§ 2

ANALISI DEI CONCETTI. Perché si sviluppano i diritti sociali da quelli civili e politici? In che consiste la concezione dello Stato Sociale? In che senso la società dei “trenta anni gloriosi” secondo Dahrendorf è postcapitalistica? Che funzione ha il conflitto sociale per i teorici dello Stato Sociale?

§ 3

CONFRONTO TRA TEORIE. Quali sono le principali differenze tra la teoria economica marginalista e quella keynesiana?

ANALISI DEI CONCETTI. Che differenze ci sono tra l'economia e le scienze fisiche dal punto di vista di Keynes? Che cosa pensa Keynes sulla natura degli investimenti? Quali sono i difetti del mercato secondo Keynes? Quali sono i possibili rimedi?

§ 4

ANALISI DEI CONCETTI. Perché secondo Hayek la democrazia può essere in contrasto col liberalismo? Che cos'è l'individualismo metodologico? Perché dal punto di vista economico la libertà di mercato è preferibile alla pianificazione? Perché le ineguaglianze del mercato capitalistico non sono ingiuste? Perché Hayek ammette il salario minimo sociale? Perché Hayek non ha fiducia nelle costituzioni moderne? In che consiste lo Stato Minimo per Hayek e perché lo Stato deve essere ridotto al minimo?

CONFRONTO TRA FILOSOFI. In che consiste la critica di Hayek a Kelsen?

CONFRONTO AVANZATO TRA TEORIE. Weber è considerato da Popper, molto vicino al pensiero di Hayek, un esponente dell'individualismo metodologico, metodo sviluppato poi da Hayek. Tuttavia c'è una significativa differenza tra i due. Individuatela.

§ 5

ANALISI DEI CONCETTI. Che cos'è per Popper il totalitarismo? In che consiste per lui lo "storicismo"? Perché le leggi e le previsioni dello "storicismo" sono fallaci? Che cos'è "l'ingegneria sociale a spizzico"?

CONFRONTO TRA TEORIE. Che differenze ci sono tra la concezione della storia di Marx e quella di Popper?

RICAPITOLAZIONE E CONFRONTO AVANZATO TRA TEORIE. Hayek e Popper prospettano un modello di società e di Stato profondamente diverso dalle idee di Thomas Marshall, Kelsen, Dahrendorf e Keynes, che, pur occupandosi di discipline e di problemi diversi, hanno comunque molti punti in comune. Quali idee contraddistinguono e contrappongono questi due poli?

DISCUSSIONE-DIBATTITO (EDUCAZIONE CIVICA). Tra i due poli analizzati sopra, quale ha secondo voi le idee migliori per risolvere i problemi odierni? Oppure pensate che le proposte dei due sistemi vadano mescolate, o che i sistemi siano entrambi oggi inattuati

§ 6

ANALISI DEI CONCETTI. Come Bobbio definisce la democrazia? Che rapporti ci sono per Bobbio tra pace, democrazia e diritti? Come si distinguono per Bobbio destra e sinistra?

§ 7

CONFRONTO TRA TEORIE. Che differenza c'è tra la concezione della classe operaia di Lenin e quella degli operaisti? Che differenza c'è tra il PCI e gli operaisti a proposito del lavoro? Che differenza c'è tra Marx e gli operaisti a proposito del funzionamento del capitalismo?

ANALISI DEI CONCETTI. Che cos'è l' "uso capitalistico delle macchine"?

§ 7.1.

CONFRONTO TRA TEORIE. Che differenza c'è tra la concezione della classe rivoluzionaria di Marx e quella dei marxisti americani?

ANALISI DEI CONCETTI. Che cos'è lo "scambio ineguale"

§ 8.1

RICAPITOLAZIONE E CONFRONTO. Individuate le principali filosofie contemporanee che hanno rinunciato alla fondazione di un'etica universale e ricostruite i moventi della loro rinuncia. Mettete in luce le difficoltà dell'etica utilitarista dominante.

§ 8.2

ANALISI DEI CONCETTI. Ricostruite l'ipotesi del "velo di ignoranza". Spiegate in che condizioni deve essere ammessa l'ineguaglianza nel contratto rawlsiano. Spiegate in che senso Rawls giustifica lo Stato Sociale. Spiegate il concetto di "lotteria naturale". Quali sono i beni primari secondo Rawls e in che consiste il "rispetto di sé"?

CONFRONTO TRA TEORIE. Quali critiche muovono a Rawls i comunitarians e qual è la sua risposta?

§ 9

CONFRONTO TRA TEORIE. A quali teorie giusnaturalistiche si rifà Nozick? Quali teorie di Nozick ricordano quelle di von Hayek?

ANALISI DEI CONCETTI. Quali sono i diritti naturali essenziali per Nozick? In che consiste l'anarco-capitalismo? Che differenza c'è tra Stato Ultraminimo e Stato Minimo? Che cosa pensa Nozick del concetto di bene comune? Qual è l'origine della proprietà privata per Nozick?

§ 10

ANALISI DEI CONCETTI. Quali sono le principali obiezioni dei comunitarians a Rawls? Che cosa pensa McIntyre sul rapporto individuo-comunità?

§ 10.1

ANALISI DEI CONCETTI. Che cosa sono le "sfere di giustizia" secondo Walzer?

§ 11

ANALISI DEI CONCETTI. Quali critiche sono state avanzate contro le scienze sociali soprattutto a partire dagli anni Ottanta (ricapitolazione)? Che tesi sostiene il rapporto su *I limiti dello sviluppo* e come queste tesi entrano in conflitto con le idee dominanti in precedenza? Quale nuovo problema filosofico pone il femminismo?

DISCUSSIONE-DIBATTITO (EDUCAZIONE CIVICA). A partire dal rapporto del MIT sui limiti dello sviluppo, si è sviluppato un ampio dibattito scientifico sui danni dello sviluppo industriale incontrollato, della crescita incontrollata della popolazione, sui pericoli del cambio climatico, ecc. Da un lato per alcuni la nuova situazione dell'ambiente non mette in discussione la filosofia del progresso,

perché solo la scienza moderna è in grado di trovare i rimedi per far fronte alla nuova situazione, dall'altro c'è chi considera tale situazione un argomento importante contro il concetto stesso di progresso. Che cosa ne pensate?

PARTE 6. I grandi temi del mondo contemporaneo

Sintesi del Periodo

§ 1. Dopo la società industriale, dopo la modernità, dopo la filosofia? Pensiero unico vs pensiero “diversificante”

Paradossalmente, proprio nell'età che è stata chiamata del multipolarismo, ci si è liberati dal bipolarismo est-ovest, che poneva un'alternativa obbligata, e contemporaneamente si è diffuso il “pensiero unico” *neoliberale.

DAL BIPOLARISMO SI PASSA AL MULTIPOLARISMO, MA IL CAPITALE FINANZIARIO INTERNAZIONALE È UN POTERE A SÉ CHE SFUGGE AL CONTROLLO DEGLI STATI.

1. Con il crollo dell'Urss nel 1991 finisce il conflitto ideologico est-ovest e, secondo le dichiarazioni ufficiali, la diplomazia internazionale passa dal bipolarismo est-ovest al **multipolarismo**, mentre di fatto la politica economica neoliberista voluta dall'Occidente trionfa nel mondo globalizzato. La riduzione dei due poli ad uno solo non solo non garantisce la pace in tutto il mondo, ma neppure nella stessa Europa: sono gli stessi paesi europei che negli anni '90 intervengono nel conflitto interno della ex-Yugoslavia.

Mentre, almeno nella forma, il regime liberaldemocratico si estende ulteriormente a molti paesi, tutte le economie nazionali si aprono o sono costrette ad aprirsi alla concorrenza e all'influenza del **grande capitale finanziario** del “mondo occidentale” (che include ormai il Giappone, la Corea del Sud e altri ancora). Si tratta di un potere economico immensamente più forte del capitale industriale occidentale stesso e sempre in crescita. In esso si inseriranno col tempo significative componenti delle potenze economiche emergenti, in particolare della Cina, ma anche della Russia, dell'India e del Brasile. Esso però nel suo complesso si caratterizza sempre più come un potere globale indipendente dal potere dell'industria e dai poteri pubblici nazionali.

HA VERAMENTE TRIONFATO LA RAZIONALITÀ OCCIDENTALE? E IL PERICOLO SONO DAVVERO LE CIVILTÀ E RELIGIONI DA ESSA DIVERSE?

2. Nel 1992, subito dopo il “crollo del muro di Berlino”, il fortunato libro *La fine della storia* di **Francis Fukuyama** riprende la tesi hegeliana della realizzazione nel mondo contemporaneo dei grandi obiettivi della filosofia razionalistica occidentale ed esalta come ormai compiuta l'affermazione delle libertà nelle società avanzate. Il sociologo liberista americano **Samuel Huntington** sostiene in un libro del 1996 (*Lo scontro delle civiltà*) che il conflitto est-ovest è ormai sostituito dal *conflitto tra civiltà diverse*, e che l'occidente deve difendere la sua tradizione e i suoi valori contro le minacce rappresentate dal mondo islamico e dalla Cina. Questa tesi ha molto successo, anche se è contraddetta da fatti macroscopici come la rivalità fortissima tra Iran e Arabia Saudita, che impedisce di parlare del mondo islamico come di un blocco identitario.

IL CAPITALE NEOLIBERISTA HA GENERATO IL “PENSIERO UNICO”? LA TV HA ASSASSINATO LA REALTÀ? IN OCCIDENTE SI STA LIQUEFACENDO IL LEGAME SOCIALE?

Altri, come il politologo e giornalista **Ignacio Ramonet**, interpretano la situazione culturale contemporanea come egemonia del **pensiero unico** *neoliberale *liberista sull'opinione pubblica. Inoltre *Delitto perfetto* (1995) del francese **Jean Baudrillard**, che non è un giallo, ma un saggio sociologico-filosofico, sostiene la tesi che *la tv ha assassinato la realtà, rendendola indistinguibile dalla fiction*. Un altro filosofo sociale, **Zygmunt Bauman**, negli stessi anni elabora l'idea della fase contemporanea della modernità come “società liquida”, riprendendo l'idea marxiana della progressiva “liquefazione” (dissoluzione) dei legami sociali, delle tradizioni, delle ideologie, delle religioni nel grande sistema

concorrenziale capitalistico. Esso, per Bauman, investe tutti gli aspetti della cultura e della vita quotidiana dell'individuo e li riplasma secondo le mode dei media e le tendenze del mercato.

SI MOLTIPLICANO LE FILOSOFIE DELLA DIFFERENZA.

Nel frattempo si moltiplicano le filosofie che difendono la “**differenza**” (individuale, culturale, sessuale) contro l'appiattimento e l'uniformità prodotti dai media o contro il razionalismo tecnologico occidentale.

GLI INTELLETTUALI “INTERVISTATI” O “INVITATI AL TALK SHOW” SONO SEMPRE PIÙ INFLUENTI RISPETTO AGLI INTELLETTUALI INDIPENDENTI E “DI PROFESSIONE”.

Il *declino del ruolo progettuale degli intellettuali continua ancora nella società mediatizzata*, appiattita sul presente, apparentemente incapace di progettare il suo futuro. La contrapposizione tra analitici e continentali (→ Parte 4, SdP, §3) si è venuta attenuando, grazie anche al riconoscimento dei “limiti dell'empirismo” da parte degli analitici, ma la funzione pubblica della filosofia è sempre molto debole. L'intellettuale **indipendente** (quello auspicato un secolo fa da ← Julien Benda, P.4, S.D.P., § 1) ha una presa sempre minore sul pubblico. Si diffonde invece la figura dell'intellettuale o dell'esperto **intervistato** o “**invitato**”, cioè scelto dai media per i **talkshow** per le sue capacità di comunicazione o di intrattenimento, ma a volte anche per la sua coerenza con le idee della proprietà dell'emittente. Questo ha anche conseguenze sui metodi tradizionali per selezionare gli **intellettuali di professione** impiegati dalle istituzioni culturali e scientifiche, basati tradizionalmente sulla qualità e quantità delle pubblicazioni e sulla cooptazione dei discepoli da parte dei “maestri”: questi metodi sono ora influenzati dalle carriere “mediali” dei sempre più potenti intellettuali, esperti e scienziati “invitati” in tv, come sostiene il sociologo francese Pierre Bourdieu in *Sulla televisione* (1996).

LA CULTURA “FAI-DA-TE” DEI SOCIAL MEDIA (DIVISA AL SUO INTERNO) SI CONTRAPPONE SEMPRE PIÙ A QUELLA ISTITUZIONALE.

Una parte del pubblico nel corso del tempo ha maturato una forte diffidenza nei confronti delle istituzioni dell'informazione e della divulgazione, e si è rivolta alla cultura “fai-da-te” (o forse più esattamente “facciamo da noi”) dei *social media*, che si sono proposti come alternativa di libertà. Ma anche in questi media esiste una manipolazione con **troll, bot e fake news** – anche più invisibile di quella dei media tradizionali. Essi inoltre, anziché unificare l'opinione pubblica, ne favoriscono la divisione in “tribù” – o addirittura in sette – in cui fioriscono le visioni complottistiche. Così agli inizi del XXI secolo i sociologi dei media hanno cominciato a parlare di **età della postverità**.

LO SVILUPPO DELLE SCIENZE BIOLOGICHE, DELLE NEUROSCIENZE E DELL'INTELLIGENZA ARTIFICIALE APRE NUOVI PROBLEMI ETICI E POLITICI.

3. In quest'epoca **hanno uno straordinario sviluppo le scienze biologiche, le neuroscienze e gli studi sull'Intelligenza Artificiale**. Da questi campi prenderà il via un cambiamento radicale del nostro modo di vivere, ponendo non semplici dilemmi morali e politici: fin dove potrà spingersi la manipolazione genetica? L'intelligenza artificiale (o chi la controlla) prenderà sempre più decisioni al posto degli umani? La ricerca deve stare entro limiti imposti da leggi o deve poter essere totalmente libera? E tutto ciò che si scopre possibile in questi campi deve essere realizzato? Quale autorità sarà titolata a porre norme alla ricerca? Una implementazione dell'intelligenza artificiale sono le **reti neurali**: ma nessuno sa come lavorano; mentre un umano deve giustificare con una catena logica o con verifiche sperimentali i risultati a cui è pervenuto, nessuno conosce i percorsi logici delle **reti neurali**, che però centrano le previsioni in percentuale superiore a quelle degli umani. Aprendo un serio problema di responsabilità.

LE RETI NEURALI DELLE INTELLIGENZE ARTIFICIALI SEGUONO IL MODELLO DI QUELLE DEL CERVELLO.

In breve, che cos'è una rete neurale? Si tratta di un algoritmo che simula in maniera schematica l'elaborazione dell'informazione nel nostro cervello. Il

parallelismo con la struttura del nostro sistema nervoso centrale si esplicita nell'architettura delle reti neurali, la cui unità fondamentale riproduce il comportamento binario del neurone (neurone eccitato 1, neurone diseccitato 0): il successo di questo tipo di architettura è dovuto al fatto che grazie ad essa nell'ultimo decennio i computer sono diventati efficienti nel risolvere problemi che prima erano esclusivo dominio del cervello umano, come ad esempio il riconoscimento visuale. Tra le prossime sfide delle reti neurali: la previsione della struttura tridimensionale delle proteine e la realizzazione della guida autonoma delle auto.

IL CONCETTO DI SOGGETTO RAZIONALE PURO, PRIVO DI EMOZIONI, NON HA PIÙ CREDITO NELLA "FILOSOFIA DELLA MENTE".

Come vedremo nella Scheda Tematica sulle neuroscienze, **la teoria cartesiana del soggetto di coscienza come entità razionale del tutto separata dalle emozioni e dagli impulsi del corpo non è più accettata dalla attuale "filosofia della mente"** (ma sappiamo che questo era da tempo sostenuto da Schopenhauer, da Nietzsche e da Freud). Da un lato, l'importanza delle scoperte delle neuroscienze sembra alimentare il vecchio tema della fine della filosofia, superata dalla scienza, ma dall'altro la riflessione filosofica di diversi neuroscienziati mostra opportunamente la sopravvivenza e la riformulazione in ambito scientifico di antichi problemi filosofici, che comunque rimangono aperti.

§ 2. L'età dei post

Indicare una corrente filosofica con il prefisso "post", messo davanti ad un sostantivo che indica una teoria (per esempio: post-strutturalismo), significa da un lato che quella teoria è considerata superata, ma dall'altro che essa rappresenta un punto di riferimento da cui non ci si riesce a distaccare, come avverrebbe se si usasse un nome del tutto nuovo.

L'idea di "età postmoderna" già negli anni 80 si è venuta diffondendo nella cultura occidentale (-->cap.16, §.12). Essa, prima ancora della filosofia, riguarda l'architettura, l'arte e la letteratura. Inoltre, in filosofia, alla **discussione su moderno e postmoderno** si accompagna una riflessione all'interno delle diverse correnti filosofiche sulla possibilità di continuare a perseguire i propri obiettivi teorici: si parla dunque di **post-strutturalismo** (← cap. 16, § 5 e segg.), di **post-marxismo** e di **filosofia post-analitica**.

