

Rosenberg & Sellier

AGNES HELLER

PER UN'ANTROPOLOGIA
DELLA MODERNITÀ

a cura di Ugo Perone

“

”

DUBBIO E SPERANZA

Ägnes Heller

Per un'antropologia della modernità

a cura di Ugo Perone

Com'è possibile riconoscere l'unità di qualcosa che è complesso? Com'è possibile una dualità che non sia dualismo? E ancora com'è possibile, dal fatto empirico che esistono uomini buoni, trarre buone regole di condotta, come tenta di fare la morale, e dal fatto che esistono buoni cittadini desumere giuste regole di comportamento politico? Più in generale: immersi come siamo nella modernità, come rappresentarcela, al tempo stesso descrivendola e cercando di comprenderla? La possibilità del conflitto, morale, etico, politico, torna a riaffacciarsi. Solo nell'individualità della vita umana quotidiana si potrà tracciare quella linea di separazione che, consentendoci di appartenere alla condizionatezza dell'umano, non sopprime però l'emergere creativo della coscienza; una linea che, in certo modo, separa e congiunge ovvero, come mostra un'accurata fenomenologia, coniuga la fisicità della vergogna e la spiritualità della coscienza. All'individuo il compito di scegliere concretamente il modo di questa coniugazione, ma sapendo che ogni risposta solleva, ancora e ancora, come Heller annota, la domanda. La filosofia non fornisce le risposte, ma può costruire il quadro di riferimento di un'umanità immersa nella modernità, non appiattita però in essa: di qui le linee di un'antropologia della modernità.



La Scuola di Alta Formazione Filosofica (SdAFF), fondata e diretta da Ugo Perone, è un'iniziativa promossa dal Centro Studi filosofico-religiosi Luigi Pareyson in partnership con la Compagnia di S. Paolo.

Con cadenza semestrale la Scuola dà vita a un seminario residenziale tra un gruppo selezionato di giovani ricercatori e una personalità filosofica riconosciuta a livello mondiale. I volumi danno conto delle lezioni tenute dai docenti, mentre i contributi seminariali sono pubblicati sulla pagina web <http://www.sdaff.it>

«La filosofia ha sempre posto domande infantili. Continuiamo a frequentarle» (p. 130). Con queste parole Ágnes Heller conclude le intense pagine dedicate al tema del rapporto tra anima e corpo nella tradizione occidentale. Sono anche le parole con cui termina questo volume, nell'ordinamento che gli abbiamo voluto dare e che dà conto, secondo consuetudine, del lavoro svoltosi nella settimana tra il 17 e il 21 novembre 2008 presso la Scuola di Alta Formazione Filosofica¹.

Ma quali sono oggi queste domande infantili? La Heller non lo dice propriamente, ma vi allude ricorrendo a un esempio tratto appunto dal mondo dell'infanzia. Neppure un bambino scambia il lupo reale visto allo zoo con il lupo della favola; anch'egli infatti sa perfettamente situare se stesso in due universi di discorso diversi: quello della realtà e quello della favola, ossia percepisce che esistono orizzonti differenti a cui simultaneamente partecipa. Si tratta dunque, di un fatto. Ma, e il libro non manca di farlo osservare, vi sono numerosi altri fatti che stanno ugualmente alla base di ciò che esperiamo come nostra condizione umana. È un fatto, per esempio, che, ben prima e del tutto indipendentemente da ogni teorizzazione morale, esistono uomini buoni; è ugualmente un fatto che vi sono buoni cittadini, preoccupati anzitutto delle sorti della collettività. È allo stesso modo un fatto che la modernità ha dischiuso un orizzonte dinamico e di mobilità sociale che ha profondamente mutato le condizioni in cui è situata la nostra esistenza. Ciascuno di questi fatti, che strutturano la nostra esperienza, libera però una domanda, infantile e radicale come tutte le questioni semplici: come è possibile ciò? Come è possibile che si possa partecipare a universi di discorso differenti e anzi si svolga in essi persino una parte differente, restando nondimeno se stessi? Come è possibile riconoscere l'unità di qualcosa che non solo è complesso, ma addirittura assume tratti dualistici: il reale opposto all'immaginario, e, più in generale, l'empirico all'ideale, il corporeo allo spirituale? Come è possibile una dualità che non sia dualismo? E ancora come è possibile, dal fatto empirico che esistono uomini buoni, trarre buone regole di condotta, come tenta di fare la morale, e dal fatto che esistono buoni cittadini desumere giuste regole di comportamento politico? Più in generale: immersi come siamo nella modernità, come rappresentarcela, al tempo stesso descrivendola e cercando di comprenderla?

Tali questioni che attraversano il libro nei suoi successivi capitoli sono probabilmente le domande infantili della filosofia. Certamente sono il materiale di cui è fatto il discorso della filosofia. Indubbiamente per la Heller, e non solo per lei, sono tramontate le Grandi Narrazioni, ovvero quei sistemi metafisici che avevano la capacità di costruire un racconto unitario e sistematicamente connesso, entro il quale gli eventi singolari e contingenti della storia venivano ricondotti a un'origine e compresi in una concatenazione in grado di rendere ragione dell'unità e della continuità dell'insieme. La modernità avanzata, con la fine della Seconda guerra mondiale, ha congedato questo schema. È stato abbandonato il paradigma che aveva tentato di fare della Storia l'unico grande personaggio a cui ricondurre l'intero dell'esperienza. In questo modo è decaduto quell'automatismo che considerava oggetto del dibattito intorno alla verità precisamente quelle risposte, pur alternative, che la filosofia aveva saputo elaborare (e tra queste anche quelle di derivazione hegeliana e poi marxiana, che certo non sono estranee alla formazione della Heller).

Ciò che era al centro di quel discorso, senza essere stato propriamente falsificato, non entra più nell'orizzonte primario dell'esperienza, e dunque neppure nel dibattito circa la sua verità o falsità. Cessa, *tout simplement*, di essere oggetto di verifica possibile, ossia di quello che per la Heller è l'unico modo per la filosofia di esibire la propria verità². Come aveva osservato Foucault, a cui più volte in queste lezioni si fa riferimento, ciò che era al centro del discorso è ora spinto ai margini e invece idee che erano ai margini occupano il proscenio.

E tuttavia non per questo le domande sono divenute diverse. Per restare nella metafora teatrale, a cui la Heller ricorre, «esiste un teatro cosmico, che è lo scenario delle metafisiche, occupato da attori quali la sostanza, la natura, tutti i vari tipi di categorie tradizionali. Ora viviamo nel momento in cui i personaggi tradizionali devono essere sostituiti da personaggi non tradizionali» (p. 101). Per la filosofia, che non può violare il proprio genere letterario, diviene allora imperativo trovare risposte a quelle antiche, infantili domande, ricorrendo a nuove categorie. Ma, e la Heller lo mostra con dovizia in queste lezioni, ciò non comporta gettare a mare le pagine più belle delle antiche filosofie. Sembra che, in fondo, si debba fare qualcosa di simile ai grandi registi contemporanei (l'esempio della Heller è Peter Brook, p. 97), i quali mettono in scena le classiche opere della lirica, ma trattandole come un dramma contemporaneo. Coerentemente con quest'assunto le lezioni assumono infatti a tratti il carattere di un ripercorrimento della tradizione filosofica (penso soprattutto alla prima lezione, ma anche al ricco e complesso sesto capitolo), dove però l'esposizione è sorretta da uno sguardo penetrante e consapevolmente indirizzato non a riferire una storia ("come sono andate le cose") ma a interrogarsi circa il perché di quella. Anche questa è una domanda infantile, che contiene, neppure troppo implicito, l'anelito verso un altro esito possibile, poiché ogni volta che ci si interroga circa un perché si pone implicitamente in questione la legittimità di quell'esito come dell'unico possibile.

In un certo senso potremmo dire che, se la metafisica come linguaggio privilegiato della filosofia è tramontata, non sono affatto venute meno le questioni che attraverso di essa venivano alla parola. Il mutare dell'a priori storico, secondo l'accezione di a priori di Foucault, che ha sostituito al primato della natura il primato della storia, si è ulteriormente precisato nella modernità avanzata. Venute meno, come chiarisce il primo capitolo, le Grandi Narrazioni, suggestivamente capaci di mettere sulla scena un dramma unitario di cui il soggetto Storia era il protagonista indiscusso, diviene urgente un rinnovato tentativo di autocomprensione di sé. In questo senso si muove il secondo capitolo, che ripercorre del resto scritti precedenti della Heller a ciò dedicati³, dove si perviene a tale autocomprensione indagando le caratteristiche fondamentali della modernità (nuova organizzazione sociale e dinamicità interna) e le tre logiche (scoperte tecnologiche, modi della distribuzione, libere istituzioni) che la strutturano. Il capitolo quinto, dove ricorre il termine, insolito per la Heller, di postmodernismo, ne costituisce poi una precisazione e un'attualizzazione ulteriore. La postmodernità non è altro dalla modernità, ma una sua più recente variante, quella, parrebbe di poter dire, in cui si è condotti con la massima radicalità proprio alle questioni da cui si è partiti. Essa infatti rende esplicita la questione che a tutte soggiace, ossia come sono possibili i grandi interrogativi filosofici, in quale linguaggio se ne può dare formulazione, e quali conseguenze hanno per lo statuto della filosofia.

La vicinanza in cui in questo capitolo si tratta di arte e filosofia conferma ciò a cui, del resto, abbiamo già alluso, ossia che la filosofia, non troppo diversamente dall'arte, è un *modo* - dotato di un suo proprio genere letterario, certo modificabile, ma mai del tutto eliminabile - di

dar vita a un'oggettivazione dotata di senso. Ritorna così, in questo saggio, pur così proiettato verso l'attualità, un ennesimo rimando strutturale a Hegel (tanti altri, e suggestivi, si trovano nel testo), poiché, non casualmente, nel momento in cui si tratta della filosofia e della sua definizione, si parla congiuntamente anche di arte e di religione, come appunto avviene nella hegeliana filosofia dello Spirito assoluto. Ma certo con tonalità diverse, perché qui la filosofia, collocata forse non a caso non al culmine, in posizione sintetica, ma tra arte e religione, non è mediazione assoluta e non ha lo stesso orrore per l'immediatezza, ma si fa interpretazione. Non più un'interpretazione che ha all'esterno nel mondo il proprio fondamento, ma una proposta di senso che si costituisce senza fondamento, radicata solo nell'esperienza individuale della persona (e si risente qui un altro grande riferimento della Heller: Kierkegaard). In tale modo però si dà luogo a una narrazione che è di fatto, senza dover cercare necessariamente nessi espliciti, risposta a domande che è l'esperienza ad aver suscitato. Precisamente quest'assenza di nessi impedisce che una filosofia, se non in forma puntuale e regionale, possa mai essere propriamente confutata. Ma proprio il fatto che in quest'oggettivazione di senso nondimeno una risposta si trovi, e che dunque una relazione con l'esperienza continuamente si riproponga, fa sì che la filosofia possa sempre di nuovo essere verificata, nel senso che se ne può sempre di nuovo sperimentare, in positivo, la capacità di dare ragioni adeguate a quegli interrogativi.

I capitoli quarto e sesto evidenziano una concentrazione sui temi dell'uomo che sostanzia questa proposta teorica e che perciò ci ha suggerito di evidenziare nel titolo, insieme alla questione della modernità, il termine di antropologia. L'oggettivazione di senso di cui s'è detto non è infatti più una visione del mondo (*Weltanschauung*), ma è risposta a bisogni che appartengono all'orizzonte dell'esperienza umana. La filosofia, in questo senso, è antropologia, non perché sia una scienza sull'uomo, ma perché è invenzione dell'uomo, modo di dare risposta a quelle domande che ne concernono la situazione.

Non è casuale che la Heller, fra tutte le traduzioni possibili del termine heideggeriano *Dasein*, prediliga quella proposta da Hannah Arendt che lo rende con condizione umana. La curvatura etica, esistenziale, antropologica che la Heller dà al suo pensiero le consente di riprendere con originalità tratti che provengono da filosofie persino opposte e di far confluire la rivalutazione kierkegaardiana dell'individuo e la sua attenzione all'etica come esercizio di vita quotidiana con una teoria materiale dei bisogni che ha tratti in comune con l'umanesimo marxiano.

Si potrebbe dire che queste lezioni, secondo una ben studiata architettura, costituiscono la risposta a quelle domande che le lezioni uno-tre avevano suscitato. Se ben si guarda infatti, l'ampia trattazione dedicata alla condizione umana individua il percorso concreto attraverso cui sono possibili oggi una moralità e un'etica. La scelta esistenziale della bontà è in ultima analisi l'impegno a scegliere valori e norme per ragioni morali. Ma questa scelta, pur essendo alla radice di ogni decisione, non è per sé capace di determinarla in modo esauriente, indicando in concreto quale sia la cosa buona da fare, né, in situazioni di conflitto, di scioglierlo. E tuttavia non solo orienta nella vita, ma dispone di una risorsa ultima, cui attingere in casi estremi, quella che ordina di subire il male anziché farlo, quand'anche ciò fosse a proprio svantaggio.

Non diversamente accade sul piano sociale dove la ricerca della giustizia non può avvalersi di una formula rigida e astratta, ma impegna a un'inflessibile e argomentata ricerca che coinvolga tutti coloro che sono interessati a una determinata norma, che siano o non siano buoni cittadini. Anche qui non si dispone di una concezione rigida e a priori, ma si partecipa a un progetto *in fieri* che, in analogia con quanto si diceva sopra, ha nella solidarietà con coloro che subiscono

ingiustizia una sorta di criterio di orientamento ultimo.

Come si vede la condizione umana è quella condizione in cui si hanno degli a priori genetici, si ricevono degli a priori sociali e, partendo da quelli, ci si decide per un'esistenza orientata a valori e indirizzata dalla ricerca della giustizia. In questa non assicurata ricerca è impegnato l'intero dell'uomo e delle sue risorse: non solo lo spirito né solo la ragione, anche i suoi bisogni materiali e i suoi sentimenti. La ricca fenomenologia dei sentimenti che la lezione contiene⁴ mostra come dimensione emozionale e dimensione cognitiva siano connesse, e documenta anche come nella sfera emozionale vi siano tracce tanto degli a priori genetici quanto di quelli sociali. Ma ciò, lungi dallo squalificare il sentimento, e più in generale la dimensione corporea, come qualcosa da cui è necessario separarsi, ne attesta piuttosto la piena umanità, quella per cui, appunto, si parla di *condizione* umana, ovvero di situazione in cui si è posti e da cui si è condizionati. La dipendenza emotiva, come osserva in conclusione dell'ultimo capitolo la Heller, è intrinseca alla condizione umana. Nemmeno il desiderio di autonomia da quella può però essere respinto. Non lo può, come non si può respingere nessun desiderio umano.

La possibilità del conflitto, morale, etico, politico, torna così a riaffacciarsi. Per la Heller la filosofia non è in grado di risolverlo, perché è solo la condizione umana nell'individualità della vita quotidiana che potrà tracciare la linea di separazione che, consentendoci di appartenere alla *condizionatezza* dell'umano, non sopprime però l'emergere creativo della coscienza su di essa; una linea che, in certo modo, separa e congiunge ovvero, come mostra un'accurata fenomenologia, coniuga la fisicità della vergogna e la spiritualità della coscienza. All'individuo il compito di scegliere concretamente il modo di questa coniugazione, ma sapendo che ogni risposta solleva, ancora e ancora, come Heller scrive, la domanda. Una cosa per certo la filosofia può dire, dopo aver ripercorso i troppo rigidi tentativi di risolvere la dualità corpo/spirito: la perfetta risoluzione dei dualismi immanenti alla condizione umana non è mai stata raggiunta. Fortunatamente, potremmo aggiungere, perché la perfetta omogeneità e la completa autonomia «potrebbero trasformare gli esseri umani in mostri» (p. 129).

Ugo Perone

Note

¹Ricordo nominativamente i giovani borsisti che vi hanno preso parte, sottolineando come le pagine che qui si pubblicano e che raccolgono le lezioni di Ágnes Heller nei cinque giorni molto devono agli stimoli che i loro interventi e le loro obiezioni hanno suscitato. Eccone i nomi: Valerio Agliotti, Maria Agnese Ariaudo, Claudio Belloni, Marco Frignone, Chiara Castiglioni, Filippo Di Stefano, Daria Dibitonto, Antonio Freddi, Rubí de María Gómez-Campos, Paolo Greco, Manuel Guidi, Umberto Lodovici, Enrico Lucca, Clara Mandolini, Alessandro Mangiameli, Davide Mosca, Pietro Daniel Omodeo, Gianluigi Pasquale, Valentina Ricci, Riccardo Roni, Luca Scafoglio, Nicolò Seggiaro, Lucia Teszler. Per maggiori dettagli circa i seminari si consulti il sito della Scuola www.sdaff.it.

Ricordo anche che questa sessione è stata coordinata e diretta da Laura Boella, che ringrazio per la sua capacità di fare delle lezioni un vero momento di riflessione comune, e accompagnata in qualità di tutor da Giovanna Costanzo e Andrea Vestrucci, a cui si deve la trascrizione e/o la traduzione dei testi helleriani (rispettivamente dei capp. 2, 3, 4 per Giovanna Costanzo e per Andrea Vestrucci dei capp. 1, 5. 6). Ad Annamaria Pastore, infine, un

ringraziamento vivissimo per il cospicuo lavoro redazionale.

[2](#) La filosofia, a differenza della religione, conosce anche la falsificazione, ma questa «non è mai completa e totale», p. 100.

[3](#) Come per esempio *A Theory of Modernity*, Cambridge (MA), Blackwell, 1999 e *The Three Logics of Modernity and the Double-Bind of Imagination* in “Graduate Faculty Philosophy Journal” (21) 1999, pp. 177-193.

[4](#) Ma al riguardo, ovviamente, si veda *A Theory of Feelings*, Assen, Van Gorcunn, 1979; trad. it. V Franco, *Teoria dei sentimenti*, Roma, Editori Riuniti, 1980.

1. DALLA GRANDE NARRAZIONE ALLE TEORIE DELLA STORIA

Desidero cominciare citando la fondamentale analisi di Michel Foucault relativa al cosiddetto “a priori storico”, presente nell’opera *Le Parole e le Cose*. Secondo Foucault i cambiamenti radicali che determinano il passaggio da un periodo storico al successivo sono riconducibili al mutamento dell’a priori storico: concetti, idee, concezioni del mondo lasciano il posto ad altre Weltanschauungen in modo non continuo ma discontinuo. Tra l’epoca classica e l’epoca moderna è avvenuto un mutamento discontinuo di a priori storico, relativo al modo in cui le persone si riferiscono a determinate questioni; il referente, il soggetto di indagine, resta il medesimo: a mutare è il contesto all’interno del quale si analizza il referente. Così, per esempio, il ruolo che svolgeva la grammatica nel XVIII secolo fu assunto dall’analisi del linguaggio nel XIX; ciò che era storia naturale nel XVIII secolo divenne biologia nel XIX, il concetto di ricchezza nel XVIII secolo fu sostituito con quello di economia nel XIX.

La Storia come grande narrazione

Concentriamoci ora sul problema dell’a priori storico in riferimento alla filosofia. Sino al XVIII secolo, esso era rappresentato dalla Natura, e successivamente, dalla fine del XVIII al XIX secolo, dalla Storia. Sino al XVIII secolo si è sempre parlato di Natura: uno dei problemi fondamentali dell’Illuminismo era rappresentato dalla risposta alla domanda “cos’è la natura?": cosa fosse naturale, se la natura fosse buona o se l’uomo fosse naturalmente malvagio - per esempio, Rousseau affermò che siamo buoni per natura, ed è la società a renderci malvagi. La Natura era quindi il punto centrale del dibattito filosofico. Dalla fine del XVIII secolo e soprattutto nel XIX si assistette a un cambiamento di questo a priori storico: la Storia, la comprensione della storia, il fatto che noi siamo esseri storici divenne il problema rilevante. La Storia, o meglio la storicità sostituì la Natura.

Ma che cos’è la storicità, come si sviluppa, come possiamo comprendere la storia - è continua o discontinua, progressiva o regressiva? Le risposte a queste domande sono mutate spesso. Possiamo però rilevare un mutamento all’interno dell’a priori della storicità, riconducibile agli anni 1848-1849, ossia alla fine della rivoluzione tradizionalmente chiamata “borghese”, e iniziata con la rivoluzione francese. Prima degli anni 1848-1849 il concetto di storia, appena nato, era fortemente connesso all’idea di progresso. La storia era considerata una sorta di cammino progressivo da un inizio a una conclusione positiva, al di là e oltre i possibili aspetti negativi (come conflitti e scontri); la storia si sviluppava attraverso e oltre le tragedie, e pertanto il suo movimento era positivamente progressivo. Questo è ciò in cui si credeva tra la rivoluzione francese e il 1848.

Possiamo individuare due pensatori che a quel tempo si occuparono profondamente della questione: Hegel e Marx. Ma ancor prima di loro è possibile riferirsi a Kant che, con la sua concezione della storia dal punto di vista cosmopolitico, formulò un concetto teleologico di storia come movimento

continuamente progressivo. Non sappiamo se vi sia effettivamente un progresso nella storia, ma ciò è presupposto, perché possiamo comprendere la storia solo se ne presupponiamo il progresso. Senza entrare in dettaglio nell'analisi di Kant, in alcuni suoi scritti, tra cui quello di cui abbiamo parafrasato il titolo, egli sostiene che la natura si sviluppa passando da un livello primitivo a uno più sofisticato, mentre la moralità, la libertà trascendentale, in quanto eterna, non si sviluppa; e proprio perché la natura evolve verso la libertà trascendentale si può parlare di progresso nello sviluppo storico. Secondo Kant, anche se la storia si sviluppa attraverso conflitti e tragedie, non vi sono argomenti contro il concetto di progresso. Sono le tre brame del genere umano - di possesso, di potere, di fama, che rendono l'uomo nemico del proprio simile, che suscitano e determinano lo sviluppo della storia: senza tali brame, senza tali conflitti, risultanti dalla cosiddetta "insocievole socievolezza", la storia non si svilupperebbe; è quindi ciò che, seguendo Hegel, potremmo chiamare astuzia della ragione, a muovere la storia. Limitatamente al problema dell'a priori storico, Kant è quindi una figura a metà tra il precedente a priori storico illuminista (la Natura) e il successivo (la Storia), dal momento che trattò già il progresso storico in termini molto moderni, ma fece rientrare nella sua concezione anche la natura come principio in sviluppo verso la libertà.

All'inizio del XIX secolo il concetto di storia progressiva assunse grande rilevanza: apparve il cosiddetto socialismo utopico, e si assistette alla comparsa di differenti tipi di progresso storico. Parallelamente, apparve sulla scena filosofica il concetto hegeliano di sviluppo, presente già nella Fenomenologia, ma soprattutto nelle Lezioni di Filosofia della storia.

Hegel formulò il problema nei termini seguenti: se s'intende parlare di progresso è necessario un raffronto tra differenti tipi di periodi storici, tra periodi precedenti e successivi. In assenza di tale paragone è infatti impossibile rendersi conto e valutare la presenza di quell'accumulazione che normalmente è chiamata progresso. Ma qual è l'unità di misura per effettuare tale raffronto? La modalità non può essere quantitativa, dal momento che ogni persona umana è unica; Hegel trovò quindi un'unità di misura qualitativa da applicare quantitativamente: la libertà. Nell'antichità una sola persona era libera, successivamente più persone erano libere, e nella modernità tutte le persone sono libere. Egli applicò quindi l'uno, i molti e il tutto alla libertà come qualità; la libertà è posta in relazione alla quantità di persone libere che condividono questa qualità. Hegel risolse la questione in modo filosofico, ma ciò non significava che il problema fosse effettivamente risolto, perché in filosofia si può sostenere con forza la tesi del progresso storico delle idee, senza dover provare che un progresso storico materiale esiste; ciò dimostra solo che si può provare che il progresso filosofico esiste, cosa che Hegel fece magistralmente - infatti, è a partire da Hegel che ci si riferisce alla Grande Narrazione.

In Hegel lo sviluppo storico comincia dal principio, dal primo individuo che è chiamato o può essere chiamato storico. In un primo tempo egli fa coincidere il principio della storia con la Mesopotamia, e successivamente, nella Filosofia della religione, afferma che la storia inizia dall'animismo. In ogni caso la storia termina nel nostro tempo, nel presente. Questa è la celebre affermazione hegeliana sulla fine della storia: nel nostro momento, nel nostro tempo, la storia giunge a una fine, è compiuta. Esiste anche un concetto tradizionale di fine della storia - un concetto ovviamente religioso: la storia finisce con la *παρουσία*, con il giorno del Giudizio. Il concetto hegeliano di fine della storia non ha le caratteristiche di un giorno del Giudizio, in quanto è il risultato positivo della storia. In un certo senso però, si può dire che Hegel associa il fine della storia a un giorno del Giudizio, dal momento

che, secondo lui, è grazie alla storia che noi giudichiamo: la storia mondiale è il “personaggio” filosofico giudicante, ogni giudizio è effettuato dalla storia. È la storia che giudica cosa sia progresso e cosa non lo sia, cosa favorisca e cosa limiti il futuro, cosa debba essere conservato e cosa non debba esserlo. Pertanto, vi è una sorta di reminescenza del giorno del Giudizio nella Grande Narrazione - o meglio in tutte le Grandi Narrazioni.

Le Grandi Narrazioni hanno la caratteristica di concepire una storia con la “esse” maiuscola. La Storia è concepita quindi come un singolo individuo, che attraversa differenti fasi di sviluppo, e giunge al tempo ultimo della vecchiaia. Tale concetto di storia assume, in Hegel, una forma storicizzata. Si può affermare che in Hegel la metafisica stessa si storicizza (non solo nella Filosofia della Storia, ma anche nella Logica); come tutti i metafisici, egli creò un sistema, ma tale sistema non era una costruzione, un edificio: era privo di spazialità, in opposizione a tutti i sistemi tradizionali metafisici costruiti in modo spaziale su arcaiche fondamenta, come una sorta di palazzo. Il sistema di Hegel non è riducibile a una costruzione spaziale: la spazialità è rimpiazzata dalla temporalità; il sistema si sviluppa come storia, e alla fine vi è la completa determinazione dell’Idea nel tempo presente: la storia giunge alla fine, la filosofia giunge alla fine, l’arte giunge alla fine, tutto il mondo giunge alla fine, e si ottiene la totalità, la verità come tutto. Vi è nuovamente la reminescenza di un piano divino ma senza la sua effettiva presenza; lo spirito del mondo - lo Spirito assoluto - prende il posto del piano divino o meglio è identificato con il divino in Hegel. Vi è un attore, lo Spirito assoluto, vi è una storia. Questa unicità è il carattere tipico delle Grandi Narrazioni: tutte le differenti storie sono unicamente rami dell’albero, ma vi è un singolo albero (l’albero della storia) e differenti storie, le cosiddette storie dei diversi popoli, la storia dei Babilonesi, degli Assiri, degli Ebrei, dei Greci, dei Romani ecc. Tutte queste storie sono solo rami dell’albero, nascono dall’albero e sono meravigliose in sé, ma il senso dell’albero non muta al mutare dei rami: l’albero resta lo stesso. Questa è la storia con la “esse” maiuscola, una sorta di concetto olistico di storia, che come tutti i concetti oli-stici comprende in sé le proprie differenze interne - dal momento che i rami sono differenti. È anche un concetto progressivo, dato che comprende la storia dell’intero genere umano e termina con la realizzazione della felicità, una sorta di happy end nel momento in cui lo Spirito del mondo ritorna in sé.

Già in Hegel - e questo è molto importante - il problema della Grande Narrazione era strettamente connesso al problema della verità: quando il sistema è storicizzato la verità deve svilupparsi storicamente, e alla fine della storia la verità deve essere presente; la verità è il tutto, è la completa determinazione dell’Idea. Si giunge alla verità attraverso il compimento del fine della storia. Ciò significa che la modernità è la fine della storia, il τέλος della storia; noi, i moderni, siamo la fine della storia, arrivare alla modernità è il fine della storia. Hegel credeva che la modernità comprendesse in sé tutti i conflitti caratterizzanti le precedenti strutture sociali. Nella Filosofia del Diritto afferma che la modernità può sempre riprodurre se stessa, perché è il mondo della mediazione; se il mondo dell’immediatezza può distruggersi, e sempre si distruggerà, il mondo della mediazione non può crollare. Come già aveva sostenuto nella Fenomenologia, la società greca doveva crollare a causa della presenza di due poteri in conflitto tra loro senza mediazione: il potere della famiglia e quello della polis. Nella modernità troviamo lo stato e la famiglia e, mediazione tra i due elementi, la società civile: tale società non crolla, alla luce della costante presenza della mediazione. Nella modernità si è quindi giunti a un modello di società che può riprodurre se stesso ad infinitum - o meglio che forse può riprodurre se stesso, è impossibile saperlo per certo, dato che

non conosciamo il futuro.

Ovviamente Hegel non credeva nell'ad infinitum, e la fine della storia è la fine della storia per ora. Nell'introduzione alla Filosofia del Diritto sostenne con grande forza il principio dell'hic Rodus hic saltus: non è possibile saltare al di là di Rodi, non si può saltare in un periodo che non si conosce. Questo è il compito della filosofia, conoscere il presente, ciò che costituisce il presente; se si conosce il presente si conosce il tutto, dal momento che si ricostruisce tutto ciò che ha contribuito alla costituzione del presente. Questo è il concetto olistico di storia: il passato è nel presente, perché esiste una sola Storia; se si conosce il presente è possibile ricondurre tutto ciò che in passato ha portato il mondo al presente. In ogni caso, non è possibile saltare al di là del presente, non è possibile sapere cosa succederà: il futuro non è aperto alla riflessione filosofica - al limite è aperto alla profezia e a un certo tipo di utopia, che Hegel riteneva completamente sterile; egli affermò infatti che non vi è fertilità nelle idee di un futuro che è al di là del presente, dal momento che conosciamo solo il nostro tempo presente.

La questione del progresso storico

Dopo Hegel fu elaborato un concetto di sviluppo sociale e storico meno sofisticato e più semplice: il concetto positivista proposto da figure quali Saint-Simon, Comte, Spencer e infine John Stuart Mill. Il concetto positivista di progresso storico non si riferisce alla dialettica hegeliana, ma all'accumulazione, in particolare quella di sapere. D'altronde ogni concetto di progresso si riferisce all'accumulazione: di sapere, di libertà; gli autori positivisti credono che i due tipi possano essere in contraddizione, ma che si congiungeranno alla fine della storia.

Anche lo sviluppo del pensiero di Marx può essere distinto in due periodi: prima e dopo il 1848. Prima del 1848 Marx condivideva l'a priori storico dei suoi contemporanei, era posthegeliano, avversava il sistema - benché continuasse a credere fortemente nel progresso. Il progresso storico si sviluppava, nella sua concezione, attraverso l'alienazione, e poteva essere identificato solo a livello di sviluppo umano. In tal progresso il singolo individuo non può appropriarsi della ricchezza del mondo, perché egli, o meglio la singola classe, è alienata dall'essenza umana, o "essenza generica". Questo è evidente negli scritti giovanili, i cosiddetti Manoscritti di Parigi, o Manoscritti economico-filosofici, e anche più chiaro nel primo capitolo dell'ideologia tedesca e nel capitolo su Feuerbach, ove Marx afferma che, dato che le forze di produzione tendono a svilupparsi in modo costante, i rapporti di produzione possono distruggersi se non consentono uno sviluppo ulteriore delle forze di produzione. Fintantoché si tratta delle forze di produzione (tra cui la capacità umana, il know how, la conoscenza), c'è sviluppo progressivo; sono destinate alla sparizione solo quelle società che non diano spazio a un'ulteriore accumulazione della conoscenza umana e del know how.

Marx si differenzia da Hegel alla luce del suo riferimento al progresso nel futuro: la società comunista. La fine della storia è nel futuro e coincide con il comunismo, in cui tutti si approprieranno

di tutta la ricchezza che è stata prodotta nella storia umana, con un movimento molto simile al concetto kantiano dell'unificazione dell'essenza umana con l'empirico umano, perché Kant parlò della rivoluzione della mente accompagnata dal progresso della natura, anche se in Marx la rivoluzione non è della mente in generale ma unicamente della mente del proletariato, che acquisisce coscienza reale solo attraverso la rivoluzione; solo successivamente avviene, nella formulazione di Marx, la soluzione dell'enigma della storia. Quindi Marx saltò oltre Rodi, e distinse lo sviluppo del futuro dal tempo presente.

Tutti coloro che si avvalevano di una Grande Narrazione erano sicuri di poter risolvere l'enigma della storia. Qui appare per la prima volta ciò che è chiamato storicismo: ossia la concezione di uno sviluppo statico della storia. Sino al 1849, nonostante i conflitti e l'alienazione, persisteva comunque la convinzione di un certo sviluppo positivo. Tra il 1849 e la Prima guerra mondiale la situazione cambiò. A questo non si associò un cambiamento nell'a priori storico, perché i filosofi restarono storicisti; ma lo storicismo cominciò a svilupparsi in modi differenti. Si continuava a parlare della possibilità di progresso nella storia (alcuni marxisti, partecipanti alla Seconda Internazionale, sostennero sempre la possibilità di progresso, mentre altri, fortemente contrari, sostennero piuttosto la teoria della catastrofe), ma la possibilità del progresso divenne di fatto problematica a partire dalla seconda metà del XIX secolo. Non a caso la riscoperta di Schopenhauer, figura marginale prima del 1849, avvenne alla luce dell'indebolimento della fede nel progresso, così come si può notare un cambiamento nelle posizioni di Marx dopo il Quarantotto. Ovviamente una personalità non può mutare completamente, ciò che si crede e si afferma in giovinezza non lo si abbandona mai. Ma, nonostante ciò, una forte discontinuità può essere riscontrata anche in Marx: quando scrisse *Il Capitale* era interessato alle contraddizioni del presente, e poca enfasi diede alla rivoluzione proletaria e parimenti poca enfasi è attribuita allo sviluppo futuro.

Dalla seconda metà del XIX secolo si assiste a un rafforzamento dello scetticismo relativo allo sviluppo. Possiamo ricordare Nietzsche, fortemente avverso al concetto di progresso, di cui a suo avviso era ridicolo parlare; in ogni caso egli non affermò il regresso, alla luce della possibilità (o speranza) che il superuomo infine apparisse. Nietzsche non appartiene alla Grande Narrazione, anche se sono presenti narrazioni nella sua filosofia, per esempio nella *Genealogia della morale* - ma si tratta, per parlare con Foucault, di genealogia e non di archeologia. Nelle Grandi Narrazioni complesse c'è una fonte, un'origine della storia, una sorta di generazione della storia, in differenti tipi di rami, che giunge sino ai giorni nostri senza intoppi, anche se attraverso conflitti e vicissitudini. Secondo Nietzsche, al contrario, il presente non ha una fonte, ma più fonti; per esempio nella *Genealogia della morale* i protagonisti sono bene e male, e non hanno nulla che vedere con la distinzione tra colpa, cattiva e buona coscienza, le quali, al pari degli ideali ascetici, hanno altra sorta di origini. Sussistono quindi differenti tipi di origini che non hanno relazione l'uno con l'altro: le origini del tempo presente, nella *Genealogia della morale*, non sono affatto omogenee, o riconducibili a un tronco comune. Non vi è una sola origine, ma una serie di origini che per caso si trovano unite nel presente e che per contingenza lo hanno determinato.

Ovviamente anche la contingenza svolge un ruolo in tutte le Grandi Narrazioni - per esempio, la contingenza ha un ruolo molto importante in politica. Ma, come Hegel ha osservato, la storia si sviluppa in modo necessario: la necessità si sviluppa attraverso le contingenze. Le contingenze presenti sono elementi della catena della necessità, vi trovano il senso, e concorrono a determinarla.

Le grandi personalità sono appunto quelle che riconoscono in che modo la storia determini la nostra vita, e che cosa la storia richieda a noi di fare. Questa posizione è molto simile a quella di Marx: se il proletario riconosce la necessità, ossia la missione storica di distruggere il capitalismo e instaurare un nuovo ordine, la necessità storica è realizzata. Nietzsche al contrario non parla mai di necessità, non ha mai creduto che una cosa successa sia accaduta necessariamente. Certamente la causalità è sempre presente, ma anche la causalità è connessa alla contingenza: se c'è causa efficiens c'è contingenza, si deve avere una causa finalis affinché sia presente la necessità, ma se non c'è una causa finalis (e Nietzsche non presenta alcuna causa finalis) le contingenze sono presenti nella storia senza incarnare la necessità; non sussistono quindi radici che conducano alla necessità.

Spengler e la tragedia della Prima guerra mondiale

Con il 1914 si apre il successivo periodo dello sviluppo del concetto di storicismo. Tale periodo terminò con Spengler, e in particolare con la sua opera *Il declino dell'Occidente*. Questo libro ebbe il medesimo destino dell'opera di Schopenhauer, il quale scrisse prima del 1819, ma divenne famoso ed ebbe influenza solo dopo il 1849; Spengler scrisse prima della Grande Guerra, ma divenne influente solo dopo - la qual cosa in un certo senso corrobora il concetto di Foucault secondo il quale le concezioni precedentemente marginali giungono al centro in un tempo successivo. Il declino dell'Occidente introdusse un nuovo concetto nello storicismo, che non si riferisce né a un progresso, né a un regresso, ma a differenti tipi di civiltà e culture, in ognuna delle quali vi è un periodo di progresso in cui la cultura tocca il suo apice, e in seguito un periodo di regresso, la cosiddetta decadenza, nel quale la cultura scompare.