POSIZIONI SUL PROGETTO MODERNO: È 1) ORMAI REALIZZATO, 2) ANCORA INCOMPIUTO, 3) FALLITO, 3.1) FALLITO PER IL SUO VIZIO D'ORIGINE (LA METAFISICA).

Per quanto riguarda la definizione del **moderno** e il suo possibile superamento da parte del postmoderno, le posizioni oscillano tra ●chi difende il carattere positivo del moderno e lo considera realizzato, come il filosofo-giornalista Fukuyama, ●●chi lo considera un progetto incompiuto, ma che merita di essere portato a termine, come Habermas, Apel e altri filosofi che cercano ancora di dare in qualche modo una fondazione al loro sistema filosofico, e ●●●chi, come Lyotard, lo considera ormai superato, o fallito, o lo considera addirittura la causa delle contraddizioni della società e della cultura presenti. Tra questi ultimi ci sono poi ●●●●quelli, come i seguaci di Heidegger e Derrida, che fanno *risalire il fallimento della modernità alle antiche origini greche della metafisica e del razionalismo occidentali*. Fine della modernità, fine della razionalità e fine della filosofia così verrebbero a coincidere.

Senza pretendere di dare una panoramica degli ultimi sviluppi del pensiero filosofico, ci limiteremo nel cap. 20 a indicare alcuni autori che ci sembrano significativi, richiamando anche alcuni filosofi e correnti che abbiamo già trattato e che sono rimasti sulla scena culturale anche in questo periodo.

§ 3. Sviluppi storici che possono mettere in questione il dialogo tra gli uomini e la stessa sopravvivenza del genere umano

La cultura contemporanea dibatte da tempo sulla fine della filosofia. Comunque per filosofare e per dibattere bisogna almeno essere vivi: *primum vivere, deinde philosophari*.

Dopo aver tratteggiato nel Cap. 20, come abbiamo detto, alcune delle tendenze dei filosofi recenti, cercheremo, non più in forma storica, ma sotto forma di brevi Schede Tematiche, di affrontare alcuni degli interrogativi filosofici posti dallo sviluppo sociale e politico di questo periodo.

Alcuni di questi interrogativi si collegano a tendenze della storia sociale precedente, che hanno subito un'evoluzione più o meno accelerata, come le rivendicazioni femministe, la sperimentazione di nuove forme di democrazia, le trasformazioni della comunicazione, o a importanti sviluppi culturali e scientifici, come le discussioni sulla bioetica, sul neodarwinismo, sulla filosofia della mente e sulle intelligenze artificiali.

Si impongono però alla nostra attenzione alcune congiunture ed eventi che stanno mutando il corso della storia e mettendo in pericolo il destino dell'umanità. Eccoli:

IL MOVIMENTO MIGRATORIO È POTENZIATO E ACCELERATO DA GUERRE, POVERTÀ E CAMBIO CLIMATICO.

Già alla fine del sec. XX, favorito anche dalla globalizzazione delle comunicazioni e dei trasporti, era in atto un **enorme movimento migratorio dai paesi sovrappopolati della periferia povera a quelli del centro ricco**, dove maggiori erano le possibilità di lavoro. Mentre **guerre, povertà e cambio climatico** hanno rafforzato tale movimento, la disponibilità all'accoglienza e all'inclusione da parte dell'opinione pubblica occidentale è fortemente diminuita. Qual è il destino dell'*universalismo promesso dalle costituzioni occidentali?

LA CRISI CAPITALISTICA DEL 2007-2008, COLLEGATA ALL'ECONOMIA LIBERISTA, PERDURA NEL TEMPO.

-Nel 2007-2008 è sorta una **crisi capitalistica** che ha suscitato numerose critiche e proteste (come *Occupy Wall Street*) contro la politica economica liberista, una crisi che finora non è stata superata. Siamo tornati in una situazione in cui le élite dominanti non si preoccupano più dei mezzi di sussistenza dei lavoratori?

L'AZIONE INTERNAZIONALE CONTRO IL CAMBIAMENTO CLIMATICO RESTA INADEGUATA.

-Già dalla fine del secolo scorso l'Onu ha tentato di coordinare l'azione dei diversi Stati contro il **cambiamento climatico** con risultati inadeguati, e negli ultimi anni la protesta degli ecologisti, soprattutto giovani ed adolescenti, contro l'insufficienza dell'azione dei governi è diventata endemica. Quali sono le chances di fermare questo cambiamento? La civiltà saprà adeguarsi ai limiti che le impone l'ambiente?

RIVOLTE E CONFLITTI CRESCENTI COSTITUISCONO ORMAI UNA "TERZA GUERRA MONDIALE A PEZZI". DOPO L'INVASIONE DELL'UCRAINA LA GUERRA ATOMICA È DI NUOVO POSSIBILE.

-Mentre la crisi economica continua a colpire, nel 2011 il fenomeno delle "**primavere arabe**" ha visto l'uso delle nuove tecnologie digitali al servizio di importanti rivolte popolari. Dalla repressione di alcune di esse e da una serie di altri conflitti precedenti è nata una situazione globale conflittuale che papa Francesco ha chiamato "**terza guerra mondiale a pezzi**". La guerra della Russia contro l'Ucraina ha reso **di nuovo possibile il conflitto nucleare**. L'invasione della striscia di Gaza e il massacro dei palestinesi da parte di Israele dopo l'attacco di Hamas e gli orrori dei bombardamenti indiscriminati in tutti questi conflitti ci ha messo di fronte alla tragica debolezza dell'opinione pubblica mondiale e dell'Organizzazione delle Nazioni Unite.

Quali sono oggi le chances della pace? Si può pensare che un eventuale conflitto nucleare possa essere un conflitto "limitato"?

Tutti questi temi interpellano la nostra concezione filosofica dell'uomo, sia per quanto riguarda, da una parte, i problemi della convivenza sociale e globale,

*l'orrore morale dei massacri di massa e la possibilità di una guerra totale, e dall'altra, le responsabilità della politica ambientale di oggi nei confronti della vita delle future generazioni. In entrambi i casi è in gioco perfino la **possibile fine del genere umano**.*

RIFLESSIONI FINALI: IL DESTINO DELLA FILOSOFIA E DEI SUOI SOGGETTI

Questi ultimi temi rovesciano tragicamente il problema della **fine della filosofia**, posto insistentemente da molti pensatori già a partire dal positivismo.

Questo problema culturale però era intrecciato con altri più concreti e pesanti, posti sempre con maggior urgenza nella seconda metà del Novecento: la fine della filosofia si accompagna forse con la *totale perdita di senso del mondo, con il suo ulteriore *disincantamento?* ci troviamo di fronte al *fallimento della razionalità scientifica e tecnologica occidentale* e delle sue pretese di conoscenza e di controllo della realtà? la razionalità occidentale si rivela alla fine come *sete di dominio sulle diverse culture e come sfruttamento illimitato della natura?* la razionalità economica capitalista sta pervadendo tutte le civiltà, distruggendo le varie forme di vita comunitaria e facendo ovunque *prevalere la logica del profitto sul discorso finalizzato all'intesa?*

L'affermazione di queste tendenze nel mondo occidentale può essere considerata sia come la necessaria conseguenza del **progetto moderno progressista**, che potenzialmente le conteneva in sé, sia come una deviazione da questo progetto, come tale fallibile, che non ha trovato forze sufficienti per la sua attuazione, o che è stato deviato da eventi avversi, o sabotato da forze contrarie. Forse la specie umana è venuta in possesso di potenzialità tecnologiche capaci di portare mutazioni irreversibili nella vita del mondo – dagli idrocarburi alla bomba atomica – prima di aver sviluppato **collettivamente** le risorse di **saggezza** necessarie per usarla. Stati, élite, classi e individui non riescono ad andare più in là dei loro obiettivi particolari e a breve scadenza.

Ci troviamo dunque di fronte all'eventualità di *non poter filosofare per l'urgenza assoluta di altri problemi*. E la *razionalità strumentale messa in atto dall'emergenza*, dal bisogno della sopravvivenza, è *oggi intrecciata spesso col sentimento della paura*. Per Hobbes, mosso dalla paura della guerra di tutti contro tutti, la razionalità consisteva nella ricerca della sicurezza e nell'accettazione del potere assoluto. E per noi? Si tratta di riflettere sui corti circuiti tra la razionalità e l'istinto di sopravvivenza, e sulla possibilità di convivere razionalmente con la paura.

Non possiamo non aver paura. La paura, per lo meno, può essere un utile segnale fisiologico di allarme. Ma anche le paure hanno una forte componente culturale. Singolarmente, il timore di un conflitto nucleare globale sembra essersi ridotto al minimo nelle ultime generazioni. Tra gli anni 50 e la fine degli anni 80 era ai primi posti nelle ansie del genere umano. Filosofi come Karl Jaspers e Günther Anders hanno riflettuto intensamente su questo tema (→ cap. 13, § 2 e cap. 15, § 8); ma sono stati il cinema (si pensi a *Il dottor Stranamore* del 1964 e a *The Day After* del 1983) e tutti gli altri media che hanno dato una potente espressione al terrore atomico, mentre nello stesso periodo spesso è scesa in piazza l'opinione pubblica pacifista.

Venendo alla guerra in Ucraina, osserviamo che Habermas, che è spesso considerato la "coscienza critica dell'Occidente", ha dichiarato di apprezzare il senso di giustizia che spinge la generazione dei giovani rappresentanti del partito dei Verdi (*Grüne*), per cui simpatizza, a schierarsi con l'Ucraina contro la Russia, ma di essere preoccupato della relativa leggerezza con cui essi considerano il

pericolo di una guerra atomica, vissuto invece con intensità dalla sua generazione. In un articolo del 13/02/2023 uscito sulla *Süddeutsche Zeitung* (tradotto su *Repubblica* il 15/02) il filosofo afferma che si sta diffondendo nel suo paese *la tendenza ad imputare il desiderio di negoziare all'interesse particolare e all'egoismo, mentre si tratta di una questione morale*. I governi occidentali sono tenuti a considerare gli interessi vitali dei loro cittadini e dell'umanità intera. Essi devono evitare che si giunga ad una situazione in cui ci si trovi nell'alternativa di dover scegliere tra una terza guerra mondiale – atomica – e l'abbandono dell'Ucraina al suo destino. Per questo egli crede che gli Usa debbano accettare come base della trattativa la possibilità del ritorno alla situazione precedente all'aggressione russa del 2022 (cioè l'annessione alla Russia delle aree precedentemente inglobate). Gli pare dunque inevitabile permettere a Putin di salvare la faccia. Non c'è in Habermas alcuna giustificazione del potere di Putin, ma il filosofo ricorda "il principio secondo cui il rovesciamento di un regime autoritario è credibile e stabile solo nella misura in cui scaturisce dalla popolazione stessa".

Queste tesi, giuste o sbagliate che siano, sono state da lui filosoficamente e storicamente argomentate, ma hanno suscitato polemiche fortemente astiose nei suoi confronti. Questo ci dà la misura di come la rabbia insieme alla paura sempre più caratterizzi lo stato d'animo contemporaneo. Data l'impraticabilità dell'ideale stoico dell'azzeramento delle passioni, la **saggezza** consisterà probabilmente nel comprendere l'origine delle nostre diverse paure e rabbie, selezionarle e usarle in modo razionale. Convivendo con loro, potremo provare a risolvere i problemi che incombono su di noi.

Capitolo 20. Ultime tendenze della filosofia

Il progetto moderno, nelle sue versioni più avanzate, pretendeva di includere crescita del sapere, sviluppo economico razionale, libertà individuale, benessere, giustizia sociale e politica mondiale di pace. I problemi urgenti dell'umanità attuale di cui abbiamo appena parlato hanno a che fare con il mancato mantenimento di queste promesse. Le filosofie che esporremo in quest'ultimo capitolo narrano alcuni degli sviluppi delle correnti filosofiche del Novecento, alle prese con il tentativo di decifrare la crisi della modernità, sia nelle sue pretese di fondare le verità scientifiche, sia nel suo progetto di fondare una società equa e una comunità capace di intesa. Potremo tracciare solo un panorama inevitabilmente limitato e incompleto.

§ 1. Paul Ricoeur: conciliazione tra fenomenologia, ermeneutica e scienze sociali

Ricoeur, filosofo credente, non ha avuto paura di confrontarsi con i "maestri del sospetto", Freud, Marx e Nietzsche, né con gli studenti contestatori.

Paul Ricoeur (1913-2005), filosofo francese di religione protestante, se originariamente si può considerare un continentale, molto presto ha provato a introdurre nelle teorie esistenzialistico-ermeneutiche la metodologia delle scienze sociali contemporanee.

RICOEUR SI È FORMATO SU FENOMENOLOGIA, ESISTENZIALISMO, ERMENEUTICA E SCIENZE UMANE E SI È IMPEGNATO ANCHE IN CAMPO POLITICO E SOCIALE.

Negli anni '30 ha fatto parte della Gioventù Socialista ed è stato amico e collaboratore di **Emmanuel Mounier** (1905-1950), un cattolico che ha lottato per il rinnovamento culturale del cattolicesimo con la proposta dell'***umanesimo cristiano** e del ***personalismo comunitario**, e che ha promosso un movimento politico di riforma sociale in rapporto dialettico col marxismo. Nel 1969 da rettore dell'università di Nanterre ha tentato il dialogo con gli studenti contestatori, ha a lungo insegnato negli Usa e negli ultimi anni della sua vita ha riflettuto e discusso sul concetto di politico e di giustizia ricostruttiva.

Egli ci ha lasciato una straordinaria mole di opere, che attraversano criticamente molteplici aspetti della riflessione filosofica contemporanea sull'uomo e delle scienze sociali. Ha come principali riferimenti la **fenomenologia**, la **filosofia dell'esistenza** di Jaspers, lo **spiritualismo esistenzialista** di Gabriel Marcel, l'**ermeneutica** di Heidegger e Gadamer, ma si è aperto alle scienze umane e sociali a lui contemporanee (psicanalisi, marxismo e strutturalismo).

VS GADAMER: **SPIEGARE** AIUTA A **COMPNDERE**. VS CARTESIO: IL SOGGETTO NON È SOLO CONOSCENZA, MA VOLIZIONE, EMOZIONE, INCONSCIO.

In polemica con Gadamer, sostiene che l'**ermeneutica** non debba limitarsi all'arte del "comprendere", ma debba *utilizzare anche la spiegazione scientifica di tipo causale, proprio per poter comprendere meglio*. Si congeda però dal **cogito** di Cartesio che interpreta il pensiero come atto privo di emozioni, immaginazione, volontà e desideri, proponendo un **cogito integrale** che li comprenda. L'ontologia ermeneutica deve rivelare l'essere del soggetto, includendo anche la psicanalisi, che ha il merito di mettere in dubbio la trasparenza della coscienza a se stessa. La psicanalisi così ci induce a sospettare che dietro i pensieri e gli atti coscienti del soggetto ci siano desideri inconsci.

DIETRO LE IDEE SI NASCONDONO INTERESSI E DESIDERI INCONSCI. LA COSCIENZA È UNA REALTÀ DA RICOSTRUIRE.

Freud, come anche Marx e Nietzsche, sono veri e propri "**maestri del sospetto**" che vogliono smascherare le forze nascoste dietro la coscienza. Marx vede nella società le forze sotterranee dell'economia; Nietzsche vede nell'uomo agire le forze della volontà; Freud scopre l'importanza della sessualità nel plasmare

la personalità umana. Ricoeur li definisce «i tre grandi distruttori», «i maestri del sospetto». Essi ci insegnano come dietro al mondo soggettivo agiscano diverse altre forze nascoste (*Il conflitto delle interpretazioni*, 1969). La **coscienza non è pertanto qualcosa di dato nella sua pienezza fin dall'origine, ma un compito, una realtà da completare, interpretare e ricostruire**.

BULTMANN: DEMITIZZARE LA NARRAZIONE EVANGELICA.

Ricoeur riprende poi l'idea di **demitizzazione** di **Rudolf Bultmann** (1984-1976), un teologo protestante ed esegeta biblico vicino al pensiero di Barth e di Heidegger. Secondo questo autore il linguaggio mitologico con cui i Vangeli sono scritti non è comprensibile per l'uomo moderno; occorre quindi demitizzare, cioè togliere la veste mitica della narrazione evangelica - redatta a distanza di tempo dalla predicazione di Cristo - per scoprire l'effettivo messaggio, il **kerigma**, cioè l'annuncio di salvezza. Ricoeur fa sua questa prospettiva teologica, estendendo la demitizzazione a tutto il mondo della soggettività e della cultura. Il credente in particolare può così liberarsi dai residui idolatrici e dalle concezioni metafisiche che trattano Dio come un ordinario oggetto di conoscenza e non come il Totalmente Altro.

I MITI, LE METAFORE E IL MONDO DELL'IMMAGINAZIONE CI FANNO INTRAVEDERE IL POTER ESSERE.

Nell'inconscio stesso, nei miti e nelle scritture delle diverse religioni, così come nella cultura poetica e letteraria, e anche nelle utopie, sono contenuti simboli, metafore e miti capaci di aprirci uno squarcio sul poter essere, su qualcosa che va al di là della realtà ordinaria. Ampie ricerche sono così dedicate da Ricoeur al mondo del mito, della tragedia, della religione e della letteratura,

LA METAFORA CI RIVELA UN POTER ESSERE FUORI DALLA REALTÀ ORDINARIA.

La **metafora** è qualcosa di più di una semplice figura retorica, perché può rivelare un poter essere (*La metafora viva*, 1975). La metafora è capace di esprimere quel *di più*, quel *poter essere* che va al di là del nostro mondo ordinario. Essa è un **paradosso** che dice ciò che qualcosa non è. Alla lettera, se diciamo metaforicamente "quell'uomo è un leone", sappiamo pur sempre che un uomo coraggioso non è un leone, così come la Giulietta di Shakespeare sul balcone non è il sole, il mondo non è un orologio (come dice la metafora di Newton), Cristo non è un pastore, ecc. Ma, grazie all'immaginazione creativa, la metafora *rivela o inventa* nuovi significati impensati. A differenza del concetto, essa lavora su ciò che non è razionalmente afferrabile, ma è sempre significativo; le metafore per Ricoeur *sono semanticamente più ricche* del concetto *benché concettualmente meno precise*, ma aprono un nuovo mondo, costituendo spesso anche un discorso supplementare e parallelo a quello logico. La metafora è vista tradizionalmente come una caratteristica del linguaggio poetico, ma secondo lui è alla base di qualunque linguaggio; per suo tramite il linguaggio è un'apertura sull'essere.

TEMPO E NARRAZIONE SONO ESSENZIALI PER IL SOGGETTO

Nella sua vasta opera *Tempo e racconto*, Ricoeur mostra che il racconto fa emergere l'identità tanto del singolo come delle collettività. La narrazione storica non è contrapposta a quella della fiction: entrambe hanno base comune nel fatto che il tempo è un elemento costitutivo dell'essere umano. Nella narrazione come fatto intersoggettivo si può forse trovare la soluzione dell'antinomia tra il tempo vissuto (soggettivo e irripetibile) e il tempo cosmologico (oggettivo e misurabile).

IL SÉ CONQUISTA LA SUA IDENTITÀ NON SOLO NELL'AUTO-NARRAZIONE, MA ANCHE NEL RICONOSCIMENTO E NEL CONFRONTO CON L'ALTRO.

In *Sé come un altro*, il soggetto per lui è visto come una dialettica tra "essere idem" (avere un'identità che si riconosce stabile e permanente) e "essere ipse" (essere unico e diverso dagli altri, anche trasformandosi creativamente per affermare se stesso). L'opera della costruzione dell'essere della coscienza è sempre un lavoro in corso: nel suo continuo rapporto con l'Altro e nella sua continua auto-narrazione *il Sé, fatto di corpo e di desideri inconsci, giunge a conoscersi "come un altro"*. Un esempio di auto-narrazione del sé è l'esperienza

psicanalitica, in cui il soggetto cerca di ricostruire la sua identità frantumata in dialogo con l'analista.

Essenziale per la formazione della coscienza è però sempre il *ricoscimento reciproco con l'altro*: si ricordi la *fenomenologia* di Hegel. In Ricoeur è forte anche il riferimento a Levinas: come per Levinas anche per lui il riferimento continuo all'Altro, che resta irraggiungibile, è un momento del Sé.

IL RISPETTO DELL'ETICA DELLA SOLIDARIETÀ È RESO PROBLEMATICO DALLA TRAGICITÀ E DAL MALE.

Da questa ontologia del soggetto il filosofo sviluppa un'**etica della solidarietà**, basata sull'idea aristotelica dell'amicizia, estesa in modo universale. Ma è ben consapevole della difficoltà di questa proposta, poiché *la tragicità e la tendenza al male sono sempre presenti potenzialmente nella condizione umana*.

LA GIUSTIZIA RICOSTRUTTIVA DEVE RICUCIRE IL LEGAME SOCIALE ATTRAVERSO IL COINVOLGIMENTO DELLA COMUNITÀ.

Le sue ultime opere, fino alla vigilia della morte (2005), sono dedicate ai temi del politico e della giustizia, della punizione e del perdono. Per lui *il crimine non pone solo il problema della vittima, ma offende la comunità, il legame sociale stesso*. Si tratta di curare la coscienza collettiva, con una **giustizia riparativa e ricostruttiva** che coinvolga se possibile la vittima, il colpevole (da riabilitare) e la comunità. L'esempio di questo tipo di giustizia è quello della "Commissione per la Verità e la Riconciliazione", promossa in Sudafrica da Nelson Mandela, ispirato dal pensiero di Gandhi: sono stati amnistiati i crimini compiuti da esponenti del regime di apartheid, almeno quando veniva raccontata tutta la verità con una *pubblica confessione ed una pubblica ricostruzione dei fatti*. Di fronte alla dichiarazione della verità, l'unica uscita è la riconciliazione attraverso il **perdono**.

Ricoeur, come Habermas, ha una grande fiducia nel discorso pubblico. E ha anche fiducia nelle bontà originaria dell'uomo, almeno potenzialmente capace di superare il male e la colpa.

§ 2. La filosofia post-analitica. La critica di Davidson

La nostra esposizione dei filosofi post-analitici si limiterà a pochi esempi all'interno di una varietà molto vasta di autori. Come sappiamo, l'ampio movimento della **filosofia analitica**, da cui essi provengono, ha una lunga tradizione che parte da Russell e Wittgenstein e si articola nei due grandi filoni dell'**analisi del linguaggio scientifico**, che vuol dissolvere i falsi problemi creati dal linguaggio oscuro della filosofia tradizionale attraverso la creazione di un linguaggio ideale, e dell'**analisi del linguaggio ordinario**, che persegue lo stesso fine utilizzando appunto il linguaggio ordinario.

ALLA FINE DEGLI ANNI SETTANTA, RORTY DICHIARA FINITA "L'ERA DELL'ANALISI", RIFLETTENDO SUGLI ESITI DELLA CRITICA DI QUINE.

Già nel 1967 **Richard Rorty** (1931-2007), filosofo analitico e studioso di storia della filosofia, sostiene che l'obiettivo più importante del movimento analitico, quello di costruire una filosofia scientifica, neutrale, base di un consenso tra gli interlocutori, era fallito. In effetti già anni prima Quine aveva attaccato duramente due "dogmi" fondamentali dell'empirismo logico (←cap. 17, § 5) e né una confutazione della sua critica né una nuova fondazione erano in vista. Alla fine degli anni Settanta, Rorty arriva a dichiarare che è giunta la **"fine dell'era dell'analisi"** e che una vera e propria filosofia analitica non esiste più se non come corrente accademica. Negli anni Ottanta e Novanta moltissimi autorevoli autori lo riconosceranno.

PER DAVIDSON NON C'È DUALISMO TRA IL SOGGETTO ORDINATORE DEL MONDO E LA MATERIA: LA REALTÀ È UNA SOLA.

A questa fine tra l'altro avevano dato un notevole contributo le ricerche di **Donald Davidson** (1917-2003), discepolo di Quine, che aveva aggiunta alla critica del maestro la messa in discussione di un "terzo dogma dell'empirismo".

Il **terzo dogma dell'empirismo** è il dualismo di origine kantiana tra un soggetto ordinatore e una materia passiva che deve essere organizzata. Per Davidson, che aderisce ad una visione naturalista e realista, la realtà è una sola e i diversi soggetti e le cose ne fanno parte allo stesso titolo.

SECONDO DAVIDSON NON ESISTE UN UNICO LINGUAGGIO PER TUTTI. DOBBIAMO SUPPORRE CHE GLI ALTRI NON MENTANO E CHE ESISTANO CREDENZE COMUNI SUL MONDO.

Questo filosofo parte da una visione realista, oggettivista e naturalistica, escludendo che la coscienza abbia una realtà separata. Egli poi arriva ad affermare che non esiste *un* linguaggio, ma piuttosto una molteplicità di situazioni linguistiche.

Per parlare della comunicazione linguistica, Davidson parte dalla situazione di traduzione radicale, analizzata da Quine, che richiede l'osservazione del comportamento per interpretare il linguaggio degli altri. Di fatto per lui i nostri linguaggi sono e restano privati e non condividiamo a priori alcun orizzonte comune. Per tradurre il linguaggio degli altri in termini a lui comprensibili, il parlante *deve supporre a priori* che gli altri non mentano e che esistano delle credenze sul mondo comuni a lui e agli altri (il cosiddetto "principio di carità", che non può essere logicamente fondato). In una condizione così incerta, di fronte a situazioni di comportamento mutevoli, le doti dell'interprete sono la creatività e l'invenzione, insieme al gusto e alla simpatia. Esiste infatti una spinta umana alla comprensione, immanente nella nostra specie (qualcosa del genere lo aveva già detto lo scettico Hume, parlando di simpatia).

IL SOGGETTO NON È AUTONOMO E PUÒ PENSARE SOLO PERCHÉ È IMMERSO IN UN CONTESTO COMPORTAMENTALE INTERSOGETTIVO.

Davidson rifiuta in sostanza il *solipsismo della filosofia del soggetto per cui il soggetto per così dire impara a pensare da solo: per lui il soggetto può pensare perché è immerso in un contesto comportamentale intersoggettivo, e può parlare degli oggetti e pensare perché è in rapporto con altri soggetti. Solo nel rapporto tra soggetti che sono parte di un unico mondo oggettivo, il soggetto può pensare gli oggetti naturali.

Lucio Cortella, uno storico della filosofia habermasiano che sostiene la *tendenza alla convergenza di analitici e continentali*, osserva che questo era già stato detto da Husserl. Secondo Cortella, Davidson finisce per accettare temi della filosofia ermeneutica.

CIASCUNO HA IL SUO LINGUAGGIO E LA COMPrensIONE RECIPROCA È INCERTA E ALEATORIA.

Nonostante questa accentuazione dell'intersoggettività -che dipende dall'appartenenza ad un unico mondo- Davidson ritiene che ciascuno abbia il suo linguaggio nel quale traduce avventurosamente per tentativi gli enunciati degli altri: non c'è un unico linguaggio con regole comuni date a priori. Ciascuno ha il suo linguaggio e deve interpretare quello degli altri in base al loro comportamento (anche il secondo Wittgenstein riteneva che ci fosse una pluralità di giochi linguistici diversi, legati però da parentele e affinità di famiglia). Si procede per tentativi e il linguaggio è in continua mutazione (per questo intuizione, fortuna, abilità, gusto e simpatia sono necessarie per tentare un'interpretazione, insieme al principio di carità).

Cortella nota che Davidson considera i soggetti in qualche modo degli estranei che tentano di capirsi, mentre Habermas (← cap. 16, § 7) parte dall'idea che i soggetti si trovino all'origine in un comune mondo della vita in cui il linguaggio segue regole date.

Vedremo ora come lo stesso Rorty riprende in grande stile temi della filosofia del soggetto.

§ 3. Rorty: critica del fondazionalismo e difesa dei valori occidentali

Per Rorty, più che la teoria vera o quella più corretta, quello che conta sono le ricadute che le teorie hanno sull'essere umano e sulla società.

Lo statunitense **Richard Rorty** (1931-2007), nato a New York, ha insegnato all'università di Princeton e all'Università della Virginia. Come abbiamo anticipato, è di formazione analitica, ma studia la crisi di questa filosofia e approda apertamente ad una posizione post-analitica e anche post-moderna, per quanto difenda i valori specifici dell'Occidente liberale.

LA FILOSOFIA SI È POSTA NEL CORSO DEI SECOLI COME UNA DISCIPLINA FONDAZIONALE CHE GIUDICAVA TUTTE LE ALTRE AREE DELLA CULTURA E SI PONEVA A FONDAMENTO DI TUTTA LA CONOSCENZA.

1. Secondo Rorty la filosofia analitica (o comunque gran parte di essa) ha il difetto di far parte di quella che lui denomina "filosofia fondazionale". Quest'ultima è, per questo filosofo, la tradizione filosofica prevalente in occidente: nata con Platone nella Grecia antica, ha trovato sostenitori in tutte le epoche storiche. Durante l'età moderna essa è stata sviluppata da diversi filosofi come Cartesio, Locke e soprattutto Kant. In altre parole, *la filosofia si è posta storicamente come una disciplina fondazionale*, ossia come quella forma di sapere *il cui compito era fondare tutta la conoscenza umana*. Ponendosi questo scopo, essa si ergeva a giudice di tutte le altre aree della cultura: ciascuna di esse doveva passare al vaglio della critica filosofica che le avrebbe assegnato un determinato ruolo all'interno dell'edificio del sapere.

LA FILOSOFIA FONDAZIONALE CONCEPISCE LA MENTE COME "SPECCHIO DELLA NATURA".

La filosofia fondazionale implica, secondo Rorty, una concezione ben precisa della mente umana, come egli sottolinea nello scritto *La filosofia e lo specchio della natura* (1979). La mente sarebbe stata concepita, appunto, come "specchio della natura", ossia come capace di rappresentare in modo fedele il mondo esterno. Non sempre la mente, affermano i sostenitori della filosofia fondazionale, riesce nel suo intento: essa a volte sbaglia e rappresenta la realtà esterna in modo erroneo. Proprio per questo tali filosofi hanno escogitato diversi metodi per provvedere alla manutenzione di tale specchio, in modo che esso restituisse un'immagine fedele della natura. È grazie a questo ruolo affidato alla mente che la filosofia ha potuto considerare se stessa come il fondamento stabile di tutta la conoscenza umana.

La critica che Rorty compie nei confronti della filosofia analitica va inquadrata sulla base di questo discorso. Essa, sostiene Rorty, non è altro che una variante della filosofia kantiana che considera, tuttavia, "la rappresentazione come linguistica piuttosto che mentale". In altre parole, la filosofia analitica non ha fatto altro che attribuire al linguaggio lo stesso ruolo che storicamente era stato attribuito alla mente, ed è perciò caduta anch'essa nella trappola fondazionale.

ALCUNI FILOSOFI HANNO PROVATO A FARE FILOSOFIA IN MODO DIVERSO DA QUELLO FONDAZIONALE. RORTY È ALLA CONFLUENZA DI ANALITICI E CONTINENTALI.

La tendenza della filosofia di porsi come una disciplina fondazionale ha iniziato tuttavia, sostiene Rorty, ad essere criticata da alcuni pensatori. Il Novecento ha visto, infatti, accanto ad alcuni autori che hanno continuato a seguire il solco della tradizione fondazionale (i neokantiani, Husserl e la fenomenologia, Russell e gran parte della filosofia analitica), anche dei pensatori che hanno dubitato della possibilità di porre la filosofia a fondamento di tutta la conoscenza (il secondo Wittgenstein, Heidegger, Derrida, Gadamer e l'ermeneutica, Dewey e il pragmatismo). A tal proposito, è opportuno considerare che la critica fatta da Rorty alla filosofia analitica permette a tale autore di rivalutare anche dei filosofi che vengono considerati più affini alla tradizione continentale (Rorty si avvicinò in particolare alla tradizione heideggeriano-gadameriana). Ad aver attuato una forma di critica alla filosofia fondazionale sono sia autori associati in genere alla tradizione analitica (soprattutto esponenti eterodossi come Kuhn, Quine e Davidson) sia autori associati alla tradizione continentale. Non è un caso che Rorty sia stato *visto da più parti come un pensatore che avrebbe potuto ricomporre la frattura* avvenuta nel Novecento tra queste due correnti filosofiche.

CONTRO LA RIGIDA SEPARAZIONE TRA FILOSOFIA E LETTERATURA. ANCHE LA FILOSOFIA È NARRAZIONE.

2. Rorty non solo si è avvicinato alla tradizione ermeneutica, ma, rifiutando il ruolo privilegiato della filosofia come fondatrice e giudice delle altre discipline, ammette che anche l'arte e la letteratura sono produttrici di senso, e si è dedicato allo studio e all'interpretazione di poeti e letterati, come Beaudelaire, Proust e Nabokov. Per lui anche la stessa filosofia, o ciò che è ancora vitale di essa, deve essere narrazione e dialogo. Non si tratta di perfezionare i nostri strumenti epistemologici (il nostro specchio) per rispecchiare correttamente la realtà del mondo, ma di trovare nuove **metafore** per interpretare il senso che essa può avere per noi.

RORTY È UN IRONICO LIBERALE E POSTMETAFISICO.

La filosofia, che cessa finalmente di porsi sul terreno sovrastorico della fondazione, deve riconoscere la sua natura storica e contingente. Rorty si professa un **ironico liberale**: ironico proprio perché è cosciente della contingenza della sua posizione e liberale perché tollerante e aperto nei confronti delle posizioni degli altri.

L'incontro con i temi ermeneutici di Heidegger, a cui comunque non risparmia le critiche, non significa per lui il passaggio ad un linguaggio per iniziati e all'attesa di un senso dell'Essere che si riveli a chi gli è fedele. Rorty, viceversa, si professa **postmetafisico**, e il suo discorso è il colloquio aperto di chi appartiene ad una comunità e vuol partecipare al suo dialogo.