Secondo Spengler il periodo di progresso è il periodo della cultura, mentre quello di decadenza è chiamato civiltà. La cultura concerne le produzioni spirituali e morali; il periodo di civiltà, di decadenza, si riferisce alla produzione tecnologica. Noterete come ciò sia opposto a quanto non solo Marx, ma anche Comte, Saint-Simon, e Spencer credevano, relativamente al fatto che la conoscenza scientifica e tecnologica (che senza dubbio si accumula) sia la manifestazione del progresso. In Spengler è l'opposto: l'accumulazione scientifica e tecnologica è segno di regresso, segno che lo spirito del tempo è morto, che il tempo non ha anima, ma solo mente - di conseguenza tutta la cultura affonda e scompare. Il periodo della civiltà, proprio quello che nel XIX secolo era considerato come segno di progresso (in cui la scienza e la tecnologia progrediscono, in cui vi è accumulazione), è in Spengler segno del regresso, appunto perché la scienza e la tecnologia aumentano e si accumulano. Ciò significa che non vi è più spiritualità; la cultura diventa una meccanica, non è più organica (l'opposizione tra meccanico e organico era già apparsa prima, ma è fortemente presente in Spengler). Questa posizione non fu certo il punto di partenza del cosiddetto criticismo culturale, ma costituisce sicuramente una delle presenze più forti del criticismo storico, preponderante dopo la Prima guerra mondiale. Il criticismo culturale era già apparso prima: la cultura moderna fu sempre criticata in riferimento a un determinato valore o concetto - per esempio la divisione del lavoro - ma

tale a priori storico non era allora al centro del pensiero, lo divenne nel periodo successivo.

La Grande Guerra ha costituito uno dei maggiori traumi del XX secolo, se non il “peccato originale” di quel secolo. Senza la prima guerra, non ci sarebbe stato Hitler, né Stalin, né Auschwitz, né la bomba atomica, nulla di tutto ciò. Tutto deriva dalla conclusione della Prima guerra mondiale. All’inizio la guerra fu entusiasticamente abbracciata, in quanto concepita come liberazione dalla noia della società borghese, la noia della società del progresso: si voleva avere un’esperienza, una grande avventura - un’avventura che si rivelò essere drammatica. È risaputo infatti che ci furono molti più caduti al fronte nella Prima guerra mondiale che nella Seconda. Ciò che accadde là fu davvero un terribile spargimento di sangue. Ma cosa avvenne dopo? Dopo ci fu un forte ritorno dell’idea religiosa del giudizio universale, dell’Apocalisse, della παρουσία, soprattutto in forme secolarizzate. La filosofia della storia incorporò l’idea cristiano-giudaica del messianismo, del giudizio universale; tale incorporazione fu una reazione e un riflesso a fronte della catastrofe della Prima guerra mondiale. Ecco perché Spengler divenne di moda dopo il conflitto: la gente riconobbe la tragedia della civiltà moderna.

Ora, quale fu l’impatto della Prima guerra mondiale su quanti, in forme diverse, si riconoscevano nella tradizione di Karl Marx? Di fatto tutti facevano capo a un certo tipo di storicismo, ma non necessariamente alla tradizione delle Grandi Narrazioni. Solo alcuni vi si rifacevano ancora, ma in generale tutti appartenevano alla corrente storicista, non solo perché per loro era possibile interpretare il nostro destino attraverso la storia, ma perché la storicità del genere umano era un tipo di conoscenza comune, una preconditione comune del pensiero - un a priori storico. Si divenne quindi consapevoli del fatto che si è imprigionati nella nostra storicità: ogni cosa che pensiamo è determinata dalla nostra esistenza nel periodo storico a cui apparteniamo; il nostro pensiero, in quanto condizionato dalla nostra situazione storica, non può pretendere di parlare dell’eternità, della verità eterna, e non è necessario essere marxiani o hegeliani per affermare questo.

A ciò è connesso il problema della verità. Se si parla nei termini di una Grande Narrazione, come nel caso di Hegel, e anche di Marx, la verità non è problematica, perché la fine della storia è il giorno della verità. E in un certo modo tutto è connesso al giorno della verità, alla conoscenza della verità, perché la verità è il tutto, ove tutto è conosciuto. Questo vale per Hegel, ma vale anche per Marx, perché dal punto di vista del proletariato è possibile comprendere interamente il presente (ciò che non era possibile per Smith e per Ricardo, che avevano assunto il punto di vista della borghesia). In conclusione, nella prospettiva di Hegel o di Marx è possibile conoscere la verità, poiché è possibile conoscere la verità sull’intero nostro mondo - questo è ciò a cui la verità si riferisce.

Critica del concetto di progresso: Lukacs e Benjamin

Ma anche chi seguiva Marx era molto critico verso il concetto di progresso. Se ci si riferisce a Storia

e coscienza di classe di Lukacs, o alle notazioni di Benjamin sulla filosofia della storia, possiamo rimarcare una grande ostilità nei confronti del concetto di progresso (e nei confronti del marxismo della Seconda Internazionale, in quanto basato sul concetto di progresso). Tale ostilità sostituiva un concetto universale di progresso con un insieme di gesti redentori, di grandi momenti di redenzione, nei quali il mondo trasforma se stesso passando dal mondo del peccato al mondo vero e reale. La posizione di Marx secondo cui solo dal futuro in poi si avrà la vera storia, mentre sino a oggi si è vissuti nella preistoria, fu trasformata nella teoria dell'apparizione di un nuovo mondo a seguito della distruzione traumatica del mondo precedente: questa è una concezione fortemente messianica - e infatti in Storia e coscienza di classe il proletariato era concepito come messia collettivo.

In ogni caso uno dei problemi rilevanti nel periodo successivo alla Prima guerra mondiale fu quello del rapporto tra mediazione e immediatezza. Come sappiamo, la concezione hegeliana associava all'immediatezza la distruzione del mondo, e alla mediazione il compito di consentire una possibile riproduzione del mondo. Questa concezione fu capovolta sia in Lukacs sia in Benjamin. Nel primo l'immediatezza e la mediazione giocano un ruolo differente: immediatezza significa alienazione, straniamento, accettazione del capitalismo come dato per scontato, coincide con il feticismo della comunità, in quanto nucleo di esperienza immediata, quotidiana. Viceversa, la mediazione consente al proletariato di assurgere a incarnazione del compito storico. Si tratta quindi di un cambiamento di coscienza (un cambiamento improvviso) dall'immediatezza alla mediazione: tale cambiamento coincide con il dies irae, il Giorno del Giudizio, in cui il vecchio mondo muore lasciando spazio a un mondo nuovo. Questa posizione è, come si è detto, fortemente messianica: la classe del proletariato appare come messia storico, che nel momento in cui acquisisce mediazione provoca il cambiamento radicale del mondo, l'annullamento di ogni immediatezza.

Sebbene Walter Benjamin non sostenga le medesime posizioni, è possibile notare, anche nel suo caso, una forte polemica contro il progressivismo della Seconda Internazionale, e un forte e diretto riferimento al messianismo. Le Tesi sulla filosofia della storia prendono avvio da una similitudine molto interessante, relativa alla cosiddetta macchina degli scacchi, invenzione fantastica in grado di sbaragliare i più bravi scacchisti. Successivamente si scopre che si tratta di un inganno: un nano, abilissimo nel gioco, è seduto dietro il tavolo e fa muovere la macchina. Secondo Benjamin la stessa cosa accade relativamente alla concezione della storia: il materialismo storico avrà sempre la meglio, poiché il nano chiamato teologia siede sotto il tavolo e determina le mosse. Questa è un'aperta confessione di ciò che in Lukács era più celato: la teologia muove il materialismo storico da sotto il tavolo, e il materialismo storico, in quanto particolare forma di teologia, sarà sempre vittorioso. Con il medesimo spirito egli propone la similitudine profondamente artistica dell'angelo della storia: l'angelo della storia guarda verso il paradiso da cui soffia il vento che lo sospinge verso il futuro, un futuro al quale egli volta le spalle: di fronte a lui, solo cumuli e cumuli di rovine, le macerie del passato. Questo è il progresso: un movimento che, con la schiena rivolta al futuro, lascia dietro di sé le macerie del passato, le sole cose che possa contemplare. Questo fu un vero concetto di redenzione, strettamente connesso al concetto tradizionale religioso: il cambiamento accade nel momento, nell'hic et nunc, nel punto di incontro tra tempo ed eternità, il momento in cui da un tipo di mondo si giunge alla determinazione di un altro mondo.

Critica allo storicismo: Kierkegaard, Sartre e Popper

Vi era però una nuova tendenza in filosofia nel XX secolo, in conflitto con lo storicismo ma da questo influenzata: la filosofia dell'esistenza, sviluppata inizialmente nel secolo precedente da Kierkegaard e poi ripresa da Sartre (fu Sartre a chiamare tale filosofia esistenzialismo, espressione che preferisco non utilizzare).

Kierkegaard, in contrapposizione allo storicismo, si pose in prima istanza contro Hegel e le Grandi Narrazioni, nonostante la sua filosofia si fosse sviluppata sotto l'egida dell'a priori della storia. Egli attaccò Hegel perché, a suo avviso, la filosofia - è bene notare come Hegel fosse identificato da Kierkegaard con la filosofia - è interessata solo al passato, dal momento che la storia termina nel presente. Al contrario noi esseri umani siamo interessati piuttosto al futuro, per quanto concerne il tentativo di rispondere alla domanda su cosa dobbiamo fare, quale sia la cosa giusta da fare - e questo è affare del futuro e non del passato. Kierkegaard⁵ associò quindi una valenza negativa all'attitudine teoretica, da sostituirsi con l'attitudine pratica, propria della praxis - qualcosa di molto simile a quanto sostenuto da Karl Marx: non dobbiamo interpretare la storia, il nostro compito è quello di cambiarla. È fondamentale sottolineare però come Kierkegaard non affermi che noi dobbiamo cambiare la storia, ma piuttosto che dobbiamo cambiare noi stessi: la verità non sta nell'interpretare la storia, o noi stessi, ma nel cambiare noi stessi. In ogni caso Kierkegaard attacca lo storicismo, Hegel e il concetto di progresso. Quando parla della cristianità, egli si chiede come è possibile che verità eterne risultino dalla storia, e siano concepite storicamente. Questa tensione tra eternità e storia è presente in tutti i suoi libri - si pensi all'angoscia, che si manifesta in modi diversi a seconda delle culture e dei momenti storici: inizia con l'alba dell'umanità, continua con i greci per giungere sino ai nostri giorni. Non intendo approfondire Kierkegaard in questa sede: menziono unicamente il suo nome in quanto figura rilevante nella filosofia dell'esistenza, per quanto concerne la comprensione del singolo individuo. L'attitudine del singolo individuo diviene il centro del pensiero dopo Kierkegaard, ma tornerà alla ribalta solo dopo la Prima guerra mondiale, nel XX secolo.

Le critiche con cui Sartre e Kierkegaard attaccano Hegel sono molto simili, ma ovviamente le loro risposte a Hegel e le filosofie da essi sviluppate sono completamente differenti. Non procedo in modo storico, dato che cito prima Sartre di Heidegger (Essere e tempo fu scritto negli anni venti; quando Sartre nella Critica della ragione dialettica si occupò del problema dello storicismo si era negli anni sessanta), al fine di schizzare la questione in termini più chiari. Intendo citare il cosiddetto metodo progressivo-regressivo, presente nella prefazione alla Critica della ragione dialettica, e in seguito pubblicato come volume autonomo. Sartre tenta di combinare materialismo storico ed esistenzialismo; fintanto che si analizza il mondo il materialismo storico è il metodo giusto, non si può comprendere il mondo senza questo metodo. Ma, se si vuole comprendere il singolo individuo e la sua relazione con il mondo, tale metodo è insufficiente, dal momento che ogni individuo è un'ipseità, ossia un $\tau\omicron\ \delta\acute{\epsilon}\ \tau\acute{\iota}$: ogni singola persona è differente dalle altre singole persone. Si possono comprendere singole persone come esistenziali o comprendere le esistenze delle singole persone e quindi trovare una risposta nell'esistenzialismo, secondo il nome che Sartre attribuisce alla filosofia

dell'esistenza; le posizioni di Essere e nulla sono quindi valide unicamente se si fa riferimento alla vita del singolo esistente, ma non sono d'aiuto se si vuole comprendere la società, dato che solo il materialismo storico può assolvere questo compito.

Si tratta quindi di una sorta di eclettismo, relativo alla credenza che non si possa avere una visione olistica della realtà, dal momento che un unico metodo non può essere in grado di spiegare la totalità del mondo: sussistono differenti tipi di totalità, un tipo è il mondo, un altro è il singolo individuo. Di conseguenza, differenti metodi devono essere utilizzati per accostarsi ai due diversi tipi di totalità: da un lato il metodo progressivo, dall'altro quello regressivo. Solo così è possibile avere una visione su ciò che è la vita umana e la storia. Nel libro su Flaubert, *L'Idiota della famiglia*, Sartre cerca di rispondere alla domanda su come Flaubert fosse divenuto uno scrittore, e mette in evidenza il fatto che il mondo nel quale si è gettati non è solo la società o il capitalismo, ma anche la famiglia, la specificità della vita privata, che è storia tanto quanto il mondo storico. Ecco perché il materialismo storico è insufficiente: esso non tiene conto dell'ambiente dell'a priori sociale di ogni esistente. La posizione di Sartre è quindi una sorta di combinazione di materialismo storico ed esistenzialismo.

Nel XX secolo queste posizioni eclettiche si moltiplicarono: era possibile combinare Marx e Freud, Marx e Kierkegaard, era possibile ogni tipo di combinazione, dal momento che l'olismo, non solo come metodo ma anche come sistema, era diventato sospetto. La posizione olistica di Hegel, secondo cui il mondo era un solo individuo e un tutto, non era più accettabile: la società non poté più essere trattata alla stessa stregua della persona umana, e la persona umana singola allo stesso modo della famiglia. Sorgono quindi differenti tipi di approccio, tali da rendere impossibile la proposizione di una cornice olistica all'interno della quale racchiudere la totalità.

Fu Popper il primo a porre la distinzione tra totalità e olismo, in opposizione allo storicismo. Egli propose che totalità significasse che il mondo, la storia, la persona umana, la conoscenza, devono esser posti all'interno di un singolo sistema. L'olismo al contrario può essere parziale: si può avere una concezione olistica nella scienza della mente, secondo cui una singola funzione della mente non può essere compresa senza un'altra funzione della mente stessa, concependole in riferimento all'organismo umano come totalità. Si può sostenere che un evento storico non può essere compreso come un fatto in sé, ma deve essere posto all'interno di una teoria così da diventare un evento di tale teoria. Ma ciò significa solo che sussistono olismi parziali, mentre la totalità è la somma di tutti gli olismi, non un olismo parziale. Popper criticò lo storicismo - il termine fu inventato da lui - e si espresse contro questo concetto di totalità, che non è solo un tipo di olismo, ma supera tutti i possibili tipi di olismo. Sebbene Sartre non accettasse Popper, dal momento che il primo era un radicale e il secondo no, questo aspetto relativo all'olismo rivela un certo comune punto di vista: esiste un tipo di olismo che non può essere identificato con la totalità. Sartre infatti negava la concezione della totalità alla luce del fatto che il singolo individuo deve essere compreso sulla base della filosofia dell'esistenza, e la società sulla base della filosofia del materialismo storico.

Un altro aspetto importante nel XX secolo è rappresentato dalla sociologia, un'altra scuola di storicismo. La sociologia, come ognuno sa, è in origine figlia dello storicismo: il primo sociologo fu Comte, che nel XIX secolo propose un forte concetto di progresso storico come tipo di evoluzione. Questa forma di storicismo progressivo fu assunta anche dalla sociologia della conoscenza, che ha un'origine marxiana, in quanto crede che il fondamento della nostra conoscenza risieda nella società: non si può pensare in altro modo da quello con cui la società ci fa pensare, tutto ciò che si sa è in qualche modo connesso alla società e al periodo storico nel quale viviamo; siamo figli della nostra epoca, e possiamo pensare unicamente nei termini della nostra epoca. In un certo senso ciò è basato sul modello della sovrastruttura, ma non necessariamente connesso con altri aspetti della filosofia di Marx.

Questo comportò un approfondimento della questione della verità. Se siamo tutti figli della nostra epoca e se la nostra mente è forse non determinata ma certo condizionata dal nostro mondo e ambiente storico, cosa accade alla verità? La verità è determinata dalla nostra storicità? Abbiamo differenti verità in differenti periodi? In breve, la verità è relativa alle condizioni storiche? Queste domande avevano trovato risposta senza alcun problema in Hegel e in Marx. In Hegel ogni periodo ha la propria verità, dato che arriviamo alla totalità (a una certa totalità in un certo periodo storico) e la verità è il tutto; noi abbiamo quindi accesso alla verità perché la totalità è il nostro tempo presente -quest'aspetto è molto simile alla successiva posizione di Marx. Ma nella sociologia della conoscenza non si ha la medesima fiducia nella possibilità di giungere alla totalità, abbiamo accesso solo a una parte, connessa alla nostra condizione storica: a seconda della classe sociale, a seconda della tradizione, abbiamo un accesso differente alla verità, e quindi differenti tipi di verità.

Ma relativamente alla scienza? Qual è la differenza tra la verità della scienza e la verità storica, e altri tipi di verità? Anche queste domande di sociologia della conoscenza venivano discusse nella cornice dello storicismo. Ricoeur affermò che ci sono tre differenti tipi di verità. Uno si riferisce alla verità eterna, in quanto scientifica e non refutabile, non falsificabile: si tratta delle verità della matematica. Nessuno può falsificare una somma, né la sua verità dipende dal contesto storico; se si risolve un'equazione, la sua risoluzione è vera e corretta in qualunque mondo si viva. Leibniz aveva già espresso questo, quando sosteneva che le verità della ragione sono eterne e necessariamente vere. Le verità logiche, nei termini della logica tradizionale, sono necessariamente vere; "Tutti gli uomini sono mortali, Socrate è un uomo, Socrate è mortale" è una deduzione necessariamente vera - era vera al tempo di Socrate ed è ancora vera oggi: è una verità eterna. La seconda forma di verità riunisce il tipo quotidiano e quello generalmente scientifico di verità, quello che Popper chiama falsificabile: si ha una richiesta di verità, e ciò significa che è falsificabile. In scienza nulla può essere chiamato vero se non può essere falsificato: la teoria del flogisto era vera perché era falsificabile. Questo è anche applicabile alle conoscenze quotidiane, per esempio un'affermazione o un giudizio relativo a una persona, falsificabile a seconda del giudizio delle altre persone sul medesimo individuo. E infine il terzo tipo di verità: la verità rivelata, la verità religiosa. Anche questo tipo di verità è eterno e non falsificabile: le verità religiose possono essere verificate ma non falsificate, perché all'interno dell'ambito di ogni tipo di religione la religione rivelata, in quanto relazione con Dio, non può essere falsificata. Si può ovviamente fornire una prova dell'esistenza di Dio, ma all'interno della teologia non è possibile provare la non esistenza di Dio - ciò non ha alcun senso. Si tratta quindi di verità

eterne, come le verità matematiche. Tra questi due ambiti si situa quello delle verità falsificabili, e tali ambiti secondo Ricoeur non vanno confusi. Vi è una sorta di polemica contro Lukacs, Benjamin e quanti reintroducono la verità rivelata nella verità storica: essi innestano il vocabolario della verità rivelata (παρουσία, Giudizi) all'interno di ambiti in cui non è permesso sia introdotto, perché significa inserire elementi del terzo ambito nel secondo, ove la verità è sempre falsificabile.

Un'altra posizione molto interessante a questo riguardo si riferisce a un problema formulato da Collingwood in *Il concetto della storia*⁶, un libro a mio avviso molto importante. Trattando la sua idea della storia egli solleva la questione del progresso e della verità; non assume il concetto di progresso né quello di regresso, né di ripetizione del medesimo: afferma che il progresso è accumulazione. Ma come si sa che qualcosa si accumula? Ovviamente nella scienza e nella tecnologia c'è accumulazione: le nostre conoscenze sono più approfondite oggi relativamente all'applicazione della tecnologia rispetto a 20 o 30 anni fa, conosciamo di più sulla mente rispetto a 50 anni fa, o sulla Terra rispetto a 100 anni fa... Noi parliamo di progresso come progresso sociale, e non relativo a un singolo aspetto. La scienza è cumulativa, ma la morale, l'etica? Siamo esseri migliori rispetto a 100 anni fa? La nostra cultura è superiore rispetto a quella di 100, 200 anni fa? Non è possibile rispondere a queste domande. Alcuni rappresentanti della critica sociale direbbero l'opposto, affermando che la nostra cultura era superiore 100 anni fa, e ponendo le seguenti domande retoriche: che tipo di pittori vi erano nel Rinascimento, e che pittori vi sono ora? Che tipo di filosofia avevamo all'inizio del XIX secolo, e che filosofia abbiamo ora?

Ci si può anche chiedere se e come poter mettere in raffronto la felicità, se e come poter affermare che si sia più felici - ma non si può comparare la felicità. Hegel lo sapeva, ecco perché usava un solo criterio (la libertà) applicato in modo quantitativo: l'uno, i molti, tutti. Collingwood afferma invece che non possiamo paragonare i differenti periodi storici, dal momento che in ognuno ci sono sempre guadagni e perdite che non possiamo paragonare, in quanto eterogenei tra loro. Com'è possibile paragonare un guadagno in tecnologia e una perdita in arte? Com'è possibile paragonare la presenza della televisione e le opere di Michelangelo? Ovviamente non è possibile paragonarli: sono due oggetti eterogenei, non si può parlare di guadagno da un lato (nella tecnologia) e perdita dall'altro lato (nell'arte). È quindi possibile parlare di progresso in termini generali, ma non in termini di accumulazione: è possibile parlare di progresso solo nel caso in cui ci siano guadagni senza una perdita corrispondente. Parimenti, è possibile attivare noi stessi nella creazione di progresso, nel tentativo di guadagnare qualcosa senza alcuna perdita corrispondente.

Collingwood affronta anche la questione su come si possa sapere la verità relativamente alla storia, relativamente al passato, dato che siamo noi a creare, scoprire, ricostruire il passato. Noi possiamo prestare ascolto alla testimonianza del testimone, a una o più testimonianze, le quali, in quanto narrazioni di alcuni momenti o eventi della storia, rappresentano interpretazioni della storia. La determinazione della verità storica è sempre il frutto dell'interpretazione di una pluralità di testimonianze relative a un determinato evento: la verità della storia è quindi approssimazione. Ovviamente c'è sempre un limite all'interpretazione; non si può dire ad esempio che Giulio Cesare non abbia mai passato il Rubicone, come non si può dire che la Seconda guerra mondiale non abbia mai avuto luogo: tutto ciò è oltre l'interpretabilità. Ma Collingwood ha detto una cosa alquanto più interessante di queste banalità: la verità non è solo ciò che realmente accade nella storia, è anche ciò che le persone credono o non credono essere vero. Si crede ciò che deve essere vero. E quando si

discutono e si studiano documenti storici, non ci si chiede solo se gli autori dei documenti siano testimoni affidabili o meno, ma anche se si tratta della manifestazione di un tipo di fede, di un tipo di convinzione, di un tipo di pensiero storico, presente nella mente del testimone.

Heidegger: storicità della condizione umana e storicità dell'essere

Ho affermato prima che nel XX secolo alcune tradizioni si fondono. Due tradizioni si sono fuse in Sartre, materialismo storico e filosofia dell'esistenza, e altre tradizioni si fondono nei lavori di Foucault, al quale tornerò alla fine di questa lezione. Ma prima di terminare con lui intendo proseguire il mio percorso nel XX secolo parlando di Heidegger, che con Wittgenstein, Foucault e Derrida, è a mio avviso uno dei pensatori più rappresentativi del XX secolo.

Ci sono due periodi nell'attività filosofica di Heidegger. Il primo è caratterizzato da Essere e Tempo, e il secondo da articoli e saggi concepiti nell'ambito della sua cosiddetta svolta, la Kehre. Tale svolta fa riferimento a Kant e alla rivoluzione copernicana. Che cosa significa rivoluzione copernicana in Kant? Tutti i filosofi precedenti a Kant partivano dall'essere, dalla ricerca sul mondo, e dall'essere giungevano alla coscienza, alla nostra mente, a come la mente conosce l'essere esterno alla mente. La rivoluzione copernicana cominciò con Hume, e non con Kant, e precisamente con l'estetica, relativamente al problema del gusto: la domanda su cosa sia il bello fu sostituita dalla domanda concernente il nostro gusto. Questo è l'inizio della rivoluzione copernicana, che Kant, per quanto concerne l'epistemologia, formulò nei seguenti termini: le categorie a priori del nostro intelletto e della nostra sensibilità costituiscono il mondo, costituiscono l'oggetto - il mondo è costituito dalla nostra mente. In un certo senso Heidegger è tornato indietro rispetto alla rivoluzione copernicana, nei cui confronti è in debito nella prima parte della sua produzione: dopo la Kehre infatti torna all'essere e non più alla costituzione umana dell'essere.

Il concetto principale di Essere e tempo è il Dasein, intraducibile in altre lingue - la migliore traduzione è forse quella proposta da Hannah Arendt: condizione umana. Dasein è un concetto sia ontico che ontologico: da un lato è ontologico in quanto è la condizione umana in sé, rappresentante i costituenti della condizione umana, gli esistenziali; dall'altro lato ogni singola persona è, in senso ontico, Dasein, perché è questa specifica persona che, nel contempo, condivide la condizione umana con tutte le altre persone. Si è quindi ontico-ontologici, perché si è individui e si condividono le condizioni del Dasein.

Questa è un'interessante combinazione delle filosofie di Marx e Kierkegaard. La posizione di Heidegger è infatti simile a ciò che Marx afferma parlando dell'essenza generica. Chi conosce i Manoscritti di Parigi sa che Marx parlò di essenze generiche, atte a distinguere uomini e animali, e quindi costituenti la condizione umana; tali essenze generiche sono il lavoro, la socialità, l'universalità, la libertà e la coscienza (coscienza significa anche linguaggio, in quanto

manifestazione della coscienza). Questi i costituenti dell'umanità, condivisi da ogni essere umano. Una cosa molto simile è presente in Heidegger, anche se egli utilizza il metodo fenomenologico - a quel tempo husserliano, molto simile al metodo hegeliano che parte dall'astratto e via via giunge al più concreto. Ma tanto in Marx quanto in Heidegger si ha storicismo: Heidegger afferma che il Dasein è storico, e la storia esiste solo per il Dasein. La storia è uno dei costituenti dell'essere umano; gli esseri umani sono gettati nel mondo, e dal momento che per l'essere umano essere significa essere nel mondo, non vi è altro modo di essere se non nel mondo. Se si afferma questo, si è già superata la distinzione tra oggetto e soggetto - il problema cruciale di ogni epistemologia - perché non vi è alcuna necessità di sostenere che l'essere determina la coscienza né che la coscienza determina l'essere, né infine che soggetto e sostanza sono identici. Si afferma qualcosa di differente: siamo gettati nel mondo ossia nel nostro Dasein, non si può essere se non nel mondo. Non è possibile distinguere la conoscenza dalla persona che conosce dal mondo in cui la persona conosce, questi aspetti sono indistinguibili, sono "equi-primordiali", in quanto pari costituenti del Dasein. Il genere umano è storico, sia in senso ontico sia in senso ontologico: noi siamo storici perché siamo umani, e l'uomo costituisce la storia. Senza l'uomo non vi è alcun mondo, né alcuna natura, dato che la natura è manifestazione del nostro essere nel mondo, alla luce della distinzione tra natura e società.

A questo punto è necessario introdurre un concetto connesso alla filosofia dell'esistenza: la distinzione tra atteggiamento autentico e inautentico. Essa è rilevante sia nella vita quotidiana sia nella vita non quotidiana. La nostra esistenza quotidiana è sempre inautentica, nella misura in cui si crede in ciò cui ogni persona intorno a noi crede. Heidegger parla del "man" (il "si" impersonale): si crede secondo il proprio ambiente, secondo il concetto di verità del proprio ambiente; in un certo modo si è quindi completamente determinati da quella collettività chiamata società, mondo, famiglia. Ma si può crescere al di là di essa, senza abbandonare completamente la quotidianità - missione impossibile: si può essere autentici se si stabilisce se stessi come un singolo individuo, come una personalità, come un singolo esistente, in breve come se stessi; in tal modo si può crescere al di là di questa quotidianità, ascoltare la chiamata della coscienza, che spinge a diventare ciò che si è, e divenire autentici. Questa è l'espressione di un'etica della personalità, a cui è strettamente connessa la filosofia dell'esistenza. In ultima istanza (e questo collega il primo Heidegger con quanto detto sinora) la persona autentica, il singolo esistente, può costituire la storia come una rottura: si ritorna allora al grande momento in cui si sceglie il proprio eroe. Questo è il momento dell'azione, dell'atto assoluto, dell'andare al di là di se stessi, del fare qualcosa che nessuno ha mai fatto prima. Molti hanno criticato tale scelta del "proprio eroe", poiché lo hanno associato a Hitler, ma nel 1927 Heidegger non poteva pensare ad Adolf Hitler. Piuttosto, aveva in mente l'etica della personalità.

Dopo la Kehre, il Dasein, la condizione umana, scomparve. Heidegger s'interessò all'essere. Certo anche il Dasein è connesso all'essere, dal momento che solo il Dasein può pensare l'essere - o meglio il Dasein è ciò per cui l'essere fa problema. Ma dopo la Kehre, l'intera storicità è considerata non come storicità del Dasein, ma come storicità dell'essere in sé. L'essere in sé diventa storico, e tocca il problema della verità. Heidegger propone una differenza tra essere e esseri, chiamata "ontologica". Tutta la metafisica precedente, dai Greci in poi, non si rese conto di questa differenza dal momento che giunse all'essere attraverso gli esseri. Gli esseri: questa sarebbe la risposta della metafisica alla domanda "cos'è l'essere". Ma tale risposta è falsa. Propongo un esempio: nel cristianesimo medioevale, persino in Tommaso, esistono una moltitudine di esseri (le persone, la montagna, il tavolo, la sedia) e tali esseri sono tutti essere. Sussiste però un essere

supremo, Dio, cui si giunge a partire dalla moltitudine di esseri: *Ens Perfectissimus*. Ma egli è ancora *Ens!* *Ens Realissimus*, ma, ancora una volta, *Ens*, come gli esseri. Questo è un esempio della non comprensione della differenza ontologica. Al contrario, Heidegger parla di un rischiaramento dell'essere in ogni periodo storico. Semplificando molto la sua posizione, si potrebbe affermare che l'essere mostra l'esistenza di qualcosa di illuminato, e questo illuminato è parte dell'essere, è ciò che riconosciamo come la nostra verità: il nostro concetto di verità è quindi ciò che è illuminato. Per i Greci era *ἀλήθεια*, lo svelamento; ci fu un momento in cui sembrò che Heidegger volesse far coincidere *ἀλήθεια* con il concetto di verità. In seguito criticò quest'interpretazione, affermando che *ἀλήθεια* era il concetto di verità presso i Greci, non presso di noi, dato che ogni periodo storico ha il proprio concetto di verità. Dal momento che l'essere in sé è storia, l'essere apre un certo orizzonte nel quale noi vediamo la verità.

Ciò che Heidegger chiama illuminazione dell'essere può essere associato alla decostruzione in Derrida, al fatto che ogni verità decostruisce se stessa. Con questo non intendo dire che le risposte dei due filosofi siano le stesse, ma che la questione da essi affrontata è simile, benché le loro risposte siano differenti - e le questioni sono simili perché appartengono allo stesso mondo. Vi è però anche un'altra motivazione: essi fanno filosofia, e la filosofia è un genere letterario e come ogni genere ha le proprie regole. Quindi si è inseriti all'interno di due presenze: la presenza della storicità e quella del genere letterario filosofico.

Ora, non si può avere filosofia senza questione della verità. Questo è importante a mio avviso, poiché vi furono filosofi che non concepirono il problema della verità come importante per la loro filosofia: in un certo senso Arendt fu una di questi, e Rorty un altro. Ma ciò che Heidegger enfatizzò fortemente fu il fatto che l'essenza della storia è la verità, e l'essenza della verità è la storia. Non si può avere storia senza la comprensione della verità, e se vi è un rischiaramento dell'essere, la verità può essere differente, ma ciò non significa che sia relativa. Hegel direbbe che c'è verità in ogni cosa, perché la verità è il tutto: esistono differenti aspetti della verità. Nietzsche parlerebbe di differenti prospettive della verità, senza che ciò renda la verità relativa, perché la relatività non ha senso né filosoficamente né in ogni altro significato possibile. Il prospettivismo ha, invece, senso: esistono aspetti, ambiti della verità; la verità rivelata è differente da quella scientifica. Questo è ovvio al di là di Ricoeur - ma ciò non significa che non esista verità, o che sia irrilevante. Debbo quindi imputare a Rorty un errore, nonostante la stima che provo verso di lui, un errore rilevato già da Heidegger: non si può avere una quotidianità senza un concetto di verità. E come non si può vivere senza quotidianità, perché è il nostro modo di vivere, così non si può vivere senza il concetto di verità.

Nella modernità vi è una teoria della corrispondenza della verità: la verità coincide con la vera conoscenza. Questo è il modo in cui noi conosciamo la verità, in cui l'essere si mostra a noi come verità. Heidegger non afferma mai che non è vera tale corrispondenza, ma ne propone una critica attraverso la comparazione di diversi tipi di periodi. Come si può infatti sapere che l'essere si muove in questa direzione o in differenti direzioni, se non si sa nulla sul futuro? Rimane il fatto che nessuno storicista può in ogni caso abbandonare completamente il concetto di futuro: come Heidegger disse nella sua ultima intervista, solo nuovi dèi fanno ciò che avverrà, e forse un nuovo dio apparirà, tale da aprire un nuovo territorio. Vi è quindi un'apertura al futuro anche in Heidegger, nonostante il suo criticismo culturale. Molti heideggeriani contesterebbero questa mia concezione di Heidegger come critico della cultura, perché il criticismo culturale consiste nell'opporre a una società alienata

una società non alienata. Non penso però che questa critica sia rilevante: criticismo culturale significa anche essere scettici sulla cultura contemporanea, credere che tecnologia e scienza siano non tanto qualcosa di sbagliato, quanto qualcosa di disastroso. Il criticismo culturale appartiene alla storia, perché non si può parlare di progresso senza criticare alcuni aspetti che non piacciono nella società contemporanea: si è sempre di fronte al criticismo storico - e questo è presente anche nell'ultimo Heidegger.

Foucault: il centro e il margine del discorso

Ritorno infine al mio ultimo argomento di oggi, allo storicismo e allo smantellamento della Grande Narrazione. La Grande Narrazione cessò con la fine della Seconda guerra mondiale, e cominciò a sparire dall'orizzonte la credenza secondo la quale la storia sia un solo individuo, e ogni cosa trovi il proprio posto nella storia. In ogni caso altri tipi di comprensione della storia si affermarono, sempre nella forma di narrazioni (per esempio quella che la concepisce come una serie di tragedie), dal momento che non si può non presentare un modello di narrazione se si parla di storia.

Ma una nuova interpretazione apparve. Collingwood, come ho già detto, affermò che per quanto concerne le testimonianze del passato non importa tanto che dicano cosa accadde veramente, ma piuttosto che rappresentino il modo di pensare il passato, dal momento che la testimonianza riguarda ciò che si considera debba essere vero in un certo periodo. Collingwood si pose sulla linea di un nuovo tipo di pensiero che si andava formando; più tardi infatti, dopo Foucault, si mise in rilievo che ciò che è importante nella storia è ciò che è ricordato nella storia, e come lo si ricorda, non il contenuto in sé. Mi riferisco alle Narrazioni Principali (Master Narratives), termine differente da Grandi Narrazioni (Great Narratives): la Narrazione Principale è ciò che è rilevante nella storia, per esempio una cultura alla quale tutti possono riferirsi e riconoscersi senza aiuti esterni, senza spiegazioni. Le due Narrazioni Principali della cultura occidentale sono la Bibbia e la storia e la filosofia greca e romana; se ci si riferisce a queste, si sa immediatamente di cosa si parla. Le storie e le testimonianze interessano quindi le Narrazioni Principali, non le Grandi Narrazioni.

Questa posizione è presente anche in Foucault, nel concetto di a priori storico. Sin dal suo primo libro teoretico, *L'archeologia del sapere*, egli parlò di differenti concetti di storia e di verità. Rifiutandosi di chiedere cosa sia la verità, non si chiese neppure cosa siano i differenti ambiti di verità, come Ricœur, e neppure si interessò alla decostruzione della verità, come Heidegger e Derrida. Foucault si chiese piuttosto come la verità si costituisce, e affermò che si costituisce nella pratica del discorso. I partecipanti al discorso non costituiscono la verità come tale: costituiscono il mondo in cui un certo tipo di affermazioni o concezioni sono incluse, in quanto in potenza vere o false. I partecipanti al discorso non dicono cosa sia la verità, ma dicono quali siano le teorie, le concezioni, le affermazioni e le teorie che includono, quelle che possono essere qualificate come vere o false. Una cosa che è inserita nel discorso può essere vera o falsa, ma non ogni cosa può

entrare nel discorso. L'interesse di Foucault non si riferisce quindi alla conoscenza (*connaissance*) ma al sapere (*savoir*), al tipo di conoscenza che è accettata come vera, che può essere considerata vera in un certo mondo. A seconda dei periodi, certe teorie sono escluse dai discorsi - per esempio la teoria del flogisto, che oggi non può essere considerata vera o falsa perché ovviamente è al di là dell'ambito del discorso scientifico contemporaneo. Il discorso di verità si riferisce quindi alla possibilità di inserimento delle affermazioni nel discorso: non si decide cosa è vero, ma come le affermazioni possono essere vere o false. Quest'aspetto è molto simile alla posizione di Kierkegaard secondo cui quando si sceglie l'etica si sceglie la distinzione tra bene e male: non si sceglie il bene, ma la distinzione. E questo è ciò che dice Foucault: in ogni periodo vi sono alcune affermazioni che possono essere considerate vere, e introdotte nel discorso di verità. Nel dibattito medievale per esempio, il fatto che le streghe esistessero o meno aveva senso, era parte del discorso, come la vita dopo la morte, l'immortalità dell'anima ecc., perché era possibile affermare o negare l'esistenza di tali affermazioni, la loro verità. I pensatori cristiani, ebrei e musulmani medievali discutevano più o meno le stesse cose, ma altre correnti filosofiche erano escluse dal discorso, come l'epicureismo, perché le loro affermazioni risultavano completamente prive di senso.

Ora, come cambiano gli a priori storici? Perché alcune affermazioni sono al centro del dibattito, e nel periodo successivo sono ai margini del discorso? Come ho già notato, nell'età classica la grammatica è al centro del discorso, mentre nella modernità è il linguaggio; nell'età classica la natura era al centro, e ora la biologia; ciò che era ricchezza nel mondo antico è economia nel mondo moderno. Alcune affermazioni che erano al centro risultano in seguito escluse: come avviene questo cambiamento? La risposta di Foucault, opposta all'idea di progresso, risiede nella genealogia: non vi è una fonte comune secondo la quale si ha progresso, regresso o ripetizione del medesimo. Il cambiamento di a priori storico è un cambiamento brutale, che non si riferisce solo alla conoscenza ma anche alle forme di potere: per esempio prima le esecuzioni erano pubbliche e i processi privati, e oggi il processo è pubblico e l'esecuzione è privata. Per spiegare tale mutamento di a priori storico Foucault sviluppò l'idea del margine e del centro; esistono posizioni, concezioni, idee poste al margine, che non possono entrare nel dominio del discorso, non possono essere vere o false, sono superstizioni; chi crede solo nella medicina naturale e non scientifica è escluso dal discorso, ma a un certo punto a tali posizioni è concesso di entrare nel discorso e muovere verso il centro - e ciò spiega il proliferare dei negozi di prodotti biologici. Quindi un elemento di novità non deriva dal nulla, ma dai margini del discorso, ciò che era escluso un tempo risulta successivamente incluso. Così l'epicureismo poté entrare nel discorso solo nel XVIII secolo. Ciò che non è al centro non scompare, ma esiste sempre ai margini; l'epicureismo continuava a esistere, per esempio in Shakespeare (in particolare in Giulio Cesare), ma non nella filosofia.

In questo modo gli a priori storici cambiano. Quello di Foucault fu un nuovo tipo di storicismo, antiprogressivista ma non regressivista, né fondato sulla ripetizione del medesimo. Foucault non abbandonò mai la questione della verità, perché ci sono sempre affermazioni a cui è concesso partecipare al discorso che possono essere vere o false. Ma non ci sono verità relative ai fatti: come già disse Leibniz, ogni verità di fatto è contingente, e quindi aperta alla falsificazione, e parimenti le verità scientifiche che si basano sull'osservazione del reale. Ma ciò non significa che tutto sia falsificabile, dato che le verità di ragione sono necessarie. Quindi non si tratta di relativismo: non è questione di cosa sia la verità, ma di come sia costituita. In breve, le verità precedenti non sono più verità, o meglio non sono più atte a essere sentenze che possano essere vere o false.

Noi siamo membri di questo stesso a priori storico. Siamo storici, comprendiamo noi stessi come storicità, siamo storicità; siamo in un certo modo addomesticati dalla storia, non possiamo liberarci dalla storicità, non possiamo saltare oltre la storicità, esistiamo con questo a priori storico. Come disse Hegel: « Qui è la rosa e qui danza»: non si può fare nulla se non danzare, poiché la rosa è qui e ora.

Note

[5](#) Ne parlerò più approfonditamente nella lezione sull'etica.

[6](#) R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, Oxford University Press, 1993; tr. it. D. Pesce, *Il concetto della storia*, Milano, Fabbri, 1966

2. UNA TEORIA DELLA MODERNITÀ

Sapere assoluto, capitalismo, razionalità

Ritorno a parlare della *Teoria della modernità*⁷, tema che attraverserà di fatto tutte le lezioni. Ho già parlato della modernità, menzionando Foucault, Sartre e altri filosofi. Ma non solo i filosofi, anche gli studiosi di sociologia o di scienza hanno cercato di comprendere la modernità, perché hanno capito che attraverso questo tipo di ricerca emerge un modello interpretativo attraverso cui comprendere meglio se stessi. Questo è il tema che intendo analizzare ora.

Molti autori hanno sviscerato il tema della modernità e io voglio parlare degli stessi autori già citati in precedenza, poiché si sono preoccupati di comprendere la modernità nel suo complesso, per cogliere in essa una specifica e ben determinata forma di vita. Hegel nella sua filosofia della storia ha voluto indagare la parabola della modernità colta attraverso l'evoluzione delle forme di società e ha voluto capire in che senso la modernità ha significato la fine della storia. In questa filosofia della storia la modernità è intesa come l'accumulazione di traguardi positivi, senza porre alcuna enfasi sul concetto di perdite. Questo concetto di "perdite" è un tema che ho mutuato da Collingwood, secondo il quale ogni successo include necessariamente delle perdite. In effetti è vero che nella modernità sono andati persi alcuni modi di essere e di vivere. Per esempio l'eroismo. Dopo Napoleone non vi è stata alcuna *grandeur*, nessun conflitto tragico. Nella modernità nessuna nuova forma di arte o di filosofia viene più inventata: i filosofi, come dice Hegel, sono diventati riflessivi, non creatori, nel senso che riflettono su quello che già è, ma non riescono a creare nessun nuovo sistema filosofico. Se, dunque, in questa concezione è incluso il concetto di perdite, ciò significa che, pur essendo vero che nella modernità vi sono state sconfitte e passi indietro, tuttavia il guadagno in fatto di libertà e di scoperte scientifiche e tecnologiche è stato maggiore.

Riprendendo quello che mi pare essere l'intento di Hegel nella Prefazione a *Filosofia del diritto*, che fa della filosofia il proprio tempo appreso in pensieri, possiamo dire che compito della filosofia è comprendere gli effetti della modernità, che ha oramai raggiunto la sua piena evoluzione. La modernità è il periodo in cui lo spirito giunge alla piena consapevolezza di sé e può meglio comprendere il suo percorso: per questo Hegel parla della fine della filosofia e crede che lo spirito sia arrivato al suo massimo sviluppo. Questa è in realtà una posizione molto problematica. Qual è il problema che qui si pone? Ho menzionato il problema della contingenza: il concetto hegeliano di contingenza include la necessità. La necessità si sviluppa nella contingenza della storia, ma questa contingenza include inevitabilmente la necessità e il suo necessario sviluppo. La contingenza non può non nascere dalla necessità e ciò significa che ogni scelta politica è necessaria ed è già presente. Ma se ciò potrebbe andare bene per la comprensione del presente, come interpretare il futuro, dopo Hegel? Ogni idea della modernità è già determinata; ciò significa che la si trova nel presente e questo condiziona ogni possibile evento politico futuro. Hegel comprende che la modernità avrà una sua fine, quando la nottola di Minerva leverà il suo volo al crepuscolo e questo significherà inevitabilmente la fine della storia e della filosofia. Ogni contingenza serve a comprendere meglio lo sviluppo necessario dell'Idea che si è dispiegata pienamente nella modernità.

Un altro pensatore di cui voglio parlare e che ho già menzionato è Karl Marx, il quale identifica la modernità con il capitalismo. Egli ritiene che il capitalismo debba necessariamente finire, grazie alla rivoluzione delle classi guidata dal proletariato, alla stessa maniera in cui Hegel ritiene che la modernità nel suo complesso sarà destinata al tramonto. Compare allora un problema che emergeva già in Hegel, ma con alcuni nuovi aspetti. Se Marx identifica la modernità con il capitalismo, significa che scopre l'importanza della struttura economica, scopre il peso dell'economia e mette in luce la dinamica della produzione propria del capitalismo. Solo quando questo sistema economico sarà ribaltato, alcuni aspetti tra loro molto eterogenei diventeranno alla fine omogenei, grazie ai mutamenti economici nella produzione e ai cambiamenti sociali apportati dalla classe operaia.

Molto interessante è anche la posizione di Max Weber, per il quale la caratteristica della modernità non è il capitalismo, ma la presenza della razionalità: la razionalità e il processo di razionalizzazione di ogni aspetto della società sono tratti caratteristici delle società occidentali moderne. Il capitalismo è la fonte e il modello di tale razionalizzazione, di un razionalismo che si basa sulla ragione strumentale, di una ragione che agisce in vista dell'efficienza. Non solo l'economia, ma anche la società e lo stato sono costruiti secondo questo modello di razionalità: anche l'eccesso della burocrazia è un effetto di questo modello di razionalità ed efficienza. Elaborando il tema delle diverse forme di legittimazione dell'autorità, Weber ne indica tre: l'autorità della legalità, l'autorità della tradizione, l'autorità del carisma. Quest'ultima è tipica della modernità e si esplica nella capacità di un singolo individuo (o *leader*) di esercitare una mistica attrazione sulla massa. In questa forma di carisma può rientrare anche la componente religiosa. In tal caso è il carisma che legittima il sistema di dominio. Anche Obama, il nuovo presidente degli Stati Uniti, ancor prima di essere legittimato dalla legge, è stato legittimato dal carisma.

Gerarchia e organizzazione sociale

Tutti questi autori, e altri che non ho menzionato, hanno messo in evidenza, nell'analisi della modernità, la nascita di una nuova organizzazione sociale caratterizzata da una certa dinamicità interna, diversa da ogni altra organizzazione premoderna, caratterizzata invece da una sua interna staticità. Se è vero che nell'età premoderna si sono susseguite civiltà diverse, come quella babilonese, romana, giudaica ecc., aventi ognuna una diversa organizzazione sociale, con leggi e regole proprie, esse erano tuttavia accomunate da una medesima caratteristica: l'unicità del sistema sociale. Tenuto conto del fatto che è la stratificazione sociale a determinare la funzione e la struttura della vita quotidiana di ogni singolo individuo, non si può non osservare come la vita sociale e politica nelle società premoderne fosse caratterizzata da un grande immobilismo interno, poiché tutte le possibilità di vita erano già predeterminate dal nascere in un determinato luogo o in una determinata famiglia. L'esser nato in una certa famiglia, nell'Atene precristiana, o al tempo della schiavitù a Roma, o nel I secolo dopo Cristo, o nella Firenze dei Medici o nel XV secolo come figlio di un gentiluomo inglese, determinava le diverse possibilità di vita del singolo individuo. Cicerone fu il primo uomo nuovo a diventare console e ciò ha determinato il minimo e il massimo delle sue possibilità. È chiaro che, a seconda che si nascesse nobile o servo, le possibilità di vita erano totalmente

differenti, in quanto la posizione sociale ricoperta determinava le condizioni e le possibilità di vita. Ciò era ancor più evidente per una donna, poiché nascere signora o schiava determinava delle condizioni di vita completamente differenti. Se nasceva all'interno di una classe sociale elevata poteva sposarsi e, in caso, avere figli, e questo *status* determinava il massimo della sue potenzialità, oltre non poteva andare. In questo contesto è chiaro che sono le contingenze sociali e il codice genetico a determinare il posto occupato nella gerarchia sociale: in tal senso è vero il detto "diventi quello che sei per nascita".

Nella modernità vi è, invece, una maggiore mobilità sociale rispetto ai tempi premoderni, ed è chiaro che non è la famiglia, ma il ruolo che si riuscirà a occupare nella società a determinare le possibilità di vita. Solo nella modernità si è potuto affermare un uomo nuovo come Obama. Questo significa che si può raggiungere il massimo solo con le proprie possibilità (anche se il ruolo già occupato nella gerarchia sociale consente di fare di più). Con queste poche parole voglio delineare la mia idea di istituzioni sociali moderne, le uniche in grado di attivare immaginazione e attività, poiché è all'idea stessa di modernità che appartiene la possibilità di uguali opportunità per tutti. Anzi, per meglio dire: senza l'idea di uguali opportunità, non possiamo avere l'idea di cosa la modernità sia. Il fatto che possono esistere uguali opportunità significa che vi è la possibilità di idee di vita differenti, il che può determinare lo sviluppo di sane competizioni fra le razze, fra popoli differenti, fra persone che hanno un differente *background*. Un elemento scardinante rispetto al passato è la maggiore possibilità di accesso all'istruzione, accompagnata da un concetto più ampio di educazione. Ciò segna una differenza con i tempi premoderni, quando ad esempio il signore imparava a diventare "gentile", nel senso che imparava le regole della cortesia, mentre le gentildonne imparavano a suonare il piano, a vestirsi bene, a diventare buone mogli o madri. Il tipo di educazione mutava in base alla diversa appartenenza agli strati sociali, era limitato e qualitativamente determinato dalle prestazioni richieste dallo stato sociale e dal posto occupato nella scala sociale. Non esisteva un concetto di educazione universale e non tutti potevano accedere agli studi superiori. Nella modernità la situazione muta: ognuno è obbligato all'educazione, ogni bambino deve andare a scuola e ogni studente può andare alle scuole superiori o all'Università e anche restarci, in base alle sue attitudini. Questo è un tratto tipico della modernità: ognuno ha la possibilità di studiare.

In America una larga parte dei cittadini va al College e molti studiano per diventare avvocato, ingegnere, fisico, chimico, tutto ciò che desiderano diventare, cosa che non era assolutamente possibile nei tempi premoderni. Quando ero nelle isole Figi, in Australia, sono andata a visitare la scuola di un paesino, dove c'erano anche ragazze indigene. Alla mia domanda: «Cosa vuoi fare da grande?», rispondevano: «Voglio diventare pilota o dottore». Non mi rispondevano: «Voglio sposarmi con un ragazzo e avere tanti bambini». Maggiori opportunità determinano anche diverse aspirazioni e motivazioni.

Di solito la modernità è descritta come una "società insoddisfatta"⁸, poiché, anche se ci sono innumerevoli possibilità per tutti, non tutti arrivano a poter fare un salto nella gerarchia sociale: se molte possibilità vengono disattese, si crea una maggiore insoddisfazione (nei sentimenti, nei genitori, nel lavoro), poiché non diventiamo ciò che vorremmo essere. In effetti, come scriveva Sartre, uguali opportunità determinano un maggiore risentimento dell'uno verso l'altro. Esistono diversi generi d'insoddisfazione: quella verso se stessi, quella verso i genitori, quella verso i vicini di casa, verso la società. Oggi non abbiamo più scuse. Prima si credeva di essere stati messi in un certo posto nel mondo da Dio e non restava che aspirare al Paradiso.

Ora, invece, essendoci maggiori possibilità di diventare ciò che si desidera, se ciò non accade, la colpa viene data agli altri e si diffonde un irrisolto sentimento di risentimento. È la presenza di soddisfazioni disattese a creare una società insoddisfatta.

Nella società premoderna esistevano diversi tipi di bisogni e di soddisfazioni che dipendevano dalla classe sociale a cui ogni singolo individuo apparteneva. Esistevano gratificazioni qualitativamente differenti per ogni strato sociale, diverse a seconda del ruolo che si ricopriva, a seconda che si fosse schiavi o borghesi, ricchi o poveri. Del resto ognuno era educato a quel tipo di bisogno richiesto dal suo ruolo sociale, determinato a sua volta dalle funzioni sociali che dovevano essere svolte. Per esempio il bisogno di leggere e di scrivere nel XVI secolo era limitato a determinati ceti e alla loro funzione: l'attribuzione di bisogni e di soddisfazioni era qualitativamente determinato. La modernità è invece caratterizzata dalla non qualificazione e dalla non attribuzione di bisogni e di soddisfazioni, poiché bisogni e gratificazioni non sono legati a un gruppo sociale, alla classe sociale in cui si è nati, ma sono determinati e sottoposti a logiche diverse, alle logiche economiche. È il denaro a determinare il peso di un bisogno su di un altro: questo significa che dalla soddisfazione di un bisogno non deriva alcuna soddisfazione, alcuna gratificazione. Del resto, vien da chiedersi: quale genere di bisogno e di gratificazione oggi ognuno vorrebbe avere? Uno può avere il bisogno del televisore in bianco e nero, un altro di quello a colori, un altro ancora del telefonino. In questo contesto ogni bisogno è determinato da cosa si sceglie, non da cosa si è o per, meglio dire, è l'economia a determinare quale tipo di bisogno occorre soddisfare. Per Marx il tratto caratteristico della modernità è la produttività ed è da questa che dipende lo sviluppo dei bisogni, infatti il mutamento e la crescita di bisogni sempre nuovi è tanto più rapido quanto più cresce la produttività. Il capitalismo e la produttività creano sempre nuovi bisogni; se nell'antichità la produzione era piuttosto lenta, nella modernità la rapidità della produzione determina sempre nuovi bisogni e con essi nuove insoddisfazioni, a causa di bisogni che non possono essere soddisfatti.

La dinamicità

Finora vi ho parlato della modernità come organizzazione sociale, ma avevo promesso di parlarvi del secondo aspetto della modernità: la sua dinamicità. Quando parliamo della dinamicità parliamo di un tipo di gioco linguistico, che genera nuove azioni e istituzioni. In questo gioco linguistico viene considerato ciò che è vero e ciò che non lo è, ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, ciò che è bello e ciò che non lo è, ossia vengono considerate le idee di verità, giustizia, bellezza e come di queste siano state date diverse interpretazioni. In questo senso, nel momento in cui discuto il senso da dare a questi valori, il dinamismo linguistico è conservato. Se guardiamo al passato questo stesso gioco linguistico era stato messo in atto dai sofisti, pratica poi messa in discussione da Socrate e criticata perché rimandava alla affermazione di mere opinioni e si allontanava dalla ricerca della verità. L'opinione non è la verità e, come tale, deve essere messa da parte ogni volta in cui cerco una risposta valida per me stesso: da un lato vi è l'idea di bene e dall'altro l'opinione che abbiamo su di essa. La pratica dei sofisti è contestata da Socrate, in quanto ricerca che non conduce al vero bene. In una sua commedia, *Le nuvole*, Aristofane criticò il socratismo per il suo morboso gesto di

mettere in discussione le norme esistenti, gesto pericoloso perché può condurre al collasso della società criticata. E questa è una affermazione condivisibile, se pensiamo che nelle società pre-moderne ciò che la maggioranza ritiene vero, è considerato vero: ciò significa che se il valore si fonda sulla tradizione, quando questa si mette in discussione l'effetto più immediato è il crollo dell'intera società (e la società greca, di fatto, poi è crollata, e un processo molto simile avvenne nella società romana al tempo della diffusione del cristianesimo). A partire dall'epicureismo e dallo stoicismo ci si cominciò a chiedere cosa fosse giusto e cosa no, cosa fosse buono o no e si cercarono differenti forme di vita. Quest'atteggiamento cambiò il legame con la tradizione, la cui messa in discussione determina il crollo delle società. Quando questa dinamicità diventa generale e nega tradizioni preesistenti, una società collassa. Così è accaduto per la civiltà romana, ma è diventato ancora più evidente in Europa al tempo del Rinascimento.

Ma la domanda: cosa è giusto, cosa è buono? È una domanda che l'uomo ha continuato a porsi, secolo dopo secolo, civiltà dopo civiltà. Al seguito di questa domanda sono stati fatti numerosi passi in avanti. Se, oggi, è piuttosto ovvia l'affermazione che tutti gli uomini nascono liberi, è vero però che è stata la Dichiarazione di Indipendenza americana a dichiararlo a chiare lettere: gli uomini sono tutti uguali e hanno un uguale diritto alla libertà e alla felicità. La dichiarazione che tutti gli uomini sono liberi, è stata, per quei tempi, piuttosto sconvolgente in quanto metteva a tacere ogni tradizione preesistente, perché veniva riconosciuto per legge e per la prima volta, che, pur nascendo alcuni liberi, altri schiavi, tutti nascono ugualmente liberi nei diritti e nei pensieri. Tutti sono uguali: questo è uno *slogan* che ha contribuito in larga misura al passaggio dalle società premoderne a quelle moderne, poiché sotto questo *slogan* sono sorti nuovi ordinamenti sociali che hanno negato alcuni ordinamenti preesistenti, come la divisione fra uomini liberi e schiavi. Che le persone nascano ugualmente libere è un valore che ha messo in moto la dinamica della modernità, stravolgendo e trasformando gli ordinamenti sociali esistenti. Certo il cambiamento non è arrivato subito, ma ha determinato un movimento delle coscienze che nel tempo ha mutato la società: si pensi alla rivoluzione francese e alla contestazione della concezione della sovranità per diritto divino. Pratica diffusa della modernità diventa così la possibilità di mettere in discussione e di criticare le pratiche politiche in uso, decidendo cosa è giusto e cosa non lo è. Il dinamismo della modernità è determinato dalla sua interna criticità, dalla messa in discussione di istituzioni, pratiche politiche, di tutto ciò che esiste. La dinamicità è un tratto tipico della modernità, totalmente assente nelle società premoderne.

Ma se il dinamismo è proprio della modernità, questo non è causa della sua fine, è invece vero il contrario: è il dinamismo la condizione della sua stessa sopravvivenza, della sua stessa vita. La critica del presente è una continua rivoluzione, con o senza sangue. Pensiamo alla rivoluzione industriale, alla rivoluzione sessuale, attraverso cui si liberano nuove forme di vita, nuove norme e regole. La modernità si fonda anche sul dinamismo della scienza e della tecnologia, poiché ogni affermazione scientifica viene falsificata da nuove scoperte. Pensiamo alla frase di Popper sul principio di falsificazione, secondo cui è il criterio di falsificazione che rende attendibile un'affermazione scientifica, contrastando l'affermazione classica che ogni verità scientifica è eterna. Questo significa che anche ogni ordinamento sociale si apre alla falsificazione, ossia al cambiamento. Max Weber ha compreso che la dinamicità interna alla modernità è dovuta alla compresenza di sistemi sociali differenti. E', infatti, possibile affermare che il pluralismo è la caratteristica propria di queste società: differenti etiche, differenti sistemi politici e sociali con differenti norme e leggi. Del resto è questa mancanza di unicità, questa

pluralità di sfere, che preserva la modernità stessa da pericolose forme di totalitarismo. Per questo l'unificazione delle sfere sarebbe molto pericolosa, penso a forme di commistione fra ambiti diversi che sono molte pericolose per gli effetti che possono produrre, come ad esempio l'estetizzazione della politica o la politicizzazione dell'economia. Occorre, allora, che sfere sociali differenti, con norme e regole diverse, coesistano tra di loro senza unificazione: ogni processo unificante è rischioso, perché potrebbe condurre a nuove forme di totalitarismo.

Valori della modernità

Il compito che mi rimane nella seconda parte della lezione è quello di trattare il problema dei valori. Max Weber ha parlato del valore della razionalità: tale valore è molto rilevante nelle società moderne, poiché la razionalità e la razionalizzazione hanno parte in ogni loro processo interno. Nella modernità il problema dei valori sembra molto astratto e indeterminato, perché la determinazione dei valori dipende dal periodo sociale, dalla cultura e dal singolo individuo. Io ritengo che i due valori astratti della modernità siano la libertà e la vita. Cos'è la vita? E cos'è la libertà? Le risposte date a queste due domande dipendono dalle diverse interpretazioni che della vita e della libertà vengono date nella società moderna. Non credo, per questo, che questi due valori possano rimanere astratti, perché proprio il periodo storico e sociale e la cultura continuano a determinarli. Credo che questi due valori-idea della modernità si richiamano l'un l'altro e che tutto ciò a cui la gente crede deriva o si riferisce a questi due valori. Possiamo verificarlo nella disputa intorno alla giustizia: se è proprio della modernità la sua dinamicità, questo si può anche tradurre nel fatto che non possiamo dire in maniera categorica cosa sia giusto o cosa sia sbagliato, poiché ciò che è giusto per uno, non lo è per un altro, dal momento che si possono dare diverse interpretazioni della giustizia. Eppure è possibile avere dei punti di riferimento costanti, che devono orientare la discussione su ogni norma, come avviene nella discussione sulla giustizia. Questi punti di riferimento sono dati dalle due idee guida della modernità: la vita e la libertà. È infatti solo in un ambito di discussione pubblica che si può trovare una risposta in termini di reale libertà o di vita vera, una risposta che tenga conto e cerchi uguali opportunità di vita per tutti, o al contrario, una risposta che può contraddire l'idea e le aspettative di una vita felice, di una vita buona. È possibile scoprire se vi è contrasto fra le norme di giustizia e le norme di una vita ideale, tenendo bene a mente cosa sia una vita buona o controllando se vengono soddisfatte le aspettative di una vita buona, solo così è possibile impegnarsi in direzione delle norme "buone", nel senso che garantiscono l'idea di libertà e di vita. Nei grandi conflitti della modernità è impossibile avere un consenso completo su ciò che è buono e ciò che non lo è in ordine alla vita e alla libertà, ma nel contesto della giustizia possiamo raggiungere un argomento sovrano che si ponga fra le opposte argomentazioni: nella discussione di ciò che si ritiene essere giusto o no, bisogna raggiungere un compromesso, raggiunto mediante il consenso della maggioranza.

Un altro importante valore della modernità è l'eguaglianza, anche se non è un valore-idea universale al pari di quello della vita e della libertà, perché non esiste un'idea di uguaglianza in sé, al pari della vita e della libertà. Vita e libertà sono due idee qualitative; uguaglianza è un'idea quantitativa. Se parliamo dell'uguaglianza ci chiediamo: uguali in cosa? Pari in libertà,

o pari nel senso delle medesime *chance* di vita? Nella modernità si dice che si è eguali di fronte alla legge, pari nei diritti, nell'aver una vita felice o nell'essere liberi. Rimane però il problema che possiamo essere uguali in modi diversi: per esempio, è impossibile essere uguali nella proprietà, perché tutti dovrebbero avere medesime *chance* di vita, avere le medesime proprietà, ma ciò non è possibile perché negli attuali sistemi sociali la gerarchia sociale comporta inevitabilmente delle disuguaglianze sociali. Ripeto: uguali in cosa? Questo è il problema. Uguali nella libertà, in uguali opportunità di vita. Ma quale altra uguaglianza vi è nella modernità? Uguali si può essere in molti sensi; ricordiamoci, infatti, che l'uguaglianza è una categoria quantitativa. Ma ricordiamoci anche che l'uguaglianza è un valore subordinato alla vita e alla libertà, deve contemplare cioè delle condizioni di uguaglianza che tengano conto del rispetto del valore della vita e della libertà. Questa è un'esigenza che sorge con il sorgere della modernità.

Le tre logiche della modernità

Ma ritorno, come promesso, alle tre logiche della modernità e all'enfasi posta sul movimento interno alla modernità, che ha portato al sorgere dei movimenti sociali e al costituirsi di nuovi ordinamenti. Esistono tre logiche, tre distinte tendenze nella modernità, che si muovono continuamente, in una tensione incessante e sono tanto durevoli quanto la modernità stessa. Infatti le tre logiche si muovono senza che una determini le altre, poiché ognuna è la condizione dell'altra, così si supportano vicendevolmente e sono necessarie alla sopravvivenza e riproduzione della modernità.

Un tipo di logica è l'insieme delle scoperte tecnologiche e della scienza, quello che normalmente è definito il progresso, ovvero l'accumulazione di conoscenze scientifiche e tecnologiche. Nel Medio Evo prevalevano la fisica e la biologia di Aristotele e queste rappresentavano la tradizione indiscussa, ma poi il prevalere di un altro sistema scientifico determinò la fine dell'"eternità" della verità aristotelica. A noi oggi interessa il crescere di conoscenza e infatti la modernità nasce dall'accumulazione di conoscenza e nelle scienze e nella tecnologia. Per alcuni la modernità ha inizio con Galileo, per altri con Newton; possiamo essere d'accordo o no, rimane vero che la scienza moderna nasce dal crescere della conoscenza e dal fatto che all'inizio della modernità la scienza comincia ad appoggiarsi alla tecnologia. E l'uso della tecnologia ci rende sempre più capaci di nuove scoperte (si pensi a quelle rese possibili dall'uso del microscopio). Nasce però un altro problema riguardo a questa tendenza della modernità.

Consideriamo la seconda logica della modernità, che è quella della distribuzione: come vengono distribuiti servizi, beni, uomini? La distribuzione di beni, valori, risorse, servizi avviene solo nel mercato. Il dominio delle logiche del mercato è tipico, come sappiamo, della modernità, poiché il denaro, valore astratto, si determina solo nel mercato, nel momento in cui consente la soddisfazione e la distribuzione di bisogni e desideri. Ma il mercato come si autoregola? Secondo alcuni si autoregola senza l'intervento di alcuno e senza l'imposizione di limiti, e in questo modo distribuisce lavoro, beni, valori, risorse. Tuttavia nel 1900, dopo la prima grande crisi economica, dopo l'impoverimento della classe lavoratrice, in Inghilterra

alcuni amministratori e studenti inglesi conclusero che il mercato non è in grado di autoregolarsi, occorre invece che venga regolato dallo stato. E proprio in Inghilterra, per evitare di giungere a un disastro, nacquero i primi interventi dello stato sul mercato. All'inizio del XX secolo Karl Polanyi⁹ riteneva che la concezione che il mercato si autoregola fosse un'utopia negativa che bisognava fermare. Come si regola il mercato fra gli stati, e quali le relazioni che regolano il rapporto fra gli stati? Questa è una domanda importante che rimanda al mio concetto di "pendolo" della modernità.

Il mercato è composto da due elementi: da un lato il capitalismo, che è una vera forza rivoluzionaria, specialmente per quanto riguarda le condizioni della vita umana, e dall'altro lato ogni intervento sociale degli stati, che tende a essere di tipo conservativo, nel senso che conserva le condizioni per il miglioramento della vita umana. Queste due tendenze del mercato moderno sono costantemente in conflitto fra loro, muovendosi in contrasto, come i movimenti di un pendolo. Come il pendolo si muove in due opposte direzioni, così il mercato si autoregola, indirizzandosi verso maggiori o minori interventi dello stato, maggiori o minori regolamentazioni statali, creando condizioni di uguaglianza, che col tempo finiscono poi per diminuire. Così si torna indietro verso un'altra direzione, con più controlli e maggiori interventi statali, si va verso un maggiore immobilismo e un minore sviluppo. Poi il pendolo si muove ancora, torna indietro verso un'altra direzione, verso la negazione di quest'immobilismo. Questa è la situazione che si è venuta a creare oggi negli Stati Uniti in cui, dopo un periodo di liberismo sfrenato, il presidente Obama intende muoversi verso un maggiore controllo del mercato e una maggiore redistribuzione delle risorse. Il pendolo si muove verso l'autoregolazione del mercato e poi torna indietro verso un'altra direzione. Il socialismo viene superato da un momento di capitalismo sfrenato e poi il movimento s'inverte. Certo c'è da chiedersi: chi regola il mercato? In un sistema democratico si sceglie chi regola il mercato nel giorno delle elezioni. In quel giorno si sceglie quale genere di regolazione si vuole, esprimendo soddisfazione o scontento per la posizione in cui il pendolo si è posto in quel momento. Solo nella democrazia moderna è possibile cogliere e veder agire le logiche che costituiscono la modernità, come l'accumulazione di scienza e tecnologia, o il mercato che distribuisce le forze, le proprietà, i servizi, le risorse, e insieme i cambiamenti politici che pongono un limite al pendolo e lo spingono verso un'altra direzione.

Parlerò ora di quei movimenti impressi al pendolo dalle istituzioni politiche, del tipo di istituzioni che sorgono in base al suo movimento. Per alcuni la modernità coincide con la democrazia. Certo questo è vero in molti casi. Io credo che la modernità sia ciò che ho detto: adattamenti sociali e una grande dinamicità sociale. Ritengo che la criticità interna alle istituzioni, la capacità di dire che alcune cose sono buone, altre pessime, sia la caratteristica degli stati moderni. Eppure non tutti gli stati moderni sono democratici: chi dice cosa? Chi può parlare? Di solito si dice che in base alla funzione svolta nella società si determina il tipo di ruolo all'interno della gerarchia sociale, ruolo che può essere attivo o passivo nei confronti delle istituzioni politiche, anche se il ruolo rivestito dipende dal regime esistente. La modernità in sé, infatti, non è solo buona o solo cattiva, ma può essere e buona e cattiva e ogni volta ciò dipende da fattori diversi.

Ma quali istituzioni politiche nascono nella modernità? Nell'antichità certo esistevano istituzioni politiche basilari, ma erano sottomesse a una compagine sociale di tipo tradizionale, che escludeva la nascita di elementi sociali nuovi. Pensiamo alla monarchia in cui di solito vi era un uomo solo, che si trattasse di re o d'imperatore, che controllava la società. Quella del

sovrano era la sola gerarchia possibile, e non consentiva alcuna variazione sociale. Una forma nuova di regime politico nacque ad Atene con l'istituzione di due re. Fu il primo caso di democrazia moderna: singoli cittadini liberi si recavano nell'assemblea e decidevano il magistrato, decidevano chi doveva vivere e chi morire. Fu anche il primo caso di democrazia diretta, forma di governo che oggi non è facile realizzare, per il diffondersi della democrazia rappresentativa¹⁰. L'uomo libero cittadino ateniese, che partecipava al discorso politico e alle elezioni ha sempre esercitato un fascino indiscusso sul pensiero politico. Aristotele per esempio, che non ha mai scritto di aver partecipato attivamente alla vita politica, è un filosofo politico ancora molto considerato, certo non per il modo in cui ha parlato degli stranieri e degli schiavi, ma perché ha creato la grande tradizione della democrazia, tradizione che nei tempi moderni è stata frenata dall'affermarsi del repubblicanesimo. Nei tempi moderni si sviluppa infatti il concetto di repubblica, che è una forma di rappresentanza universale: non nel senso che tutta la popolazione possa essere rappresentata, ma nel senso che è rappresentato ogni ceto sociale.

Tutte le istituzioni politiche inventate nella modernità sono caratterizzate dalla "libertà": nella modernità sono state inventate le libere istituzioni e la libera democrazia. Siamo soliti pensare come distinti la democrazia diretta in Atene e il liberalismo inglese del XVIII secolo, ma la combinazione dei due elementi nella democrazia liberale si ebbe solo al momento della costituzione degli Stati Uniti d'America. La creazione della libera democrazia fu infatti l'insieme dei due elementi: la democrazia e il liberalismo. La "costruzione di una costituzione", per far ricorso a una sorta di gioco di parole, ha avuto luogo in Francia e in America dopo la rivoluzione, e rappresenta appunto il momento di sintesi tra democrazia e liberismo.

Se poi guardiamo al sorgere degli stati-nazione, vediamo che sono sorti da un contratto sociale, come scrive Rousseau. Attraverso il contratto il re viene accettato come sovrano e diventa capo con il consenso della sovranità popolare, sovranità popolare costituita a partire dal contratto sociale. Se è vero che questo è un racconto fondativo, esso tiene conto però della necessità della costituzione, della necessità di costruire insieme qualcosa di nuovo. Dalla commistione di elementi tradizionali e nuovi nascono nuove forme di governo, come la monarchia costituzionale, che è un'invenzione moderna, poiché se è vero che la monarchia è una istituzione che rimanda a una legittimazione del potere di tipo tradizionale, tuttavia la presenza della costituzione limita i poteri del re.

Anche il totalitarismo è un'invenzione moderna, poiché solo le società moderne possono diventare totalitarie. Le società premoderne non potevano essere totalitarie, perché vi erano differenti strati sociali, non erano società omogenee e non potevano diventarlo, poiché troppi erano gli elementi eterogenei, anche in conflitto tra loro, al punto che nessuna gerarchia poteva imporre una società totalitaria. Nella *Fenomenologia dello Spirito* Hegel parla di differenti aspetti della libertà, e mette in evidenza come ogni persona possa essere uomo, cittadino, padre di famiglia, proprietario. Ognuno ha ruoli differenti, impossibili in una società totalitaria. La società totalitaria è un concetto moderno, anche se in realtà rappresenta la parte decadente della storia moderna (se pensiamo al regime di Hitler, questo può essere visto, a ragione, come il ritorno a una nuova barbarie). Il totalitarismo è un regime politico moderno caratterizzato dal fatto che lo Stato, per evitare che venga ribaltato il suo potere politico dittatoriale, riesce a porre un grande freno al dinamismo della modernità e alle sue logiche, sottoponendolo a un continuo controllo.

Tratto indiscusso dei regimi totalitari è la presenza dell'ideologia, attorno alla quale viene

costruita tutta la vita politica del regime e “scientificamente” organizzata la vita di ogni cittadino. Per questo l’ideologia ha tratti molto simili al fondamentalismo, nel momento in cui costruisce un sistema ideologico per giustificare il progetto politico del *leader* che sta al potere. Le ideologie esprimono un aspetto fondamentalista quando servono per creare una base mitologica; per esempio Marx e Lenin sono i padri fondatori della costruzione ideologica elaborata da Stalin. Se il fondamentalismo è ideologico, ha bisogno di un partito che controlli e guidi la diffusione delle idee e il controllo delle menti: Lenin fu un genio politico nell’inventare il partito totalitario, un partito omogeneo che poi venne imitato da Hitler e Mussolini. Nel totalitarismo, infatti, la paura del dissenso politico fa sì che il potere politico neghi ogni pluralismo, e tale negazione impoverisce non solo la vita politica, ma anche ogni aspetto della vita culturale e sociale. In Ungheria anche un pittore poteva diventare nemico del socialismo, poiché un pittore che dipinge realisticamente le condizioni di un paese può diventare pericoloso; al contrario, un pittore che idealizza la realtà è molto ricercato e amato da chi detiene il potere. Negli ultimi tempi del regime di Kàdàr¹¹ la letteratura e l’arte in genere si dividevano in tre tendenze: quella di supporto, quella tollerata, quella dimenticata. Quella che si opponeva al governo era appena tollerata o, quel che è peggio, dimenticata.