LA FILOSOFIA DEVE PORSI A SERVIZIO DELLA SOCIETÀ E DELLA CRESCITA CULTURALE DELL'UMANITÀ.

Secondo Rorty la filosofia, rinunciando alla sua pretesa fondazionale, non solo non cesserà di esistere, ma potrà assolvere anche meglio il suo compito culturale. La filosofia diventerà, da fondativa e sistematica che era, "filosofia edificante", e avrà come compito la formazione e l'educazione del soggetto umano e lo sviluppo armonico della società. Il termine "edificante" non ha per lui un senso moralistico: "edificazione" è piuttosto il "progetto per la scoperta di maniere di parlare nuove, migliori, più interessanti e più fruttuose". Qualcosa che ci tragga fuori dai nostri vecchi io, e "ci aiuti a diventare degli esseri nuovi".

Tuttavia, anche la filosofia edificante sarà solo una delle tante voci in gioco, non quella che ha la pretesa di fondarle e giudicarle tutte. Contribuirà alla *conversazione tra le varie componenti della società della democrazia occidentale*. Il riferimento privilegiato di Rorty, a tal proposito, è sicuramente il pragmatismo americano (Rorty considerava se stesso un esponente di tale corrente filosofica) e in particolare John Dewey come intellettuale pubblico che si interessa di questioni culturali e sociali (← cap. 11, § 3).

RORTY SI PONE A DIFESA DELLA DEMOCRAZIA LIBERALE E DELLA QUALITÀ DELLA VITA DELL'OCCIDENTE E Afferma di essere etnocentrico.

Rorty ritiene che la democrazia liberale occidentale sia un modello politico particolarmente valido ed efficiente, come risulta evidente dalla qualità della vita delle persone che vivono in occidente. La validità delle istituzioni liberaldemocratiche occidentali non è fondabile secondo lui su base filosofica, ma è constatabile su base pratica. Tra l'altro sono le uniche nella storia che *hanno rinunciato a fissare rigidamente il concetto di bene sociale e hanno continuato a reinterpretarsi e a ridiscutersi*.

Rorty sottolinea tuttavia come l'origine dei valori, anche di quelli più inclusivi ed elevati, sia sempre un punto di vista locale e provinciale. L'idea di possedere uno sguardo neutro sulle diverse culture, o addirittura di individuare mediante la pratica filosofica dei valori assoluti che possano valere per tutte le culture e per tutte le epoche, è soltanto un'illusione. È in questo senso che Rorty si propone come un sostenitore di una forma peculiare di **etnocentrismo**: *uscire completamente dall'orizzonte della propria cultura di origine è impossibile, e la cultura occidentale ha dimostrato in diverse occasioni di essere basata su valori*

importanti (la libertà, l'uguaglianza, il diritto di essere diversi) che meritano di essere sostenuti e difesi.

BENCHÉ POSTMODERNO, RORTY AMMETTE IL VALORE STORICO E PRATICO DELLA DEMOCRAZIA MODERNA, LIBERALE E SOCIALE.

Rorty si situa all'interno del pensiero **postmoderno**, ma rivendica allo stesso tempo il valore di alcune delle grandi acquisizioni della modernità (tra l'altro il suo liberalismo non è liberista, ma riconosce il valore dei diritti sociali). Non parla di una crisi totale dei valori moderni e occidentali, come l'ultimo Lyotard e Derrida (← cap. 16), ma difende specificamente i principi liberali e democratici nella loro contingenza storica, come una proposta ancora utile per il futuro del genere umano. Considera autori come Marx, Mill, Dewey, Habermas e Rawls dei concittadini con cui dialogare: "Il loro impegno sociale è il tentativo di rendere le nostre istituzioni e pratiche più giuste e meno crudeli".

§ 4. Hilary Putnam e il realismo scientifico

Ecco un post-analitico che non rinuncia al realismo scientifico.

Parliamo ora di un importante filosofo di formazione analitica, che si è venuto gradualmente spostando su posizioni più vicine al pragmatismo e alla filosofia continentale. Si tratta di **Hilary Putnam** (1926-2016), allievo di Carnap e Quine, che ha insegnato logica e filosofia a Harvard, autore di *Mente, linguaggio e realtà* (1975), *Realismo e ragione* (1983) e *Etica senza ontologia* (2004).

PUTNAM IMMAGINA UNA SITUAZIONE IN CUI IL LINGUAGGIO COMUNE UTILIZZI SENZA PROBLEMI LO STESSO TERMINE PER INDICARE DUE COSE DIFFERENTI.

1. Putnam, come Quine, fa talora uso di *esperimenti mentali. Ne usa uno per *confutare la dottrina semantica secondo la quale un termine non si può riferire sensatamente a un oggetto senza che sia possibile darne una descrizione precisa* (si pensi, ad esempio, alla distinzione fatta da Frege fra senso e significato, dove il significato è l'oggetto al quale ci si riferisce mediante il senso; --> cap.10, § 4.1). Putnam immagina una situazione in cui alla stessa *descrizione semantica* fatta con i termini del linguaggio comune corrispondano oggetti completamente diversi *dal punto di vista sostanziale* (che è quello scientifico): nel nostro universo c'è un pianeta talmente simile alla Terra da essere popolato da animali e persone che ci somigliano in tutto e per tutto (in pratica ognuno di noi ha un gemello sul pianeta Terra Gemella) tranne che per la composizione chimica di una sostanza del tutto simile all'acqua. Sulla Terra l'acqua ha la struttura H₂O, su Terra Gemella la sostanza che viene chiamata "acqua" ha la struttura immaginaria XYZ, che le consente di essere scambiata per acqua da tutti tranne che dai chimici in grado di analizzarla. I nostri gemelli sono composti da una percentuale altissima di XYZ proprio come noi lo siamo di acqua e hanno la stessa esperienza e le stesse concezioni culturali di XYZ che noi abbiamo di H₂O.

IL LINGUAGGIO COMUNE NOMINA DIRETTAMENTE LE COSE E FUNZIONA INDIPENDENTEMENTE DALLA LORO DESCRIZIONE SCIENTIFICA.

Insomma, solo il linguaggio delle formule chimiche contiene una descrizione precisa, necessaria per potersi riferire all'acqua (ne descrive la struttura), mentre il linguaggio ordinario *nomina direttamente* le cose e la sua descrizione semantica dell'acqua *non spiega* il fatto che "acqua" significa H₂O (la stessa descrizione vale anche per XYZ). In pratica, tutti i nomi di una lingua funzionano come un riferimento diretto all'oggetto: la distinzione fra nomi propri e nomi comuni è solamente grammaticale e non semantica. Dunque, l'unica differenza semantica tra un nome proprio e uno comune è che il nome proprio si riferisce a un individuo mentre il nome comune si riferisce a (o è il nome proprio di) una classe di oggetti individuali. "Acqua" invece, per la scienza, è il nome dell'insieme di tutte le molecole con la struttura H₂O.

I significati per Putnam non stanno dentro le teste dei parlanti, ma sono pezzi di realtà come gli individui e le classi di cui questi sono elementi. //

riferimento, ossia l'atto di collegare un certo nome a una certa cosa, è un fenomeno sociale, è qualcosa che le comunità umane **fanno** e non ha nulla a che fare con il pensiero scientifico rigoroso: i terrestri e gli abitanti di Terra Gemella intendono le stesse cose quando parlano dell'acqua, ma, dal punto di vista rigorosamente scientifico, fanno riferimento a sostanze diverse.

LE TEORIE SCIENTIFICHE, ANCHE SE CAMBIANO NEL TEMPO, SI RIFERISCONO A OGGETTI REALI E NON IPOTETICI.

2. La concezione del linguaggio emersa nell'esperimento mentale su Terra Gemella^{#3} e il peso dato alla scienza nella determinazione degli oggetti ai quali i nomi si riferiscono rimandano alla questione del **realismo**. La scienza è in grado di informarci su ciò che c'è nel mondo e in proposito Putnam sosterrà sempre il **realismo scientifico**: a meno che non si voglia considerare l'efficacia tecnica della scienza un qualcosa di miracoloso (confondendola, quindi, con la magia), bisogna ammettere che almeno le entità teoriche principali come, ad esempio, gli atomi e l'energia, esistano davvero anche se le teorie che le riguardano cambiano nel tempo.

PER IL REALISMO METAFISICO È POSSIBILE UNA SOLA DESCRIZIONE CORRETTA DELLA REALTÀ. IL REALISMO INTERNO AMMETTE DIVERSI SCHEMI CONCETTUALI.

Anche a causa delle difficoltà crescenti della filosofia analitica, oltre a questa posizione Putnam ha sostenuto, in momenti diversi, differenti forme di realismo. Agli inizi della carriera il suo **realismo metafisico** considerava semplicemente la realtà come composta da *oggetti indipendenti dalla mente umana e dei quali è possibile in linea di principio un'unica descrizione corretta e completa*. Abbandonando questa prospettiva, Putnam ha formulato il cosiddetto **realismo interno**: la realtà è indipendente dalla nostra mente, ma è possibile più di una descrizione corretta di essa e i nostri schemi concettuali (interni alla nostra mente) *sono essi stessi pezzi di realtà che interagiscono con il mondo e possono anche modificarne la descrizione*^{# [Da chiarire]}.

PUTNAM OPTA PER IL "REALISMO DEL SENSO COMUNE". LA VALIDITÀ DELLA SCIENZA SI VEDE NELLA SUA APPLICAZIONE ALLA VITA QUOTIDIANA.

Infine, con il **realismo del senso comune**, Putnam rivaluta appunto il senso comune, accettando di considerare come realtà esterna gli oggetti percepiti nella vita quotidiana e considera tale forma di realismo l'unica veramente compatibile con il realismo scientifico.

LA SCELTA TRA TEORIE EGUALMENTE VALIDE È UNA SCELTA PRATICA (COERENZA, SEMPLICITÀ, ELEGANZA).

L'esperienza torna per lui a vertere su di una realtà descrivibile in maniera univoca, ma in questo caso la realtà indipendente dai nostri schemi mentali e passibile di un'unica descrizione vera è la realtà di tutti i giorni, fatta di sedie, macchine, case, strade, alberi, ecc. È per conoscere questa realtà da un punto di vista scientifico che noi elaboriamo i nostri schemi mentali e la loro validità dipende dalla loro capacità di spiegare come vanno le cose nella vita di tutti i giorni. Ma, a causa della *limitatezza della nostra conoscenza del mondo, sono possibili molte descrizioni scientifiche della realtà egualmente valide in teoria*. La scelta tra le teorie valide, ossia egualmente in grado di spiegare ciò che osserviamo nella vita di tutti i giorni, non si basa su di una realtà metafisica ulteriore rispetto a quella del senso comune, ma è *una scelta pratica*. Un criterio di scelta può essere quello della coerenza e della semplicità della teoria – della sua eleganza, come la chiamano i matematici.

3. Tuttavia questa dimensione della scelta rimanda soprattutto all'etica, alla quale Putnam si è interessato nei propri lavori dei primi anni duemila: *Fatto/Valore* (2002) ed *Etica senza ontologia* (2004).

Putnam si è misurato con una distinzione che gli giunge da Kant: la distinzione tra fatti e valori, e tra giudizi di fatto e giudizi di valore. Se la tradizione metafisica aveva sempre sostenuto la bontà e la bellezza reali del cosmo oppure

del mondo creato da Dio, Kant separa nettamente il mondo **fenomenico** dei fatti che possiamo conoscere dal mondo **noumenico** dei valori che possiamo solo pensare nei nostri giudizi di valore e prendere come massime delle nostre azioni.

LE DESCRIZIONI DEL MONDO FISICO INFLUENZANO I NOSTRI VALORI E I NOSTRI VALORI INFLUENZANO LA SCELTA DELLE NOSTRE DESCRIZIONI.

Per Putnam questa distinzione non ha senso: quando scegliamo una descrizione della realtà al posto delle altre possibili, lo facciamo per un motivo che non può essere **solo** descrittivo. Scegliamo, invece, una certa concezione del mondo - tra quelle che sono compatibili con la realtà - perché in linea con i nostri valori (con cosa pensiamo sia giusto o sbagliato da un punto di vista normativo) e, viceversa, quando una concezione entra in crisi per motivi epistemologici, i valori a essa connessi vengono messi in discussione (ad esempio, la rivoluzione scientifica ha sostituito l'immagine aristotelico-tolemaica del mondo con quella copernicana e ha messo in crisi l'idea secondo cui ogni oggetto fisico ha un **fine** prestabilito nella natura e ogni persona e ceto sociale ha un **fine** prestabilito nella società ← vol. 2, p.es. cap. 6, § 2.4).

Fatti e valori si influenzano a vicenda e questo comporta sia il miglioramento delle nostre teorie scientifiche che il perfezionamento dei nostri sistemi valoriali.

SE SI SUPERA IL REALISMO METAFISICO, SI DEVE RICONOSCERE A TUTTI LA LIBERTÀ DI SCEGLIERE PROPRIE DESCRIZIONI DEL MONDO E SISTEMI DI VALORE.

In particolare, il realismo di Putnam si intreccia con una giustificazione della **democrazia** e del **pluralismo**: una volta superato il realismo metafisico, è possibile riconoscere diritto di cittadinanza a diverse descrizioni del mondo e a sistemi valoriali differenti che possono entrare in dialogo. Vi saranno fatti e valori che si affermeranno per la maggioranza, ma questa non sarà mai giustificata nel perseguire la minoranza e nel costringerla a concordare con quei fatti e quei valori.

L'ETICA NON HA BISOGNO DI FONDARSI SU DI UN'ONTOLOGIA: I GIUDIZI ETICI RIGUARDANO LA RAGIONEVOLEZZA DEI COMPORTAMENTI.

In conclusione, Putnam giunge al riconoscimento del **primato della ragione pratica** (a un'*etica senza ontologia*, come suggerisce il titolo dell'opera del 2004, con un esplicito riferimento a Lévinas). Egli critica fortemente le concezioni ontologiche dei valori, come la filosofia aristotelico-tomista dell'ordine divino del mondo o la stessa filosofia kantiana nella misura in cui rimanda ai postulati della ragion pratica e alla voce della coscienza (per Kant l'imperativo etico sarebbe "un fatto della ragione"). Tali concezioni sbagliano nell'andare a cercare delle entità reali o ideali sottese al **gioco linguistico** del discorso etico. Il filosofo americano chiarisce questa posizione ricollegando le regole etiche alle regole logiche: la logica non tratta di misteriosi enti logici, ma di *come* si possa ragionare sugli enti in generale. *Le regole etiche ci dicono come interagire moralmente con i fatti senza per questo postulare l'esistenza di fatti etici*. Di conseguenza, i giudizi etici sono giudizi che riguardano la ragionevolezza o l'irragionevolezza dei comportamenti. Si tratta, quindi, di **verità puramente concettuali**, tali che la loro negazione non è fattualmente falsa. Piuttosto, la negazione di una verità concettuale è insensata.

NUOVI FATTI (COME LA POSSIBILITÀ DELLA DISTRUZIONE ECOLOGICA O NUCLEARE) IMPLICANO NUOVI GIUDIZI ETICI.

D'altra parte, secondo Putnam, *la scoperta di nuovi fatti può cambiare la nostra concezione di che cosa abbia senso per noi*: lo abbiamo già visto facendo l'esempio della rivoluzione scientifica e del suo impatto sui valori. Un ulteriore esempio può essere la necessità di rivedere l'imperativo categorico kantiano sollevata da Jonas (Scheda 10, § 1): "Agisci in modo tale che gli effetti della tua azione siano compatibili con la **continuazione** di una vita autenticamente umana". Questa riformulazione è resa necessaria dal tremendo potere distruttivo della tecnologia umana - basti pensare alle bombe nucleari e alla loro capacità di annientare la vita sul pianeta.

Nel complesso, possiamo dire infine che Putnam si è allontanato dalla tradizione analitica, aprendosi a tematiche diverse, pur senza abbandonare completamente i concetti di tale tradizione, ma volgendoli piuttosto in senso pragmatista.

§ 5. Marxismo e postmarxismo

La questione se al pensiero umano spetti una verità oggettiva non è una questione teoretica bensì una questione pratica.

(Marx, 1845)

DOPO LA SCONFITTA DELLE LOTTE DEGLI ANNI SETTANTA, I NUOVI MOVIMENTI SONO SEMPRE MENO INTERESSATI ALL'INSTAURAZIONE DEL SOCIALISMO.

Il marxismo aveva attraversato una grossa crisi negli anni Ottanta quando, dopo la sconfitta delle lotte operaie e studentesche degli anni Settanta le nuove forme di organizzazione di sinistra si erano sempre più frazionate e dissolte, mentre le diverse lotte per obiettivi precisi e immediati, come i diritti civili, la liberazione della donna, il riconoscimento dell'identità sessuale, la difesa dell'ambiente, ecc., avevano finito per lasciare in disparte l'idea dell'instaurazione di una nuova società che sostituisse quella capitalista. La critica dei libertari radicali e la critica dei postmoderni sottoponevano ad un attacco spietato le stesse correnti marxiste occidentali, accusate di essere inclini a giustificare le malefatte del (sedicente) marxismo sovietico e cinese.