Aspetto tipico del totalitarismo è, dunque, la “totalizzazione della società”, poiché sparisce ogni distinzione fra sfera pubblica e privata al fine di creare una “dittatura dei bisogni”: con la negazione del pluralismo, nel cittadino viene inibita la capacità di dire di “no”, la capacità di essere un “soggetto autonomo”, per dirla con Kant, ovvero di essere un soggetto autore dei propri atti, un soggetto di diritto e, dunque, capace anche di dissenso. Il cittadino relegato alla funzione di suddito non solo nega anni di conquiste sociali e politiche connesse con il sorgere della modernità, ma ripiomba in una condizione di “animalità”, perché non è più in grado di farsi portatore delle sue aspirazioni e dei suoi desideri, ma solo dei più semplici bisogni corporei, della cui soddisfazione si incarica il partito o gli organi che detengono il potere. Nel momento in cui ognuno viene relegato alle sole attività necessarie al sostentamento della specie, ogni singola esistenza viene a coincidere con il mero esistere, poiché non è più possibile coltivare le libere attività dello spirito. Tutto ciò si traduce in un pericoloso senso di deresponsabilizzazione, in cui ognuno diviene mero esecutore di tutto ciò che l’anonima macchina dello stato totalitario gli impone. L’affermarsi del totalitarismo e la scomparsa di ogni agire politico produce un duplice effetto: da un lato riduce gli uomini a una massa informe e facilmente manovrabile, attraverso l’indottrinamento ideologico, che isola ogni individuo da tutti gli altri; dall’altro, la “massa degli individui”, separati l’un dall’altro dal sospetto reciproco e dal terrore, è ridotta all’inazione e all’impotenza. È l’ideologia, con la brutalità della sua logica stringente, ad annullare le differenze, a livellare e uniformare. In un regime totalitario la paura e il terrore sono gli elementi costitutivi, al punto che si finisce per identificare il terrore con la virtù (secondo la parola d’ordine di Robespierre, “virtù e terrore”). Il potere affermandosi con il terrore fomenta nelle persone il senso della paura nei confronti dell’altro, creando il costante timore di un nemico e, in questo rovesciamento dei valori, avere dei nemici viene considerata una virtù, perché consente di sentirsi tutt’uno con l’idea rappresentata dal partito.

Ma perché il totalitarismo è un fenomeno moderno? Perché nasce come una risposta alla perdita di ogni fondamento propria della modernità, nasce come esigenza per colmare l’ansia profonda di ogni cittadino, quando non riesce a reggere il senso di vuoto provocato dal pluralismo, dalla competizione e dal relativismo etico delle società moderne. Per questo si

avverte l'esigenza di costruire artificialmente e ideologicamente un fondamento, e tanto più questa costruzione diventa stringente tanto più diventa fondamentalista e tanto più possono insorgere fenomeni di fanatismo. Anche il terrorismo è purtroppo un altro fenomeno tipicamente moderno, in quanto è una risposta ideologica alla mancanza di punti fermi della modernità.

Ritorno alla prima parte della mia lezione e alle due idee costitutive della modernità: le organizzazioni sociali e la dinamicità. Entrambe sono presenti negli stati totalitari, insieme alla possibilità di uguali opportunità per tutti, poiché se si vuole, ci si può anche inserire all'interno della gerarchia sociale e avere possibilità di ascesa sociale. Ciò sembrerebbe corrispondere all'idea di maggiori opportunità e di maggiori possibilità di movimento e di dinamicità propri delle società moderne. Ma chi dice cosa è giusto e cosa è sbagliato? Nelle società totalitarie è il partito che stabilisce cosa significa bene e male, infatti, se non si seguono pedissequamente i suoi dettami si viene sottoposti a ogni genere di angheria, fino al possibile confino in Siberia, come avveniva nella Russia di Stalin.

Il totalitarismo è stato forse il tratto più tipico della modernità agli inizi del XX secolo, ma forme più o meno manifeste di fondamentalismo appaiono continuamente nelle nostre società. Per questo è necessario mantenere uno sguardo vigile, controllare che libere e democratiche istituzioni continuino a esistere, affinché il pendolo della modernità non si arresti e non inclini di nuovo verso pagine vergognose per la storia dell'umanità.

Note

[7](#) *A Theory of Modernity*, cit.

[8](#) A. HELLER- F. FEHÉR, *The Postmodern Political Condition*, Oxford-Cambridge, Blackwell and Polity Press, 1988; trad. it. *La condizione politica postmoderna*, Genova, Marietti, 1992.

[9](#) Karl Polany (1886-1964) è stato un famoso filosofo, economista e antropologo ungherese. È noto per la sua critica della società di mercato espressa nel suo lavoro principale *La grande trasformazione*, Torino, Einaudi, 2000.

[10](#) In età romana abbiamo avuto funzionari eletti in funzione di rappresentanza (il tribuno della plebe), accanto al senato che non era un organo rappresentativo, in quanto riservato all'aristocrazia, ma questa forma di rappresentanza è venuta meno con l'affermarsi dell'impero.

[11](#) János Kádár, (1912-1989) è stato primo segretario del Partito comunista e quindi capo dello stato ungherese dal 1956 (anno della rivoluzione) al 1988.

3. L'ETICA NELLA MODERNITÀ

In questa lezione tratterò dell'elaborazione dell'etica nella modernità. In particolare, nella prima parte parlerò dell'uomo buono, dell'uomo retto, nella seconda del buon cittadino e infine del "male radicale".

Ho considerato la distinzione fra uomo buono e buon cittadino, che deriva da Aristotele, come l'ultimo pilastro rimastoci nella modernità, e in tal senso ne voglio parlare in continuità con la lezione precedente: se è vero che la modernità non ha alcun fondamento, nessun sistema morale, rimangono tuttavia questi due pilastri - l'uomo buono e il buon cittadino - come l'ultimo resto di un'epoca ormai in frantumi, nel senso che non contraddicono la mia idea di modernità. L'assunto di partenza è che né la filosofia morale né la politica possono essere inventate. I filosofi possono inventare i loro sistemi mettendo in scena le idee per poi farle circolare e incontrare con quelle degli altri; invece i sistemi politici e morali non si possono inventare completamente, poiché nascono come risposta a esigenze che derivano dai contesti sociopolitici in cui i filosofi vivono e da cui vengono influenzati.

L'uomo buono

Nel momento in cui affrontiamo il tema dell'etica, dobbiamo affrontare la distinzione fra etica formale ed etica sostanziale, fra un'etica che giudica la moralità di un'azione non prendendo in considerazione scopi o conseguenze, ma solo la conformità dell'azione alla legge o meglio la subordinazione della volontà alla legge universale, come avviene nella moralità kantiana, e un'etica in cui la legge morale non può essere separata dal particolare (le inclinazioni, gli scopi, le situazioni pratiche) perché è solo dalla loro sintesi che nascono i concreti doveri e le reali azioni morali, secondo la celebre critica di Hegel a Kant. Se pensiamo all'etica della vita quotidiana, essa è ciò che normalmente deriva dai nostri genitori, dai nostri professori o dai preti nella forma di raccomandazioni o comandamenti concreti, di divieti e di diritti, insomma di concrete interpretazioni della virtù, da cui s'imparano sistemi valoriali e politici. Così l'etica della vita quotidiana è un'etica sostanziale in quanto è formata da concrete raccomandazioni, da concreti comandamenti, nel senso che in essa l'agire morale non aleggia nel vuoto, non poggia solo nel vuoto formalismo, ma ricade all'interno dei concreti rapporti con la famiglia, con lo stato, con la società civile, per cui il pensiero, nel momento in cui si propone di riflettere sull'etica, non può non tenerla in considerazione. Contro l'etica formale, che attribuisce valore solo alla forma dell'agire morale, l'etica sostanziale rivendica il valore delle istituzioni reali e storiche (famiglia, corporazioni, classi, stato, costumi, tradizioni) come indispensabile sfondo e sostanza dell'agire morale. In questo senso, le principali dottrine etiche antiche sono più vicine alla tipologia dell'etica sostanziale che non a quelle dell'etica formale.

La filosofia morale di Aristotele è usualmente considerata come un sistema che ingloba in sé aspetti formali e sostanziali. Essa costituisce la forma idealizzata della democrazia ateniese, tanto che l'uomo libero ateniese vi è presentato come un modello di virtù, virtù che Aristotele si attarda a descrivere per indicare come le persone buone si devono comportare, indicando così validi modelli di azione e di comportamento. E che le virtù di cui parla appartengano

all'uomo libero ateniese, lo dimostra il fatto che le virtù che descrive non le ha inventate, poiché rappresentano la lista delle maggiori virtù del tempo e del luogo in cui vive. Aristotele procede così a definire cos'è il coraggio, la moderazione, la saggezza eccetera, ma il pubblico a cui si rivolge già le conosce, poiché sono le stesse virtù che fanno parte della lista delle virtù più importanti del cittadino libero greco. Aristotele però non si limita a descriverle, ma le interpreta, nel senso che descrive l'intero processo attraverso cui si diventa virtuosi e in questo modo nella sua descrizione mette insieme elementi formali ed elementi sostanziali. Per indicarci cos'è il coraggio, Aristotele descrive il coraggio come il non aver paura in una determinata situazione, senza che ciò significhi essere coraggiosi fino all'estremo o fino all'incoscienza. Questa spiegazione diventa l'aspetto formale di ciò che la virtù del coraggio rappresenta in ogni tempo e in ogni luogo. Così il singolo individuo sa cos'è il coraggio o la saggezza o la moderazione o la *phronesis* e sapendolo riesce anche ad applicare la singola virtù alle diverse situazioni della sua esistenza. La virtù è, infatti, l'applicazione di norme sostantive. Questo è tipico dell'etica delle virtù, dell'antica etica delle virtù greche, che distingue fra due tipi di norme: astratte e concrete.

Le norme astratte sono quelle che dicono di essere coraggiosi, virtuosi, ma non dicono cosa si debba fare per diventare virtuosi in particolari situazioni; quelle concrete non sono norme universali né astratte, ma riguardano l'applicazione concreta delle norme nelle situazioni concrete dell'individuo: sono le regole. L'individuo non ha la possibilità di interpretare le regole, che sono le norme concrete, le deve solo seguire. E così è anche nel mondo odierno, dove si danno norme e regole che non possono essere infrante (come nel gioco del pallone: se ti danno un calcio di rigore non lo puoi interpretare, lo devi eseguire. Solo dopo la fine della partita puoi interpretare la regola e, nel caso, contestare, non prima). Anche nella Bibbia possiamo trovare una differenza fra norme astratte e norme concrete. Il comandamento "onora tuo padre e tua madre", è un comandamento che dà una regola imperativa, ma che non dice nulla di concreto, non si dice infatti che cosa occorra fare esattamente per onorare il padre e la madre in un determinato contesto. Rimane un comandamento aperto. Invece il comandamento "non dire falsa testimonianza" è molto concreto, perché proibisce uno specifico comportamento, ad esempio testimoniare il falso contro il vicino. Tuttavia esso non dice che cosa si dovrebbe fare in senso positivo, e questo lascia aperta ogni possibile interpretazione (se è vero che non si può dire falsa testimonianza, non si vieta però di testimoniare a favore del vicino). Nel campo dei divieti e dei comandamenti occorre saper distinguere fra norme astratte o concrete, perché in base a questa differenza si può capire se è possibile o meno aprire il campo delle interpretazioni.

MacIntyre ha scritto un libro molto importante, *Dopo la virtù*¹², in cui afferma che dopo l'età delle virtù la grande elaborazione dell'etica è andata perduta, e nella modernità si sono persi i valori. Se si valutano le virtù si scopre che una virtù considerata sacrosanta nell'età antica, non è più tale nella modernità. Se è vero che il coraggio è una virtù morale, nel mondo odierno è declinata in modo differente; così è per la moderazione, considerata una virtù molto importante nel mondo antico, che nell'odierna società insoddisfatta ha differenti interpretazioni, e lo stesso discorso vale per la saggezza o per la *φρονήσις* ("nobiltà di sentimenti" che oggi peraltro andrebbe riscoperta). Un cambiamento epocale in campo morale è stato attuato dalla filosofia kantiana, che ha preso il posto dell'etica delle virtù: per MacIntyre l'etica formale è un'etica che non poteva non affermarsi nella modernità, perché era l'unica etica possibile dopo che gli uomini e le donne dell'Illuminismo avevano distrutto la tradizione

delle virtù e l'etica delle virtù morali. Come antidoto a questa crisi dei valori e ai suoi esiti più disastrosi, MacIntyre propone un recupero della filosofia pratica di Aristotele. Queste sue considerazioni dovrebbero farci riflettere sul fatto che nel corso del tempo sono avvenuti importanti mutamenti strutturali della morale rispetto ai quali un filosofo morale non può non interrogarsi.

Quando si fanno affermazioni di questo tipo: “non è questo il vero coraggio, ma quello”, “non è questa la vera felicità, ma quella”, “non è questo il bene dello stato, ma quello”, esse dovrebbero essere lette come se dicessero: “non è questo che è vero e buono, ma è quello che è vero e buono”. In tempi di grande mutamento, nuovi valori e nuove virtù attentano agli antichi valori e alle antiche virtù e un nuovo valore può rapidamente sostituirne uno vecchio. Spinoza soleva dire che l'umiltà, che pure era considerata virtù in età medievale, non è più tale, e lo stesso vale per la speranza e la paura, considerate nell'età cristiana in maniera diversa rispetto alle epoche precedenti. Si potrebbero portare molti altri esempi a conferma del fatto che non si può mai avere un consenso unanime sui diversi tipi di virtù, nei diversi tipi di etica, perché ciò che è vero in un tempo, non lo è in un altro. E ciò è particolarmente visibile nel passaggio fra civiltà antiche e civiltà moderne. Quando consideriamo gli Indiani in America, o gli Indiani in India, o i Cinesi in Cina, troviamo un sistema di norme e valori differenti rispetto a quello di altre comunità umane, per cui ciò che è considerato virtù da alcuni popoli, non lo è per altri. Ogni forma di etica è legata allo spazio e alla cultura di un determinato luogo, i divieti e i comandamenti dipendono dalla cultura e come tali sono circoscritti, non possono essere universali né possono avere una validità universale. Eppure questo non significa che il filosofo morale non abbia bisogno di una formula universale, di una formula che vada bene per ogni essere umano, libero o no, nobile o ignobile, donna o uomo, insomma per tutti gli esseri umani, ossia di una formula che sia universale, a dispetto delle diverse interpretazioni della virtù che dipendono dal luogo e dalla cultura in cui si è nati.

Per meglio farvi comprendere quello che voglio dire, vi voglio citare un romanzo, che molti di voi conoscono, *Clarissa* (1748) di Richardson. La protagonista è una donna che si innamora di un uomo, Lovejoy, che in realtà è un mascalzone che la rapisce, minaccia di violentarla, infine la droga e abusa di lei. Egli vuole sposarla per approfittare della sua ricchezza, ma Clarissa rifiuta, perché non vuole sposarsi con l'uomo che l'ha violentata solo per riparare un danno. Rifiuta la prassi del matrimonio riparatore, perché se, sposandosi, la confermasse, la farebbe diventare una norma consolidata: quella secondo cui una giovane donna violentata si deve sposare con il malvivente che ha approfittato di lei, per riparare al danno che le è stato fatto. Questo a ben pensarci è un imperativo categorico. Il rifiuto di sposarsi costituisce per la ragazza un imperativo morale, un comandamento assoluto, da cui non può prescindere a costo della sua stessa vita, come di fatto nel romanzo avviene. Questo è un imperativo valido per ogni donna di ogni tempo e di ogni luogo: in tal senso è universale. Richardson inventa una formula che sarà molto importante per ogni filosofo morale. Esistono delle persone buone, delle persone che per un principio morale sono disposte al sacrificio della loro stessa vita. E le persone buone esistono non solo nei romanzi, ma nella vita di ogni giorno: chi di noi non ha mai incontrato una persona buona? Una persona che antepone una scelta morale alla sua stessa vita? Questo deve diventare un punto di partenza per ogni filosofo morale. In ogni persona c'è un'intenzionalità verso il bene, che, se ben seguita, può diventare la luce che illumina un'intera esistenza. Se dunque vi è un punto di partenza empirico, visto che la persona buona esiste, la domanda che il filosofo morale deve porsi è la seguente: se la persona buona esiste, come è

possibile diventare una persona buona? Questa è una domanda trascendentale che nasce da un'osservazione empirica. Il solo fatto di porsi tale domanda diventa condizione preliminare per diventare una persona buona. In tal senso la moralità non ha niente che fare con le emozioni, con i buoni sentimenti di carità o di amabilità, poiché essere più o meno amabili è un fatto che deriva dalla personalità, mentre la moralità dev'essere universale e deve valere per tutti gli esseri umani: questa è la formula dell'imperativo categorico, che distingue fra piano trascendentale ed empirico e dà la priorità al primo.

Perché è così importante l'imperativo categorico nella formulazione datane da Kant? Perché se pensiamo all'imperativo categorico, pensiamo che tale formula funziona come un criterio d'azione assoluto: mediante questa formula possiamo esaminare e valutare ogni massima per l'azione e ogni dovere. Ogni persona esposta a conflitti morali non può trovare la via della bontà senza usare come sostegno un criterio universale. Per Kant l'imperativo categorico o i suoi equivalenti sono la legge morale; in tal senso l'imperativo categorico ispira soggezione, perché è al di sopra di tutti gli individui dominati da passioni e da interessi. È una legge in duplice senso: è obbligatoria e incondizionatamente vincolante come le leggi giuridiche, e ci determina come le leggi di natura. Nel formulare l'imperativo categorico Kant ha fornito uno strumento alla persona buona, perché ha elaborato quel sostegno morale di cui ha bisogno. Abbiamo bisogno di un sostegno tutte le volte che le norme e le regole della vita quotidiana non danno una risposta alla domanda: "qual è la cosa giusta da fare per me?". Tutte le persone che hanno scelto se stesse come esseri buoni sono disposte a fare uso della formula kantiana. Kant ha, dunque, inventato un comando che non è soggetto ad alcuna interpretazione e con questo abbiamo avuto la prima formulazione tipica dell'etica formale, che in realtà è, secondo me, la migliore etica dell'età moderna, anche se da questa formula viene escluso tutto ciò che ha che fare con la ragione impura, con il sentimento. Programma kantiano è, infatti, quello di raggiungere il centro del cerchio, che è la legge universale dentro di noi, l'imperativo categorico che ci comanda ad agire. Insomma a partire dal filosofo tedesco ha avuto inizio la fondazione moderna dell'etica, un'etica non più eteronoma, ma autonoma, perché scopre che in ogni singolo individuo si trova l'imperativo categorico.

Eppure è un'etica che finisce per dividere l'umanità in due parti, l'uomo fenomenico e quello noumenico, perché non risolve il problema del rapporto fra universale e particolare. Per questo in età postmetafisica questo tipo di etica è diventato inaccettabile e ha subito numerose critiche, come quella di MacIntyre di cui abbiamo parlato.

Kierkegaard: scegliere se stessi come forma moderna di esistenza

In questa sede non voglio fare una discussione sulle elaborazioni successive dell'etica, ma portare l'attenzione sulla filosofia post-hegeliana e in particolare sulla filosofia morale di Kierkegaard. Io trovo nella sua filosofia dei tratti interessanti per la mia elaborazione dell'etica, anche se fra la mia formulazione e quella kierkegardiana rimangono distanze insuperabili. In *Aut-aut* Kierkegaard si occupa dei tre stadi dell'esistenza; la prima parte è incentrata sulla vita estetica, sulle attitudini dell'esteta, la seconda invece si occupa dello stadio etico e accenna allo stadio religioso. Il tema che m'interessa particolarmente è quello del rapporto fra il singolo e l'universale: nello stadio etico il singolo e l'universale sono uniti,

specialmente nell'etica della vita di ogni giorno in cui il singolo si innalza a norme universali. Se nasce un conflitto tragico, come è particolarmente evidente nelle tragedie di Shakespeare, questo viene sanato dal fatto che il singolo si innalza all'universale, seguendo un proposito, un ideale di vita (come avviene nel sacrificio di Ifigenia, in cui il singolo è sacrificato in nome della superiorità di un progetto più grande e universale). Nello stadio religioso il rapporto che s'instaura fra il singolo e l'universale è molto diverso, poiché solo il singolo può avere una relazione privilegiata con il trascendente, con Dio, come ci illustra il sacrificio di Isacco e la storia di Abramo. Solo nel piano religioso vi è la sospensione teleologica dell'etica (Abramo accetta infatti di sacrificare il figlio per obbedire a un comando divino), in nome di quella relazione privilegiata (la chiamata) che il singolo può avere con l'Assoluto. Non voglio ulteriormente sviscerare questa distinzione, ma voglio sottolineare che in *Aut-aut* lo stadio etico è molto importante perché si riferisce alla vita di ogni giorno e, infatti, non si rivolge a nessun eroe ma all'uomo comune. Questo significa che anche nella vita di ogni giorno è possibile un'esistenza autentica, a differenza di quanto ritiene Heidegger, per il quale il *Dasein* caduto nella semplice quotidianità è sempre alienato e in quanto tale inautentico.

Ma ciò che ci interessa particolarmente in questo testo di Kierkegaard è il punto in cui si occupa della fine dello stadio estetico. Nello stadio estetico l'uomo non si confronta con un *aut-aut*, con una scelta opposta a un'altra, e ciò determina la sua inautenticità, poiché non scegliendo mai non si costruisce come persona. Questo significa che nello stadio estetico l'uomo non si confronta con l'etica, con i principi e i valori morali, non si confronta con considerazioni religiose, ma vive solo nella contingenza e così la sua personalità non si può costruire né sviluppare: egli si sofferma a vivere nell'istante, a vivere momento per momento. Ma il momento è sempre effimero e chi ha scelto di non scegliere in realtà non s'impegna in un programma di vita, diventa "uno, nessuno e centomila". Ma chi rinuncia a costruirsi un'identità, una personalità definita, alla fine avverte il vuoto e il senso di fallimento della sua esistenza e cade nella disperazione. Lo stato estetico è infatti lo stadio della disperazione, che però è anche la condizione che permette di scegliere la vita etica, di aprirsi all'etica e anche alla vita religiosa. Ma oggi non voglio parlare della vita religiosa, bensì dell'etica e di come la disperazione sia la condizione per aprirsi alla vita etica. Nello stadio etico l'uomo, per superare la disperazione dello stadio estetico, accetta di vivere conformemente a ideali morali, assumendosi delle responsabilità. Scegliendo ogni giorno fra ciò che è bene e ciò che non lo è, accetta i compiti seri della famiglia, del lavoro, dell'impegno nella società e affronta serenamente i sacrifici necessari per restare fedele a tali compiti. Nel passaggio dallo stadio estetico a quello etico si può diventare una persona diversa, ma ciò è possibile solo se avviene quello che Kierkegaard definisce la "scelta esistenziale". Nella scelta esistenziale si sceglie se stessi come una persona in grado di distinguere fra bene e male, ma scegliendo se stessi come una persona che sa distinguere fra bene e male, si sceglie se stessi come una persona che sceglie il bene. Questo è il ritratto della persona buona, di una persona che sceglie se stessa come una persona che sa distinguere il bene dal male. Scegliere se stesso non è come scegliere il bene, poiché la capacità di distinguere fra bene e male è prioritaria rispetto a ogni scelta morale. Ma come possiamo scegliere noi stessi come persone che sanno distinguere fra bene e male? Come possiamo costruire la nostra personalità etica, tenuto conto che siamo tutti diversi? Lo scegliere se stessi non può, infatti, prescindere dalla complessità e dalle infermità che ci determinano: io scelgo me stesso con tutte le mie determinazioni e infermità.

Attraverso la scelta esistenziale viene a cadere la separazione kantiana tra uomo noumenico

e uomo fenomenico, fra singolare e universale. Se scegli te stesso come persona che sa distinguere fra bene e male, ti scegli come un individuo particolare, con tutte le sue complessità, ma se ti scegli come una persona buona assurgi all'universale. Universale e particolare sono uniti nella scelta esistenziale, perché in essa si sceglie l'intera esistenza: scegli te stesso come colui che sa distinguere fra bene e male, scelta che determinerà il corso della vita. Dopo Kierkegaard, il tema della scelta esistenziale è stato trattato in molte opere e romanzi, ma anche da altri filosofi come Nietzsche o Sartre. L'etica della personalità, infatti, è propria dell'età moderna ed è diventata uno dei pilastri su cui si costruisce l'etica moderna o, meglio, uno dei pilastri su cui si autocostruisce la modernità. Se osserviamo gli uomini che vivono nella vita quotidiana, possiamo vedere differenti tipi di scelte esistenziali: si può scegliere se stessi decidendo di diventare un pittore, uno scrittore, un filosofo. Le società premoderne non fornivano le condizioni per una scelta di questo genere né la rendevano necessaria, poiché una condotta di vita predeterminata veniva assegnata al momento della nascita, così che non potevano scegliere se stesse. Ciò che veniva loro assegnato dalla nascita poteva essere solo accettato con maggiore o minore entusiasmo, ma non poteva essere scelto: si può scegliere qualcosa solo se si può anche non scegliere la stessa cosa. Questa è una delle tante ragioni per cui il *τέλος* nella società premoderna non poteva essere articolato nei due aspetti dell'individuum, la differenza e l'universale; la posizione sociale e l'attività attribuita alla persona per nascita implicavano le norme e le virtù morali secondo le quali doveva vivere. È solo dentro la moderna forma di esistenza che la scelta del sé entro la categoria della differenza e dell'universalità possono essere separate, nel senso che si può compiere una scelta esistenziale entro la categoria della differenza, senza compiere una scelta esistenziale entro la categoria dell'universale e viceversa. Ogni volta che si compie una scelta esistenziale che coinvolge l'intera esistenza, si compie una scelta che cade sotto la categoria del particolare. La maggior parte delle persone sceglie se stessa sotto la categoria del particolare, nel senso che sceglie il tipo di vita che gli è più congeniale, e può diventare un avvocato, un buon padre ecc. "Diventa ciò che sei", significa che ognuno si sceglie sotto la categoria della differenza e del particolare in base a quella che è la conoscenza di sé e delle sue capacità. Ma scegliere in base alla categoria della differenza non significa scegliere in base alla categoria dell'universale. Scegliere se stessi come una persona buona è diverso che scegliersi come pittore, come avvocato eccetera. Scegliere se stessi come persone buone è scegliersi sotto la categoria dell'universale, scelta non semplice e che non tutti sono disposti a fare.

Chi ha scelto se stesso eticamente è colui che s'impegna nei confronti di cause, popoli, istituzioni, famiglie, amici, ma secondo una modalità che non coincide semplicemente con lo scegliere l'essere se stessi e le proprie potenzialità, poiché si tratta di una scelta che implica un'apertura nei confronti di altri, dei più cari e più amati, nei confronti dei quali si nutre un forte senso di responsabilità. Una responsabilità, aggiungo, che si muove soprattutto in direzione della sofferenza altrui, quando la tensione di alleviarla diventa il movente del proprio agire morale. C'è un dramma di Show che parla di un pittore molto amato, che alla fine della vita pensa di aver sì rappresentato la bellezza immortale, ma di non aver mai posto nelle sue matite, nei disegni, nei suoi colori alcuna sofferenza per l'ingiustizia: lasciando agire solo il suo opportunismo, si era, infatti, piegato ai desideri del regime totalitario in cui viveva. Non vi è stata, quindi, nessuna scelta etica nella sua scelta esistenziale, scegliendosi semplicemente come un pittore di fama, non si è scelto come una persona retta.

Nel mio libro *Etica della personalità*¹³ parlo della scelta esistenziale dell'uomo retto,

dell'uomo che sceglie se stesso come una persona retta. Questa è la scelta esistenziale che nulla ha che fare con la cosalità, con la categoria della differenza, ma è propria di colui che sceglie se stesso con tutta la sua complessità e le sue fragilità e sceglie se stesso come una persona retta sotto la categoria dell'universale. Questa scelta esistenziale trasforma la vita della persona, perché la spinge a inverare in ogni sua decisione la scelta per la bontà. Ed è un tipo di scelta che non è né razionale né irrazionale, poiché si sceglie di divenire ciò che si è non *perché* si è in precedenza ascoltato tutte le argomentazioni favorevoli o avverse a tale scelta, giungendo alla conclusione che le argomentazioni favorevoli alla "scelta del sé" sono migliori o più valide.

Chiunque abbia mai compiuto una scelta esistenziale, sa che la scelta avviene in questo modo: con un *salto*, alla stessa maniera in cui, secondo Kierkegaard, avviene il passaggio dallo stadio estetico a quello etico. Capita che ci si ricordi di aver preso una decisione, una volta, senza saperla collocare più nello spazio e nel tempo. E, tuttavia, che sia o meno in grado di ricordare una particolare esperienza di deliberazione e decisione, nessuno che abbia mai compiuto una scelta esistenziale dubiterebbe del fatto che sia davvero una scelta, ovvero che una volta nel tempo è esistita la possibilità che non divenissimo ciò che realmente siamo e che solo la nostra risoluzione ha escluso questa possibilità, in direzione del bene.

Kant ha detto una cosa simile quando ha parlato dell'imperativo categorico. Infatti nel momento in cui si sceglie se stessi come persona buona, ci si sceglie sotto la categoria dell'universalità, il che non presuppone una particolare o specifica capacità. La persona che si sceglie come persona retta è una persona virtuosa, ma com'è possibile riconoscerla? Platone riporta una frase di Socrate, secondo cui l'uomo buono è colui che preferisce patire un torto piuttosto che commetterlo¹⁴. Quest'affermazione non può essere provata razionalmente, ciò che può essere provato è solo questo: esistono persone che preferiscono soffrire un torto piuttosto che commetterlo. Sono le persone moralmente buone, le persone che in una situazione di conflitto preferiscono soffrire un torto piuttosto che commetterlo. La scelta morale per eccellenza, quella dell'uomo buono, allora, non risiede nella scelta di una norma o di un codice di norme esterne a noi, ma nella scelta che ciascuno di noi compie nel momento in cui si chiede: "qual è la cosa giusta da fare?". Nel porsi la domanda, nel porsi la scelta fra bene e male, si è per definizione scelto il bene, come scriveva Kierkegaard, perché abbiamo scelto noi stessi come persone oneste, che danno, in piena autonomia, senza cioè alcuna costrizione, la priorità alle ragioni morali su tutte le altre. In fondo la scelta della bontà non può essere compresa razionalmente, non perché irrazionale, ma perché è razionale al di là dell'autorità della ragione teoretica.

Il tema della scelta esistenziale ricorre, oltre che in Kierkegaard, anche in Weber e Lukàcs. Per Max Weber, in considerazione della divisione in sfere delle società moderne, compiere la scelta esistenziale è scegliere il proprio modo di vivere fra le sfere (io scelgo me stesso scegliendo di diventare un politico o uno scienziato), escludendo la sfera della vita quotidiana, perché in essa le persone non scelgono di vivere, ma vi si trovano per nascita. Lukacs invece sottolinea l'importanza della scelta nella sfera quotidiana, quando, accordando alla scelta esistenziale il motivo kiekegaardiano dell'aut-aut, indica l'idea di vincolo: chi sceglie una sfera non può sceglierne altre e la scelta cade fra la vita morale - che coincide con la vita quotidiana - e la sfera dell'arte e della filosofia, che sono amorali, perché in esse vi è un assoluto abbandono di norme e regole. Se per Lukacs la scelta esistenziale si pone tra il rimanere nella vita quotidiana o il sollevarsi all'arte e alla filosofia, tra la vita ordinaria e la vita consacrata

alle oggettivazioni più alte, per Weber al contrario essa si configura come una scelta tra oggettivazioni. Io invece intendo la scelta esistenziale come lo “scegliere se stessi come esseri morali”. Questa scelta non implica il vincolo di restare legati a una sfera, ma significa che ci siamo scelti come persone buone non soltanto nella sfera della vita quotidiana, ma in tutte le sfere, per cui una volta che la persona ha compiuto la scelta esistenziale della bontà, «deve mantenere un punto di vista morale in ogni sua relazione con le norme e regole della *Sittlichkeit* di ogni sfera»¹⁵. La tragica contrapposizione lukàcsiana tra un’attività più elevata e un’attività quotidiana diventa irrilevante, perché se la scelta esistenziale della bontà è stata compiuta prima, attiverà una dinamica secondo la quale valuterà norme e regole proprie di ogni sfera dal punto di vista della moralità. Per questo l’individuo «sarà in grado di fare il pendolare tra le sfere delle oggettivazioni specifiche»¹⁶, senza rimanerne schiacciato. La vera questione morale, così come la intendo, consiste nel mantenere fede all’impegno, alla scelta di se stessi come esseri buoni in tutte le sfere che costituiscono la modernità. Nel mondo moderno, dominato da una pluralità di morali quotidiane, la persona che dimora nella sfera della vita quotidiana, se non fosse in grado di praticare la scelta esistenziale della bontà, non potrebbe vivere una vita autentica.

La scelta esistenziale della bontà è, insomma, la radice di tutte le scelte concrete, ma non le determina. La persona retta è quella che ha scelto fra bene e male, ha scelto se stessa come persona retta e in quanto tale s’impegna a scegliere valori e norme per ragioni morali, utilizzando il paradosso socratico come una stampella cui appoggiarsi, nel senso che questa deve sostenere ogni sua scelta morale nelle situazioni di conflitto. La buona azione va, infatti, sempre calata nel contesto, e ciò significa che occorre chiedersi volta per volta quale sia l’azione giusta da compiere. Chi è allora la persona retta? È la persona che comprende in quale situazione si trova e decide di non commettere un’ingiustizia: determinante sarà allora il suo giudizio morale. Infatti, posto che l’uomo retto o buono sappia quali sono le norme giuste, la bontà della sua decisione dipenderà solo dalla sua *φρονήσις* o buon giudizio morale.

La persona retta è uno dei pilastri dell’etica moderna perché ogni singolo individuo, attraverso la scelta esistenziale della bontà, costruisce se stesso come una persona retta, si costruisce autonomamente attraverso un comando che nasce all’interno della sua persona: questo significa essere autentici. Se si sceglie se stessi sotto la categoria dell’universale, si diventa autonomi e retti, per questo la persona retta è uno dei pilastri dell’etica moderna, senza il quale non è possibile fondare alcuna etica.

Il buon cittadino

Il secondo pilastro della modernità è il buon cittadino, secondo la nota distinzione di Aristotele, cioè di colui che si muove nell’ambito dei problemi di giustizia e di ingiustizia di uno stato¹⁷. È il secondo pilastro della modernità, poiché grazie alla sua presenza è possibile fondare una vita civile intessuta da dinamicità e azioni rette, in quanto orientate alla ricerca della giustizia. Il cittadino moderno, a differenza di quello delle società premoderne, può muoversi nel suo stato in ordine alla giustizia perché è sostenuto dalla costituzione in esso presente. In tal senso si può affermare che il cittadino moderno si “costituisce in base alla costituzione”, poiché solo dove esistono delle costitutive dichiarazioni dei diritti è possibile lottare per la difesa di alcuni diritti qualora essi vengano infranti. Dove le libertà, intese come diritti, sono garantite mediante costituzioni scritte e non scritte, è possibile che esistano buoni

cittadini. Senza una buona costituzione non possono esistere buoni cittadini, anche per questo motivo Aristotele parlava della presenza di diversi tipi di costituzione. A partire dalla dichiarazione di indipendenza americana, e poi da quella francese è stato posto il concetto di uguaglianza. Gli esseri umani sono tutti uguali, ma uguali in che cosa? Nel tentativo di allargare il concetto di uguaglianza sono sorte le lotte contro i mancati diritti dei cittadini. In tal senso la costituzione, mentre dà risposte alle domande dei cittadini, apre anche il campo alla loro possibile azione. Un buon cittadino è, infatti, colui che è impegnato nei confronti di tutto ciò che riguarda i problemi di giustizia e di ingiustizia, ovvero della definizione di ciò che è giusto e ciò che è ingiusto, di ciò che è corretto e ciò che è sbagliato nelle norme e nelle regole della sua città. Svolgendo un ruolo attivo il cittadino completa e rafforza le norme che tutelano la vita e le libertà del genere umano. Il buon cittadino è colui che sottopone al vaglio delle idee-valori della libertà e della vita le norme esistenti nel suo contesto e quando queste, secondo la sua considerazione, non vengono rispettate da norme e regole vigenti, s'impegna a lottare contro norme ingiuste. Impegnarsi contro le norme ingiuste della propria società significa difendere un concetto di giustizia che è proprio della modernità: un concetto dinamico e incompleto.

La giustizia dinamica¹⁸ opera nei tempi di crisi e cerca di comprendere quali possono essere le norme giuste o ingiuste in relazione ai valori guida della modernità, in relazione cioè alle idee di libertà e di vita, in nome delle quali è possibile aprire una discussione pubblica. La politica è, infatti, il luogo per eccellenza in cui vengono contestate le norme considerate ingiuste e alla cui discussione ogni buon cittadino è invitato a partecipare. Se è vero cioè che si possono dare diverse interpretazioni di ciò che è giusto e di ciò che è sbagliato e che questa possibilità di discussione è un processo interno alla modernità, è altrettanto vero che il buon cittadino deve comunque battersi ogni volta che trova nella costituzione del proprio stato norme e regole che violano la libertà o la vita.

Concepire la giustizia in termini di dinamicità e d'incompletezza non significa negare la giustizia statica. Infatti le norme e le regole, una volta entrate in vigore, si applicano a tutti nello stesso modo — condizione che garantisce la simmetria reciproca nei rapporti interpersonali — mentre è nel momento della loro formulazione che possono essere soggette a revisione critica e come tali possono essere criticate. Ma ciò è possibile solo se esiste una giustizia dinamica, ovvero una giustizia che comprende procedure in grado di assicurare che le norme e le regole sociali e politiche vengano messe alla prova e mutate se è necessario: per questo negli stati moderni deve essere difesa l'idea di una giustizia incompleta, di una giustizia che sia mossa da un'idea regolativa di perfezionabilità, nel senso che ricerca norme in grado di tutelare una maggiore giustizia sociale, condizioni di vita che consentano una maggiore libertà e una qualità di vita migliore. È dunque con l'idea della dinamicità della giustizia che è possibile fondare normativamente un universo culturale pluralistico, qual è quello della modernità. In considerazione della mutevolezza delle società contemporanee, in cui non si può dare per scontato nessun tipo di consenso, il ricorso alla contestazione della giustizia è l'unico possibile. La giustizia dinamica si realizza allora solo mediante una discussione a cui partecipano coloro che sono interessati alla norma in discussione. Ma ciò è possibile se tutti i partecipanti sono liberi e uguali; in tal senso la partecipazione al discorso di valore è un diritto, e precisamente un diritto civile, che si esplica nel discorso, nella capacità argomentativa propria di ogni essere umano. Solo così è possibile affermare un concetto di uguaglianza, inteso non in termini meramente economici, nei termini cioè di un'equa redistribuzione dei redditi. L'uguaglianza è intesa come la medesima capacità di contestazione che possiedono tutti coloro

che partecipano al dibattito pubblico, tutti coloro che sono invitati a mettere in questione le norme ingiuste. In quest'ambito di dibattito circa la giustizia i cittadini possono creare rapporti intessuti sulla reciprocità simmetrica, poiché, affermando che le norme e le regole in vigore si applicano a tutti nella stessa maniera, è possibile creare relazioni di comprensione, di cooperazione reciproca, e creare spazi altri in cui trovare forme di relazione fra i cittadini diverse da quelle di dominio e di sottomissione.

Il concetto di giustizia dinamica propone così una concezione della giustizia intesa non più come una formula rigida e astratta, bensì come un *work in progress* a cui possono partecipare tutti i buoni cittadini ogniqualvolta siano interpellati, cittadini che con un forte senso di responsabilità decidono di impegnarsi per la difesa di norme giuste e per la condanna di ogni norma ingiusta. Il buon cittadino s'impegna allora all'argomentazione razionale nell'ambito del discorso pratico, ovvero non si stanca mai di spiegare le sue motivazioni (e se occorre è capace di mobilitare indefessamente l'opinione pubblica), e neanche di cercare l'accordo con altri, non solo con gli altri buoni cittadini, ma con la maggior parte degli interessati a una particolare istituzione, legge o norma. Virtù del buon cittadino sono infatti la virtù intellettuale dell'argomentazione razionale e la virtù della solidarietà con tutti coloro che subiscono un'ingiustizia. Solo mettendo in pratica queste virtù si diventa buoni cittadini e solo così può nascere una vita democratica più dinamica e ricca, in quanto rivitalizzata da relazioni autentiche ed eticamente significative tra i suoi cittadini.

Il male radicale

Tradizionalmente esistono due tipi di male: il male naturale e il male morale. Il male naturale è la malattia, la morte, le catastrofi naturali. Tale male ha costituito il problema cruciale di ogni teodicea, dal momento che era apparentemente impossibile renderlo compatibile con la bontà di Dio. In un certo senso il male morale era più facile da spiegare in una prospettiva religiosa, dal momento che era consequenziale al libero arbitrio, a sua volta derivato dal peccato originale. Per quanto concerne la spiegazione del male naturale, la difficoltà consisteva nel giustificare il fatto che un Dio buono avesse creato una natura a tal punto crudele. Riporto qui la giustificazione di Leibniz, secondo cui non abbiamo idea di altri mondi, dato che il mondo creato da Dio è il migliore dei mondi possibili. Altri mondi immaginabili, determinati da altre leggi naturali, sarebbero comunque peggiori rispetto al mondo presente. Come tutti sanno nel *Candide* Voltaire si oppose con vigore a questa concezione, ma l'argomentazione di Leibniz resta a mio avviso molto valida.

Il male naturale è anche spesso causato dall'uomo, positivamente o negativamente. In senso positivo, l'uomo può morire a causa di altri uomini: questo è ovviamente un male morale, ma tale male può generare il male naturale. Oppure, in senso negativo, il male naturale è causato da un'incuria dell'uomo, la cui azione avrebbe potuto limitare o sventare il male naturale - è per esempio il caso del disastro avvenuto a New Orleans a causa dell'uragano Katrina: è opinione comune in America che il male di Katrina sia stato provocato dall'inefficienza del governo statunitense. Esistono anche tipi di male morale che non si manifestano in un male naturale: è possibile torturare l'anima di una persona tanto quanto il suo corpo, rifiutare l'amore dei propri figli o non corrispondere un amore.

Ma qual è la definizione del male? Secondo Leibniz, si è cattivi se si è causa del male naturale. Kant presentò una differente definizione: il male è connesso all'inversione delle massime d'azione. Si è cattivi se si preferisce accordare validità a massime strumentali o mosse dall'egoismo rispetto all'imperativo categorico. Una persona buona è al contrario colei che dà preferenza all'imperativo categorico, o meglio alla distinzione tra bene e male, prima ancora di pensare al proprio interesse. Personalmente, reputo la posizione di Kant *naïf*. Kant afferma infatti che il solo movente dell'egoismo è sufficiente a determinare il male, e che si è cattivi a causa dell'amore verso noi stessi. Io preferisco la posizione di Leibniz: chiunque compia il male naturale è cattivo, senza tenere conto della motivazione egoistica. Quando si fa del male a un'altra persona volontariamente, non ha alcun senso chiedersi se l'intenzione sia egoistica o meno. Noi abitanti della contemporaneità dovremmo saperlo molto bene: nel XX secolo molte persone - Eichmann incluso - compirono il male non per egoismo, ma per motivazioni ideologiche. Non per amore di sé Hitler e Stalin uccisero migliaia e migliaia di persone. Non è solo l'amor di sé o l'interesse egoistico a compiere il male, chi commetta il male naturale nei confronti di un uomo, chi uccida o torturi, è cattivo al di là della motivazione.

Resta da chiarire se esista e cosa sia il male radicale. Oggi si è propensi ad associare il male radicale con i regimi totalitari. Si può dare però una definizione generale di male radicale: si ha male radicale nel momento in cui si eleva a norma la pratica del male naturale; se il male naturale viene legittimato da un sistema normativo, tale azione di legittimazione è il male radicale. Il male radicale è quindi profondamente differente dal male morale o dal male naturale, è la legittimazione di queste forme di male, è l'elevazione del male naturale o morale a dovere. Nelle ideologie totalitarie si assiste a un'associazione tra virtù e compimento del male propria del male radicale. Una volta Himmler disse a un gruppo di SS che la virtù dell'eroe consiste nel resistere al sentimento dell'empatia presente naturalmente in ognuno di noi. La soppressione dell'empatia, la pratica del male naturale, la violazione dei dieci comandamenti: tutto questo era eroismo per Himmler, tutto questo è male radicale per noi. In un certo senso anche la guerra legittima il male naturale, ma è profondamente differente uccidere un altro soldato dall'uccidere un innocente. Ovviamente, nessuno può essere considerato completamente e perfettamente innocente - direi che la qualificazione d'innocenza per un essere umano è una posizione ideologica. Nella cultura giudaico-cristiana, l'innocenza è associata all'infanzia, e quindi il male radicale si esprime soprattutto nell'uccisione indiscriminata di bambini.

Esiste un'analogia profonda fra il male radicale e i genocidi dell'epoca totalitaria. Gli omicidi di massa, i gulag e la *shoah* sono propri del totalitarismo e sono un fenomeno moderno perché solo nella modernità si sono organizzati sistematici e razionali sistemi di epurazione razziale. Ma come può il genocidio diventare espressione del male, e soprattutto del male radicale? Perché non ci può essere un male radicale senza l'esistenza di principi di male che lo guidano e lo orientano. Se questi principi di male radicale diventano effettivi, se le persone agiscono spinte da questi principi, compiono un male che si perpetra su larga scala: questo è il male radicale. Per chi crede che i valori più alti della modernità siano un uguale diritto alla libertà e alla vita per ogni individuo, allora il genocidio o l'uccisione su larga scala di uomini appartenenti a una medesima razza o religione è espressione del male radicale, di un male che nega ogni diritto alla vita e alla libertà per un gran numero di esseri umani. Esistono casi di violenza contro altri cittadini che, sebbene siano atti malvagi, perché guidati dall'odio e dal disprezzo, non sono tuttavia espressione del male radicale. Il male radicale è, ripeto, un male

sistematicamente perpetrato contro un gran numero di persone, che vengono vilipesi, torturate e uccise, ed è un male giustificato da principi accettati dalla maggioranza. Questo avviene ogni qualvolta i principi del male radicale siano sapientemente articolati in un'ideologia. Ideologia e totalitarismo sono fenomeni che nascono solo nella modernità. Sin dal XX secolo il genocidio è stato elaborato sistematicamente e sostenuto da un'ideologia che, contraddicendo i valori fondamentali della modernità (il diritto di ogni cittadino alla libertà, all'uguaglianza e alla vita) e appoggiandosi a un regime politico di tipo totalitario, si è diffusa ergendosi su due pilastri: la fede entusiasta nei confronti dell'ideologia e dei suoi *leader* carismatici, e il metodico esercizio della violenza e della paura. Prassi dei regimi totalitari è sottomettere e controllare i cittadini mediante un capillare esercizio del terrore, provocato dai continui controlli del potere politico e della polizia, mentre il diffondersi della paura rende ognuno sempre più dipendente dal partito al potere e nemico di tutti gli altri uomini. Lo stato permanente di sospetto nei confronti di un altro, diverso per razza, religione o classe, come solo un martellante pensiero ideologico e totalitario produce, "sospende ogni morale", come direbbe Levinas, sospende ogni apertura etica, ogni interesse verso l'individuo inteso come essere umano, e consente ogni efferatezza morale. Inoltre quanto più gli interessi del partito vengono convogliati verso la creazione di un unico grande Stato, in cui ogni dissenso politico è soppresso, tanto più si assiste alla creazione di un unico e compatto corpo sociale che fagocita gli interessi particolari e i bisogni dei singoli, che cancella ogni possibile solidarietà tra i suoi membri. È in questo clima d'ideologica costruzione di nemici politici da annientare e di mancanza di libero pensiero politico che il male radicale assume le sue forme più brutali e disumane, come ad Auschwitz.

L'unica possibilità di evitare che altre forme di male radicale prendano il sopravvento è data dalla necessità di difendere le libere e democratiche istituzioni quali frutto più duraturo della modernità. Laddove infatti le libere istituzioni continuano a esistere, laddove, soprattutto, esistono liberi cittadini che non dimenticano gli effetti disastrosi di Auschwitz ed esercitano la loro capacità critica, è possibile evitare che altri regimi totalitari producano nuove barbarie.

Da qui deriva un ulteriore approfondimento: il male radicale muta di determinazione a seconda delle epoche storiche. Oggi il genocidio è considerato un esempio di male radicale, dal momento che infrange la norma fondamentale della modernità, il principio di universale uguaglianza tra gli uomini: tutti gli uomini sono nati ugualmente liberi e dotati in modo pari di coscienza. Invece nell'antica Grecia e in Roma il genocidio non era considerato un esempio di male radicale; ciò che fu perpetrato contro Troia e contro Cartagine può essere riconosciuto come genocidio, ma per l'epoca non costituiva affatto un esempio di male radicale.

Vi è infine la questione del nesso tra scelta esistenziale e male. Come si è visto, ci si può scegliere come persona buona. Ma è parimenti possibile scegliere se stessi come persona malvagia? Secondo Shakespeare sì; Riccardo III, Iago, sono personaggi che si sono scelti come persone malvagie, non per egoismo né per ideologia, ma in nome del male stesso, del piacere che si trae dall'essere cattivi. Secondo alcuni, questo tipo di scelta è eccezionale, e nient'affatto comune; eppure può anche essere riscontrata in De Sade: in ogni suo libro vi è almeno una persona che si è scelta come cattiva e che trae piacere nel torturare e far del male agli altri.

Note

Notre Dame Press, 1981, Trad. it. P.Capriolo, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milano, Feltrinelli, 1988.

[13](#) A. HELLER, *An Ethics of Personality*, Oxford, Basil Blackwell, 1996.

[14](#) Cfr. A. Heller, *General Ethics*, Oxford, Basil Blackwell, 1988; trad. it. e cura di M. Geuna, *Etica generale*, Bologna, Il Mulino, 1994, p. 130.

[15](#) *Ivi*, p. 269.

[16](#) *Ivi*, p. 270.

[17](#) Cfr. A. Heller - F. FehÉR, *The Postmodern Political Condition*, cit.

[18](#) Cfr. A. HELLER, *Beyond Justice*, Oxford - New York, Basil Blackwell, 1987; trad. it. S. Zani *Oltre la giustizia*, Bologna, il Mulino, 1990.

4. LA CONDIZIONE UMANA

A priori genetico e a priori sociale

Intendo parlare della condizione umana, nel senso usato da Arendt¹⁹, che così traduce il *Dasein* heideggeriano. Ma qual è, nella mia analisi, il significato che attribuisco al termine condizione umana? Voglio parlare di condizione umana nel suo senso ontologico, partendo dal fatto che la condizione umana non è una metafora, ma è qualcosa che si sviluppa a partire da una contingenza e da un accidente.

Se ogni persona è mortale, ciò significa che è gettata in questo mondo dall'accidente della sua nascita, ossia che nasce in una particolare famiglia, in un particolare luogo, ed è a partire da quest'accidente che realizza ciò che è e che si sviluppa il suo particolare modo di essere. Noi nasciamo in "questo" mondo con un a priori genetico, che è il nostro codice genetico in cui sono scritte le notizie che riguardano la nostra costituzione biologica; sono elementi che, pur non avendo carattere determinante, condizioneranno però la nostra vita. Accanto a questo a priori genetico vi è poi il carico determinato dalla nostra esperienza, esperienza che è anch'essa problematica, perché può non essere del tutto consapevole. Infine vi è il nostro a priori sociale, costituito dalla cultura, dalla famiglia, dal contesto che precede la nostra nascita: in questo senso il nostro a priori genetico deve entrare in sinergia con il nostro a priori sociale. Dalla combinazione di questi due a priori si sviluppano le vite diverse di una donna o di un uomo, di uno schiavo, di un lord o di un borghese. L'a priori sociale determina anche la nostra esperienza, perché determina i tipi di persone che incontriamo nella nostra vita. A priori genetico e a priori sociale determinano la nostra cultura e i confini entro cui possiamo sviluppare la nostra personalità e sviluppare le potenzialità e le capacità che appartengono al nostro codice genetico. Gli uomini nascono con la capacità di parlare, con la capacità di vivere in un contesto sociale, ma se è vero che queste capacità fanno parte del nostro codice genetico, devono però anche essere messe in pratica, altrimenti si atrofizzano. Pensiamo alla storia di Mowgli di Kipling: se non si vive in una società e non si pratica la capacità di parola o di lettura, queste non possono svilupparsi; secondo quanto sostengono gli studi di antropologia, se si resta per molto tempo isolati ed emarginati dalla società ci si precludono le possibilità d'apprendere la lingua umana. Per questo se l'a priori genetico non viene messo in pratica, non è possibile imparare a parlare, né a vivere in una comunità. Se sei uno straniero, parli con un altro linguaggio, pratichi altri costumi, altre consuetudini, che devono entrare in relazione con la nuova comunità in cui ti trovi a vivere: questo significa che l'a priori genetico deve entrare in relazione con l'a priori sociale. Solo così ogni bambino che nasce, cresce sentendosi a casa. Normalmente i bambini crescono e iniziano a sentirsi a casa nel momento in cui si rapportano con le norme e le regole dell'a priori sociale. Questo è il processo mediante il quale i due a priori entrano in relazione, relazione che non giungerà mai a una completa congiunzione, perché tra essi esisterà sempre uno iato, una tensione esistenziale, tensione che si manifesta ogni volta in cui l'individuo cresce e si trova a confrontarsi con la storicità sempre mutevole e sempre soggetta a mutamento che caratterizza la sua esistenza.

Nelle società tradizionali del passato le potenzialità individuali erano già iscritte nel codice genetico, e in un certo senso il destino del singolo era già determinato, le potenzialità

ristrette entro il contesto sociale in cui si nasceva. Le società moderne invece offrono diverse opportunità, che si aprono come un fascio di possibilità illimitate, perché non vengono posti limiti dalla società. In un certo senso le società tradizionali sono molto più sicure, perché il cammino è già tracciato e non ci sono cambiamenti, o avvengono lentissimamente. Nella modernità, invece, norme e regole mutano in continuazione e creano norme differenti fra di loro. Una delle caratteristiche della storia umana fino a oggi è il grado di diversa civilizzazione raggiunto dagli uomini. Il diverso livello di civiltà determina poi diverse possibilità di successo e vitalità delle società stesse. Conosciamo leggende di antichi e forti popoli, leggende di popoli meno forti ma con una maggiore spiritualità. Pensiamo ai giochi olimpici, in cui era determinante la forza dei corpi: qui sono stati determinanti gli a priori genetici? O meglio quale a priori genetico è determinante per lo sviluppo dell'a priori sociale?

L'oggettivazione zero

La diversa vitalità e dinamicità delle società umane dipende dal luogo e dal tempo in cui si muovono ed entrano in sinergia i due a priori, da quel contesto che io definisco "l'oggettivazione zero" e che contiene le norme e le regole basilari che sopravvivono ai cambiamenti sociali. L'oggettivazione in se stessa comprende il linguaggio ordinario, le consuetudini, le norme e le regole del contesto in cui ognuno nasce. Ma il linguaggio a sua volta è formato da tre elementi: la lingua ordinaria, la lingua della comunicazione e della conoscenza elementare, la lingua mediante la quale si svolge il gioco linguistico in cui si pongono le domande e vi si risponde, quello insomma con cui si comunica immediatamente. Il secondo aspetto dell'oggettivazione è quello sociale delle norme e delle regole, quello in cui si esprime il costume sociale di un popolo: devi imparare come usare il cucchiaino, o altri oggetti, e ciò non è semplice, ma lo devi imparare e con ciò impari il costume sociale, ovvero impari cosa è possibile fare, cosa è obbligatorio e cosa invece è vietato. Il terzo aspetto dell'oggettivazione in sé è l'appropriazione simultanea dei tre aspetti tra di loro: impari a usare il cucchiaino per mangiare e con questo impari i costumi del popolo in cui nasci e ne apprendi le regole sociali. Ogni appropriazione di questa forma di oggettivazione delle norme e delle regole determinerà chiaramente le forme o gli stili di vita. Se si comprende il linguaggio ordinario usato nel mondo in cui l'accidente della nascita ci ha gettato, s'impara a manipolare gli oggetti attraverso cui si apprendono le forme di vita. Il termine "forme di vita" non è metaforico, poiché comprende sia l'aspetto materiale della vita sia quello valoriale, ovvero l'appropriazione dei valori. Wittgenstein diceva che "il gioco linguistico è una forma di vita", perché ogni gioco linguistico include norme e regole, azioni elementari: i giochi linguistici sono la forma corporea delle forme di vita.

Quest'"oggettivazione zero", colta nei suoi tre aspetti, contiene le norme e le regole che determinano la regolazione etica. Nel momento in cui parliamo di regolazione etica, comprendiamo che non è semplice determinare immediatamente, in ogni circostanza, che cosa è giusto e cosa non lo è. Le norme, infatti, aprono il vasto territorio della loro applicazione, che richiede per esempio la *φρόνησις* aristotelica, ovvero il giudizio morale. L'oggettivazione in sé stessa include, infatti, insieme alle consuetudini, alle norme e alle regole, le categorie primarie di orientamento rispetto al valore: il valore di bene e male, che sono i valori generali di

orientamento. In ogni comunità vi è il bene e vi è il male, ma è grazie a queste categorie primarie che è possibile distinguere fra norme buone o cattive ed è possibile distinguere fra ciò che è possibile e ciò che non è possibile fare. In una comunità ogni oggetto può avere un uso consentito e uno no, per esempio possiamo usare il martello per fare dei lavori in casa, ma non lo possiamo utilizzare per tirarlo in testa a una persona. Nel linguaggio ordinario usiamo i termini bene e male confondendoli con i termini permesso e vietato, possibile e impossibile; in tal senso “bene” è “ciò che è permesso”, “ciò che è obbligatorio”, “male” “ciò che non è possibile”. Questo perché male e bene sono categorie generali di orientamento al valore, categorie che da un lato sono astratte, ma dall’altro anche molto concrete, nel senso che riguardano le persone concrete, le persone nella concretezza della loro esistenza. “Male” e “bene” sono categorie etiche che ci consentono di orientarci moralmente. Nelle società antiche se s’infrangevano le norme del bene, si era socialmente puniti, ovvero si veniva considerati peccatori, o impuri e a volte si veniva addirittura cacciati dalla comunità.

Certo, accanto alle categorie di bene/male, esistono altre categorie di orientamento al valore: parlando di male e bene possiamo esprimerci anche con le espressioni bello/brutto, giusto/ingiusto. Comunemente però si dice che bene o male sono le categorie di orientamento primario rispetto al valore e che sono relative e dipendenti l’una dall’altra. Sono queste le categorie che consentono l’oggettivazione in sé, innervano ogni costume, ogni linguaggio ordinario e costituiscono le forme di vita, nel senso che legittimano ogni forma di vita. Infatti la legittimazione delle forme di vita dipende dallo “stadio zero dell’oggettivazione”, che normalmente è considerato il livello più alto. L’oggettivazione al livello più alto contiene sistemi di credenze e di valori, concezioni di vita, le Grandi Narrazioni, e inoltre tutte le norme e le regole che consentono di apprendere le forme di vita in esso esistenti.

Il sistema dell’oggettivazione approva la legittimazione, l’oggettivazione di ogni forma di vita, poiché comprende, per nominarne solo alcuni, ogni “mito originario”, ogni mito fondativo che contiene le origini di ogni norma e regola, la giustificazione in forma narrativa di ogni sistema di vita e insieme presenta norme e valori da seguire o da rigettare. Nel mondo greco per esempio il mondo mitologico legittimava ogni forma di vita dei popoli che abitavano le città stato, ogni sistema di credenze, di virtù e di valori, insieme agli usi e costumi e al linguaggio ordinario, che tutti insieme costituivano il sistema di oggettivazione in se stesso. La conoscenza di una lingua comportava infatti l’apprendimento simultaneo dei sistemi di credenze, del sistema di oggettivazione in sé, così che non si poteva non conoscere ciò che era buono e ciò che era cattivo, ciò che era giusto e ciò che era ingiusto, seppur espresso in forma narrativa.

In ogni sistema sociale ci sono istituzioni diverse, norme e regole che vanno conosciute e che mutano a seconda della famiglia e della società. Prendiamo l’esempio di chi, vissuto in un villaggio primitivo, per frequentare l’università va a vivere in una grande città, dove vigono norme e regole differenti rispetto a quelle del villaggio; deve dunque imparare a fare i conti con istituzioni diverse, con norme e regole proprie. Anche il linguaggio diviene più complesso, anzi un linguaggio diventa sempre più complesso nel momento in cui si procede dal linguaggio delle scuole elementari a quello delle scuole superiori.

Quando la società diventa più complessa, il problema riguarda soprattutto i problemi e i doveri morali, perché con l'evolversi della società stessa compaiono due diverse autorità morali. La prima è l'autorità morale generale. È un'autorità esterna. Quando le persone si assoggettano a una norma concreta del loro gruppo o della loro comunità senza selezionarla previamente o senza mettere in atto una riflessione di secondo grado, l'autorità morale è totalmente esterna. Il termine esterna non si riferisce a una mancanza di interiorizzazione, ma alla fonte del contenuto autoritativo delle norme. Poiché è la comunità nel suo insieme che specifica e rende applicabili le norme, l'individuo trae tutto il proprio contenuto normativo da fonti esterne, senza aggiungere o togliere alcunché a questo contenuto. Ciò significa che ogni persona parla a nome della comunità, ed è in tal modo che il giudizio morale prende forma nello sguardo, negli occhi degli altri. Questi occhi ti seguono in ogni tuo agire e in ogni tuo fare, si posano su di te e ti osservano. Se fai qualcosa che non dovresti fare, gli occhi degli altri ti fanno provare vergogna. Chi provoca il sentimento della vergogna? Chi ci guarda, o meglio i membri della comunità che ci osservano e immediatamente suscitano in noi, se ci sentiamo differenti, il sentimento della vergogna. Questo tipo di autorità morale è propria delle società primitive, in cui occorre obbedire alle stesse norme e regole della comunità di appartenenza. E del resto ogni membro si sente rassicurato dal fatto che ci si aspetta che ognuno segua le norme e le regole della società a cui appartiene. Non è un caso, infatti, che in queste società lo straniero sia messo da parte, perché non conosce le norme e le regole vigenti nella comunità, mentre chi trasgredisce è punito e a volte anche allontanato. Nella culture dominate dal "potere della vergogna"²⁰ si è umiliati e puniti se si infrangono le regole della comunità. Quando si prova vergogna, si vuol fuggire via, sprofondare sotto terra, scomparire, pur di sfuggire a questo sguardo altrui che diventa la sola autorità morale: in effetti la vergogna è l'unico sentimento morale innato di cui possiamo parlare. In tali culture non vi è controllo delle coscienze, ma poiché si ha paura della vergogna, si fa la cosa giusta e ci si aspetta lo stesso dagli altri.

Con il passare del tempo la società è diventata più complessa e l'autorità morale si è sviluppata e sdoppiata nell'autorità morale interna che è la coscienza. Questa non coincide più con lo sguardo esterno degli altri, ma è una voce interna. La coscienza in quanto voce interiore ci parla, mette in guardia, consiglia, ricompensa, punisce. Con i suoi ammonimenti e i suoi consigli la coscienza è un sentimento orientativo. La nostra coscienza ci parla e se non l'ascoltiamo proviamo un dolore assai più tormentoso di quello del corpo. D'altra parte se noi diamo retta alla coscienza proviamo gioia, soddisfazione, felicità. In Grecia troviamo la prima grande formulazione della coscienza nel δαίμων socratico, che non è più il potere della vergogna, ma una voce che spinge all'azione. Con l'apparizione della coscienza si sono affermate due autorità: quella esterna determinata dalla presenza degli altri e quella interna, che è la voce della coscienza. Ciò provoca un conflitto fra le due autorità, fra la coscienza e la vergogna. Prendiamo l'esempio di *Romeo e Giulietta* di Shakespeare. Giulietta sul balcone rifiuta la tradizione e dice: ma chi sono i Montecchi? Solo un nome. I Capuleti chi sono? Solo un nome. Il nome non determina nulla nella mia vita. Non influenza la mia scelta amorosa. Ella rifiuta l'autorità del padre e della madre, la sua coscienza non ritiene valide le loro regole, vuole seguire i suoi desideri e le sue passioni, non i costumi usuali, le convenzioni sociali, le norme imposte dalla famiglia. È seguendo i consigli della coscienza, che rifiuta di obbedirvi.

Vi è un aspetto problematico nel conflitto fra queste due autorità, perché non si può sapere

se questa voce interna sia una voce buona o cattiva. Questo è il problema. La voce può essere anche quella del male, non necessariamente quella che ci ispira il bene. Come facciamo a sapere se la coscienza è assolutamente il bene? Come facciamo a sapere cos'è il bene in assoluto? Se escludiamo del tutto la voce degli altri e accettiamo solo quella interna, chi ci dice che la voce della ragione si identifichi con quella della ragione pratica? Questo conflitto fra la voce interna e quella esterna, dello sguardo altrui, ha attraversato tutto l'Illuminismo e l'età moderna. Anche Hegel ne ha parlato nella *Fenomenologia dello Spirito*. Ricordate l'inizio del capitolo della moralità? Il filosofo traccia una storia simbolica in cui compaiono il male, il perdono e la riconciliazione. Egli ci parla di una figura - l'anima bella - che rappresenta i valori della tradizione. A questa figura si oppone chi vuole negare questi valori, chi, come Napoleone, sovverte la tradizione. Ma che cosa accade? L'"anima bella" rigetta Napoleone e il male, e il male risponde così: "Io sono ciò che sono". Il male non risponde: "Io ho ragione, tu hai torto", ma invece "io sono ciò che sono". Questa è la professione dell'etica della personalità, professione etica che l'altro rigetta, e che non accetta perché in realtà non accetta l'altro, considerandolo altro e diverso da sé. Ma quando ciascuna parte si rende conto che, da sola, ha una visione parziale dell'esistenza, allora e solo allora accetta l'altro come parte di sé; quando scopre che il male è difendere ipocritamente le proprie ragioni a danno degli altri, si rende conto che è possibile perdonare e riconciliarsi con l'altro che prima aveva osteggiato. L'atto del perdono è, infatti, la riconciliazione fra due spiriti, la dialettica conciliativa fra la coscienza individuale e la sfera dell'oggettivazione in se stessa. Poco fa ho parlato di due autorità. In Hegel queste due autorità, la coscienza che si rispecchia in se stessa e la coscienza che si limita al rispetto esterno delle norme universali, si riconciliano nel momento in cui l'una si riconosce parte dell'altra e nel momento in cui entrambe scoprono la loro realizzazione piena nel più ampio orizzonte etico-sociale. Ciò che è interessante in questo conflitto fra le due autorità, quella interna e quella esterna, è la spiegazione, una spiegazione che include l'etica, nel momento in cui mette in evidenza che le due autorità si riconciliano quando comprendono che il bene dell'una è seguire le norme dell'intera comunità.

Ritorno ora alla discussione sulla distinzione tra differenti attitudini etiche, che ho definito particolaristiche e individualistiche²¹. Le possiamo descrivere come le diverse attitudini dell'individuo nei confronti del valore, che nascono dalle diverse relazioni con le oggettivazioni in se stesse e con le diverse sfere. Se la persona non pone una distanza fra le sue azioni e i valori, e non pone una distanza fra sé e il valore, s'identifica con le regole e le norme della comunità in cui vive. Questo avviene ogni volta in cui si accettano passivamente e ciecamente i divieti, le norme e le regole, al punto d'identificarsi totalmente con essi.

Questo è tipico delle persone particolaristiche: se non si pone una distanza fra sé e le norme, si pensa di avere sempre ragione, di fare sempre le cose giuste. Così, chi è diverso da me, si trova nel torto, e chi mi critica sbaglia. Una personalità particolaristica può diventare fanatica e violenta, perché tende a osteggiare chi è diverso da sé e a vivere una vita superficiale e innervata di pregiudizi.

Ma c'è un'altra attitudine, che è quella dell'individuo della personalità individuale: questa è propria di chi pone una distanza critica da sé stesso, prende una distanza critica dalle norme e regole che appartengono alla comunità in cui si trova a nascere. È questa l'operazione che tende a costituire la voce interna della coscienza, nel momento in cui critica e sottopone al vaglio della ragione pratica (autorità morale interna) ogni norma e regola che rappresenta l'autorità esterna. Ma la persona che prende distanza da se stessa, prende le distanze solo da alcuni

aspetti, impara a fare una selezione fra le norme e le regole con cui si confronta, cercando ciò che ritiene giusto e negando invece ciò che ritiene ingiusto. Questa distanza critica non significa che intenda rigettare tutto e ogni cosa, ogni uso e costume, ogni valore. Sarebbe una persona ridicola, o misantropa, o antipatica. Rigetta invece ciò che non è eticamente accettabile, perché ferisce i sentimenti di altre persone, perché consente ingiustizie o costumi sanguinosi, e rifiuta ogni regola che colpisce la libertà degli altri e ne ferisce le aspettative. Solo se non si pone una distanza critica da sé, non si può porre una distanza da tutte quelle norme e regole che eticamente non sono accettabili. Quest'attenzione etica verso gli altri è propria della personalità individuale, è propria di chi vive un'esistenza autentica. Infatti la distinzione fra esistenze individualistiche e particolaristiche rimanda a quella fra personalità autentiche e inautentiche, per usare termini più moderni. La persona autentica pone una distanza fra sé e i valori e fa la scelta esistenziale per eccellenza, che è quella di scegliersi sotto la categoria universale della bontà. La distinzione fra personalità individualistica e particolaristica rigetta la definizione heideggeriana secondo cui non è possibile essere autentici nella vita di ogni giorno: invece nella vita di ogni giorno è possibile essere autentici se si rigettano tutte quelle forme di vita che non si considerano eticamente significative.

Destino e contingenza

Torno ora al tema iniziale, alla casualità della nascita, in particolare con uno sguardo alla sua interpretazione nella modernità. Nel periodo precedente la modernità, la casualità della nascita non era concepita come tale, ma interpretata come destino personale, alla luce del quale non ci si domandava se si sarebbe potuto nascere diversamente: si nasceva in un certo modo e questo era il proprio destino.

Nella modernità tale concezione è mutata, non si parla più di casualità della nascita, ma della sua contingenza. Non solo si è gettati nel mondo per caso - questo aspetto era infatti già presente nel periodo premoderno, anche se non riconosciuto come tale - ma si è consapevoli del fatto che si è gettati accidentalmente nel mondo: la contingenza è quindi la coscienza della casualità della nascita. Non esiste più un potere trascendente in grado di giustificare il caso - o meglio il fato - della nascita. Ci si chiede quindi perché sia così. Quest'aspetto non è naturalmente del tutto nuovo. Sono sempre esistiti racconti che narrano di un bambino di umili origini, in realtà figlio di esponenti di una classe sociale alta e ricca - magari regnanti di un paese lontano. Alla fine della favola si scopre la verità, e il bambino si ricongiunge ai suoi veri genitori e alla classe sociale di appartenenza. Le commedie, da quelle romane sino a Molière, si basavano su questa percezione della nascita - presente anche, per esempio, nella storia di Figaro. La percezione della contingenza è quindi sempre presente, benché marginalmente, all'interno dell'immaginazione umana. Anche Freud applica al caso di Mosè (un figlio di poveri ebrei alla corte del Faraone) la medesima struttura narrativa. Dal punto di vista di Freud tale struttura è presente in noi in modo inconscio; si può infatti avere la percezione di non appartenere al posto o alla classe o alla famiglia in cui si è nati: la patria, in senso metaforico, può essere sentita in un luogo diverso da quello di appartenenza - una sorta di percezione legata alla cacciata dall'Eden e alla ricerca del paradiso perduto. In ogni caso nella contemporaneità questa struttura narrativa non esiste più, a causa della comprensione della contingenza.

Possiamo distinguere tra due tipi di contingenza, la contingenza cosmica e la contingenza sociale. La prima è legata al sentimento dell'ansia, ed è stata formulata in modo magistrale da Pascal: essa è unita alla percezione della possibilità di essere gettati nel mondo, della contingenza della vita. Se non si accetta una qualche giustificazione metafisica, si è persi nella nostra contingenza, si è lo zero in confronto all'infinito del mondo; si può essere altrimenti, non solo, si può anche non essere affatto - la nostra nascita non è affatto necessaria. Questo tema è legato alla scommessa sull'esistenza di Dio: scommettere sull'esistenza di Dio è il solo modo per vincere, per uscire dall'angoscia della non necessità e dell'arbitrio della nostra nascita. Per questo, scommettere sulla non esistenza di Dio equivale a perdere tutto.

La contingenza sociale coincide con la percezione che la nostra lettera, la lettera metaforica con la quale nasciamo, risulta priva di indirizzo. La nostra famiglia, la nostra nazione, il nostro tempo storico, sono tutti elementi assolutamente accidentali; per questo la nostra lettera è priva d'indirizzo: non si è destinati a vivere nel mondo nel quale si è nati.

La vita dei sentimenti

Intendo ora affrontare il problema dei sentimenti²². Noi tutti, in quanto esseri umani, siamo nati con certe capacità, in particolare con capacità cognitive, ossia logico-linguistiche. Tali capacità sono innate, poiché determinano la nostra appartenenza al genere umano. La filosofia presenta una distinzione tra le varie capacità cognitive, e stabilisce e propone una pluralità di facoltà, quali la ragione, l'intelletto, il pensiero volto alla risoluzione di problemi. Quello che intendo sottolineare è il nesso tra capacità cognitive e presenza dei sentimenti, e più precisamente l'importanza dei sentimenti nella vita umana e nell'uso della capacità cognitive.

La filosofia ha sempre distinto tra razionalità e irrazionalità; è possibile pensare in modo razionale o irrazionale, ma nessuno dei due modi è indipendente dal mondo dei sentimenti. Nessuna cognizione è priva di sentimenti, poiché una mobilitazione dei sentimenti è sempre presente né, viceversa, i sentimenti sono privi di aspetto cognitivo. Noi tutti, in quanto esseri umani, abbiamo dei sentimenti innati. Nella concezione ilomorfista di Aristotele, o in Hume, o anche in Spinoza, tali sentimenti innati sono il materiale grezzo che riceve forma dal processo di acculturazione, e che giunge infine a determinarsi nelle emozioni. In ogni caso, vi è un grande disaccordo tra i filosofi relativamente a quali siano i sentimenti innati. Hume affermerebbe che i sentimenti innati sono dolore e piacere, altresì chiamati "forze motivazionali". Altri filosofi sosterrrebbero che a essere innati sono i desideri indeterminati. Presento quindi il mio punto di vista, che non vuole essere affatto esaustivo, ma solo un punto di vista a fianco di altri ugualmente plausibili.