CRISI TEORICA DEL MARXISMO: SOPRAVALUTAZIONE DI CLASSE OPERAIA E PRODUZIONE, SOTTOVALUTAZIONE DELL'INNOVAZIONE NEOCAPITALISTA, PROGRESSISMO

Le ragioni di crisi del marxismo come sistema teorico erano *la valutazione ottimistica della funzione rivoluzionaria, o almeno progressiva, della classe operaia, l'insistenza sui temi del lavoro e della produzione, la sottovalutazione della capacità di integrazione sociale e di innovazione da parte della società neocapitalista, e l'adesione ad una filosofia della storia e del progresso* che aveva mostrato i suoi limiti. Quest'ultima caratteristica in particolare era rimproverata ai marxisti dai fautori del postmoderno.

Il postmarxismo è un'etichetta piuttosto vaga che ricopre pensatori che non hanno voluto rinunciare alla prospettiva del socialismo, certo ormai sempre presentata come progetto ipotetico e come speranza, e alla critica radicale della mercificazione capitalistica. Nel postmarxismo è spesso presente un'influenza della scuola di Francoforte, della critica di Freud al "disagio della civiltà" (← cap. 7) e spesso anche di Lacan e di Heidegger. C'è anche chi si riferisce al pensiero di Spinoza, come Balibar (→ par. 5) e Antonio Negri (uno degli esponenti dell'operaismo degli anni '70 ← cap. 19, § 7).

RIPRESA INTERNAZIONALE DELL'INTERESSE PER MARX DOPO LA CRISI DEL 2007-2008

Dal punto di osservazione italiano attuale, il marxismo, teorico e pratico, sembra un fenomeno irrilevante. Ma, a giudicare dai libri con il nome Marx nel titolo o come parola chiave, la crisi della cultura marxista nel resto del mondo occidentale è stata meno forte che in Italia; soprattutto dopo la crisi cominciata nel 2007-2008 c'è stata una netta ripresa di interesse (come potrebbe constatare chi si avventurasse su Worldcat.org, il catalogo mondiale delle biblioteche). In Italia questa ripresa non c'è stata.

IMPORTANZA DELLA RICERCA SOCIALE MARXISTA NELLE UNIVERSITÀ AMERICANE

In particolare nell'ambito della storia e della scienza sociale il marxismo ha un peso internazionale rilevante. E anche gli studiosi di queste discipline non direttamente interessati alla filosofia, come lo storico dell'economia americano **Immanuel Wallerstein** (1930-2019), il geografo e storico inglese **David Harvey**, l'economista e storico italiano **Giovanni Arrighi** (1937-2009), che tutti hanno insegnato in importanti università degli Stati Uniti, vi si collegano con le loro

indagini, volte a saggiare il destino del capitalismo come sistema mondiale, quindi uno di quei problemi umani basilari che abbiamo preso in considerazione in precedenza (←S.d.P., § 3).

PER I RICERCATORI MARXISTI L'ORDINE LIBERISTA DEL MONDO GLOBALIZZATO È IMPOSTO DAGLI STATI CAPITALISTI

Questi autori sottolineano il peso degli Stati nazionali (in particolare degli Usa, ma anche dell'Inghilterra e di altri) nell'imposizione dell'ordine economico interno e internazionale del mondo globalizzato, nonostante l'antistatalismo proclamato dai neoliberisti. Non possiamo esporre gli aspetti specificamente storici e economico-sociali di questi autori, ma nella Scheda Tematica sulla crisi capitalistica ci limiteremo a parlare di scienziati sociali come Wolfgang Streeck e Piketty (→ Scheda tematica 9) che, per quanto con strumenti analitici nuovi, hanno ripreso la problematica marxiana della crisi.

SECONDO NEGRI E HARDT L'"IMPERO" (ANONIMA ENTITÀ ECONOMICO-POLITICA) DOMINA IN SENSO *BIOPOLITICO IL MONDO GLOBALIZZATO.

Sul piano della filosofia politica si collocano poi le opere scritte insieme da **Antonio Negri**, che abbiamo appena ricordato, e dall'americano **Michael Hardt** (nato nel 1960), filosofo politico e teorico della letteratura (si tratta di *Impero, il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli 2001, e di *Moltitudine*, uscito nel 2004). Per quanto si riallaccino esplicitamente a Marx e al comunismo, queste opere propongono l'idea della società contemporanea come soggetta ad un unico **impero**, inteso non come il dominio di uno o più Stati nazionali, come nell'imperialismo occidentale moderno, ma come potere globale privo di un vertice istituzionale, in cui politica ed economia si fondono. L'Impero regola non solo la produzione, ma la vita stessa (stili di vita, desideri, corporeità, riproduzione) dei suoi sottoposti (dominio ***biopolitico**). Esso agisce attraverso dispositivi che condizionano i valori, i consumi, l'educazione, messi in opera soprattutto dalle imprese multinazionali (o meglio transnazionali globali) piuttosto che dagli Stati.

LA MOLTITUDINE DEGLI INDIVIDUI ASSOGGETTATI, MA COLLEGATI IN RETE, È IL SOGGETTO RIVOLUZIONARIO GLOBALE.

Come nell'operaismo italiano, gli autori parlano di un **piano del capitale** che regola l'Impero, idea che non avrebbe senso per Marx e che si pone su di un piano diverso rispetto alle analisi dei tre studiosi marxisti che abbiamo menzionato (Arrighi p. es. sostiene che i diversi periodi dello sviluppo capitalistico e imperialistico della storia sono stati sempre caratterizzati da uno Stato egemone, l'ultimo dei quali sono gli Stati Uniti, per ora). È lontana dalla tradizione marxista anche l'idea della rivoluzione proposta dai due autori. Per loro, non si può dire che la classe operaia, o i movimenti anti-imperialisti dei popoli dominati, siano la vera opposizione all'Impero: la loro speranza rivoluzionaria è riposta nella **moltitudine** degli individui in qualche modo assoggettati ai dispositivi dell'Impero, ma ora collegati in rete dalle nuove forme di comunicazione e da movimenti globali.

PROGETTI ALTERNATIVI DI SOCIALISMO COOPERATIVISTA E DI DEMOCRAZIA PARTECIPATIVA.

Sul piano filosofico si colloca anche la revisione del progetto tradizionale della società socialista, proposta di recente da alcuni autori. Uno studioso italiano, **Bruno Jossa** (nato nel 1935) e uno americano, **Erik Olin Wright** (1947-2019) hanno, su basi diverse, posto al centro di questa ipotetica società la *produzione cooperativa autogestita*, naturalmente all'interno di un quadro di regolazione statale della concorrenza tra imprese cooperative. In particolare Olin Wright in *Per un nuovo socialismo e una reale democrazia: come essere anticapitalisti nel 21. secolo*, Punto Rosso, 2018) riprende le tematiche dell'autogestione e della democrazia partecipativa sviluppate dai movimenti sociali degli ultimi decenni (cfr. Scheda Tematica 2).

§ 6. Étienne Balibar, un filosofo marxista contemporaneo

In Balibar troviamo l'abbandono completo della vecchia "scienza della storia" del marxismo tradizionale.

Con Étienne Balibar, di cui ora parleremo, non pretendiamo di esaurire il panorama dei filosofi, soprattutto francesi, che, pur con diverse sfumature, continuano a dichiararsi marxisti. Come abbiamo accennato, essi spesso mescolano i riferimenti a Marx con complessi riferimenti a Hegel, Nietzsche, Freud, Heidegger, Foucault e altri ancora, rendendo lunga e complessa la loro esposizione.

BALIBAR CONDIVIDE CON ALTHUSSER LA CRITICA AL SOGGETTO METAFISICO E L'IDEA DI CONGIUNTURA STORICA COME CHIAVE PER LA CRITICA PUNTUALE DEL CAPITALISMO.

Abbiamo dunque preferito limitarci al francese **Étienne Balibar**, nato nel 1942, uno degli allievi più importanti di Louis Althusser, con cui ha scritto l'opera di svolta del marxismo strutturalista, *Leggere 'Il capitale'*, del 1965. Da Althusser ha preso tra l'altro la critica della *visione metafisica della soggettività*, visione che per loro costituisce uno dei tratti tipici di tutta la filosofia occidentale, e l'idea dell'importanza della *congiuntura* storica: la critica e l'opposizione al capitalismo possono nascere sempre e solo all'interno di precise congiunture storiche, in precise fasi critiche del capitalismo stesso. Soltanto la realtà dei conflitti sociali, l'insoddisfazione concreta nel presente di chi è oppresso in un dato momento storico e in un dato luogo fisico, può dar vita a formazioni politiche di classe e a lotte di classe, che però devono essere considerate sempre aperte a nuove combinazioni tra le classi e i gruppi sociali subalterni, contro ogni interpretazione dogmatica del carattere rivoluzionario della classe operaia.

I CONFLITTI E LE ALLEANZE TRA LE CLASSI NON SONO MAI PREVEDIBILI. LA LOTTA PER LA TRASFORMAZIONE È SEMPRE INDIVIDUALE E COLLETTIVA INSIEME.

Il concetto di classe non è qualcosa di fissato definitivamente, ma si ridefinisce nella dinamica delle lotte sociali – le quali possono sorgere esclusivamente a partire da precisi bisogni concreti degli individui. In questa prospettiva, la storia non è mai intesa come un processo di eventi ineluttabili e imm modificabili, ma come un flusso di accadimenti e di fasi congiunturali che possono dar luogo a nuove **combinazioni** sociali e politiche, con alleanze o fronti di lotta mai totalmente prevedibili. La conoscenza teorica delle ragioni profonde dei conflitti e dell'oppressione presenti deve essere sempre collegata col progetto-desiderio della *trasformazione concreta del mondo e di noi stessi*. Solo un tale progetto ci permette di agire e di pensare in modo **transindividuale**, cioè in modo *individuale e collettivo al tempo stesso* (Balibar è vicino alla sensibilità femminista per cui "il personale è politico" → Scheda Tematica 1, § 2). A queste condizioni, comprendere filosoficamente il proprio presente consente di pensare la storia non solo guardando al passato, ma soprattutto rivolgendosi al **futuro**, tentando costantemente di immaginare alternative possibili.

LIBERTÀ ED EGUAGLIANZA SONO INSEPARABILI. LA LIBERTÀ HA IL PRIMATO, MA NON È REALIZZABILE IN CONCRETO PER TUTTI SENZA EGUAGLIANZA.

Individuale e collettivo dunque per Balibar sono dimensioni diverse, ma che non devono essere separate. Lo stesso vale per **libertà** ed **eguaglianza**, che il filosofo fonde nell'espressione **égaliberté**.

Égalité e liberté, eguaglianza e libertà, sono parole-chiave della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789. Contrariamente all'opinione diffusa per cui il liberalismo è caratterizzato dal concetto di libertà, mentre il comunismo da quello di eguaglianza, il marxista Balibar opta invece per **il primato della libertà** (del resto anche in Marx il comunismo è visto come "regno della libertà"; cap. 3, § 6 ←). Tuttavia per lui queste due idee, nella storia della lotta per la democrazia, sono in continua tensione reciproca. Se la libertà ha la priorità, per essere effettiva e concreta ha bisogno dell'eguaglianza, per fare in modo che tutti i cittadini siano effettivamente liberi di fruire dei loro diritti e di partecipare alla

vita sociale. Ma insieme l'eguaglianza può costituire un limite della libertà (dispotismo della maggioranza).

LA COMUNITÀ E LA RECIPROCIÀ DI DIRITTI E DOVERI SONO INDISPENSABILI PER UNA SOCIETÀ DEMOCRATICA.

Libertà ed eguaglianza sono dunque tra loro in una relazione necessaria ma instabile. È la fraternità, cioè la **comunità**, il *sentimento dei diritti e dei doveri comuni*, che fa da mediatore tra queste due idee. Una comunità è fondata sulla reciprocità dei diritti e dei doveri, e per questo una vera comunità nazionale è il risultato di lotte e compromessi storici e non è mai qualcosa di acquisito.

CON IL NEOLIBERISMO, INDIVIDUALE E COLLETTIVO SI SEPARANO, MENTRE L'ELITE SI LIBERA DAI DOVERI E NASCE UNA SOTTOCLASSE DI ESCLUSI DAI DIRITTI.

Nello Stato nazional-sociale (Balibar si riferisce a ciò che nel cap. 19, § 2 è chiamato Stato Sociale) un certo compromesso era stato acquisito, mentre lo sviluppo del neoliberalismo ha portato alla separazione di individuale e collettivo, e di diritti e doveri. Si è formata così un'élite senza doveri verso la propria nazione (cfr. anche Bauman → § 6), ed una **sottoclasse di esclusi**, che non possono accedere ad una reale fruizione dei diritti (si riferisce a migranti e profughi, ma anche al considerevole numero dei discendenti dei lavoratori immigrati in Francia dalle sue ex-colonie, e ormai cittadini francesi).

L'UNIONE EUROPEA SE NON DIVENTERÀ UNA VERA COMUNITÀ ANDRÀ IN PEZZI.

Il filosofo ha anche riflettuto sulle difficoltà della realizzazione dell'idea di cittadinanza europea, che richiederebbe un'equa condivisione di diritti e doveri, e la realizzazione di una comunità nel senso che abbiamo visto. In un'intervista a *// Manifesto* del 2020, Balibar afferma: «L'Unione europea è in piena crisi politica, economica, sociale e morale. Il modo in cui è stata "risolta" la crisi finanziaria e monetaria del 2008, con la punizione inflitta al popolo greco e l'imposizione di politiche "austeritarie", ne è un'illustrazione" [allude all'imposizione alla Grecia, per accelerare il pagamento del debito, di un taglio alle spese dello Stato Sociale che ha ridotto molti in miseria]. Il trattamento della questione delle migrazioni e dei rifugiati nel Mediterraneo, direttamente legato alla crescita del neofascismo, ne è un'altra. Come cittadini e come nazioni, siamo quindi adesso con le spalle al muro. *O l'Europa si reinventa come un progetto di solidarietà materiale tra i popoli oppure si squalifica e esplode*, cosa che avrà conseguenze drammatiche, poiché nessun paese può farcela da solo, nemmeno i più "prosperi"... Per questo l'"uscita dal capitalismo" è all'ordine del giorno»

§ 7. Zygmunt Bauman: il soggetto diventa "liquido"

Bauman analizza il nuovo volto del capitalismo contemporaneo e ci mostra la solitudine e la fragilità del soggetto.

IN FUGA DALL'ANTISEMITISMO NAZISTA PRIMA E PIÙ TARDI DA QUELLO STALINISTA, BAUMAN APPRODA INFINE IN INGHILTERRA

Zygmunt Bauman (1925-2017) è nato in Polonia da una famiglia ebrea e, a 15 anni, nel 1939, fugge dal suo paese in Russia al sopraggiungere dei nazisti. Si arruola più tardi nell'esercito russo in guerra contro la Germania, aderisce al marxismo-leninismo e entra anche a far parte dello spionaggio sovietico. Dopo la guerra studia sociologia a Varsavia, diventando più tardi un marxista dissidente, che si ispira tra l'altro a Gramsci. Lascia la Polonia nel '68, a causa di un'ondata di antisemitismo, oltre che per le sue posizioni politiche. Si rifugia prima in Israele e poi in Inghilterra, dove insegnerà sociologia.

L'OLOCAUSTO SAREBBE STATO IMPENSABILE SENZA LA MODERNA ORGANIZZAZIONE INGEGNERISTICA, LOGISTICA E BUROCRATICA.

1. Influenzato dal fatto che sua moglie aveva raccolto, dopo quarant'anni, le memorie della propria terribile esperienza nel ghetto di Varsavia e le aveva pubblicate (1986), Bauman si dedica all'interpretazione sociologica e filosofica dell'Olocausto in *Modernità e Olocausto*, 1989, la prima opera che gli dà notorietà

internazionale. L'Olocausto, per Bauman, è stato troppo spesso considerato come una vicenda della storia degli ebrei - che però non ne furono affatto le uniche vittime - o come una ripresa della presunta barbarie germanica - ma i tedeschi non ne furono i soli responsabili, e comunque la cultura tedesca è indiscutibilmente una componente essenziale della modernità. Esso invece è una vicenda che riguarda l'intera civiltà occidentale. Nei termini in cui avvenne – una macchina burocratica e logistica che spostava da un capo all'altro dell'Europa centinaia di migliaia di persone, diretta da un'équipe di organizzatori e di tecnici – esso non sarebbe potuta avvenire in un'altra era o in un'altra civiltà. Certo non fu causato dallo spirito tecnico e ingegneristico moderno, ma senza di esso non sarebbe pensabile. Ci mette dunque in guardia di fronte ad analoghi fenomeni futuri.

LA BUROCRAZIA E L'AUTORITÀ LEGALE MODERNE SOLLEVANO DALLA RESPONSABILITÀ QUANTI ESEGUONO GLI ORDINI SUPERIORI.

Oltre a ciò, l'Olocausto mette in luce *la capacità della burocrazia e dell'autorità legale di rendere insensibili moralmente gli esecutori di qualunque ordine*: solo una piccola parte del personale dei campi di concentramento era costituita da pazzi e da sadici, mentre gli altri semplicemente obbedivano agli ordini (Bauman riprende qui il tema della banalità del male di Hannah Arendt ← cap. 15, § 7). La sociologia, programmaticamente libera da giudizi di valore, da Weber in poi ha studiato la burocratizzazione e la razionalizzazione della società, e non ha adeguatamente compreso la loro capacità di togliere agli esecutori il senso della responsabilità delle proprie azioni. In particolare Bauman riprende qui da Lévinas la necessità dell'**etica** come **sentimento della responsabilità verso l'altro**.

ORMAI IL CAPITALE È SVINCOLATO DAL TERRITORIO NAZIONALE E SI TRASFERISCE RAPIDAMENTE OVUNQUE, E LE BORGHESIE NAZIONALI SONO SOSTITUITE DA UN'ÉLITE GLOBALE.

2. Il tema che ha reso famoso Bauman è però l'analisi della società contemporanea come **società liquida**, cioè sempre mutevole e instabile (*Modernità liquida*, 2000). Si tratta dell'attualizzazione di un'idea del *Manifesto* di Marx, che affermava che nell'epoca della borghesia tutti i rapporti sociali fissati si stavano *dissolvendo, sciogliendo*, insieme alle idee tradizionali che li accompagnavano, e che tutto ciò che vi era di stabile stava *svaporando, andando in fumo*. Tuttavia per Marx il modo di produzione capitalistico, benché trasformasse rapidamente i vecchi rapporti sociali, le tecniche e il modo di pensare, aveva pur sempre una struttura rigida e la borghesia era vincolata al territorio nazionale. Il capitalismo globalizzato e neoliberista invece si è dotato di una adattabilità mai vista prima: il predominio del capitale finanziario, già in sé mobilissimo, la generale libertà di commercio, il basso costo dei trasporti, Internet, ecc. permettono il trasferimento immediato dei capitali da un paese all'altro, e in tal modo *il capitalista non è più interessato a ciò che accade nel territorio dove ha sede la sua azienda principale*, come avveniva ai tempi dello Stato Sociale, e, se è il caso, lo abbandona al suo destino di cimitero industriale. E *nemmeno esiste più la tradizionale classe borghese*, protagonista delle rivoluzioni liberali nazionali, ma solo un'**élite globale**, spesso dotata di doppio o perfino triplo passaporto, mobile come i capitali che possiede, e che risiede, quando si ferma, in quartieri esclusivi e impenetrabili, o in ville ben protette.

IL LAVORO DIVENTA SEMPRE PIÙ PRECARIO ED È IL CONSUMO, CONTINUAMENTE RINNOVATO E IN GARA CON GLI ALTRI, CHE DÀ UN'IDENTITÀ SOCIALE.

Ma è altrettanto *liquida* la gente ordinaria: il lavoro fisso non esiste quasi più come fattore che stabilisca l'appartenenza ad una categoria, non esiste più un'ideologia socialista o sindacale che contraddistingua un ambiente sociale o un quartiere, ma *tutti condividono la stessa cultura dei media*. Visto che *il lavoro, più o meno precario, non fornisce più un'identità*, è il **consumo**, solitamente esibito in modo vistoso, che la fornisce attraverso la libera scelta, continuamente rinnovata, di apparecchiatura elettronica, cellulari, gadget di ogni tipo, abbigliamento, servizi di cura del corpo e fitness, tatuaggi, ecc. Il consumo è un momento di libertà e insieme di alienazione: dal confronto *concorrenziale* con gli altri nasce spesso un

senso di inadeguatezza, e chi è in condizioni di ristrettezza economica soffre ancora di più per l'esclusione dal consumo vistoso.

I REALITY RAPPRESENTANO IL GIOCO CONCORRENZIALE TRA INDIVIDUI NELLA VITA QUOTIDIANA.

3. Inoltre Bauman, osservatore partecipe della vita quotidiana e della soggettività dell'uomo contemporaneo, è stato sempre un attento spettatore di tutti i media e, nel nostro secolo, dei social. Il successo dei *reality* dipende secondo lui dal fatto che assistere al *gioco al massacro* di questi spettacoli è come una rivalse emotiva per la continua possibilità che tutti hanno di essere *esclusi* dal proprio posto di lavoro e anche dalla propria posizione sociale nell'odierna società "liquida".

NELLA SOCIETÀ-CONFESSIONALE SI RENDE PUBBLICO CIÒ CHE È PRIVATO E SI ESIBISCONO I PROPRI SENTIMENTI E LE PROPRIE EMOZIONI PER PIACERE AL PUBBLICO.

Il Grande Fratello ed altri show simili *rendono pubblica la vita privata dei concorrenti* (un fenomeno tipico della modernità liquida, la società delle "confessioni" sui settimanali di moda o in tv). Precari e contingenti sono le amicizie o gli amori che nascono nell'ambiente di queste competizioni. Precarie e contingenti anche le alleanze stabilite per non essere esclusi. Per sopravvivere alla selezione, il singolo diventa "imprenditore di se stesso", *venditore al minuto dei suoi sentimenti e delle sue emozioni allo scopo di piacere al pubblico*. Nel frattempo gli spettatori, chiamati a votare chi deve essere escluso, imparano strategie di sopravvivenza per la vita reale. Lo spettacolo della vita privata dei concorrenti consente loro di attenuare le ansie e i timori che caratterizzano il lavoro o le relazioni sentimentali, nei quali avviene un'analogha competizione.

Da frequentatore dei social, è convinto che essi presi di per sé non permettano di instaurare un autentico dialogo: *sui social ci si esibisce in modo narcisistico e ci si relaziona preferibilmente con quelli che sono simili a noi*, mentre l'incontro che veramente arricchisce è quello che si fa con chi la pensa diversamente.

LA RETE CI LASCIA LIBERI, MA PUÒ SEMPRE LASCIARCI SOLI, LA COMUNITÀ CI COSTRINGE A RESTARE, MA NON SI DIMENTICA DI NOI.

Se l'incontro in **rete** è ben diverso dallo scambio dialettico tra persone diverse, è anche qualcosa di diverso dalla vita nelle **comunità reali**. Nella comunità, dice Bauman, il nostro comportamento è osservato da vicino e dobbiamo seguire le regole, a rischio di essere massi al bando, e non possiamo dare le dimissioni: per quanto indegni, restiamo sempre membri (della famiglia, della setta, come della cosca mafiosa – Bauman infatti non sostiene che la comunità in sé sia sempre buona). Invece la comunità in rete può essere poco o per nulla interessata alla nostra obbedienza alle sue norme, di solito ci lascia molta maggiore libertà e ci permette di abbandonare il gruppo. Però sulla comunità reale si può contare nel momento del bisogno, mentre i rapporti in rete sono labili.

IN UNA SOCIETÀ IN CUI LA CELEBRITÀ È IL VALORE PRINCIPALE, I SOCIAL SONO UN MEZZO PER OTTENERE RICONOSCIMENTO.

La **celebrità** è il valore principale della società liquida, e Facebook ha semplicemente creato un'occasione per uscire dall'anonimato grazie a un profilo pubblico. Sui social si ottiene il **riconoscimento** della propria soggettività, o almeno della propria immagine, che noi stessi andiamo creando. Si tratta di una specie di "mercato del riconoscimento", in cui si accumula indefinitamente un capitale di *mi piace* e di amicizie on line.

LA REAZIONE ALLA LIQUIDITÀ DEI VALORI E ALLA SPIETATA CONCORRENZA ECONOMICA PRODUCE "COMUNITÀ ESPLOSIVE".

4. Per Bauman l'apertura indiscriminata a qualunque valore da parte della società liquida, il suo estremo individualismo e, insieme, la durezza della sua concorrenza economica, costringono chi non li accetta e non è in grado di reggerli a chiudersi nei suoi legami comunitari, e anzi provocano l'irrigidimento di questi legami e una reazione contro i valori della società liquida. Si tratta non solo di comunità "solide" e chiuse, ma addirittura di "**comunità esplosive**", come certi gruppi fondamentalisti religiosi. Ma anch'esse sono globali ed extraterritoriali, come mostra l'attentato fondamentalista alle Torri Gemelle. E anche nel mondo occidentale

nascono movimenti di reazione pseudo-comunitaria e identitaria, regionalista o sovranista, alla società liquida.

L'ECONOMIA LIQUIDA PRODUCE RIFIUTI UMANI.

Infine vediamo un'ultima caratteristica della società liquida, la cui economia è centrata sui prodotti di consumo fatti non per essere usati a lungo, ma *da consumare e gettare al più presto*. In essa c'è una *produzione crescente di rifiuti, di scarti*. Anche di rifiuti umani, di "vite di scarto" (*Vite di scarto*, 2005). Sono quelli che non sono in grado di sostenere la concorrenza nella corsa per trovare un lavoro precario, i *migranti* in fuga dalle carestie dovute alla crisi economica e alla debolezza concorrenziale della loro agricoltura arretrata, i *profughi* delle molteplici guerre, la cui causa nascosta è spesso l'accaparramento di materie prime, i *cercanti asilo*, ecc. E la diffidenza e il rigetto, che questi stranieri suscitano quando cercano rifugio da noi, dipendono non solo dalla paura di dover condividere con loro le nostre risorse, ma anche, per Bauman, dal fatto che essi, *vittime di poteri globali incontrollabili da cui anche noi dipendiamo, ci ricordano la nostra condizione di precarietà e dipendenza*. È questo meccanismo psicologico che li rende **capri espiatori**.

PER BAUMAN LA SOLIDARIETÀ È L'UNICA VIA.

Convinto che solo facendosi responsabili della condizione degli altri noi possiamo recuperare la nostra dignità umana, Bauman dichiara in un'intervista del 12 giugno 2015 al quotidiano *La Repubblica*: "Qualunque sia il prezzo della solidarietà con le vittime ... delle forze della globalizzazione ..., qualunque sia il prezzo dei sacrifici che dovremo pagare nell'immediato, a lungo termine, la solidarietà rimane l'unica via possibile per dare una forma realistica alla speranza di arginare futuri disastri e di non peggiorare la catastrofe in corso".

§ 8. Edgar Morin: il soggetto vivente

Nato nel 1921, Morin è forse il più vecchio (Habermas è del 1929) tra i filosofi significativi del secolo XX ancora in vita (e forse sarà anche il più longevo). Ben consapevole delle tragedie che incombono oggi sull'umanità, ci invita a non disperare e ad agire in difesa di essa.

SOCIOLOGO FRANCESE DI FORMAZIONE MARXISTA, INCONTRA IN CALIFORNIA INNOVATIVI STUDIOSI DI PSICOLOGIA, BIOLOGIA E CIBERNETICA.

Edgar Morin, nato a Parigi nel 1921, ha sviluppato molteplici interessi di ricerca - sociologo dei media e della comunicazione, epistemologo, studioso dei processi mentali umani e autore di progetti di riforma pedagogica – ed è difficile da catalogare nelle grandi correnti della filosofia contemporanea (eclettico, esterno alle grandi scuole, autore di vari scritti divulgativi e pedagogici, non è propriamente un filosofo accademico).

Giovanissimo, partecipa alla Resistenza e milita nel partito comunista francese, che però lascia dopo la guerra; docente nel '68 all'università di Parigi-Nanterre, è un interlocutore degli studenti in rivolta.

Di formazione marxista e hegeliana, i suoi primi studi importanti vertono sulla nuova cultura di massa, ma nel 1969 passa da un interesse esclusivo per il soggetto storico-sociale ad un interesse per l'uomo come soggetto vivente, grazie al contatto diretto con vari studiosi delle università californiane, come lo psicologo e biologo **Gregory Bateson** (1904-1980), che appunto coltiva già una tale visione del soggetto, o il cibernetico **Hans von Förster** (1911-2002), che studia le analogie tra i sistemi cibernetici degli esseri viventi e quelli dei congegni elettronici.

PER COMPRENDERE IL SOGGETTO MODERNO, BISOGNA CONSIDERARLO ANCHE COME SOGGETTO BIOLOGICO, EREDE DEI PRIMATI, DISCENDENTE DELL'UOMO PREISTORICO.

Influenzato da questi studi e aggiornato sulle scoperte recenti di diverse scienze (biologia, genetica, neurologia e anatomia del cervello, *etologia, *paleoantropologia), Morin sostiene che l'uomo moderno diventa più comprensibile

come soggetto se è visto in una prospettiva evolutiva ampia, cioè insieme come essere vivente, come primate, e come discendente dall'uomo comunitario delle società preistoriche.

OGNI ESSERE VIVENTE È UN SOGGETTO AUTONOMO, UNICO E IRRIPETIBILE, CHE SI TRASFORMA PER CONSERVARE SE STESSO.

Il vivente fin dalle sue origini monocellulari è considerato da lui come una forma primitiva di soggetto: esso infatti è “**centrato su se stesso**”, avendo uno spazio suo da cui esclude l'altro, ed ha propri fini: autoconservazione, autoriproduzione e sviluppo. Esso si **auto-trascede**, nel senso che va oltre la sua forma iniziale e si organizza e riorganizza per rispondere alle sfide dell'ambiente. *Ogni vivente*, anche se condizionato dalle leggi della fisica e dalle caratteristiche della sua specie, è *autonomo, unico e irripetibile*, ed è posto in condizioni ambientali che, anche solo in minima parte, determinano il suo destino in modo diverso da quello degli altri della sua specie.

C'È CONTINUITÀ FRA UOMO E ANIMALE E RAZIONALITÀ E ISTINTO SONO COMPLEMENTARI.

Quanto al linguaggio, alle regole e all'organizzazione sociali, che sarà l'uomo indubbiamente a sviluppare in modo particolare, essi sono presenti in molte altre specie, e in particolare nei primati (perfino la proibizione dell'incesto è presente in certe comunità di scimpanzé). Inoltre anche l'*homo erectus*, prima dell'*homo sapiens*, aveva già sviluppato attitudini sociali e simboliche. In sostanza egli insiste sulla continuità tra i primati e l'uomo e sulla gradualità della formazione dell'uomo stesso. Non c'è netta separazione tra uomo e animale. Anche *l'uomo attuale conserva caratteristiche che consideriamo istintive e animali, inscindibili però dalla razionalità*.

GLI OPPOSTI SONO COMPLEMENTARI, LA REALTÀ È COMPLESSA E AMBIVALENTE, E IL SAPERE È DI PER SÉ INCERTO.

Al dualismo di Cartesio, che separa e oppone radicalmente coscienza e materia, anima e corpo, egli contrappone una concezione che li considera **complementari**. Razionalità e affettività, coscienza e corpo, per lui sono inscindibili, e, pur opponendosi, non possono fare a meno l'uno dell'altro. **Gli opposti sono complementari**. Morin riprende questa idea da Eraclito, e naturalmente anche da Hegel, del quale tuttavia rifiuta l'idea razionalistica e ottimistica che ci sia sempre una sintesi superiore che ricomprende la tesi e l'antitesi. Per lui infatti la realtà è non solo **complessa**, e contraddittoria, ma costantemente ambivalente, e il nostro sapere razionale contiene sempre un margine di **incertezza**, come mostrano le rivoluzioni scientifiche che periodicamente hanno sconvolto il nostro sapere.

LA RAZIONALITÀ MODERNA ESCLUDE RADICALMENTE LA FOLLIA; IL LAVORO MODERNO ESCLUDE IL GIOCO.

Morin insiste sugli aspetti ambivalenti della natura umana, in cui ciascuno degli opposti contiene un aspetto positivo: l'*homo sapiens* per lui è anche *homo demens*: nella sua forma positiva la **follia**, come già affermavano Erasmo e Montaigne, è creatività e capacità di scoprire verità contro-intuitive. Come la radicalizzazione assoluta della follia è pericolosa e distruttiva, lo è anche la radicalizzazione della ragione, che, nel mondo moderno, esclude da sé il pensiero deviante, e addirittura lo perseguita in modo intollerante e lo rinchiuso nei manicomi (← Foucault, lettura dalla *Storia della follia*). Inoltre l'*homo oeconomicus*, un'altra caratteristica della cultura moderna, si oppone all'*homo ludens* (l'uomo che considera le sue attività anche come divertimento), ed escludendolo aumenta la produzione in senso quantitativo, ma deprime la qualità della vita.

LA RIGIDA SEPARAZIONE TRA LE SCIENZE RENDE GLI SCIENZIATI IRRESPONSABILI E LA IPER-RAZIONALITÀ ECONOMICA CREA MISERIA E DISTRUGGE LEGAMI SOCIALI.