Esiste un processo di autoaddomesticamento nell'uomo. L'uomo ha perso determinati istinti, presenti negli animali e riferiti a pulsioni istintuali che forniscono informazioni su cosa piace e su cosa si debba fare per ottenere ciò che piace, o, in termini più precisi, per soddisfare i propri bisogni. Tali istinti, che regolano la soddisfazione, sono innati in ogni membro sano della specie animale. Gli uomini, al contrario degli animali, necessitano della società come luogo da cui trarre e ricevere modelli relativi alla determinazione dell'oggetto di soddisfazione, e alle modalità per ottenere tale oggetto. Tali modelli non sono quindi presenti in modo innato, ma sono ricavati dal sistema prescrittivo della società. Per esempio il leone non

si chiede cosa possa soddisfare la sua fame: egli ha fame, vede l'agnello, lo uccide per sfamarsi - né è lecito rimproverare il leone di crudeltà, dato che si tratta di un istinto innato, e non di una questione morale. Gli uomini hanno invece bisogno di una regolazione sociale al fine di determinare il nesso tra un determinato desiderio e il modo di soddisfarlo. Esistono in ogni caso dei residui di istinti, e questi sono il desiderio sessuale, la fame e la sete. Non si tratta tanto di istinti, quanto di pulsioni, o meglio di residui istintuali (a tali pulsioni può essere aggiunta anche quella della curiosità). Non si tratta di istinti dal momento che il soddisfattore è determinato dall'ambito sociale - in modo esterno quindi, e non in modo innato dal soggetto. Per esempio nel desiderio sessuale non è predeterminato il referente, ossia il soggetto con cui soddisfarlo; si ha la pulsione della fame, ma non è determinato in modo innato cosa costituisca soddisfazione di quella pulsione. I soddisfattori sono quindi definiti dall'ambiente sociale: esiste un cibo che è lecito mangiare, esiste un cibo che è tabù, esiste un tipo di cibo lecito a seconda del ceto sociale di appartenenza. Il modo di soddisfazione del desiderio non è presente nell'istinto, ma regolato da norme sociali: bisogna faticare, pregare, lavorare, sudare per la soddisfazione del proprio desiderio.

Vi è un ulteriore aspetto della regolazione dei desideri, ciò che gli antropologi chiamano il comportamento consumatorio. Per l'uomo, l'assenza di un legame innato tra desiderio e modalità di soddisfare il desiderio vale anche per i residui di comportamento consumatorio come la paura - non l'ansia - ossia la fuga di fronte a ciò che costituisce pericolo. L'istinto della paura può essere innato, ma non lo è l'oggetto della paura. Per l'uomo è necessario inserirsi all'interno di un processo di apprendimento relativamente all'oggetto della paura. La causa scatenante della paura non è quindi immutabile, ma varia in modo storico; se nell'epoca primitiva si aveva paura del leone e di fallire la mira cacciando, ora si ha paura del datore di lavoro o di non riuscire a superare un certo esame. È quindi la società, il sistema di oggettivazione esterno, a determinare la causa della paura. L'uomo deve allora imparare ciò di cui avere paura, e anche ciò di cui *non* aver paura. Ad esempio il bambino deve imparare ad avere paura del fuoco del fornello, e a non aver paura del buio della sua stanza di notte. Per il bambino non è necessario esperire la scottatura (in altri termini non è necessaria l'esperienza diretta del dolore) per capire cosa sia la paura, perché è sufficiente l'enunciazione della proibizione, ossia la parola della madre. Anche l'esperienza dell'ira è innata - una persona è addirittura più forte nel momento in cui è colta da uno scatto d'ira. Ma anche l'ira è determinata socialmente. Aristotele mostra chiaramente come, in una persona adirata nei confronti di un'altra, il sentimento di ira cessa a seguito della scoperta del fatto che il motivo di ira non sussiste più. Esiste quindi un aspetto cognitivo nella rabbia. Anche per l'erotismo, in quanto strettamente connesso alla pulsione sessuale, si tratta di una regolazione storico-sociale, è possibile rimarcare come l'ideale femminile erotico sia mutato radicalmente dai quadri di Rubens alle fotografie di Marilyn Monroe. Il disgusto è un'altra sensazione innata, connessa alla sensazione di vomito, al rigetto di un alimento velenoso. Ma anche in questo caso l'oggetto del disgusto è socialmente determinato: si prova disgusto nel mangiare cibi socialmente proibiti, o nel condividere momenti di sessualità con soggetti differenti dal proprio canone di bellezza.

Esiste però un affetto che non deriva dalla componente animale presente in noi - sempre che ve ne sia una. Tale sentimento è la vergogna. Si tratta di un sentimento sociale, dal momento che è connesso all'infrazione di determinate norme. Certo, anche i cani possono assumere un atteggiamento simile a quello di vergogna: possono abbassare la testa e gli occhi, mostrarsi

intimiditi. Questo comportamento deriva però dalla loro addomesticazione, dal fatto di essere vissuti per lungo tempo in società, così da appropriarsi di certi atteggiamenti di giudizio della società. I cani si vergognano infatti unicamente di fronte ai loro padroni umani, e non di fronte ad altri cani. La vergogna è quindi il sentimento umano fondamentale, il primo propriamente umano.

Anche la gioia e la tristezza spontanee sono sentimenti innati. Darwin, durante i suoi viaggi, notò come in tutti i popoli vi fosse un'associazione tra la rappresentazione di una certa configurazione della bocca e il sentimento di gioia o di tristezza, tale per cui a una bocca tendente verso l'alto si associava un sentimento positivo, mentre una bocca verso il basso era sinonimo di tristezza. Tutti i sentimenti hanno quindi un'espressione corporea ben riconoscibile, in base alla quale è possibile associare un certo sentimento a una certa espressione corporea e facciale. L'ira ad esempio, se provata in modo intenso, può giungere a manifestarsi nel tremolio del corpo, così come la vergogna nel rossore. Tali sentimenti sono però, nell'uomo, trasformati in emozioni. Aristotele chiama πάθος l'emozione, e nella *Politica* illustra come essa sia strettamente costituita dalla partecipazione di cognizione e situazione. Per situazione s'intende il momento in cui si prova e si riflette sull'emozione stessa. Per esempio la paura del buio, del padre, dello straniero, sono tutti sentimenti che appartengono alla medesima famiglia - per utilizzare la terminologia di Wittgenstein - ossia alla paura; ma nel contempo esse sono forme di paura differenti: il medesimo sentimento è quindi trasformato in una pluralità di emozioni a seconda della situazione nella quale è provato. Aristotele approfondisce la divisione analitica tra le varie emozioni nella *Retorica*, alla luce dell'importanza che il riferimento alle emozioni assume per quanto concerne la persuasione e il convincimento nell'arte retorica.

Sussiste quindi una grande differenza tra le emozioni a seconda della cognizione e della situazione che le determinano. Solo i poeti sono in grado di superare la povertà della lingua nella descrizione della differenza tra le varie emozioni appartenenti alla stessa "famiglia". Solo il poeta è in grado di descrivere in modo puntuale la concretezza e la specificità di un'emozione. Goethe disse che gli uomini comuni non trovano parole per esprimere la loro sofferenza e la loro gioia, e che solo lui, il poeta, ha la capacità di esprimere appieno ciò che sente. L'uomo comune usa termini quotidiani per descrivere ciò che non può essere espresso pienamente in tali termini (pena la perdita dell'effettivo valore e particolarità dell'emozione) giungendo quindi a risultati mediocri e insoddisfacenti. Si assiste nei film alla banalità e alla noia del "Ti amo - Ti amo anch'io". Solo il poeta ha la forza e il talento di esprimere la sensazione nel modo in cui la si prova. In quanti modi Proust parla dell'amore?

Le disposizioni emozionali e l'apprendimento delle emozioni.

Intendo ora affrontare il problema delle disposizioni emozionali. Mutuo il termine "disposizione" dalla fisica. Disposizione è la capacità di un certo oggetto di rendere possibile in potenza un certo evento fisico (un foglio di carta può, se posto vicino a una fonte di calore, incendiarsi e provocare il fuoco). Le disposizioni emozionali rappresentano la condizione di determinazione di una certa emozione. Tali disposizioni hanno un'origine classica, tanto che tutti i filosofi si riferiscono a esse: sono amore e odio - a cui è possibile aggiungere l'amicizia. Non sono emozioni pure, dato che sono *la causa* di una pluralità di emozioni. Per esempio, se

si ama una persona, si prova paura se l'incolumità della persona è a rischio, gioia nell'attesa della sua venuta, gelosia nel caso del sospetto che la persona ami un'altra persona. In sintesi, a seconda di ciò che l'oggetto d'amore compie o vive, si provano differenti sensazioni. L'amore è quindi una disposizione per altre emozioni a seconda della cognizione e della situazione nella quale si prova amore. La cognizione svolge un ruolo fondamentale: la gelosia è connessa al *credere* che la persona amata ami un'altra persona; se si scopre che ci si è sbagliati, la gelosia scompare automaticamente.

Tali disposizioni presuppongono un qualche tipo di relazione con un altro soggetto, ma non necessariamente la reciprocità del sentimento. Per Spinoza l'*amor Dei intellectualis* non presuppone alcuna reciprocità, ossia alcuna risposta o reazione da parte di Dio, benché in altre tradizioni religiose l'amore verso Dio attenda anche un amore di Dio verso l'uomo. Lukacs analizzò come nel *Wilhelm Meister* di Goethe vi sia una particolare concezione dell'amore, secondo cui l'amore interessa e riguarda unicamente la persona che ama, e non deve interessare affatto la persona amata, la quale non è toccata da alcuna reciprocità, né da alcun dovere di reciprocità. Solo nell'amicizia la reciprocità deve essere presente - e Aristotele sottolinea nell'*Etica Nicomachea* come tale reciprocità debba essere simmetrica.

Vi sono quindi le passioni. Il termine "passione" traduce in Descartes il termine aristotelico di *πάθος*, con la conseguente associazione tra passioni ed emozioni. È possibile però rilevare una differenza tra passione ed emozione, in riferimento al nucleo di sofferenza che accompagna l'emozione. L'emozione è un movimento, come dice la parola stessa, dell'anima - benché io non condivida appieno questa definizione - mentre nella passione il soggetto è lo schiavo del proprio sentimento. Le passioni superano in intensità e potenza le altre emozioni, e per tale motivo vi è in loro un contenuto di sofferenza che si riferisce alla perdita dell'autonomia o dell'autocontrollo del soggetto, alla luce della forza passionale soverchiante. Ma le passioni hanno anche un contenuto positivo, riferito alla loro potenza creatrice: Hegel affermò infatti come nulla sia stato creato nel mondo senza il concorso di una grande passione.

Le emozioni sono oggetto di apprendimento. Noi apprendiamo non solo a riconoscere e determinare l'oggetto di una sensazione specifica alla luce delle regole sociali, ma impariamo anche a riconoscere la presenza di un'emozione in noi o negli altri. Per quanto concerne l'amore, per esempio, è con il Rinascimento che si cominciò a parlare d'amore tra esseri umani in modo moderno. Ficino parlò nel suo libro sull'amore dell'innamoramento tra individui - specialmente verso ragazzi, quindi omoerotico - ma questo libro divenne importante soprattutto per le lettrici, che in esso appresero il concetto di amor platonico - assente in Platone. Comparvero in seguito i romanzi d'amore in cui si narravano gli innamoramenti tra giovani fanciulle e giovani ragazzi. E le giovani ragazze cominciarono a interrogarsi sull'effettiva presenza dell'amore in loro; in altri termini, si cominciò a ricercare l'identificazione del proprio sentimento con il concetto di quel determinato sentimento. L'apprendimento riferito alle emozioni si riferisce proprio a questa possibilità di identificazione tra emozione esperita e concetto di emozione.

A questo tema è strettamente connesso quello dell'economia dei sentimenti, la specifica relazione con il proprio universo emotivo. Il romanzo di Jane Austen *Ragione e Sentimento* è una perfetta illustrazione di tale concetto. Le protagoniste del romanzo sono due sorelle, Elinor e Marianne. La prima rappresenta la ragione, ma ciò non significa che essa non provi alcun sentimento, al contrario: essa ha una peculiare economia del proprio mondo emotivo, strutturata sulla base di una preservazione del proprio animo da alcuni sentimenti particolarmente forti,

attraverso il ricorso ad altri sentimenti. La seconda al contrario non intende controllare affatto la propria sfera emotiva, né nasconderla agli altri; crede che la sincerità significhi mostrare senza remore i propri sentimenti nella loro forza e intensità. Si tratta quindi di due persone differenti, la cui diversità è data dalla differenza nell'economia con il proprio mondo emotivo. Tale economia dipende sia dal grado di presenza dell'elemento cognitivo nella propria sfera emotiva, sia dalla specificità della persona che prova i sentimenti, dall'unità peculiare della sua sfera emotiva. Come ogni individuo è differente alla luce del proprio a priori genetico, così è differente per la natura e la qualità della propria sfera emotiva. Ogni individuo ha emozioni più o meno forti, più o meno preponderanti, e una tonalità generale della propria emotività: vi sono persone che non hanno quasi paura di nulla (come Siegfried, benché ciò non sia necessariamente una cosa positiva), ve ne sono altre tendenti alla malinconia (per cui è difficile e raro provare gioia), altre ancora alla gaiezza senza ragione, vi sono gli ottimisti, i pessimisti e così via. Queste differenze dipendono dall'economia della sfera emotiva, alla quale non è quindi connesso unicamente il controllo mentale di determinate emozioni, ma soprattutto l'unicità dell'equilibrio tra forze e debolezze che caratterizzano una specifica persona.

Termino ritornando al nesso tra emozione e cognizione. Sinora ho parlato della presenza, nelle emozioni, dell'aspetto cognitivo come elemento caratterizzante la loro specificità, ossia la loro differenza rispetto ad altre emozioni della medesima famiglia. Intendo riprendere l'argomento dall'altro punto di vista: non esistono cognizioni senza la partecipazione di emozioni. Vi sono dei sentimenti che accompagnano l'individuo nell'ambito della cognizione: sono i sentimenti di orientamento. Come disse Bertrand Russell, non è possibile riferirsi a se stessi, trovare il proprio cammino in montagna, produrre un giudizio, senza la partecipazione di sentimenti che orientino le nostre scelte, il nostro modo di pensare, di giudicare. I sentimenti non accompagnano semplicemente le nostre esperienze cognitive, ma partecipano della loro stessa struttura: non è quindi possibile pensare senza la partecipazione dei sentimenti. Per questo motivo il caso dell'Asino di Buridano non può applicarsi all'uomo, non possono sussistere per l'uomo due opzioni perfettamente uguali, perché la scelta avviene anche alla luce della partecipazione dei sentimenti di orientamento. E ciò è vero anche nel caso del pensiero scientifico o matematico. Molti scienziati, tra cui Einstein, affermano che la stragrande maggioranza delle scoperte scientifiche avviene grazie alla partecipazione di una forte componente istintuale: lo scienziato procede in una certa direzione di ricerca alla luce di un certo sentimento positivo di orientamento. L'attribuzione di razionalità al processo di scoperta scientifica avviene a posteriori, alla luce della distinzione, proposta da Popper, tra scoperta scientifica e spiegazione scientifica.

Accenno infine brevemente alla personalità morale: anch'essa è determinata dalla partecipazione di sentimenti di orientamento, che spingono il soggetto a compiere la cosa giusta. La persona buona non si arrovella continuamente su quale sia l'azione giusta da fare. Nella maggior parte delle situazioni non si dà neppure scelta tra più azioni, dato che la pratica dell'azione buona è quasi istintuale - ovviamente non nel senso di un istinto animale, ma nel senso di un sentimento che guida la determinazione pratica del soggetto. In sintesi, non solo cognizione e situazione sono elementi costitutivi del mondo emozionale (non nel senso di un controllo delle emozioni, dal momento che anche il controllo delle emozioni è un fattore emotivo: come Spinoza illustrò magistralmente, un'emozione può essere controllata o repressa solo grazie al concorso di un'emozione più forte), anche gli istinti che spingono a compiere la cosa giusta sono una sorta di emozione, e anche la ragione è costituita da sentimenti. Esiste

un'economia delle emozioni e una gerarchia tra le emozioni, differente da persona a persona. Senza tali elementi, senza la ricchezza delle emozioni, e il loro nesso con l'esperienza cognitiva, non è possibile vivere una vita umana degna di questo nome.

Note

[19](#) H.ARENDT, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago, 1958, trad. it. S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 1964.

[20](#) Cfr. A. Heller, *The Power of Shame (a Rationalist Perspective)*, Londra, Routledge and Kegan, 1985; trad. it. V. Franco, *Il potere della vergogna. Saggi sulla razionalità*, Roma, Editori Riuniti, 1985.

[21](#) Cfr. *supra* la lezione sull'etica (cap. 3), in cui viene discussa la distinzione fra persona autentica e inautentica.

[22](#) Cfr. A. Heller, *Theorie der Gefühle*, Amburgo, VSA Verlag, 1979; trad. it. V. Franco, *Teorie dei sentimenti*, Roma, Editori Riuniti, 1980.

5. IL POSTMODERNO NELL'ARTE E IN FILOSOFIA

Il termine “postmodernismo” non rientra nel mio vocabolario, dal momento che sono contraria a ogni tipo di “ismi”, preferisco parlare di “postmodernità”, o meglio di “condizione postmoderna”. Esattamente trent’anni fa, Lyotard scrisse un libro sulla condizione postmoderna, nel quale forniva indicazioni su cosa fosse il postmoderno. Un grande dibattito ne seguì, e da quel momento ognuno parlò in termini differenti del periodo storico contemporaneo come periodo successivo alla modernità. Il mio contributo a questo dibattito è il seguente: non esiste un periodo dopo la modernità; tutto ciò che ho detto sulle logiche della modernità era valido un secolo fa e resta valido tutt’oggi, non c’è cambiamento nell’essenza dei costituenti della modernità e delle sue tre logiche. Ecco perché non mi è possibile parlare della postmodernità come di un nuovo periodo *dopo* la modernità.

Vorrei piuttosto parlare del differente sguardo che noi portiamo sulla modernità: tutti coloro che hanno scritto sulla modernità praticavano una sorta di autosservazione, di autoritratto della modernità. La postmodernità coincide quindi con la produzione di un differente ritratto della modernità. In sintesi, non è la condizione storica a essere mutata, ma il nostro sguardo sulla modernità, che è differente da quello di quaranta, cinquant’anni fa. La differenza risiede nel fatto che gli autoritratti della modernità precedenti si concentravano sull’Europa, mentre i ritratti di oggi sono più globali, non vediamo nella modernità qualcosa che è solo europeo o americano, ma parliamo della modernità come di un fenomeno del mondo (benché non della totalità del mondo), applicabile a più culture del nostro mondo. Ora, il cambiamento di prospettiva deve essere causato da un cambiamento a livello storico, non è possibile che una prospettiva cambi senza una qualche causa storica. È bene precisare che, benché la relazione tra cambiamento storico e nostra immaginazione non sia necessaria, tuttavia è possibile a posteriori rilevare approssimativamente quali cambiamenti storici abbiano determinato un mutamento nella nostra immaginazione. A mio avviso vi è un anno importante, il 1968, considerabile come una sorta di spartiacque tra due periodi. Nacque il movimento di una nuova sinistra, non associato a un partito come il movimento comunista (o come erano stati, a destra, nazismo e fascismo), ma spontaneo, proprio della società civile, anzi, organizzato da chi era ostile alle regole e alla presenza dei partiti. Tale movimento si diffuse ampiamente quasi ovunque (Europa, America, Messico, Australia, India). Questo tipo di globalizzazione non guidato da partiti fu la condizione del nuovo tipo di comprensione della modernità, chiamato postmoderno, che raggiunse il suo apice nel 1989, al crollo dell’Unione Sovietica e con l’instaurazione di un ordine politico relativamente nuovo, non solo in Europa ma anche in altre parti del mondo. Questa è la condizione del mutamento di prospettiva nei confronti della modernità.

Non è certo possibile fissare storicamente una data certa dell’inizio della riflessione postmoderna, dato che l’immaginazione non può essere ridotta al tempo concreto e oggettivo. Questo è vero non solo per quanto concerne l’immaginazione storica, ma anche per quanto concerne l’arte, la filosofia, la religione. Si può affermare infatti che alcuni aspetti della percezione postmoderna comparvero all’orizzonte storico ben prima degli anni sessanta, subito dopo la Prima guerra mondiale. Ma il sorgere del nazismo e della dittatura bolscevica frenarono in certo qual modo lo sviluppo dell’immaginazione postmoderna; nazismo e

stalinismo rappresentarono una sorta di promessa di redenzione politica per tutti coloro che avessero seguito certe ideologie. Questo tipo di fondamentalismo totalitario intese fermare le prospettive postmoderne, e in questo senso costituì un ritardo nella nuova autocomprensione della modernità. Ora, nel Sessantotto e nell'Ottantanove il tempo dei totalitarismi era scomparso: il collasso di ogni totalitarismo era quindi la condizione del sorgere della nuova forma di immaginazione storica.

Tre concetti di cultura

Nella prima lezione ho parlato della fine delle Grandi Narrazioni. La concezione della storia come ritorno del medesimo, come insieme di leggi superiori alle leggi economiche e politiche, come regolarità e come necessità non fu più data per scontata. Il primo cambiamento di prospettiva si riferisce al fatto che chi parla di postmoderno non parla in termini di progresso, sulla scia di quanto Collingwood aveva detto relativamente alla critica del progresso come accumulazione, in particolare nel senso di accumulazione di tecnologia.

Il postmodernismo rinuncia all'olismo e al concetto di totalità, tanto cari ai rappresentati delle Grandi Narrazioni; rifiuta il fatto che la storia sia un sistema, e che il presente possa essere considerato come una totalità (nel senso hegeliano). Anche la mia teoria degli eterogenei e differenti costituenti della modernità e delle sue logiche rientra nella visione postmoderna. Il postmoderno ha quindi che vedere con l'eterogeneità - in particolare l'eterogeneità delle culture.

È possibile individuare tre concetti di cultura. Un primo concetto è quello formulato dal mio amico e collega György Markus²³: il concetto antropologico di cultura, usato soprattutto nell'antropologia del XIX e XX secolo, secondo cui ogni gruppo umano può essere descritto come una cultura. Un certo numero di norme e regole accettate e/o praticate in una comunità rappresenta la cultura di tale comunità. Ogni gruppo umano ha quindi la propria cultura. Esistono anche subculture: c'è la subcultura del proletariato, dell'università, e così via; si può anche parlare di culture nazionali: la cultura francese è differente da quella tedesca. Ogni cultura è quindi una certa forma di vita assunta come omogenea. Tale concetto antropologico che, ponendosi da un punto di vista esterno, descrive una cultura come un qualcosa di chiuso, come una totalità, è messo in discussione nel momento postmoderno. Alcuni esponenti del postmodernismo affermarono infatti che la cultura non esiste, che non ogni cosa è chiusa in sé, né è connessa a ogni altra cosa.

Esiste un secondo concetto di cultura, in un certo senso più antico del concetto antropologico, ed emerso, secondo Arendt, per la prima volta a Roma. Secondo tale concetto, la cultura è associata a una parte della popolazione, la parte colta, quella che non si riferisce solo alla tradizione di appartenenza, ed è quindi in grado di apprezzare tradizioni *altre*. Secondo Arendt, i Greci classici non avevano cultura perché ogni elemento della loro cultura era autoctono, indigeno. Ma nella Roma del I secolo i romani colti che studiavano filosofia in Grecia parlavano e scrivevano in greco, ed erano colti in quanto non nutriti solo dalla tradizione di appartenenza, ma anche dalla tradizione greca, dalla sua tragedia e letteratura. Volevano introdurre la filosofia e la cultura greca nella loro lingua; Orazio ad esempio riteneva che fosse una degna occupazione quella di tradurre gli autori greci in latino.

Tale concetto di cultura appartenne ancora per un certo tempo all'Occidente. Nei monasteri i monaci colti conservavano, leggevano, studiavano e copiavano le opere antiche, un'operazione grazie alla quale noi possediamo le opere degli autori del passato - la loro attività era quindi la preservazione della cultura. In seguito, nell'età moderna e non solo in Europa, compare sulla scena della storia un'élite culturale (questa volta secolare) che conosceva ciò che era stato prodotto prima della sua epoca, che studiava il latino e il greco, sapeva a memoria Virgilio e Omero, perché questa conoscenza sanciva l'appartenenza all'*élite* culturale del Paese - nonostante non si trattasse di prodotti della loro cultura nazionale. Secondo alcuni, anche la conoscenza della scienza naturale appartiene a questo secondo concetto di cultura. Questo è certamente il caso dei secoli XVII, XVIII e XIX: la conoscenza prodotta dalla scienza apparteneva alla cultura, e non vi era distinzione tra filosofia e conoscenza scientifica. La filosofia era chiamata filosofia naturale, e la scienza filosofia - Newton era considerato un filosofo.

Questo concetto di cultura esiste ancora. Ma nella modernità ne sorge uno nuovo - il terzo concetto di cultura: la cultura del discorso. Hegel affermò che nella cultura dell'Illuminismo il discorso svolgeva un ruolo molto importante. Il discorso assurge quindi a un certo tipo di cultura; le persone colte non sono solo coloro che leggono i classici nella loro biblioteca, ma anche coloro che fanno della discussione un fine in sé, che non mira a un fine altro, come la ricchezza o il riconoscimento. Avere una conversazione senza lo scopo di giungere a un consenso o di risolvere un problema, ma unicamente per il piacere della conversazione in sé: questo è un fenomeno della modernità. Nei caffè e nei salotti al tempo dell'Illuminismo avevano luogo queste discussioni, questo scambio di idee. Questo è il motivo per cui Kant, come ho scritto in un articolo²⁴, invitava gente a pranzo. Egli aveva anche stilato un programma di discussione a seconda delle portate: alla prima si potevano discutere questioni politiche, alla seconda questioni teoretiche, al dessert problemi di vita quotidiana; infine, al caffè anche le donne avevano un ruolo rilevante, per la presenza di scherzi. È molto importante sottolineare che Kant non invitava mai persone appartenenti alla stessa professione, perché altrimenti si sarebbe discusso di lavoro, mentre al contrario egli intendeva raggiungere un livello comune di discussione: si discuteva di arte, di questioni di gusto, di mostre o libri, a prescindere dalla *forma mentis* degli ospiti, letterati, fisici, o matematici che fossero.

Questo terzo tipo di cultura fu preponderante nel periodo citato, ed è stato molto importante sino ai giorni nostri. E nel tempo che chiamiamo postmoderno è addirittura più presente rispetto al passato, possiamo infatti discutere di ogni argomento non solo con le persone che invitiamo a pranzo, ma anche in differenti tipi di comunità e di territori. Tutto può essere oggetto di discussione. I vari argomenti non ricercano necessariamente un consenso finale; è possibile discutere dei giochi olimpici, di un film, di problemi astratti, di cosa è il bello o la giustizia, l'importante è che si sia persone differenti e che la discussione sia considerata come un fine in sé. Inoltre tale concetto di cultura, nella modernità, risulta essere transculturale: a Tokio, a Shanghai, a Lima, gli stessi temi sono contemporaneamente oggetto di discussione. Il concetto di cultura diventa quindi vieppiù ampio nella postmodernità, dato che più culture rientrano in tale concetto.

Intendo ora riferirmi a questioni più specifiche: arte, religione, filosofia, etica, politica. Ognuna di esse può essere oggetto di discussione, e chi discute di tali questioni appartiene in certo modo alla cultura nella sua seconda accezione, dal momento che si tratta prevalentemente di persone colte che conoscono l'arte, la musica, benché non sussista più una differenza così

netta tra *élite* culturale e non *élite*, al contrario del caso precedente.

L'arte nella concezione postmoderna

Il problema dell'arte nel mondo postmoderno è nel contempo simile e differente rispetto al caso della scienza. Si è parlato di accumulazione della tecnologia e della conoscenza scientifica, e si è detto che l'accumulazione non vale per l'arte, perché gli oggetti d'arte - quadri, composizioni musicali - non possono essere inclusi nella risoluzione di un problema, come è il caso dell'accumulazione della conoscenza scientifica. Ma vi è uno sviluppo simile tra arte e scienza: in entrambi i casi i limiti sono sempre trascesi. In uno specifico periodo della modernità esiste un tipo di pittura, musica, letteratura che nel periodo successivo è superato, si produce qualcosa di differente, anche se sempre appartenente allo stesso genere - musica, letteratura, pittura. Nella modernità l'arte, come la scienza, è quindi caratterizzata dal conflitto tra vecchio e nuovo.

Ora, connessa a tale questione, vi è la distinzione tra avere gusto e avere *buon* gusto. La questione del gusto era già presente nell'antica Grecia e a Roma, e si riferiva alla capacità di distinguere tra opere d'arte valide e meno valide - una statua bella e perfetta da una brutta e imperfetta. Ma il fatto di avere buono o cattivo gusto è connesso alla distinzione tra nuovo e vecchio: si deve avere un'idea di cosa è nuovo, e la persona di buon gusto è in grado di distinguere il nuovo dal vecchio. Il problema era già stato individuato da Kant che nella terza *Critica* distingue tra il creare qualcosa di completamente nuovo e il solo ripetere ciò che è già stato prodotto - in altri termini, lavorare nell'ambito di certe leggi o creare nuove leggi. L'artista crea nuove leggi, che successivamente saranno seguite da altri; egli è quindi apprezzato come genio, in quanto supera i limiti e crea da sé norme e regole.

La modernità ha inventato il concetto di genio - o meglio di genio artistico, dal momento che non vi è genio filosofico per Kant, ma solo artistico, né vi è genio in scienza, ma solo in arte. Genio è colui che rompe i limiti e stabilisce nuove forme e nuovi generi, e stabilisce le variazioni di tale nuovo genere. Imitando il genio gli altri artisti non creano qualcosa di falso, ma producono arte all'interno di leggi che già sono date. In un certo senso la distinzione kuhiana tra scienze rivoluzionarie e scienze normali è simile: le scienze normali lavorano con leggi precedenti, mentre la rivoluzione scientifica crea nuovi paradigmi. In arte, però, come si è detto, non c'è accumulazione, si crea qualcosa di nuovo, il vecchio è lasciato alle spalle e considerato tradizionale. Solo persone non colte preferiscono il vecchio al nuovo, e per questo motivo hanno cattivo gusto - non che non abbiano gusto, dato che nell'ambito del vecchio sono in grado di distinguere opere belle da opere di scarso valore; ma hanno cattivo gusto perché non seguono i passi del genio, che va sempre oltre i limiti precedenti.

Ciò accade per tutte le arti contemporanee, che hanno sempre creato qualcosa di nuovo - per questo si chiamano contemporanee. È interessante il confronto tra l'arte europea e la relazione del popolo cinese con la sua arte. Nel XVIII secolo, il grande artista cinese Wang Hui era considerato tale perché dipingeva allo stesso esatto modo delle pitture cinesi del VI o VII secolo, ritenute il modello di ogni arte possibile, ed era un onore per lui se la gente confondeva i suoi quadri con quelli dipinti mille anni prima. Ora, una cosa simile accade anche oggi in Europa: più si crea il nuovo, più si apprezza il vecchio - Omero diventa il modello della

letteratura; ma nel contempo, al contrario dell'arte cinese, si è consapevoli del fatto che il genere e gli stili del passato non possono più essere ripetuti (non è più possibile scrivere un poema epico). Omero è quindi il grande modello, e così Dante, Cervantes... ma tutti questi modelli non possono più essere ripetuti. Non possiamo scrivere come Goethe, dipingere come Rembrandt, scrivere novelle come Boccaccio. Questo è vero soprattutto in musica, ma con una differenza: gli antichi compositori furono scoperti molto più tardi rispetto agli antichi pittori o scrittori. I compositori del passato non erano conosciuti precedentemente; Monteverdi per esempio divenne importante solo nel XX secolo, le opere di Händel per molto tempo non vennero eseguite, in quanto non considerate opere di genio. Solo recentemente si torna a riascoltare Monteverdi, Händel e Lulli.

La posizione storicistica è molto interessante. Una volta, visitando gli affreschi del bellissimo castello di Stoccolma dove vengono conferiti i premi Nobel, un signore del mio gruppo chiese quando fossero stati dipinti; si scoprì che erano del XIX secolo. Immediatamente, il signore perse ogni interesse per il castello poiché lo considerò mera ripetizione di uno stile passato. Questo è un tipico approccio storicista, che ricerca e apprezza ciò che è nuovo in un certo tempo, ma considera senza valore, falso e non degno d'attenzione ciò che è rifatto secondo regole antiche. Questo tipo di atteggiamento giunge sino al XX secolo, con il periodo dello High Modernism. Lo High Modernism aveva i suoi guru, che sancivano cosa era di buon gusto, cosa poteva entrare in una mostra, cosa la gente di cultura doveva leggere. Una statua non poteva avere un centro, un romanzo non poteva avere storia e personaggi, ma solo belle frasi; non si potevano comporre melodie secondo la tonalità, ma unicamente in modo atonale. A parere di Adorno, l'accordo classico (o triade) risulta un'opera del diavolo, come appare per esempio nel *Doktor Faustus*, dal momento che non ha nulla che vedere con la concezione del gusto moderno della musica. Anche in architettura si sancì un cambiamento: i palazzi erano minimalisti, come espressione di un ideale altro rispetto al modello architettonico del passato. Inoltre, mentre prima non esistevano affatto musei di arte contemporanea, dal momento che tale arte era per definizione quella che non aveva i titoli per entrare in un museo (inteso come luogo di conservazione ed esposizione delle opere già accettate dalla comunità dei critici d'arte), si sostiene la creazione di molti musei di arte contemporanea, in cui è presente una moltitudine di stili e generi: la pittura, la scultura, la videoarte, quadri figurativi e non figurativi, pitture astratte e non astratte - il solo criterio vigente è che l'opera sia fatta bene. Questo comporta il fatto che la differenza tra buono e cattivo gusto svanisca. Ciò non significa che il gusto in quanto tale sparisca, perché è sempre possibile distinguere tra un'installazione sensata e una arbitraria, ma non è più possibile riferirsi a canoni comuni per definire la stessa installazione bella o brutta. Ovviamente il gusto, come ogni cosa, può svilupparsi. Questo lo si nota soprattutto in musica. I compositori contemporanei tornano infatti all'accordo classico. Pärt, Gubaidulina, Schnittke, Glass, anche se non compongono opere alla

Monteverdi o alla Händel, non sono più compositori dodecafonici, e sanciscono quindi l'impossibilità di escludere l'accordo classico, la triade, dalla musica.

Si situa a questo livello anche un cambiamento relativo alla differenza tra *élite* culturale e gente comune, anche se oggi tale differenza non è più così importante, specialmente per quanto riguarda le belle arti. Sempre più giovani infatti provano interesse per l'arte contemporanea e amano frequentarne i musei. Non è quindi più necessario appartenere all'*élite* culturale per apprezzare il nuovo e l'interessante. È bene sottolineare però, che l'interessante non è una categoria estetica. Non lo è, perché tutto può essere interessante senza possedere

necessariamente un qualche valore estetico. Ma da ciò non deriva l'inverso, ossia che ciò che ha valore estetico non possa essere interessante. Questo non avviene per la musica, all'interno della quale sussiste una profonda distinzione tra arte e intrattenimento, al contrario delle belle arti: è sempre un'élite culturale ad ascoltare la musica classica contemporanea. Però è bene aggiungere che spesso i compositori contemporanei quali Ligeti, Glass e Gubaidulina producono musiche per film, e in tal modo l'orecchio della gente si familiarizza con le loro produzioni.

È necessaria un'ulteriore osservazione sulla libertà nel mondo dell'arte postmoderna. Non esiste dittatura o imposizione di un determinato genere di stile, ogni persona può sviluppare nel modo migliore le proprie capacità. Ciò non costituisce garanzia per la produzione di capolavori; in molti casi, una persona, anche se lasciata libera di esprimersi, non produrrà mai opere di valore. In passato, le opere mediocri erano custodite nei depositi dei musei secondo un criterio di selezione artistica; oggi non vige questo tipo di selezione oggettiva, al contrario la selezione è soggettiva, anche se si sta evolvendo (per la musica si è già stabilito quali compositori resteranno e quali no).

Due parole ancora sulla distinzione tra arte alta e bassa, tra cultura alta e di massa. Io non approvo questa distinzione. A mio avviso sussiste piuttosto la distinzione tra arte e intrattenimento, una distinzione non estetica, che si riferisce invece alla funzione sociale esplicita dalle due categorie. Le *performance* artistiche hanno una funzione differente rispetto all'intrattenimento. Esiste certo un'arte brutta, ma essa mantiene la sua funzione - e parimenti esiste un intrattenimento bello, e nuovamente la sua funzione rimane inalterata.

Qual è quindi la funzione dell'arte? È quella di attribuire un senso al nostro mondo. Ecco perché si ama l'arte, ecco perché si ama Mann, si suona il violino: tutti questi tipi di arte elevano l'uomo al livello dell'oggettivazione donatrice di senso. In quest'accezione l'arte può collidere con la religione, ma non con la scienza, perché questa non è in grado di dare senso alla vita, né di fornire un orientamento rispetto alle categorie di bene e male. La religione fornisce tale orientamento morale, e l'arte può fornirlo. La funzione di attribuire senso sussiste ancora nella cosiddetta condizione postmoderna, ma con la differenza che nessuno dice cosa si *deve* apprezzare, non esiste più una tale norma di gusto. Ciò significa anche che non vi è più *avant-garde*. All'inizio della modernità, l'*avant-garde* era il nuovo, per definizione, mentre ora, nel postmoderno, non esiste più *avant-garde*, né *retro-garde*. Tale distinzione scompare con il mutamento della coscienza storica della modernità - o meglio, ne è una delle espressioni. Resta da dire che anche l'intrattenimento può avere la funzione ausiliaria di dare senso, e viceversa l'opera d'arte può avere la funzione ausiliaria di intrattenere. Anche in questo caso le due funzioni non si escludono a vicenda, pur restando distinte.