La razionalità tecnico-scientifica moderna di origine cartesiana è caratterizzata dalla **rigida distinzione dei campi del sapere** e dall'iperspecializzazione di ciascuna scienza, che rendono gli scienziati e gli ingegneri non sufficientemente interessati all'insieme, e irresponsabili delle

conseguenze delle loro ricerche. La razionalità economica ha assunto un peso sempre maggiore a causa dell'egemonia del neoliberalismo individualista a partire dagli anni Ottanta, che ha aumentato ulteriormente la produzione e il consumo, introducendo i rapporti di denaro in attività tradizionalmente fuori mercato e svolte dalla famiglia o dalla collettività (come il lavoro di cura e di assistenza), ma creando sacche di miseria e devastazione ambientale e mettendo in discussione con il suo individualismo estremo importanti legami di solidarietà.

LA CULTURA OCCIDENTALE PROVOCA REAZIONI IDENTITARIE, MA CONTIENE IN SÉ ANCHE LA CRITICA AL DOMINIO.

La reazione contro questi mali e contro la diffusione dello stile di vita individualista occidentale ha provocato in gran parte del mondo una reazione in difesa delle identità tradizionali e una *radicalizzazione dell'intolleranza reciproca*, che nelle loro forme estreme si esprime nella guerra e nel terrorismo. Tuttavia il suo giudizio sulla civiltà occidentale e sulla modernità non è di puro rifiuto e di condanna. Egli denuncia la ferrea volontà di dominio sugli altri popoli e sulla natura che caratterizza la modernità occidentale e ritiene importante imparare dalle filosofie delle culture asiatiche e africane, ma ritiene che comunque in essa sia presente come suo opposto la critica al dominio, che ha dato luogo alla rivoluzione francese e al socialismo marxista (non staliniano).

BISOGNA RIFORMARE L'EDUCAZIONE PER MOSTRARE L'AMBIGUITÀ DEL PROGRESSO.

Da decenni Morin ritiene che sia indispensabile una riforma complessiva del sistema scolastico che corregga gli aspetti perversi della nostra cultura. L'educazione deve rendere coscienti i cittadini dell'**incertezza** e dei **limiti** della conoscenza, deve fornir loro una adeguata "**conoscenza della conoscenza**": la tecno-scienza moderna di matrice cartesiana è divisa in compartimenti stagni e, pur efficientissima, non coglie la totalità dei fenomeni, sia naturali che sociali (che del resto costituiscono un unico insieme). L'educazione deve dunque rivelare le ambiguità del progresso.

LE DISCIPLINE DEVONO ESSERE COLLEGATE, STUDIATE NEL LORO CONTESTO E RIFERITE AD OGGETTI CONCRETI.

Chiamato nel 1998 dal governo francese a partecipare a progetti di riforma dell'educazione, inoltre egli scrisse per l'UNESCO nel 2000 *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*. Oltre a indicare i limiti della conoscenza, l'educazione deve insegnare a cogliere le connessioni tra i saperi, mettere ogni sapere specializzato e astratto nel suo adeguato **contesto** e imparare a riferirlo ad oggetti concreti. Per esempio, la scienza economica accademica, ammirata per il suo alto formalismo matematico, è incerta ed inutile se non è collocata nel suo contesto umano, sociale e politico.

SONO NECESSARIE LA *COMPRESIONE E L'EMPATIA TRA SOGGETTI.

Indispensabili sono poi lo studio della "condizione umana" sulla base di una visione globale (fisico-biologica, psicologica, sociale, ecc.) e la "comprensione degli altri", in cui il termine ***comprensione** ci rimanda alla tradizione ermeneutica: la spiegazione scientifica dell'uomo e della società va integrata con l'*empatia tra soggetto e soggetto, con l'apertura e la volontà di intesa con l'altro e con il diverso. L'*individualismo radicale odierno* ci spinge a rinchiuderci nel nostro utile immediato, colpevolizzando gli altri dei mali esistenti e impedendoci di cogliere gli interessi comuni.

L'IDENTITÀ TERRESTRE: ABBIAMO UN DESTINO COMUNE E DOBBIAMO CONVIVERE IN UN MONDO COMUNE, PIENO DI INCERTEZZE.

Inoltre si deve apprendere la "**coscienza dell'identità terrestre**": in un mondo in cui l'inquinamento e i gas serra non sono fermati dai confini nazionali, siamo tutti vincolati da un comune destino, che è quello della Terra-madre. E infine imparare a "convivere con le incertezze": la storia passata dell'uomo si è mostrata imprevedibile, le conoscenze scientifiche sono state spesso sconvolte da svolte rivoluzionarie, il futuro stesso dell'uomo e della Terra-madre è a rischio.

A CAUSA DELLA GLOBALIZZAZIONE STA NASCENDO UNA SOCIETÀ PLANETARIA, MA LA NOSTRA IDENTITÀ TERRESTRE È DEBOLE.

È infine necessaria un'“etica del genere umano”, che tenga conto che ogni uomo è al tempo stesso un individuo unico e irripetibile, un essere appartenente ad una precisa società e ad una cultura, che determinano la sua identità, e un essere appartenente ad una particolare specie, che determina le sue proprietà individuali. La grande novità dei nostri giorni è che la globalizzazione sta creando una **società planetaria** del mercato e delle comunicazioni, in cui siamo tutti di fatto interdipendenti, anche se non ne abbiamo la coscienza e la volontà politica. Di fatto, inoltre, accanto alla cultura conformistica diffusa dai media occidentali, si sta formando una ricca inter-cultura planetaria, fatta di mescolanze meticce e di sviluppi creativi che rinnovano e vivificano le tradizioni musicali e artistiche, mentre si diffondono lotte per una globalizzazione veramente umana. Ma la coscienza della nostra **identità terrestre** è ancora molto debole.

I RISCHI DI CATASTROFE: LA DISTRUZIONE ATOMICA E LA DISTRUZIONE ECOLOGICA.

La tendenza alla formazione di una società planetaria, qualora la coscienza resti inadeguata, può portare alla catastrofe per i conflitti tra Stati che possono raggiungere la dimensione della **guerra atomica**, come Morin segnala nel suo *Di guerra in guerra. Dal 1940 all'Ucraina invasa*, (2023). Non meno preoccupanti sono per lui i danni che l'industrializzazione selvaggia porta alla biosfera - un tema che Morin porta avanti all'incirca dal lontano 1972, quando pubblicò un articolo dal titolo: *L'anno I dell'era ecologica*, e che naturalmente ha enfatizzato negli ultimi decenni, da quando il cambio climatico è diventato evidente.

DOBBIAMO SPERARE NELLA METAMORFOSI DELL'UMANITÀ.

Ma la crisi odierna potrebbe portare anche ad una metamorfosi dell'umanità con l'acquisizione della coscienza della Terra-Patria. A chi considera quest'evento improbabile, Morin fornisce alcuni motivi di **speranza**: la storia umana, nel bene e nel male, non è prevedibile - Hitler imprevedibilmente è stato sconfitto dal freddo nella sua campagna di Russia; inoltre l'umanità ha straordinarie risorse mentali e culturali che potrebbero ancora mobilitarsi.

Lecture

1. Rorty. La filosofia e lo specchio della natura (*La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani 2004, p. 19-25)

Richard Rorty ha attuato una propria lettura originale della storia della filosofia occidentale, in particolare dall'età moderna in poi, sulla base del tema centrale del suo pensiero, quello della critica alla filosofia fondazionale. Proponiamo qui un passo in cui Rorty sostiene che le idee su cui si è fondata storicamente la filosofia fondazionale siano state sostenute principalmente da Locke, Cartesio e Kant. Successivamente, esse sono state criticate da diversi autori, soprattutto novecenteschi. In particolare, in questo brano del 1979 Rorty attribuisce una grande importanza all'opera di Wittgenstein, di Heidegger e di Dewey, considerati da lui come i "tre filosofi più importanti" del novecento.

Dobbiamo al XVII secolo e in particolare a Locke la nozione di una "teoria della conoscenza" basata sulla comprensione dei "processi mentali". Dobbiamo allo stesso periodo, e in particolare a Cartesio, la nozione di "mente" come entità separata in cui si attuano i "processi". Dobbiamo al XVIII secolo, e in particolare a Kant, la nozione della filosofia come tribunale della ragione pura, che conferma o respinge le pretese della cultura restante, ma questa nozione kantiana presupponeva l'assenso generale alle nozioni lockeane dei processi mentali e a quelle cartesiane della sostanza mentale. Nel XIX secolo, la concezione della filosofia come di una disciplina fondazionale, che "fonda" le pretese di conoscenza, venne consolidata dagli scritti dei neokantiani. Occasionali proteste contro questo modo di concepire la cultura come bisognosa di "fondazione" e contro le pretese di una teoria della conoscenza che vuole soddisfare questo compito (ad esempio da parte di Nietzsche e di William James) passarono del tutto inosservate. ...

All'inizio del nostro secolo, questa pretesa venne nuovamente affermata da filosofi (in particolare Russell e Husserl), che si proposero di mantenere la filosofia "rigorosa" e "scientifica". ...

I tentativi dei filosofi analitici, come dei fenomenologi, di "fondare" questo e di "criticare" quello, venivano respinti proprio da quelle attività che si proponevano di fondare e di criticare. La filosofia nel suo insieme veniva rifiutata da quanti abbisognavano di un'ideologia o di un'immagine di sé.

È su questo sfondo che dobbiamo guardare all'opera dei tre filosofi più importanti del nostro secolo: a Wittgenstein, Heidegger e Dewey. Ciascuno di questi tentò in un primo tempo di trovare una nuova maniera di formulare un contesto ultimo per il pensiero. ...

Ciascuno dei tre giunse a considerare illusorio il proprio primo tentativo, in quanto teso a mantenere una concezione sicura della filosofia, dopo che le nozioni necessarie per dar corpo a tale concezione (le nozioni di conoscenza e di mente del XVII secolo) erano state scardinate. Ciascuno dei tre nell'opera successiva si liberò della concezione kantiana della filosofia come fondativa e consumò il proprio tempo a metterci in guardia contro quelle tentazioni alle quali essi stessi avevano ceduto. Così la loro opera successiva è terapeutica piuttosto che costruttiva, edificante piuttosto che sistematica. ...

Wittgenstein, Heidegger e Dewey concordano sul fatto che deve essere abbandonata la nozione della conoscenza come rappresentazione accurata, resa possibile da processi mentali speciali e comprensibile attraverso una teoria generale della rappresentazione.

Per Rorty proprio abbandonando questa nozione sarà possibile ritornare ad una pratica della filosofia come conversazione, come dialogo.

2. Putnam. Coerenza e semplicità come valori estetici (Hilary Putnam, *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge MA-Londra 1990, pp. 137-139, trad. it. di Valerio Marconi)

Nel capitolo *Al di là della dicotomia fatti/valori* di *Realism with a Human Face* il filosofo statunitense traccia un profilo, necessariamente vago, delle nozioni basilari per la pratica scientifica che non possono essere formalizzate. Si tratta di quelle nozioni che, piuttosto che essere logiche e fattuali, risultano essere in qualche modo emotive o che appartengono all'orizzonte valoriale di chi fa scienza. Anche uno scienziato ha opinioni storicamente situate su ciò che è giusto e ciò che è sbagliato fare non solo quando si tratta di agire moralmente, ma anche quando si deve scegliere fra una teoria e l'altra. Semplicità e coerenza sono delle virtù, dei pregi estetici della teoria tanto quanto il fatto che un romanzo non si dilunghi troppo in peripezie marginali rispetto alla trama principale e non presenti "buchi" nella trama lo rende di solito maggiormente godibile nella lettura ed esteticamente apprezzabile.

W.V. Quine ha fatto notare che l'idea che la scienza proceda mediante qualcosa di simile a un **metodo sintattico formale** (1) è un mito. Quando la teoria è in contrasto con quelli che assumiamo siano dei fatti, **talvolta lasciamo perdere la teoria e talaltra lasciamo perdere i "fatti"** (2). Quando una teoria si contrappone a un'altra, la decisione su quale teoria rifiutare non può essere fatta sempre in base ai fatti osservativi noti[...] A volte la decisione deve basarsi su caratteristiche auspicabili come, ad esempio, la semplicità[...] Parte integrante del mio ragionamento è che *coerenza e semplicità* e nozioni simili sono essi stessi dei *valori*. Supporre che "coerente" e "semplice" siano di per sé soltanto delle parole emotive – parole che esprimono una propensione per una teoria, ma che non attribuiscono alcuna proprietà definita alla teoria – sarebbe considerare la **giustificazione** (3) come una questione puramente soggettiva. D'altra parte, supporre che "coerente" e "semplice" siano i nomi di proprietà *neutrali* [...] ci metterebbe subito in difficoltà. Come i termini di valore paradigmatici (ad esempio, "coraggioso", "educato", "onesto" o "buono"), "coerente" e "semplice" [anche questi nomi] sono usati come termini di apprezzamento; infatti, sono **termini che guidano l'azione**: descrivere una teoria come "coerente, semplice, esplicativa" è, nel contesto giusto (4), dire che l'accettazione della teoria è **giustificata**, inoltre dire che l'accettazione di una constatazione [di un fatto] è (pienamente) giustificata è dire che uno dovrebbe accettare la constatazione o la teoria [...] Le nostre concezioni sulla natura della coerenza e della semplicità sono storicamente condizionate, proprio come lo sono le nostre concezioni sulla natura della giustizia e della bontà[...] Non c'è una concezione neutrale della razionalità alla quale ci si possa appellare quando la natura della razionalità è essa stessa in questione[...] senza i valori cognitivi di coerenza, semplicità ed efficacia strumentale non abbiamo né mondo né fatti[...] E rivendico che questi valori cognitivi non sono altro che una parte della nostra concezione olistica di pieno sviluppo umano. Privati della vecchia idea realista di verità come "corrispondenza" [ai fatti] e dell'idea positivista di giustificazione come fissata da "criteri" pubblici, restiamo con la necessità di vedere la nostra ricerca di concezioni migliori della razionalità come un'attività intenzionale che, come ogni attività che si elevi al di sopra del perseguimento di un'inclinazione o di un'ossessione, è guidata dalla nostra idea del bene.

(1) Quine mette in dubbio la riducibilità del ragionamento scientifico alla pura logica, che nel corso del Novecento si era affermata come pura manipolazione di simboli privi di contenuto.

(2) Cioè: talvolta abbandoniamo la teoria e talaltra consideriamo irrilevanti i fatti.

(3) La giustificazione, a differenza della verifica e della falsificazione, è un concetto epistemologico volto a spiegare perché una teoria può considerarsi accettabile anche quando è falsa o non è ancora verificata o del tutto verificabile.

(4) Almeno a un certo stadio della ricerca scientifica noi siamo giustificati nel preferire una certa teoria, anche se poi verrà falsificata, qualora tale teoria risponda a certi requisiti, come la coe-

renza interna (la teoria non si contraddice da sola) e con i fatti osservati e maggiore semplicità ed eleganza rispetto a teorie altrettanto coerenti ma più complesse.

COMMENTO. Putnam riprende le considerazioni di Quine sull'impossibilità di distinguere tra verità di ragione (a priori) e verità di fatto (a posteriori) per trarre delle conseguenze ulteriori sugli elementi informali e non formalizzabili della razionalità scientifica. L'operato di una teoria viene valutato come se fosse l'operato di un agente morale: così come una persona può essere detta "coraggiosa", "educata", "onesta" o "buona", una teoria dovrebbe essere considerata più meritevole di altre in base alle sue virtù di coerenza e semplicità.

3. Bauman. Shopping e identità (tratto da *Modernità liquida*, Laterza 2002, p. 86, 88-89, 92 e 95)

Bauman qui descrive da sociologo i mutamenti del soggetto nella società contemporanea, tuttavia il suo linguaggio ironico ci fa intendere il suo giudizio etico-filosofico: il sistema dei media pubblicitari e l'usanza sociale dello shopping sono chiaramente descritti come una forma di alienazione nel senso della teoria critica della Scuola di Francoforte.

Lo shopping, caratterizzato nel mondo contemporaneo da un'irresistibile assuefazione, è presentato nel passo seguente come un rito che deve esorcizzare l'insicurezza della nostra mutevole identità, messa in questione proprio dalla trasformazione costante delle mode e delle opinioni del pubblico. È questa trasformazione che "mette in scadenza" i prodotti con cui noi avevamo costruito la nostra precedente identità.

Qualsiasi altra cosa possa essere lo shopping compulsivo/assuefativo, esso è anche un rituale diurno volto a esorcizzare le orribili apparizioni dell'incertezza e dell'insicurezza che continuano a imperversare di notte; in pratica, un rituale quotidiano: gli esorcismi devono essere ripetuti di giorno in giorno, poiché quasi niente di quanto esposto sugli scaffali dei supermercati è privo di etichetta con la data di scadenza, e poiché il tipo di certezza in vendita nei negozi fa ben poco per recidere le radici dell'insicurezza che hanno istigato in primo luogo gli acquirenti a girare per i negozi.

Lo shopping è il "supermercato dell'identità" in quanto consiste nell'acquistare prodotti che mostrano il nostro personale stile di vita e la nostra personale scelta estetica. Ma tale scelta, nell'assemblare i diversi prodotti del nostro abbigliamento, della nostra casa, ecc., non può basarsi solo sulla nostra fantasia, troppo labile, ma si ispira anche alla moda, qualcosa di relativamente solido e intersoggettivo, e che comunque non ci impegna moralmente.