La globalizzazione della cultura avviene su entrambi i livelli, tanto a livello di arte, quanto a livello di intrattenimento. Probabilmente la globalizzazione dell'arte cominciò nel momento in cui i pittori europei andarono a Tahiti (come Gauguin) o in Africa per studiare e ritrarre le culture locali, e infondere nuova vita nell'arte europea. Ma io ho in mente qualcosa di diverso: i musei di arte contemporanea sono ovunque nel mondo, a Lima, Singapore, Pechino, Sidney, e in tali musei sono conservate opere provenienti da tutto il mondo (vidi una volta a Stoccolma una mostra di arte contemporanea africana che avrebbe potuto benissimo trovarsi a New York). Altro esempio: ascoltiamo, nelle nostre sale da concerto, musiche di compositori cinesi, giapponesi, africani e nelle orchestre ci sono orchestrali provenienti da tutte le culture. Per quanto riguarda l'intrattenimento, per rendersi conto del fatto che anch'esso è diventato globale,

è sufficiente dare un'occhiata ai programmi televisivi. La globalizzazione dell'arte può essere giudicata negativamente, ma a mio avviso essa contribuisce alla comunicazione tra le culture, perché include le tradizioni artistiche delle differenti culture, le incorpora e le amplifica, senza mescolarle e confonderle.

Rispetto all'arte del passato, è interessante il fatto che non più solo i geni sono importanti. Basta guardare le mostre: artisti del XV, XVI, XVII secolo, mai considerati importanti, sono oggetto oggi di esposizioni monografiche. Si riscoprono artisti un tempo sconosciuti, oppure si ripropongono le opere di un artista famoso, per lungo tempo pressoché ignorate, come le opere di Händel, Lulli, Monteverdi, Rameau - che ora conosciamo non solo tramite il suo nipote nel celebre dialogo di Diderot. Di conseguenza il concetto di genio sta perdendo il proprio valore, assieme alla distinzione tra nuovo e vecchio. Non si attende più la venuta del nuovo genio, dal momento che non è più necessario che il limite venga costantemente superato; non è più vero che il nuovo sia meglio del vecchio.

Un ulteriore aspetto da prendere in considerazione è la presentazione della tradizione: la tradizione è presentata in modo non tradizionale. Per lo High Modernism le due massime fondamentali erano evitare l'opera lirica, in quanto arte borghese, e distruggere i musei. Accadde precisamente il contrario. Oggi assistiamo a una moltiplicazione di musei, dedicati a ogni soggetto possibile (scienza, tecnica, arti locali, mestieri.), e parimenti l'opera è sempre più rappresentata. Ma tale rappresentazione è moderna: l'opera è considerata e rappresentata come un dramma contemporaneo, non a livello di costumi, ovviamente, ma attraverso una reinterpretazione della tradizione, tale per cui registi celebri come Peter Brook svolgono oggi il ruolo di interpreti del testo più di quanto non accada nei corsi di letteratura comparata.

Infine - ultimo argomento - la distinzione tra generi artistici è sempre meno rigida. La fusione di generi cominciò molto prima dell'epoca in questione, per esempio con Wagner; ma ciò che caratterizza la contemporaneità è il fatto che tale fusione di generi è tipica, è la regola e non l'eccezione. Per esempio nell'architettura si assiste a una fusione con la scultura, tale per cui il palazzo deve raccontare una propria storia (come afferma Libeskind) - e viceversa la scultura dalle dimensioni enormi appare come un'architettura, un palazzo. In questo senso è possibile parlare di fusione di generi. Il nesso storicista tra nuovo e bello viene meno, tranne che nei musei di Belle Arti, i quali presentano la storia dell'arte dagli Egizi alla Grecia a Roma al Medioevo al Rinascimento sino alla modernità. Questo è a mio avviso l'ultimo posto in cui rimane valida la Grande Narrazione di Hegel, dal momento che ogni periodo artistico è presentato come il superamento di un determinato problema estetico del periodo precedente - per esempio il posto e l'importanza di Giotto sta nel superamento della rigidità delle pitture precedenti. In tali musei si conserva quindi il concetto che il nuovo è superiore. Incapsulato nello spazio dei musei di Belle Arti, rimane qualcosa delle Grandi Narrazioni.

Filosofia e Postmoderno

Esiste una filosofia postmoderna? E se sì, cosa s'intende per prospettiva postmoderna in filosofia? Per quanto concerne la filosofia, accade qualcosa di molto simile a ciò che si è detto relativamente alle belle arti; la Grande Narrazione rimane presente nella filosofia, ma, come nell'arte, in un luogo specifico: nel primo corso di filosofia all'Università, nel corso di storia

della filosofia dai presocratici ai giorni nostri. La Grande Narrazione è incapsulata nelle Università, e nel corso di storia della filosofia ogni filosofo è presentato come superamento dei problemi della filosofia che lo precede: Aristotele risolve i problemi di Platone, Tommaso di Aristotele, Descartes di Tommaso. Su questa linea, l'ideale è terminare con Hegel, il quale concepì la propria filosofia come sistema nel quale era presente la totalità della verità. Ma questo è solo il primo esame del corso di laurea in filosofia.

Per quanto concerne la filosofia in sé, si ha un approccio diverso nei confronti della nostra tradizione. In primo luogo, si sa che la filosofia può solo essere verificata e non falsificata. Non possiamo parlare di un processo di progressivo perfezionamento della filosofia nella storia; questo è infatti il punto di vista della Grande Narrazione, la quale non ha più senso nel panorama della concezione postmoderna della storia. Non si pensa più in termini di accumulazione, piuttosto si scelgono alcuni filosofi del passato e li si considera come nostri contemporanei - come esponenti problemi che noi stessi ci poniamo. Ovviamente, non è possibile negare il punto di vista storicistico secondo cui si deve concepire una certa filosofia come figlia di un certo *background*, come reazione alla situazione storica di appartenenza. Ma in ogni caso nell'approccio postmoderno i filosofi del passato sono assunti come contemporanei: si è più interessati a ciò che un certo filosofo afferma, piuttosto che alla condizione nella quale un filosofo scrisse. La filosofia è quindi assunta come oggettivazione donatrice di senso, al pari dell'arte.

Certamente esistono differenti tipi di approccio alla filosofia. Esiste la filosofia analitica in voga nel mondo anglosassone, che si fonda sul principio del *problem-solving* (ci si pone un problema e si tenta di risolverlo, come in matematica - benché, a mio avviso, la filosofia non possa essere ridotta a *problem-solving*). Esiste inoltre una filosofia narrativa, che racconta storie. Anche la filosofia tradizionale poteva essere impostata in modo narrativo, o assumere una logica di *problem-solving*, o ancora essere fondata sull'argomentazione e la dimostrazione. Ma non si può affermare che la cifra della filosofia sia unicamente uno di questi aspetti: la filosofia non si riferisce neppure unicamente al pensiero, se consideriamo la pluralità dei modi di pensiero, alcuni profondamente differenti da quello filosofico.

Si può quindi concludere, con Marx, che la filosofia si è limitata a interpretare il mondo. Ma dato che ogni filosofia è differente dalle altre, si può affermare che il referente - il mondo - è uguale per ogni filosofia, assunto però in modi differenti; le filosofie sono quindi tutte interpretazioni del mondo, ma interpretazioni individuali. Ogni filosofia è un corpo a sé - e ogni libro è un organo di tale corpo. Ciò che accomuna ogni interpretazione del mondo è anche l'appartenenza a un certo genere letterario. La filosofia è un genere letterario al pari del dramma e del romanzo, è uno speciale tipo di letteratura con le sue norme e regole di composizione - norme che possono essere modificate solo entro certi limiti, non possono essere completamente abbandonate o mutate, pena la violazione del genere letterario della filosofia.

Il genere letterario filosofico in voga prima del periodo contemporaneo, almeno sino a Hegel incluso, era quello della costruzione di sistemi, tale per cui la filosofia metafisica coincideva con la filosofia. Certamente Montaigne e La Rochefoucauld non produssero alcun sistema, ma non erano figure filosofiche centrali, erano piuttosto pensatori che proponevano una sorta di saggezza - e non si ha bisogno della filosofia per essere saggi. Nel periodo cosiddetto postmoderno lo stile filosofico è costituito in particolare dal conflitto con i sistemi metafisici, con la distruzione o decostruzione della metafisica. Tale approccio filosofico cominciò prima della contemporaneità (alla luce della proposta di Foucault secondo cui ciò che era ai margini

del dibattito giunge al centro in un periodo successivo). All'inizio del novecento, al giovane Lukacs, che all'epoca scriveva articoli magnifici, Bloch disse che la filosofia coincideva con la metafisica, e che quindi, se voleva essere filosofo, egli doveva costruire un sistema.

In che cosa consiste il sistema? La metafisica tradizionale è una sorta di edificio costruito dai vari filosofi; tali sistemi, alla luce della loro natura spaziale, erano privi di temporalità, e quindi erano assunti come eternamente validi, come descrizione vera e unica del mondo. Si poteva ovviamente riflettere sulla questione del tempo, ma tale questione rimaneva in secondo piano, ed era abbastanza rara in filosofia -per esempio, Agostino, per affrontare la questione del tempo, ricorse alla Bibbia, poiché a questo proposito non trovò spunti nelle filosofie di Platone e di Aristotele. Inoltre, gli edifici filosofici erano costruiti su solide basi, e avevano un andamento che coincideva con il fondamento del mondo: alla base erano situati tipi di conoscenza inadeguati (come la sensazione), quindi si procedeva spazialmente verso l'alto per arrivare a tipi di conoscenza più perfetti come la ragione. Dalla base e dalla sensibilità si saliva quindi la scala dell'essere e della conoscenza, per giungere a livelli ontologici e gnoseologici superiori. Ogni sistema cercava inoltre di porsi come superamento dei problemi del precedente: ogni filosofo aveva il proprio mondo e ogni mondo rifiutava il precedente. In ogni caso, tale rifiuto non intaccava la validità del sistema filosofico precedente, dal momento che non sussiste falsificazione in filosofia, ma solo verifica. È possibile infatti pensare con Platone e Aristotele migliaia di anni dopo di loro, dal momento che la verità filosofica è di natura differente dalla verità scientifica - inoltre, essa si differenzia anche dalla verità religiosa, che non può neppure essere falsificata. Nel processo di verifica di una certa filosofia può rientrare la falsificazione di una filosofia opposta a quella che s'intende verificare, ma tale falsificazione non annulla mai la validità della filosofia criticata - la filosofia è quindi aperta alla falsificazione, ma tale falsificazione non è mai completa e totale.

Ho già citato quella che può essere considerata la massima fondatrice della modernità: "Tutti gli uomini sono nati liberi e dotati da Dio di coscienza in ugual misura". Tale affermazione minò il sistema di una società gerarchizzata, fondata su una struttura a piramide, intesa come eternamente valida, alla cui cima era un unico uomo. Ora, dalla distruzione o decostruzione della struttura della società seguì la distruzione o decostruzione dell'edificio filosofico: se il mondo non era più strutturato gerarchicamente, parimenti la filosofia non lo era. Da allora si cominciò a parlare di storicità e di temporalità, nei termini della distruzione del vecchio mondo e della sua sostituzione con uno nuovo. Ecco perché alcuni critici affermarono che Hegel si situasse oltre la metafisica, o almeno tendesse a storicizzare la metafisica. In Hegel il corpo filosofico fu effettivamente storicizzato, pur nella conservazione della gerarchia tra alto e basso; lo Spirito assoluto è la forza motivazionale della storia, ma nel contempo esso è alienato nella natura, e lo sviluppo progressivo delle varie categorie nella storia coincide con il superamento di tale condizione di alienazione. Dopo Hegel, si procedette non solo alla distruzione del sistema hegeliano, ma con esso a quella della totalità della metafisica. Kierkegaard aveva quindi ragione ad associare Hegel con la filosofia. Dopo Hegel infatti non sussiste più un sistema filosofico, benché, a rigor di analisi, sia anche possibile rilevare, come Marx fece, la presenza di un conflitto interno a Hegel tra una metodologia oltre la metafisica - la dialettica - e il sistema metafisico in sé. Secondo altri, tra cui Castoriadis, lo stesso *Capitale* di Marx è un'opera di metafisica, dal momento che il tempo del lavoro è la sostanza da cui deriva ogni cosa. Nietzsche poi, il grande nemico di ogni metafisica tanto in religione quanto in filosofia, fu chiamato da Heidegger l'ultimo metafisico, per la presenza nella sua filosofia di

una forza motivazionale universale, la volontà di potenza. E Derrida a sua volta affermò che Heidegger era l'ultimo metafisico. Non è quindi possibile escludere interamente la tradizione filosofica metafisica, né viceversa è possibile oramai proporre un sistema filosofico che non sia determinato in modo temporale. Foucault disse che la filosofia non è giunta alla sua fine nel tempo contemporaneo. Hegel quindi aveva torto - soltanto la metafisica era giunta alla propria fine.

La sola cosa che la filosofia perse fu il proprio linguaggio. Nella tradizione filosofica si possono riscontrare alcuni termini fondamentali, alcune categorie sempre ricorrenti e costantemente reinterpretate: sostanza, accidente, soggetto, oggetto, attributi, affezioni, verità, opinioni, ragione, intelletto, giudizio. Questi sono (nella mia terminologia) i *personaggi* fondamentali di ogni filosofia; ogni filosofia aveva un personaggio fondamentale e principale, che poteva essere la ragione o l'idea. I vari filosofi operano con questi personaggi nel teatro cosmico, attribuendo loro un certo ruolo nell'interpretazione del mondo. Esiste un teatro cosmico, che è lo scenario delle metafisiche, occupato da attori quali la sostanza, la natura, tutti i vari tipi di categorie tradizionali. Si possono trasferire tali categorie in altri scenari (per esempio, come afferma Heidegger, il personaggio della verità dalla greca *αλήθεια* fu trasferito alla latina *veritas*). Questi personaggi sono presenti da sempre: a partire da Parmenide, sino all'ultima ora della metafisica, e oltre, l'essere e l'opinione svolgono un ruolo importante. Ma i ruoli di tali personaggi sono differenti, per esempio la *causa sui* è assunta da Spinoza come attore principale, posta sulla scena del teatro, attraverso un monologo; talvolta esistono più attori, altre volte uno solo; talvolta una sostanza, altre volte infinite. Il problema sorge nel momento in cui non si possono più usare gli attori, con la conseguente perdita da parte della filosofia del suo linguaggio. Anche Hegel sperimenta il fatto di sostituire attori con altri attori; nella *Fenomenologia* usa raramente le categorie tradizionali come attori principali, nuovi attori sono introdotti, tratti da racconti, dalla conoscenza quotidiana - ma nella *Logica* ritornano i personaggi tradizionali, perché la logica concerne il modo in cui si determina l'essere come Idea assoluta. Ora viviamo nel momento in cui i personaggi tradizionali devono essere sostituiti da personaggi non tradizionali. Non è un compito facile. Heidegger afferma che Nietzsche ritorna alle categorie tradizionali, anche se vuole inserirle in un nuovo gioco linguistico: parla di volontà di potenza come fosse un concetto nuovo, benché sia la volontà sia la potenza siano categorie tradizionali. E lo stesso vale per il concetto di ritorno del medesimo, di matrice eraclitea. Nietzsche, anche se intende utilizzare un nuovo linguaggio, riparla il linguaggio tradizionale.

Etero-interpretazione e auto-interpretazione

Lo scopo della cosiddetta filosofia postmoderna è quindi quello di trovare un nuovo linguaggio, anche se i vecchi personaggi non vengono mai abbandonati del tutto, ma sono essenzialmente reinterpretati. Per utilizzare i termini di Heidegger, la filosofia postmoderna filosofeggia, ossia riflette sulle cose. La filosofia postmoderna riflette su tutto, e per ogni problematica costituisce una specifica filosofia - sull'arte la filosofia dell'arte, sulla politica la filosofia politica, sul linguaggio la filosofia del linguaggio, sulla mente la filosofia della conoscenza.

A questo punto, è possibile proporre un'ulteriore specificazione dell'analisi mettendo in luce una duplice tendenza: l'etero-interpretazione e l'auto-interpretazione. La prima è propria della filosofia tradizionale, la seconda della filosofia postmoderna. Con etero-interpretazione s'intende l'interpretazione del mondo da parte della filosofia, con auto-interpretazione s'intende l'interpretazione della filosofia da parte della filosofia stessa. Ovviamente, anche la filosofia tradizionale interpretava la filosofia, ma solo per interpretare il mondo. Al contrario, la filosofia postmoderna interpreta la filosofia senza lo scopo di interpretare il mondo, senza etero-interpretazione. Certo la filosofia riflette anche su altri mezzi, su altri generi, al di là del genere della filosofia: sul romanzo, sulla musica, sulla religione. Si sviluppano quindi differenti forme di *ermeneutica*. Heidegger afferma che l'ermeneutica fa parte della condizione del *Dasein*: la condizione umana è interpretativa, ossia non è possibile appropriarsi del mondo senza l'interpretazione; ma tale ermeneutica non è necessariamente connessa con l'ermeneutica dell'interpretazione del testo. Ora, l'afflato interpretativo (etero-interpretativo) della filosofia contemporanea è un *escamotage* per usare il linguaggio tradizionale. Ma ancora oggi, e questo è un mio parere personale, i filosofi più significativi sono quelli che presentano un sistema in cui i differenti aspetti della loro filosofia sono connessi l'uno all'altro attraverso l'introduzione di nuovi attori sul teatro della filosofia. Tali filosofi sono per esempio Wittgenstein, Heidegger, Derrida, Foucault: le loro filosofie sono nuovamente interpretative del mondo, e tali filosofie etero-interpretative sono superiori alle altre.

A tale distinzione tra etero- e auto-interpretazione si connette la distinzione, proposta da Kierkegaard, tra comunicazione diretta e indiretta della verità. Kierkegaard si riferiva alla religione, a suo avviso la verità religiosa non può essere comunicata direttamente. Possiamo estendere queste categorie anche alla filosofia: nella filosofia la comunicazione è indiretta, dato che non vi è comunicazione diretta della descrizione del mondo. Derrida è un grande utilizzatore della comunicazione indiretta attraverso il riferimento a nuove categorie a seconda del testo analizzato.

In sintesi la filosofia postmetafisica, anche se presenta una descrizione o un'interpretazione del mondo, non possiede un edificio - dal momento che non propone una fondazione della filosofia. In altri termini, la filosofia moderna non ha una fondazione perché la modernità non ha fondazione. Ma può esserci un'autofondazione. Similmente a quanto affermato relativamente al buon cittadino e alla persona buona²⁵, anche la filosofia ha una propria fondazione, o meglio tenta di auto-fondarsi. Gli autori citati prima, Wittgenstein, Heidegger (anche il secondo Heidegger) e Foucault cercano un'autofondazione della loro filosofia: tutto ciò che dicono è connesso alla stessa base - la base personale costituita dal filosofo stesso. Si possono avere anche due basi differenti, come accade tra il primo e il secondo Wittgenstein, o tra il primo e il secondo Heidegger, ma sussiste comunque una base, un fondamento, e tutto vi si riferisce. La filosofia moderna diviene quindi una filosofia personale.

La modernità è caratterizzata dalla presenza di numerosi "ismi", non solo in filosofia ma soprattutto in arte (impressionismo, espressionismo, dadaismo, costruttivismo.) dal momento che i singoli artisti appartengono e si riconoscono all'interno delle medesime tendenze, e si associano in "ismi". Quando le scuole filosofiche erano protagoniste del dibattito filosofico, anche la filosofia era caratterizzata secondo "ismi", ma questa non è più la situazione attuale, proprio perché non esistono più scuole filosofiche. D'altronde anche nel periodo tradizionale metafisico ci si rapportava piuttosto alle filosofie precedenti, vi era la filosofia kantiana, hegeliana, spinoziana, leibniziana ecc. Oggi non più. Per esempio alcuni allievi di Heidegger

divennero celebri e significativi senza alcuna appartenenza a un'eventuale scuola heideggeriana. In effetti nessuno di loro (Arendt, Löwith, Jonas) restò heideggeriano. La cifra fondamentale nella filosofia contemporanea è infatti costituita dall'indipendenza: Heidegger parla la propria lingua, che deriva dal fondamento della sua filosofia, e tale lingua non può essere assunta da un altro autore, a rischio di apparire ridicoli.

La filosofia diventa quindi *personale*, anzi, è tale solo la filosofia che solleva la domanda ontologica fondamentale e che si situa nella tradizione di interpretazione del mondo. Solo tale filosofia è personale, perché è proprio questa a necessitare di un'autofondazione personale. La filosofia che invece non intende fornire un'interpretazione del mondo (per esempio la filosofia politica) parla unicamente di un aspetto, e non fonda nulla, dal momento che l'aspetto che tratta (per esempio la politica) è il principio stesso di ogni fondazione. I filosofi politici non hanno linguaggi personali, la loro lingua può essere parlata e appresa e utilizzata da terzi.

Ecco perché Rorty distinse tra filosofia pubblica e privata - anche se tale scelta terminologica non era adeguata. Egli sostenne di praticare una filosofia pubblica dal momento che la sua filosofia politica non cerca mai una descrizione privata del mondo, non offre un mondo in sé, né un'autofondazione, perché la democrazia liberale non necessita di una fondazione filosofica. Questo è certamente vero, la costituzione democratica non necessita di un fondamento filosofico. Ma può aver bisogno di una *giustificazione* filosofica; Rorty non tiene quindi conto della differenza tra fondazione e giustificazione. Inoltre, egli sbaglia nel ritenere la filosofia personale una filosofia *privata*: la filosofia personale è quella che prende il posto della vecchia filosofia contemplativa, che tenta di fornire una descrizione del mondo, e che può anche avere implicazioni pratiche e descrivere i limiti e le forme della filosofia pratica. Ma non necessita di una filosofia politica. Per esempio, due esponenti di questa filosofia personale, Derrida e Heidegger, erano abbastanza *naïf* in politica, non erano in grado di fornire profonde analisi politiche, perché quello non era il loro ambito di interesse - ma non per questo la loro filosofia (certamente personale) è privata. Neppure nella filosofia pubblica vi sono oramai "ismi", eppure vi è un terreno terminologico collettivo (democrazia liberale, critica del totalitarismo...), una serie di categorie che tutti i filosofi politici utilizzano. Il linguaggio non è quindi perduto, ma neppure fondato da questo tipo di filosofia, tranne alcuni aspetti di esso. Intendo concludere con un aneddoto: ero con Foucault alla New York University negli anni ottanta, stavamo per lasciare una festa, quando uno studente gli chiese se fosse strutturalista o post-strutturalista. Egli rispose: «Io sono Michel Foucault». Questa era la sola risposta possibile: la sua filosofia è una filosofia personale.

Pluralità delle religioni nel postmoderno

Intendo ora parlare del mutamento avvenuto nella religione nel cosiddetto periodo postmoderno. Si assiste a una pluralizzazione della religione; nelle nazioni occidentali appaiono infatti sempre più religioni nuove, che entrano in competizione con le religioni tradizionali al fine di convertire chi necessita della religione per la comprensione del mondo. Per esempio in Brasile, nazione storicamente cattolica, si moltiplicano le sette protestanti, in particolare pentecostali. Inoltre è da sottolineare la moda del buddhismo: sino a poco tempo fa, il buddhismo Zen era decisamente di moda, tutti imparavano lo yoga benché costituisse una

pratica relativa a una religione orientale. Anche l'induismo si sviluppò; in Ungheria per esempio si assiste a una moltiplicazione e diffusione delle comunità che credono in Ari Krishna. E si può anche aggiungere lo sviluppo di *Scientology*.

Ma al di là della commistione di religioni, occorre sottolineare un secondo fattore fondamentale: l'*ecumenismo*, ossia il dialogo tra religioni. Ovviamente ogni religione possiede una verità assoluta che non può essere oggetto di discussione, dato che non può esistere un dialogo sulla rivelazione - e parimenti il tentativo di affermare la superiorità della propria verità si situa oltre i limiti del discorso religioso, alla luce dell'incommensurabilità reciproca tra le varie rivelazioni. Non esiste però solo l'aspetto della rivelazione nella religione. Ci sono aspetti dati per scontati in ogni religione, ma che non appartengono alla rivelazione, si tratta di aggiunte storiche, che possono essere oggetto di discussione. Il dialogo tra religioni ha come oggetto tali componenti. Non si tratta quindi di una persuasione relativa alla presunta superiorità di una fede sull'altra, ma di una *illuminazione*, del tentativo di rendere comprensibili alcuni aspetti della propria religione a esponenti dell'altra. L'ecumenismo ricerca quindi un consenso tra le religioni, pur sapendo che il consenso totale non è possibile. Kant affermò che esistono più religioni, ma esiste una sola fede al di là delle diverse religioni, la fede nella ragione. Mendelssohn ribatté a Kant che l'elemento di bellezza tra le religioni è appunto la loro pluralità: non ci sarebbe posto per la tolleranza, e quindi per la ragione, se esistesse una sola religione. L'illuminazione significa quindi non ridurre l'altro a sé, ma rendere l'immagine dell'altro non demoniaca.

Il film *Mississippi Burning* dà un ottimo esempio di un atteggiamento non ecumenico. I criminali accusati di aver ucciso tre attivisti per i diritti civili, un afroamericano e due ebrei, si difesero affermando che non volevano neri perché sono diversi, e non volevano ebrei perché hanno ucciso Gesù. E conclusero: "Siamo l'America bianca democratica protestante". Quest'atteggiamento rende l'ecumenismo impossibile. Ecumenismo significa infatti comprendere l'altro come differente, ma non come malvagio, alieno, estraneo; significa capire ciò che l'altro dice. Questo tipo di atteggiamento si espanse negli ultimi venti, trent'anni, e il Concilio Vaticano Secondo fu uno degli eventi fondamentali in questo processo ecumenico.

Note

[23](#) György Markus fu membro insieme a Heller della Scuola di Budapest. Nel 1977 si trasferì in Australia, e insegnò per anni all'University of Sidney, presso la quale è oggi professore emerito. Dal 1990 è membro dell'Accademia delle Scienze d'Ungheria. Sul tema della cultura, cfr. Idem, *Antinomies of Culture*, Budapest, Collegium Budapest, 1994.

[24](#) A. Heller, *Invitation to Luncheon by Kant*, in contenuto in Eadem., *A Philosophy of History in Fragments*, Oxford, Blackwell 1993.

[25](#) Cfr. cap. 3.

6. CORPOREITÀ E TRADIZIONE OCCIDENTALE

Quasi tutte le fonti della tradizione occidentale concepiscono l'essere umano come composto da almeno due elementi distinti e completamente scissi, in connessione o in opposizione tra loro, ma in ogni caso sempre presenti. Per esempio, nel Libro della *Genesi* Dio forma Adamo dalla polvere della terra, una sorta di materia, e soffia la vita, una sorta di anima, nella sua narice; in Platone l'anima immortale è prigioniera nel corpo materiale; in Aristotele la forma, essenza spirituale e teleologica, attribuisce solidità e ipseità alle sostanze individuali, e quindi anche all'uomo. Certamente l'eterogeneità della persona umana non è un'invenzione filosofica, in quanto è profondamente radicata nell'immaginazione umana arcaica, e presente in ogni cultura. Essa esprime un'esperienza primaria, o piuttosto una serie di esperienze primarie: in primo luogo l'esperienza dell'ansia, dell'insicurezza, dello *stress*, in secondo luogo l'esperienza di compiere azioni contro la propria intenzione, in terzo luogo il senso di colpa o di vergogna. Tutte queste esperienze, e altre simili, ci mostrano il nostro essere due in uno, due persone in un corpo. Se da un lato il nostro corpo, la nostra forma, il volto, si presenta a noi stessi e agli altri come "unità", le nostre esperienze ci presentano a noi stessi e agli altri come una pluralità all'interno di un'unità.

Questi due o più elementi in un corpo possono costituire una sintesi reciproca o ridursi a una continua guerra. E il corpo, benché sempre uno, non è indifferente alla divisione tra soggetti (o meglio poteri) interna a lui, dato che normalmente si schiera dalla parte di un potere contro un altro. Alcuni poteri presenti nel corpo associano se stessi con poteri esterni al corpo, quali spiriti, spettri, divinità: in tal caso questi poteri possono essere o incarnati o privi di corpo, invisibili. Il nostro corpo può quindi essere in contatto con qualcosa d'incorporeo, e a tale esperienza primordiale è associata una grande speranza, riferita a un tipo di vita personale esterna al corpo (compreso il corpo dell'individuo), una vita dopo la morte; in alternativa, questa stessa speranza può dare luogo all'esperienza e rinforzarla. Il sentimento o piuttosto l'esperienza che una parte della persona non sia affatto incarnata, e possa lasciare il corpo e tornarvici, e che questa parte sia invisibile a noi stessi e agli altri, rafforza la convinzione, la fede o la conoscenza che questa parte, questo sé disincarnato, può comunicare con altri sé disincarnati, restare in loro compagnia e rimanere vivo dopo la decomposizione del corpo mortale. Può essere, o è, immortale, benché il corpo sia mortale. Queste esperienze comuni erano, tradizionalmente, inserite all'interno di narrazioni condivise, come miti e leggende. Oggi sono piuttosto inserite in narrazioni di esperienze personali di uomini e donne tornati in vita dalla cosiddetta morte clinica. Essi affermano di aver visto qualcosa di spirituale, benché dotata di estensione, abbandonare il loro corpo irrigidito. Le spiegazioni fisiologiche dell'esperienza non ne mutano la sostanza. Una volta Freud disse che l'inconscio è senza tempo, e questa è la ragione per la quale non si crede davvero alla propria morte, nonostante si sappia tutto al riguardo. Possiamo quindi modificare il suo pensiero e attribuire la stessa atemporalità anche all'anima, alla psiche, o a un suo aspetto o parte: in quanto senza tempo, al di là del tempo, non crediamo nella nostra morte, né più né meno che i nostri remoti avi.

Questa volta non tratterò di miti condivisi o di esperienze personali, ma del loro riflesso o della loro ripresa nell'immaginazione filosofica occidentale. Certo, l'immaginazione filosofica non è la prerogativa della cultura occidentale; ma l'oggetto di questo intervento si riferirà unicamente alle risposte filosofiche dell'esperienza della corporeità nelle culture occidentali. In primo luogo perché la mia conoscenza non va oltre - ma anche per ragioni più teoretiche, e

semplici: sono interessata alla crisi presente della filosofia tradizionale - metafisica. La ricostruzione di alcune variazioni del tema anima/corpo è guidata da tale interesse. Mi riferirò alla comprensione filosofica delle esperienze primordiali descritte sopra nel discutere le vicissitudini della categoria tradizionale binaria corpo/anima, e della categoria trinitaria corpo/psiche/spirito.

Sino al Rinascimento, o meglio sino al XVII secolo, le tradizionali categorie binarie e trinitarie sono state frequentemente modificate ma non sostituite. Ma al sorgere della vittoriosa marcia delle spiegazioni del mondo scientifico due nuove categorie binarie rimpiazzarono le precedenti: mente/corpo e pensiero/estensione. Questo significò non solo un mutamento di vocabolario, come alcuni postmetafisici ci fecero credere, ma un radicale cambiamento dell'*episteme* o dello stesso a priori storico, per usare la terminologia di Foucault. Questo mutamento radicale significa che a partire da quel momento nuove posizioni parteciparono al discorso tendente alla verità. Il XIX e XX secolo furono caratterizzati dalla questione mente/corpo, o dal tentativo di eliminazione di questa categoria binaria e, con essa, del problema stesso una volta per tutte. Non si deve dimenticare però che la filosofia non è una scienza esatta, e che rimane possibile operare con il dualismo tradizionale anima/corpo, o con la sintesi psiche/soma/spirito a un alto livello teoretico anche dopo il mutamento dell'a priori storico. Kierkegaard è esemplare a questo riguardo. Per esprimermi il più semplicemente possibile: dualismo o monismo, questo è il problema. Dualismo e/o monismo non solo limitatamente alla relazione tra questa controversia e il problema tradizionale di materia e spirito dal punto di vista ontologico o epistemologico, ma anche relativamente alla tematizzazione e comprensione del carattere del sé, del sé eventualmente diviso, e anche alla risposta alla domanda se l'uomo viva in uno o in più mondi. È una domanda paradigmatica poiché le differenti modalità di porla non possono essere categorizzate in modo chiaro, né inserite nelle forme della metafisica o dell'ambito postmetafisico. Ciò significa che l'abitudine contemporanea a trovare risposte semplici e immediate a una domanda si rivela in questo caso infruttuosa.

Procederò quindi in modo quasi-genealogico, dal momento che voglio rilevare le origini ancestrali dei dibattiti contemporanei. Queste antiche origini erano reciprocamente distanti e non sapevano neppure della reciproca esistenza, ma noi abbiamo ereditato da loro qualcosa di più del semplice corredo genetico - abbiamo ereditato geni spirituali. Per utilizzare un intelligente termine di Castoriadis, noi abbiamo ereditato la loro immaginazione e anche alcune delle loro istituzioni immaginarie, discorsi, teorie e verità. Le differenti teorie, discorsi o verità erano organizzati a loro modo; in ciascuno di essi erano presenti le questioni concernenti la relazione anima/corpo o anima/spirito/corpo, ma il *τέλος* dei discorsi era in ciascun caso differente. Talvolta il filosofo stesso accede a differenti discorsi ritrovandovi più di un modello, a seconda della propria organizzazione teorica.

Introduco quindi quattro punti fondamentali, caratterizzando ciascuno di essi con una parola chiave. 1. L'anima nella prigione del corpo, 2. Il corpo nella prigione dell'anima, 3. Il corpo come espressione dell'anima, 4. Dolore, piacere e le questioni del "cuore". La mia breve esposizione non è associabile neppure lontanamente a un tipo di storia della filosofia: sono infatti interessata all'immaginario dominante, e non alle sequenze delle soluzioni dei problemi filosofici.

L'anima nella prigione del corpo

La metafora dell'anima imprigionata nel corpo sorge, come sappiamo, da Platone. Le fantasie, i miti connessi alla formula sono sparsi in molte culture orientali. Ma, questa volta, nella mia quasi genealogia delle immagini presenti nella modernità occidentale, non posso tenerne conto.

L'anima incarcerata è la metafora della mortalità. Se non fosse imprigionata dal corpo mortale, l'anima sarebbe libera, libera di librarsi, e immortale. Secondo il Socrate del *Fedone* l'anima imprigionata è malata, perché il corpo la rende tale, ma quando il corpo muore l'anima è guarita. Oppure nel *Fedro* Socrate afferma che l'auriga non cade all'interno di corpi mortali, dal momento che tale destino si riferisce solo alle anime umane che perdono le ali nella caduta, e che conservano la capacità di riguadagnare la vita divina dopo la caduta. Vi è in ogni caso un'apparente contraddizione nella storia. Gli dèi greci non erano creature spirituali, avevano un corpo: facevano l'amore, bevevano, mangiavano, si innervosivano, desideravano e così via; ma erano immortali. Non è quindi il corpo in quanto tale a imprigionare l'anima, ma il corpo transeunte, mortale, materiale. Un corpo immortale non è una prigione, proprio perché l'anima non può scappare da esso, non deve scapparvi. Il corpo del dio è nel contempo differente dal corpo umano: un dio può mutare forma, ossia può apparire in corpi completamente differenti, per esempio una pioggia dorata o un cigno. Ciò significa che il corpo divino è un corpo astrale. Un corpo reale, un corpo materiale non può mutare forma: la sua unica metamorfosi è la transizione dalla vita alla morte. Come sappiamo, Platone tentò di eliminare l'ostacolo relativo all'immortale corporeità degli dèi attribuendo le loro cattive inclinazioni, desideri e azioni all'ingannevole immaginazione umana.

Il contrasto tra anima e corpo è in primo luogo temporale: mortalità contro immortalità, transeunte contro perpetuo, distruttibile contro indistruttibile. Il contrasto però è non solo temporale, ma anche spaziale, o meglio temporale/spaziale. L'anima vola al di sopra del cielo, il corpo è posto sulla terra, e l'anima cade in basso. L'anima è libera sin tanto che non è prigioniera del corpo; il corpo è quindi una prigione. Tutti questi elementi hanno un significato epistemologico superiore: il corpo ci impedisce di conoscere la verità, mentre l'anima può volare sino alla regione delle idee, o meglio può al limite avvicinarsi alla conoscenza o alla visione della verità - l'anima è immateriale, e solo ciò che è immateriale può conoscere la verità. Qui incontriamo per la prima volta la tipica costruzione metafisica che rimane essenzialmente costante nei successivi due secoli.

Indipendentemente dalla tradizione filosofica greca l'immaginazione occidentale ereditò alcune istituzioni immaginarie da un altro paio di fonti antiche, ossia la Bibbia e le sue interpretazioni. Il pensiero biblico non è di tipo metafisico, dal momento che il pensiero, al posto di essere presentato in strutture logiche o edifici razionali, è sviluppato in narrazioni. Ma non si tratta neppure di un tipo di pensiero mitologico, dato che le narrazioni trattano di storie rappresentative di esseri umani rappresentativi. Il monoteismo esclude l'essenza di tutte le mitologie: la teomachia (lotta divina). In ogni caso le due fonti antiche, pur non sapendo l'una dell'esistenza dell'altra, e sviluppando il proprio messaggio in modi completamente differenti, condividono una combinazione o meglio un'interconnessione di tre certezze: l'Uno, il Vero, il Bene. Dati i differenti modi di pensiero, era impossibile sintetizzare tali fonti in modo filosofico, ma, alla luce delle loro comuni certezze, possono essere pensati insieme, in

concerto, al di là delle loro differenze.