La moda [...] è la soluzione ideale, la sostanza giusta: non più debole ma neanche più forte delle [nostre] fantasie. Fornisce modi di esplorare i limiti senza impegnarsi nell'azione, e [...] senza soffrirne le conseguenze [...]

Data l'intrinseca volatilità e volubilità di tutte o quasi le identità, è la possibilità di "andare a fare shopping" nel supermercato delle identità, il grado di vera o presunta libertà del consumatore di scegliere la propria identità e restarvi fedele fin quando lo desidera, a fungere da via maestra per il raggiungimento delle fantasie di acquisto. Acquisita tale capacità siete liberi di fare e disfare identità a proprio piacimento. O almeno così sembra.

In una società dei consumi il condividere la dipendenza da consumo - l'*universale* dipendenza da shopping - è la *conditio sine qua non* della completa libertà individuale. In un empito di sfacciata sincerità (sebbene al contempo strizzando l'occhio ai sofisticati clienti che conoscono il gioco e sanno come procede), una pubblicità televisiva mostra una folla di donne con una varietà di acconciature e colori di capelli, mentre la voce fuori campo recita: "Tutte diverse tutte uniche, tutte scelgono x" (x è la marca di balsamo pubblicizzata). L'articolo prodotto in massa è lo strumento della differenziazione dell'individuo. L'identità "unica" e "individuale" può essere acquisita solo tramite il prodotto che tutti comprano e può essere pre-

servata solo attraverso lo show [cioè l'esibizione del prodotto]. Si acquista l'indipendenza arrendendosi.

L'idea del panopticon (← cap. 16, § 6 e Lettura 4) rimanda all'organizzazione moderna della prigione, della fabbrica, dell'ospedale, della scuola, ma non è più adeguata al mondo postmoderno. In esso, attraverso i messaggi che inviano alla tv in tempo reale, attraverso internet, ecc. i "molti" del pubblico sembrano controllare i "pochi" che si esibiscono (per esempio nei reality). Ma questo stile "sinottico" (in cui tutti vedono tutti) ha come risultato il conformismo.

La possente metafora del panopticon di Bentham e Foucault non coglie più le modalità di esplicazione del potere. Oggi [...] siamo passati da una società di stile panottico a una di stile sinottico: la situazione si è rovesciata e ora sono i molti che controllano i pochi. Gli spettacoli prendono il posto della mera sorveglianza senza perdere alcunché del potere disciplinativo del loro predecessore. Oggi l'obbedienza agli standard (un'obbedienza oltremodo elastica e perfettamente regolabile a standard quanto mai flessibili) tende a essere raggiunta attraverso la lusinga e la seduzione, anziché la coercizione, e si mostra mascherata da esercizio del libero arbitrio, anziché rivelarsi come forza esterna. [...]

Numerosi studi dimostrano che le storie personali sono mere rimasticazioni di retorica pubblica che i mass media mascherano da rappresentazioni di "verità soggettive". Ma **la inautenticità del falsamente autentico io è completamente mascherata dalle esibizioni di sincerità**: i rituali pubblici di interviste approfondite e confessioni pubbliche di cui i talk show sono i più clamorosi ma assolutamente non unici esempi. Palesemente, gli spettacoli sono intesi a dare fuoco alle convulsioni degli "io interiori" in cerca di libertà; in realtà, sono i veicoli della versione in "salsa società dei consumi" di un'educazione sentimentale: mostrano e bollano come pubblicamente accettabile il filo degli stati emotivi e delle loro espressioni con cui tessere "identità totalmente personali".

[...] In una società sinottica di malati di shopping/spettacoli, il povero non può distogliere gli occhi: non saprebbe dove posarli. Maggiore è la libertà mostrata sullo schermo e più seduttive le tentazioni in mostra nelle vetrine dei negozi, più profondo appare il senso di realtà impoverita e tanto più pressante diventa il desiderio di assaggiare, anche per un solo momento, la beatitudine di poter scegliere. Quante più scelte il ricco sembra avere, tanto meno sopportabile per tutti è una vita senza possibilità di scelta. <-

4. Morin. Le scienze e l'educazione di fronte alla complessità (da Edgar Morin, *Il mio cammino*, Armando 2013, pp. 145-148, 159, 185-186, 220)

I passi che seguono sono tratti da una lunghissima intervista in cui Morin, già in tarda età, ripercorre la sua vita e il suo percorso intellettuale. Nel primo si parla del concetto di complessità, il tema centrale della riflessione matura del filosofo. Questo concetto proviene dalla teoria dei sistemi e dalla cibernetica e si riferisce al tentativo di abbracciare un insieme di elementi disparati in un unico sistema. Ma nella riflessione di Morin sono presenti elementi che derivano dalla tradizione filosofica, da Eraclito, da Aristotele e da Hegel.

[Intervistatrice] Come definirebbe la complessità?

[Morin] Anzitutto direi che **il complesso è ciò che non può essere ridotto a una descrizione chiara, a un'idea semplice o a una legge semplice**. [...] La conoscenza complessa cerca di collocare il proprio oggetto nel tessuto dove si trova collocato. Al contrario, il pensiero semplificante tende alla conoscenza dell'oggetto attraverso il suo isolamento, ignorando dunque ciò che lo inserisce nel suo contesto e, più in generale, nel processo o nell'organizzazione d'insieme. La conoscenza complessa è volta a riconoscere ciò che lega o collega l'oggetto al contesto, al processo o all'organizzazione che gli appartiene.[...]

Morin porta come esempio la traduzione di una frase in lingua straniera.

Si parte da un'intuizione del senso generale della frase, poi del significato delle parole. Poiché molti nomi sono ***polisemici**, il loro senso si precisa quanto più si precisa il senso globale e questo accrescimento di precisione giustifica sia l'uso della parola sia quello della frase. In una traduzione, seguiamo questo processo quasi istintivamente, ma in molti processi di conoscenza quotidiani o scientifici, non riusciamo a farlo, se le conoscenze separate e chiuse nelle discipline sono inaccessibili e incomprensibili, anche agli specialisti di discipline affini. Ciò vuol dire che **la sfida della complessità esige la comunicazione tra conoscenze separate**; esige anche principi di organizzazione della conoscenza che permettano di collegare i saperi in modo pertinente [...]

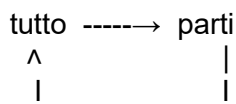
La complessità è un problema generale: Pascal, lo ricordiamo, l'ha espresso in modo decisivo formulando questo imperativo del pensiero: "Poiché ogni cosa è causata e causa, aiutata e aiuto, mediata e immediata, e poiché tutto è connesso da un legame naturale e impercettibile, che collega gli elementi più distanti e più diversi, ritengo che conoscere le parti senza conoscere il tutto sia impossibile tanto quanto conoscere il tutto senza conoscere individualmente le parti". Spero che un giorno all'ingresso di tutte le università del mondo si troveranno scritte a caratteri d'oro queste parole.

Qui Morin chiama in causa Pascal, ma altrove riconosce di essersi formato sul pensiero di Hegel, un altro fautore della totalità, che riconosce esplicitamente la presenza necessaria della contraddizione dialettica dentro di essa. Così prosegue Morin:

Quel che è straordinario è che questo principio pascaliano è contemporaneo di un principio antagonista formulato da Cartesio nel Trattato sul metodo: la necessità di separare tutte le cose, "di dividere ognuna delle difficoltà che esaminerò in tante particelle quante sarà possibile e richiesto per risolverle meglio". In più, Cartesio ha posto come unicamente veritiere le idee "chiare e distinte"[...].

Non dico che il principio di Pascal debba eliminare quello di Cartesio: lo deve solo integrare. Ora, **nel nostro sistema di educazione e di conoscenza, il principio di Cartesio elimina quello di Pascal**. La conoscenza complessa comporta certamente il rifiuto della semplificazione che dissolve le realtà complesse, ma comporta anche l'acquisizione di tutto ciò che l'analisi e la distinzione sono in grado di apportare. La conoscenza complessa invoca l'unione della complessità e della semplicità. [...]

I modi semplificanti della conoscenza ignorano i rapporti fra le verità particolari e la considerazione di esse a partire dal tutto. La missione della conoscenza complessa è di collegare, pur nelle distinzioni, le parti al tutto e il tutto alle parti. Non è una conoscenza che ipostatizza il tutto ignorandone le parti, ma una conoscenza che stabilisce il circuito:



[...]

Ora, il tipo di pensiero detto cartesiano ha suscitato, dal diciassettesimo secolo, una tradizione che si è radicata nella nostra cultura, che forma le menti sin dalla scuola elementare; essa ci impone di ridurre il complesso in semplice, se vogliamo conoscere il mondo, ci impone cioè di separare ciò che è connesso, di unificare ciò che è molteplice, di eliminare tutto ciò che crea disordini o contraddizioni nel nostro intelletto. Il nostro pensiero è governato dai principi di distinzione, di riduzione e di astrazione, il che in tre secoli ha consentito grandi progressi della conoscenza scientifica. Tuttavia questa suddivisione della realtà e dei problemi è una mutilazione della conoscenza: **il tutto non è mai solamente la somma delle sue parti, è qualcosa di più**, soprattutto se produce qualità che erano inesistenti nelle parti separate. Le conseguenze nocive di questo tipo di pensiero si sono rivelate

nel ventesimo secolo, quando le discipline si sono sempre più disunite e frammentate, così da rendere impossibile la considerazione del tessuto comune.

Sotto l'effetto dell'accumulo dei saperi, la scienza si è settorializzata e i suoi tre grandi campi di conoscenza- fisica, biologia e scienza dell'uomo- sono stati isolati gli uni rispetto agli altri. Ognuno di questi campi si è a sua volta settorializzato e, in tutti gli ambiti tecnici e specialistici, si sono sviluppati competenze a chiusura stagna. La cultura scientifica è così divenuta una cultura di specializzazione in cui ogni disciplina tende a chiudersi e diventa esoterica non solo per la comunità, ma anche per gli specialisti di altre discipline.[...]

Nonostante gli ostacoli posti dalla cultura cartesiana, che vorrebbe ridurre tutto ai suoi componenti elementari, la crescita delle scienze secondo Morin promette oggi una grande trasformazione del sapere.

Credo che ci troviamo agli inizi di una rivoluzione scientifica nel senso di Thomas Kuhn, e che cambieranno i modelli e i principi della conoscenza, o paradigmi. La rivoluzione microfisica è stata seguita da una trasformazione di tutto l'universo macrofisico e cosmofisico. Le scienze della terra e la scienza ecologica hanno operato l'incontro e l'inter-fecondazione di discipline separate. Le scienze avanzate, le scienze della terra, l'ecologia, la microfisica, la cosmologia, infrangono il vecchio dogma riduzionista di spiegazione attraverso l'elementare. Esse hanno in comune la particolare prospettiva sui sistemi complessi, che considerano come insiemi in cui le parti e il tutto si inter-producono, in cui molteplici fattori intervengono e si inter-organizzano.[...]

Il pensiero complesso non è riservato a una casta di filosofi o di scienziati. Esso riguarda ogni persona, ogni cittadino sottoposto al rischio di errore e di illusione, incapace di congiungere le conoscenze separate, impotente di fronte ai problemi fondamentali e globali. Esso riguarda la nostra vita quotidiana, le nostre relazioni con gli altri.

Riguarda la nostra vita, ma noi non ne siamo ancora padroni. Perciò in una parte successiva dell'intervista, Morin applica queste idee all'insegnamento scolastico, e sostiene che la scuola deve insegnare a contestualizzare le conoscenze per produrre una conoscenza pertinente, al servizio del cittadino.

[...] Una conoscenza non è tanto più pertinente quanto più contiene informazioni o quanto più è rigorosamente e matematicamente organizzata. È pertinente se sa collocarsi nel suo contesto e, al di là di esso, nell'insieme a cui è congiunta.

Prenda l'esempio della scienza economica che, nella sua matematizzazione, è la più rigorosa ed esatta di tutte. Tuttavia, essa ha una capacità predittiva molto debole e gli economisti correggono continuamente i loro pronostici sui tassi di crescita. Il fatto è che la scienza economica si isola dal contesto dell'universo fisico, sottoposto al secondo principio della termodinamica che essa invece ignora [...] Essa si isola dal contesto politico e sociale, si isola dal contesto umano, fatto di passioni, timori e desideri.[...]

L'insegnamento di conoscenze pertinenti deve consistere anzitutto in un insegnamento della contestualizzazione. Deve anche consistere nel congiungere la conoscenza astratta al suo concreto oggetto di riferimento. La conoscenza astratta è necessaria, ma è incompleta se non è accompagnata dalla conoscenza concreta[...].

LABORATORIO

§ 1

ANALISI DEI CONCETTI. Come concepisce la coscienza Ricoeur? In che consiste la demitizzazione per Ricoeur? Nonostante la demitizzazione, perché Ricoeur considera interessante il mondo dei miti, della religione, della poesia, ecc.? Che cos'è la metafora per lui? Che cos'è per lui la nar-

razione? In che consiste la dialettica interna del Sé? In che consiste la giustizia riparativa e ricostruttiva?

§ 2

ANALISI DEI CONCETTI. Che cos'è il "principio di carità" di Davidson? Poiché non ci sono ragioni teoriche per pensare che comprendiamo davvero gli altri, che cosa ci spinge a pensarlo?

CONFRONTO TRA FILOSOFI. Quali idee di Davidson possono ricordare quelle del secondo Wittgenstein? In che cosa il pensiero di Davidson si differenzia di più da quello di Habermas?

§ 3

ANALISI DEI CONCETTI. Che cosa afferma secondo Rorty la "filosofia fondazionale"? Qual è per Rorty il senso della filosofia e qual è il suo metodo? Perché Rorty difende la democrazia liberale occidentale? Perché secondo Rorty è inevitabile l'etnocentrismo?

CONFRONTO TRA FILOSOFI. A che corrente del pensiero contemporaneo si considera appartenente Rorty? Quali aspetti del suo pensiero lo legano ad essa?

CONFRONTO APPROFONDITO TRA FILOSOFI. Secondo voi in che senso Kant può essere considerato un esponente della filosofia fondazionale?

Lettura 1.

ESERCITAZIONE AVANZATA. Sulla base di questa lettura, provate a confrontare l'interpretazione di Rorty con le idee che vi siete fatti degli autori citati.

§ 4

ANALISI DEI CONCETTI. Definite a) il realismo interno [!#] e b) il realismo del senso comune. Perché Putnam non accetta la separazione netta fatti/valori? Perché Putnam separa i giudizi etici dall'ontologia?

§ 5

ANALISI DEI CONCETTI. Quali sono le componenti della crisi del marxismo? Qual è la funzione reale dello "Stato minimo" neoliberista secondo Wallerstein, Arrighi e Harvey? In che consiste l'Impero di Negri e come esercita il suo dominio? Come concepisce la società socialista Olin Right?

§ 6

ANALISI DEI CONCETTI. Che cosa significa "congiuntura storica" per il progetto politico di Balibar? Che tipo di tensione c'è secondo il filosofo tra libertà e uguaglianza? Che cosa significa per lui comunità? Quali trasformazioni ha indotto il neoliberismo nella società dello Stato Sociale?

CONFRONTO AVANZATO TRA TEORIE. Confrontate la teoria della "scienza della storia" di Marx con le critiche ad essa di Weber e di Popper e cercate di capire in che senso la teoria della "congiuntura storica" di Balibar sia una risposta a queste critiche.

§ 7

ANALISI DEI CONCETTI. Perché Bauman considera l'Olocausto un fenomeno tipico della modernità? Quali sono secondo lui i limiti della sociologia valutativa? Quali sono per lui le caratteristiche dell'attuale "società liquida"? Quali sono in essa la funzione e le caratteristiche del consumo? Quali sono i rapporti tra i soggetti della società liquida? Come concepisce Bauman i rapporti in rete e le comunità reali? In che consiste il "mercato del riconoscimento"? Che cosa sono le "comunità esplosive"? Quale meccanismo psicologico fa dei migranti dei "capri espiatori"?

CONFRONTO TRA TEORIE. Quali sono le principali differenze tra la società descritta da Marx e la "società liquida"?

DISCUSSIONE-DIBATTITO (EDUCAZIONE CIVICA). La descrizione di Bauman dei reality show e dei rapporti umani in rete è troppo pessimista e, in sostanza, fuorviante, oppure è, almeno in buona parte, realistica e obiettiva?

§ 8. ANALISI DEI CONCETTI. Come concepisce Morin l'essere vivente? Come concepisce l'uomo in rapporto agli altri esseri viventi? Come vede Morin il rapporto tra gli opposti? Quali sono per lui i problemi della razionalità moderna? Qual è il suo giudizio complessivo sulla modernità? In che consiste la sua proposta di riforma dell'educazione? Che rischi corre l'attuale società planetaria? Perché Morin ci invita a sperare?

CONFRONTO CON GLI ALTRI FILOSOFI. Come si pone Morin nei confronti di Cartesio? E di Hegel?