Questo rimane vero anche relativamente alla dualità corpo/anima, ma non necessariamente per quanto riguarda il loro dualismo. La dualità si riferisce alla differenza, il dualismo si riferisce alla gerarchia e molto spesso anche alla non conciliabilità. La dualità è riscontrabile quasi ovunque nella narrazione biblica, ma il dualismo solo sporadicamente, in particolare negli ultimi libri del canone. Platone, Aristotele e gli Stoici parlano talvolta di dualità talvolta di dualismo - sebbene la metafora platonica del corpo come prigioniero dell'anima sia un caso di forte dualismo.

Nella prima narrazione biblica sul sesto giorno, Dio creò l'uomo asessuato a sua immagine. Senza ripetere le numerose interpretazioni di questo passaggio, una cosa resta certa: non si riferisce al dualismo anima/corpo. Nella seconda narrazione biblica Dio costituisce la forma umana, ossia il corpo, dalla polvere, dalla materia. Ma il corpo in sé è l'unità di materia e forma, è un'opera divina perfetta. Solo dopo che la materia è formata Dio soffiò la vita nelle narici di Adamo. La vita come anima è un'aggiunta alla creazione del corpo. Dal momento che si tratta di soffio divino, divino o di origine divina, è il legame che connette l'uomo a Dio, dato che non è creato dalle mani ma dalla bocca, l'originale e originante bacio della vita, la prova d'amore.

Il respiro è invisibile, ma non senza estensione e certo non senza calore. È anche una sorta di materia, una materia invisibile, calda e spirituale. Questo significa dualità e non dualismo, dato che nella creatura umana la forma e il soffio sono uno, sono connessi insieme, l'uno non esiste senza l'altro: l'anima di ogni singolo individuo, il proprio soffio, cessa di esistere con la scomparsa del corpo. Corpo e anima vivono insieme: possono combattere - questo è dualismo - ma non possono esistere senza l'altro. In questo caso il corpo non è la prigioniera dell'anima, ma la sua dimora: l'anima non può fuggire dal corpo, poiché è vita, e non c'è altra vita umana se non la vita nel corpo. L'idea di immortalità dell'anima a questo punto è irrilevante: anima e corpo sono entrambi mortali, o entrambi sono (o diventano) immortali. La morte non è il destino ultimo della creatura umana, ma solo un interregno o un intervallo prima della resurrezione del morto. Nelle tarde epoche messianiche e nelle fantasie escatologiche Dio consentirà la resurrezione dei morti. Come Ezechiele e Daniele profetizzano, Egli raccoglierà le ossa essiccate di tutti i morti, non solo di chi morì ieri, e le riunirà, rivestendole di carne, e quindi i morti risorgeranno nei loro corpi, nei loro corpi terreni. Questa fu la buona novella che Gesù Cristo e i suoi apostoli portarono nei mondi precedenti dei filosofi romani e greci. Chi si interessa più all'immortalità dell'anima, sogno aristocratico? La vera promessa che merita di essere creduta è la resurrezione dalla morte nei corpi, nelle nostre identità, interamente.

La cristianità, come in altri casi, tentò in vari modi di riconciliare due concezioni completamente differenti: l'immortalità dell'anima e la resurrezione dei corpi animati. Essa non può infatti abbandonare nessuno dei due aspetti: non l'immortalità dell'anima, poiché la differenza tra pagani e cristiani si riferiva a questa immagine e speranza; non la resurrezione dalla morte, dato che Cristo risorse dalla propria morte. Inoltre, la mera esistenza spirituale non può essere posta in contrasto all'esistenza corporea, dato che Cristo, il redentore, divenne carne, fu spirito incarnato, e solo come essere umano corporeo poté redimere coloro che ebbero fede in lui. I primi cristiani non furono del tutto d'accordo con quest'idea profondamente ebraica; alcuni di loro suggerirono che il corpo di Cristo non era un vero corpo; altri, al contrario, affermarono che il suo corpo morì effettivamente e la sua anima volò al Padre. Ma i cristiani ortodossi giudicarono eretiche entrambe le concezioni: la sofferenza di

Cristo doveva essere stata reale, non immaginaria, perché fu attraverso la sofferenza della carne che Egli redense la razza umana, e la sua anima non poté abbandonare il suo corpo, dato che i discepoli lo videro nella sua forma terrena come corpo risorto. Infine la resurrezione del corpo, la buona novella, non potendo essere esclusa, fu interpretata in un senso più prossimo a quello greco: quando l'apostolo Paolo discusse la resurrezione del corpo nella sua prima lettera ai Corinzi, sottolineò che esistono differenti tipi di corpi. Il corpo risorto non è uguale al corpo corruttibile, non è un corpo naturale ma spirituale. Nell' *Apocalisse* di Giovanni, viceversa, coloro i quali sono risorti, per vivere nel Regno di Cristo per mille anni, mangeranno e berranno, saranno santi e felici, e il loro corpo non sarà astrale. Gli abitanti di questo regno prima del Giudizio saranno i giusti e i fedeli, i cui corpi e anime sono o diverranno puri e senza macchia.

I successori di questa antica duplice eredità dovettero far fronte a un'altra sfida. Nella tradizione greco-romana, l'elemento immortale era identificato con la ragione, o piuttosto con la "ragione superiore" chiamata in greco *vovç*, in latino *intellectus*. Questa parte dell'anima era privilegiata da un punto di vista epistemologico. Per esempio, più l'anima-ragione si libera dalla prigione del corpo, maggiormente è in grado di raggiungere la perfetta conoscenza. La prigione o caverna del corpo impedisce all'anima o ragione (in questo caso è la stessa cosa) di acquisire la perfetta conoscenza, una visione chiara della verità: il corpo confonde le immagini, produce mere credenze, falsità, mostra un'immagine distorta, una confusione, un caos. In quest'ambito si inserisce la tradizione ebraica: per esempio, non vi è ragione senza corpo; o, come ha detto Spinoza, l'estensione e la cognizione costituiscono i due attributi della medesima sostanza. Non intendo ora complicare ulteriormente le cose. Nella tradizione platonica il pensiero circa l'immortalità dell'anima (Ficino) e anche la trasmigrazione delle anime nei differenti corpi non sono necessariamente connessi con l'idea di un privilegio epistemologico per un sé disincarnato. Nel caso di Spinoza è l'eterna immobilità della sostanza universale natura/Dio a rendere irrilevante l'intero paradigma dell'immortalità dell'anima, ma non la metafora della "prigione" per i singoli individui, mentre in Leibniz (per il quale tutte le sostanze individuali sono in vita e non esiste morte ma solo trasformazione) l'intera metafora della prigione suona come un'assurdità.

Noi portiamo ancora sulle nostre spalle entrambe le tradizioni. Non ho in mente qui i discorsi marginali della teosofia o dell'antroposofia, né il pensiero quotidiano nella tradizione cristiana (le anime dei morti si riuniscono al loro Creatore) ma i discorsi scientifici centrali relativi al problema mente/corpo. Il problema dell'"immortalità" o "mortalità" è sostituito dal problema dell'assenza di un nesso di causalità o di determinazione. Tale problema aveva già impegnato Kant - la libertà trascendentale non ha causa alcuna, perché, se così fosse, saremmo solo marionette tirate da corde; la metafora della marionetta è in ultima istanza una riformulazione della metafora della prigione. In breve: il pensiero è una funzione del cervello? Se si risponde affermativamente a questa domanda, rimane ancora aperta la domanda successiva: si può capire da una concreta costellazione di funzioni cerebrali che tipo di pensiero è entrato nella nostra mente proprio ora? Saremo mai in grado di rispondere a questa domanda con maggior certezza rispetto a quella con la quale i nostri antenati risposero ai loro antichi, ma essenzialmente equivalenti, problemi duemila anni fa? Se ogni pensiero concreto è "causato" dal cervello, allora l'"anima" non esiste, e il corpo rimane una prigione da cui non vi è fuga alcuna. Certo, forse la metafisica è morta, ma non le questioni, i problemi "esistenziali" che sono stati costantemente affrontati, tra le altre discipline, anche dalla metafisica.

Il corpo nella prigione dell'anima

La metafora che il nostro corpo è imprigionato nella nostra anima è presa in prestito dall'opera di Foucault *Sorvegliare e punire*, intesa come una polemica inversione del celebre detto di Platone. A partire da questo lavoro, interessato all'a priori sociale come si presentava alla nascita della modernità, Foucault ha rielaborato il senso della metafora alla luce delle allora emergenti "scienze umane", della loro istituzionalizzazione e delle loro pratiche disciplinari. L'"anima" che imprigiona il corpo degli uomini moderni è prodotta dal discorso delle scienze umane: Foucault identifica l'"anima" non con la nostra essenza spirituale immortale, ma con la Ragione, la Conoscenza, la Verità, e gli altri strumenti della tradizione metafisica. Si tratta di un'importante inversione del messaggio del *Fedone* e della concezione del *Fedro*, ma non di Platone in generale, dato che il filosofo non era completamente estraneo a queste idee proprie del XX secolo. Ma in ogni caso l'inversione sussiste: per Platone, come per l'intera tradizione metafisica successiva, è giusto che il corpo sia imprigionato dall'anima, dal momento che questa, e in particolare il suo aspetto immortale (la ragione, la spiritualità) garantisce la verità epistemologica e morale, mentre il corpo è il principale ostacolo alla nostra ascesa verso la Verità e la Bontà (e quindi la felicità). Lo Spirito (la Ragione) deve comandare, e il corpo deve obbedire. Foucault, che non rileva né un universale progresso né un regresso nella storia umana, ma unicamente mutamenti, l'emergere di nuovi mosaici ed *epistemi*, non propone alcuna valutazione assiologica. In *Storia della sessualità* ammette che l'organismo è stato imprigionato dall'anima in diverse tradizioni della cultura europea, ma resta la questione su come, in quale misura, e da cosa ciò sia avvenuto. Egli simpatizza con una pratica a scapito di un'altra. In breve, vi è una differenza enorme se, da un lato, la propria anima (ragione, volontà) regola e controlla il proprio corpo, come nel caso dell'ascetismo stoico, o se invece una "coscienza" generale e impersonale, la scienza, o una simile potenza / conoscenza oggettiva, produce la verità sul corpo e prescrive le modalità della sua regolazione. Nel primo caso si può creare un'opera d'arte da se stessi. Tornerò tra poco su questa questione.

L'anima, ogni qualvolta sia imprigionata nel corpo, si ribella e cerca di scappare. E il corpo, ogni qualvolta sia imprigionato nell'anima, si ribella e cerca di scappare. Sostanzialmente, i medesimi pensatori e filosofi affrontarono allo stesso tempo entrambe le possibilità. Tuttavia nella seconda opzione (il corpo che deve essere imprigionato nell'anima) la relazione immortalità/mortalità non è fissa, e anche le connotazioni epistemologico/morali del problema anima/corpo subiscono alterazioni essenziali. La storia biblica della cosiddetta caduta offre uno spunto semplice: non è il corpo di Eva la causa del suo disobbedire al comando divino, è il serpente a parlare a lei, alla sua mente; esso risveglia il suo dubbio, ma anche la sua curiosità. Dubbi e curiosità sono poteri mentali, che "abitano" nell'"anima". Che cosa può fare il corpo? Unicamente dare un frutto ad Adamo e mangiarlo: il corpo obbedisce alla mente, non può resisterle. Quindi, Adamo ed Eva scoprono di essere nudi: è il corpo a essere nudo, ma la vergogna, la coscienza di essere nudi, è una questione dell'anima. Il corpo è, ancora una volta, nel carcere dell'anima. Nessuna delle cosiddette motivazioni originali del corpo, quali sete, fame o eccitazione sessuale, svolgono un ruolo nella storia della caduta - e neanche nella storia del primo omicidio, dato che la gelosia non è una qualità corporea.

Così il pensiero biblico (o meglio la sua narrazione) testimonia sin dall'inizio che la malvagità del corpo è determinata secondo il comando di pensieri e idee, dalla ragione, dall'anima. Il nocciolo della questione è, tuttavia, che solo il corpo può infliggere violenza, e, in ultima istanza, l'omicidio. Certo, l'anima, il pensiero, la ragione possono in se stessi esercitare il potere, umiliare e anche distruggere spiritualmente - eppure non possono fare violenza. Si può violare solo il corpo di un'altra persona, e solo il corpo ha accesso diretto al corpo altrui. Vincere, ferire, violare, uccidere, e anche incarcerare o talvolta disciplinare sono atti del corpo esercitati sul corpo. Il corpo può obbedire, ma se non lo farà, sarà violato. Il concetto di violenza divina di Walter Benjamin in questo caso può essere trascurato: sebbene Dio abbia inflitto sofferenza al corpo degli uomini, non lo fece con il proprio corpo (dato che solo l'immagine dell'anima divina era carica di elementi antropomorfici), ma attraverso catastrofi naturali (per esempio il diluvio) o altri corpi umani. Il "primo" omicidio (Caino), tuttavia, non è una reazione alla violenza, ma una violenza sotto un comando mentale. Questo è chiamato il "primo" omicidio anche se è stato il "primo" per milioni di volte, dato che il "secondo" può essere una reazione "corporea", poiché la rabbia, in quanto affezione, è innata. Ma il pensiero biblico (la sua narrazione) non affronta questioni filosofiche come quella delle "parti" o "funzioni" dell'anima.

Ogni qualvolta Platone o Aristotele, o la maggior parte dei filosofi dopo di loro, si riferivano alle forme di violenza, non potevano evitare di giungere in qualche modo a simili conclusioni. Tuttavia, poiché l'anima, la spiritualità, la ragione sono state considerate immortali, in quanto poteri che occupano il grado supremo nella forma umana, hanno dovuto dividere l'anima stessa in parti. Ci sono diversi tipi di ragione, e diverse parti dell'anima. Solo l'anima "più elevata" è epistemo-logicamente e moralmente privilegiata, ma esistono anche parti o capacità inferiori dell'anima. Se l'anima, essendo la prigioniera del corpo, causa atti malvagi, è alla parte o funzione più bassa dell'anima che può essere imputata l'intenzione negativa. Il modello bipartito o tripartito dell'anima si riferisce a questo problema: in un'altra metafora di Platone l'auriga è la ragione, l'anima immortale la parte conoscitiva privilegiata e la garanzia morale della verità, ma solo uno dei "cavalli" dell'anima è obbediente, l'altro è disobbediente. Platone individua il cavallo disobbediente non solo come l'agente di desiderio carnale, ma anche come l'elemento che instilla la brama di possesso, l'avidità. E anche nel caso di desiderio di violenza (omicidio, stupro) Platone attribuisce la colpa all'immaginazione, alla fantasia, una facoltà mentale molto spirituale. In effetti le mere brame del corpo sono facilmente soddisfatte, mentre solo le brame dell'immaginazione sono insaziabili e quindi motivo di violenza.

Il corpo non è imprigionato dall'anima, ma da una funzione o una parte dell'anima. Questa divisione dell'anima raggiunge la sua forma più sofisticata in Kant. Il supremo potere spirituale, la ragione come ragion pratica, coincide con la libertà trascendentale, e il suo imperativo morale è categorico. Non solo il corpo, ma l'immaginazione e tutte le altre facoltà cognitive devono obbedirvi. Kant parla ampiamente del fatto che l'argomentazione razionale è moralmente sospetta: essa non dovrebbe infatti sostituire la sottomissione alla legge morale; o meglio, nessuna conoscenza, neppure la conoscenza del bene, è autorizzata a codeterminare la nostra volontà pura. Inoltre, non la ragione teoretica, ma la comprensione è la garanzia della vera conoscenza, e, infine, l'immortalità dell'anima (così come l'anima stessa) è solo un'idea della ragione, possiamo cioè pensarla senza conoscerla. Una volta (ne *La Metafisica dei costumi*) Kant dichiarò anche che è indifferente se il pensiero è una funzione della materia o

dell'anima.

Eppure, come indica la formula di Foucault, il tema affrontato nella Bibbia e dalla tradizione metafisica è diventato particolarmente scottante. Oggi più che mai teorie, idee, ideologie controllano i corpi e fanno commettere loro atti di violenza, talvolta anche senza una completa consapevolezza o senza la capacità di valutarne le conseguenze. Accade ancora, e non può essere altrimenti, che solo il corpo viola un altro organismo, ma le mediazioni tra i corpi sono in aumento. Anche se uno deve premere un solo pulsante per provocare la morte di molte migliaia di persone, è ancora un atto svolto dal corpo, seppure dettato dalla mente.

Permettetemi di illustrare le nuove versioni dell'antica storia nei romanzi e nelle esperienze del secolo scorso.

A. Nel romanzo di Balzac *Papà Goriot*, Vautrin, ex condannato e violatore di anime pone la seguente domanda a Rastignac, il suo strumento di reato senza pena: sapendo che premendo un pulsante si uccide un mandarino cinese mai visto prima e in contemporanea ci si arricchisce attraverso la sua morte, si premerebbe il pulsante? Rastignac può in realtà valere come un'analogia. Balzac ha concepito una situazione molto moderna: gli imperatori romani decidevano della morte dei gladiatori con un gesto, sostituto della parola. Il tiranno generalmente uccide con parole come comandi, insinuazioni, assumendo assassini con ben comprensibili o ambigue allusioni verbali. Il mondo di Shakespeare ne è popolato. Ma alla fine della catena c'è il corpo dell'assassino, ci sono mani che strangolano un collo o perforano un cuore con uno stiletto, o instillano del veleno. L'assassino di norma vede la sua vittima faccia a faccia o la conosce, sia che egli goda in modo sadico del sanguinoso "lavoro" o che lo faccia solo per denaro o nel freddo perseguimento del proprio interesse. Ma cosa è accaduto a Hiroshima? Una persona ha dato il segnale del via libera, un'altra ha premuto un pulsante: non hanno visto le vittime. C'è stato omicidio; ma ci sono stati assassini? I corpi delle vittime subirono violenza attraverso l'applicazione di una scienza come la tecnologia. Ma, ripeto, anche il corpo è stato coinvolto. Senza premere il pulsante non c'è morte. Il segnale del via libera non ha senso senza una successiva esecuzione di un'azione. Il corpo umano il cui dito preme il pulsante è una macchina da guerra, prigioniero di un calcolo, di strategie e tattiche, non obbedisce semplicemente a un comando, ma segue una lunga catena di ragionamenti, a lui sconosciuta e, forse, difficilmente comprensibile.

B. In *Delitto e castigo* di Dostojevski Raskolnikov uccide la vecchia usuraia presumibilmente per il suo denaro. Come sappiamo egli uccide anche la sua ignara sorella. Al momento dell'omicidio il suo corpo emaciato è già nel carcere dell'ideologia, come combinazione di giustificazione razionale (con riferimento a un obiettivo assunto come santo o lodevole) e di calcolo. Sappiamo tutti che in questo caso fittizio questa combinazione si conclude con un disastro, ma si tratta ancora di una "combinazione dominante" in quanto gli omicidi di massa del XX secolo sono stati perpetrati normalmente in base a questo modello. Il calcolo razionale così come la giustificazione razionale sono stati giudicati dalla precoce modernità come guide moralmente problematiche senza l'aggiunta del senso morale, o anche con tale aggiunta, come in Kant. Il calcolo razionale sommato (la maggior parte delle volte) alla giustificazione in base a un fine santo o lodevole raccomanda, tollera e persino glorifica la violenza. La violenza brilla come un rimedio universalmente prescritto contro mali reali o presunti universali. Chiunque può essere giudicato un "usuraio" o, similmente, un ebreo, un kulak, un nemico del popolo. Carl Schmitt presenta una proposta molto problematica, perché, a mio avviso, l'obiettivo ormai non è più un cosiddetto "nemico naturale": l'ideologia a sua volta

forma il nemico, che diventa artificiale, e dipendente dall'ideologia. In caso di un "nemico naturale" l'inimicizia è reciproca. In casi ideologicamente determinati non è così. Basti pensare a *Delitto e castigo*: la vecchia usuraia non era il "nemico naturale" di Raskolnikov, e Raskolnikov non lo era della vecchia; lei è diventata il nemico personale di Raskolnikov, il corpo oggetto della sua violenza, attraverso e sulla base di una costruzione ideologica sua e della sua epoca. Per fare riferimento a esempi storici: per gli ebrei la Germania non era un "nemico naturale", né lo è stato il nazionalismo tedesco, per i trockijsti il comunismo sovietico non è stato un "nemico naturale"; trockijsti ed ebrei sono stati scelti e costruiti ideologicamente come nemici essenziali.

Possiamo pensare, o meglio sperare che vi sia un'anima che fugge dal corpo; si può anche pensare che un corpo non è imprigionato, ma piuttosto formato dall'anima e, contemporaneamente, espressione dell'anima. E questo suggerimento, così come gli altri due, costituisce un'altra tradizione metafisica.

Il corpo come espressione o manifestazione dell'anima

La tradizione ilemorfistica propone altri scenari. Il suo modello è la vita in quanto tale e la totalità dei viventi. I viventi hanno un'anima, l'anima o le anime abitano il cosmo, il quale di conseguenza non è costituito di sola materia. Il decadimento è temporale e relativo, e parimenti la decomposizione: vi è una costante generazione nella corruzione; non vi è alcuna vita informe e l'universo è pieno di vita: tutto ha una forma. Qui l'immagine spaziale anima/corpo è invertita. L'anima non è posta all'interno di un corpo privo di anima. La forma (l'anima) si manifesta, è "esterna". È attraverso la propria forma che un ente diventa ciò che è. La forma reca con sé l'identità, l'ipseità. La forma è l'incarnazione, è il "corpo", anche se non è materiale, ma spirituale.

Nella ben conosciuta versione aristotelica dell'ilemorfismo, la forma in quanto tale non garantisce l'immortalità. Solo la forma pura può essere eterna o immortale. Il *vouç*, come forma pura o ragione, è forse immortale, e la forma pura universale, la divinità che pensa se stessa e non è gravata dalla materia, è eterna - e parimenti la mera materia, il caos, dato che il cosmo è formato dal caos. Anche se la forma è incarnazione, i corpi fisici singolari non conseguono la nobiltà esclusivamente attraverso quest'inversione ontologica, dato che ogni cosa ha una forma perfetta (*τέλος*), la quale è inserita all'interno di una struttura gerarchica: in tal modo l'uomo (maschio) libero e virtuoso è la forma dell'uomo. Per raggiungere questa forma perfetta l'uomo libero deve modellare la propria materia (*αλογον*, le emozioni, non l'anima razionale) nella forma delle virtù sino al punto che la pratica di quelle virtù diventi per lui naturale, quasi istintiva. Così un certo tipo di uomo può formare se stesso come una perfetta opera d'arte, ma le virtù che egli deve raggiungere sono generali, sono date. Si tratta qui di un modello aristocratico, a differenza dei primi due, perché l'uomo perfetto può emergere solo a partire da un rango elitario.

Tuttavia, se si abbandona l'intera ontologia ed epistemologia aristotelica, si può facilmente riconoscere in questo modello una semplice descrizione di un processo che è stato concettualizzato dalla principale corrente della moderna sociologia e antropologia come "socializzazione". Il bambino deve "modellare" la sua innata "materia" preformata in forme di

consuetudine sociale (forme di vita) al fine di poter sopravvivere nel suo ambiente. Questo può essere facile o difficile a seconda del carattere, della qualità e forza di resistenza dell'innata materia preformata. E non solo il processo di acculturazione, ma anche ogni processo di apprendimento è ancora, almeno a un livello elementare, concepito sulla base della tradizione ilemorfistica. Ci sono forme sociali che possono modellare tutte le materie innate - per esempio imparare a parlare una lingua, a utilizzare oggetti, a riconoscere e seguire i comportamenti. Non è solo per analogia che si parla di forme di vita, intendendo le forme di vita umana e sociale. Ma non tutte le "materie" possono essere modellate in tutti i tipi di forme: è normalmente meno problematico riconoscere che nessuna pratica, nessuna $\alpha\sigma\kappa\eta\sigma\iota\varsigma$, nessun potere mentale può far sì che un corpo faccia dei buoni scatti atletici, o sia talentuoso nella danza o nel violino. Ma l'innata materia talvolta non è adatta alla forme elementari della vita: può sussistere tensione e talvolta anche rivolta. Senza una tale tensione o rivolta tra l'innato materiale preformato e la forma di vita, non vi sarebbe mai cambiamento né grandiosità. Inutile dire che non necessariamente una tensione produce cambiamento, e ancor meno grandiosità. Eppure ci deve essere conflitto, dal momento che non tutto può essere informato in modo ottimale - qui ritorna ancora l'ilemorfismo del vecchio modello metafisico aristotelico, un tipo di metafisica che, in ogni caso, non opera secondo l'opposizione dualistica interno/esterno, ma mira piuttosto all'eliminazione di quest'opposizione.

La forma, che è $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$, spiritualità, identità e ipseità ($\tau\omicron\ \delta\acute{\epsilon}\ \tau\iota$) è l'anima di tutto il vivente, e nel contempo l'uomo è il singolo essere vivente che può trarre la forma dal caos, dalla materia. La comprensione ile-morfistica dell'opera d'arte non è limitata alla scuola peripatetica, ma si diffonde anche nei circoli platonici e oltre sino ai giorni nostri. Nonostante la critica platonica alla scrittura, la parola scritta, il testo è assunto a incarnazione del pensiero. Ma il caso paradigmatico di un'adeguata incarnazione del pensiero, dello spirito, dell'anima, era la scultura. La scultura è propriamente incarnazione. Il corpo in sé mira allo spirito. Tuttavia, in questo caso, il corpo non è carne e sangue, ossia non è materia corruttibile, ma è costituito da marmo o bronzo, materiali che sopravvivono all'uomo, alle generazioni, ai secoli, e che forse sono perenni, resistono al tempo stesso. In questa variante della questione anima/corpo l'interno e l'esterno sono invertiti, almeno apparentemente. È l'esterno, il corpo, a durare a lungo, forse per sempre, e in questo senso a essere immortale. Ma l'inversione della relazione interno/esterno è ingannevole, dal momento che l'uomo è "il padrone di Dio", come Hegel afferma nella sezione dello Spirito Assoluto nell'*Enciclopedia*. L'affermazione di Hegel è ambigua, ma tale ambiguità è voluta, perché in questo modo egli può affrontare la tradizione da entrambi i suoi corni. È suggerito, per esempio da Plotino, che l'idea dell'opera, la forma stessa, sia presente nell'anima del creatore prima della creazione; quindi l'anima interiore ha la priorità: la forma effettiva è l'anima del singolo uomo, l'idea di anima che si manifesta nell'anima corporea. È inoltre suggerito (come formulato nella famosa poesia di Michelangelo) che l'idea, lo spirito, è "oggettivo", abita il marmo, e che il lavoro dello scultore è quello di far fuoriuscire la forma dal marmo, ossia di liberare l'anima (l'idea) dal carcere della mera materia. Non si dice se l'idea (Dio) impiega lo scultore come il suo artigiano, o se l'idea nella mente dello scultore è il Demiurgo che lo rende in grado di creare gli dèi. Nella perfetta unità di materia e forma o di contenuto e forma, spirito e corpo si fondono, diventano una cosa sola, non c'è più tensione, nemmeno movimento: la perfetta opera d'arte risplende alla luce di una a-temporalità: l'eternità.

L'immagine dell'opera d'arte come realizzazione della perfetta unità di anima e forma

divenne problematica nella modernità, e apparentemente ripudiata assieme alla metafisica. Ma, a mio avviso, solo apparentemente. Mi sembra piuttosto che questa tradizione risulti oggi più apprezzata di quanto si potrebbe pensare. Respingere l'espressione anima/forma non significa rifiutare la cosa in se stessa. Cos'è la "grande arte" di Nietzsche se non la modulazione di un'idea di forma perfetta completamente nuova e mai pensata prima? Giungerei anche, rischiando di essere derisa da tutti gli esperti di Heidegger, a leggere la relazione tra la Terra e il Mondo presente nel suo *L'origine dell'opera d'arte* come una nuova e forse più sofisticata formula del nesso materia/anima. Tuttavia l'antica questione metafisica della relazione o nesso anima/corpo è scomparsa, almeno dopo Hegel - e questo è essenziale. La formula ilemorfistica diventa solo una metafora: l'espressione "forma" relativa a un'opera d'arte non si riferisce più al suo spirito o anima, o alla materializzazione di un'idea divina o umana, ma sostituisce il termine "perfetto" o "ben fatto", o "compimento artistico".

Ciò non ostante, ci sono alcuni discendenti contemporanei che ancora si richiamano alle tradizioni originarie. In primo luogo, vi è l'i-ipseità (το δέ τι). Anche oggi, anche nel cosiddetto postmodernismo, un'opera d'arte rimane se stessa, deve avere un'identità; anche un telefonino ha identità, e parimenti il suo creatore. Quando si visita una mostra d'arte contemporanea si riconoscono subito i dipinti dello stesso artista e, inoltre, il fatto che ciascuno di essi è differente. Tutti i dipinti sono un'ipseità (si ha la necessità di stare per più minuti davanti a essi per realizzarlo) e tutti portano la firma dei loro artisti, anche quando non sono firmati. L'individualità, la non ripetuta e non ripetibile individualità, è e rimane l'"anima" che appare nelle opere (che possono essere chiamate corpo) e nulla cambierà questa "costellazione" sino alla fine dell'arte - la quale, nonostante il motto popolare, non sembra poi molto vicina. In secondo luogo l'anima, l'irripetibile ipseità del Creatore e della creatura non è equivalente all'idea. A volte un artista produce un'idea, e può esprimerla, o almeno crede di poterlo fare; altre volte egli respinge anche la sola idea di un'idea - eppure solo raramente vi è un referente che sia riconoscibile. Nelle opere d'arte tradizionali, specialmente nelle belle arti, il referente aveva la funzione di stabilire un limite per la manifestazione dell'irripetibile ipseità - basti pensare a un dipinto della natività, a una natura morta o a un paesaggio. In effetti la mancanza di referente può rendere obsoleta la distinzione tra materia e forma: l'immagine non identificabile è assunta come pensiero o intuizione materiale; e non vi è alcuna idea prodotta, ma la "cosa" contiene un'anima.

Sino a questo momento (nel caso 3) ho fatto riferimento a tre diversi discorsi, in sequenze quasi storiche, tali da far funzionare l'approccio genealogico. Il primo discorso può essere brevemente formulato così: la singola anima può essere mortale, ma il corpo creato dalla singola anima, l'opera d'arte, ha la speranza di essere immortale. Il secondo discorso può essere sintetizzato così: le idee soggettive od oggettive che costituiscono la forma possono fondersi e incarnare così la perfezione divina. Terzo: ogni creazione artistica può essere la firma del suo creatore, conosciuto o sconosciuto, ma ogni cosa ha una propria anima. È all'interno del secondo discorso che la cosiddetta religione dell'arte, il culto delle opere d'arte e talvolta anche dell'artista, acquisita rilievo.

Uno spirito sano abita in un corpo sano, secondo il proverbio latino. In entrambe le tradizioni epicurea e stoica (a volte in accordo altre volte in opposizione) la concezione ilemorfistica è stata tradotta nei termini di una forma di vita personale. Con la parola "personale" non intendo che ogni persona seguisse un proprio precetto al fine di creare un'unità dell'anima e del corpo, ma che il precetto generale definito nella filosofia dominante era

applicabile a persone singole come linee guida per la loro personale condotta di vita. I precetti erano quindi generalmente accettati, ma la condotta di vita era determinata individualmente. Il modello originale aristotelico di ilemorfismo etico, in cui l'appropriazione di virtù comunemente riconosciute costituiva il centro dell'autocreazione e autoformazione, fu sostituito dalla prescrizione di preparare gli individui ad affrontare tutti gli imprevisti della vita. Nessuno sa cosa accadrà domani: si può perdere la propria ricchezza come si può guadagnarla, il tiranno può rivolgersi contro un individuo come può anche decidere di favorirlo, si può guadagnare la fama e perdere l'onore. Tuttavia, il saggio deve essere preparato a tutti questi casi; nulla deve mutare la sua serenità o il suo godimento di tutti i piaceri che la vita è in grado di offrire. La cosa fondamentale è prendersi cura di se stessi. Foucault analizza le principali "tecnologie" del sé in molti dei suoi scritti. Le tecnologie epicuree e stoiche del sé rimangono modelli per lungo tempo, anche per Spinoza e, talvolta, per Goethe, ma quest'ultimo determina una nuova direzione della questione, e non è il solo. Egli è preceduto e affiancato dai romantici.

Vorrei partire da questo semplice assunto: Kant e poco più tardi Goethe formulano l'interessante pensiero che ogni persona dopo i trent'anni è responsabile del proprio volto. Naturalmente conosciamo l'antico proverbio che il volto è lo specchio dell'anima: esso ci dice che il volto del virtuoso esprime bontà e il volto dell'empio malvagità. Fin dal Rinascimento il significato del proverbio è diventato più ampio, e anche differente. Il ritratto ne è un ottimo esempio: i ritrattisti dal Rinascimento in poi presentano e rappresentano l'anima dei loro modelli, non solo nel senso di rappresentarne l'anima virtuosa o malvagia, ma anche come rappresentazione dell'ipseità dei modelli stessi. Sicuramente, il ritratto non rappresenta semplicemente il viso del modello, non solo perché un dipinto è opera del pittore e non del modello, ma anche perché si suppone che sia determinato dall'idea che il pittore ha del modello e non sia una semplice manifestazione diretta della sua anima. Inoltre si trattava ancora di un'epoca in cui rappresentazione non significava solo presentazione, poiché, insieme alla singolarità della persona, si trattava anche di cogliere lo *status* del modello (doge, cardinale, borghese). Tuttavia nessun pittore rinascimentale avrebbe detto che il modello è responsabile del proprio viso; Kant e Goethe dissero invece esattamente questo. Sorgeva un mondo in cui ognuno era tenuto a sottoscrivere la dichiarazione che tutti gli uomini e le donne nascono liberi e ugualmente dotati di coscienza e ragione; un mondo in cui ognuno poteva ugualmente essere ritenuto responsabile del proprio viso a partire dai trent'anni.

Questa semplice affermazione (ognuno è responsabile del proprio volto dopo i trent'anni) è il segno di una nuova mutazione del discorso ilemorfistico. L'"anima" coincide con la personalità, e la personalità con il carattere. Il carattere non è più tipico, non rappresenta un gruppo socio-culturale, ma è puramente singolare, individuale. Questo carattere risplende sul volto. Se ognuno è responsabile del proprio volto allora ognuno è responsabile del proprio carattere, e inoltre ognuno ne è l'autore. Un uomo può essere considerato come fattosi da sé - non nel senso volgare, o non solo nel senso volgare, corrispondente all'elevazione da un'umile condizione a un rango più alto o più ricco, ma nel senso dell'essere unico creatore della propria anima e forma, unico creatore della propria ipseità. Nell'atto di autoformazione il creatore e la creatura sono uno e così è la sua anima e il suo corpo. Il punto centrale di questo discorso è descritto da Foucault nei seguenti termini: l'uomo fa di se stesso un'opera d'arte. Naturalmente, si è nati in un ambiente concreto; ognuno di noi ha avuto un'infanzia diversa, uno ha ricevuto un'educazione positiva, un altro negativa, uno è dotato di alcuni talenti che altri non hanno, uno è intelligente mentre un altro è noioso, uno è bello mentre un altro è normale. Tutte

queste “condizioni” sono considerate come materia, materia prima come bronzo, marmo o pietra: a partire dalla propria materia ognuno deve modellare una statua perfetta. Come Goethe disse una volta, anche il più umile uomo può diventare perfetto. O come Nietzsche disse, riferendosi a se stesso: si deve diventare ciò che si è. L’etica dominante della modernità, l’etica della personalità, compone ancora variazioni su tale tema.

La psicoanalisi può essere anche interpretata (tra le altre cose) come una risposta all’etica della personalità e, in generale, al paradigma della perfetta statua autodeterminata, perché si concentra sugli ostacoli a questo progetto; non sugli ostacoli sociali (poiché questi sono ancora concepiti come il materiale contingente da cui l’uomo può auto-determinarsi), ma sugli ostacoli che risiedono nel corpo/anima. Ripeto, il corpo e l’anima sono uniti qui come nel concetto di “statua”. La libido è nel contempo corporea e psichica. Nel tardo modello freudiano della psiche, gli istinti di Eros e Thanatos sono entrambi corporei e psichici. Freud unisce anche il terzo modello con il primo e il secondo (l’anima nella prigione del corpo e il corpo nella prigione dell’anima), accetta persino la tradizionale differenziazione dell’anima, associandone una parte con il temporale, un’altra con l’a-temporale, una ponendola “in alto”, l’altra “in profondità”. In quanto pensatore profondamente laico, tuttavia, attribuisce l’“eternità”, l’“a-temporalità”, alla parte “inferiore” (l’Es non personale), mentre temporalità, corruttibilità, l’essere transeunte si riferiscono alla parte più elevata (il *Superego* morale, la coscienza della nostra temporalità). Il suo è un modello di reciproca reclusione. Attraverso la repressione il *Superego* e l’ego mantengono la psiche inconscia (σώμα) in cattività, ma attraverso traumi, nevrosi e follia l’inconscio (la parte somatica) mantiene l’ego e il *Superego* in prigione. E anche se la condizione della guarigione (la scienza della psicoanalisi e l’analista) è esterna, la guarigione è il risultato dell’autonomia. Castoriadis è un buon interprete di questo problema. L’ideale di Freud è e rimane Goethe, l’uomo o la donna autodeterminati, la cui anima e corpo si fondono, il cui prodotto finale sarà il carattere individuale perfetto - come la statua di Mosè di Michelangelo.

Dolore, piacere e le questioni del cuore

Adamo ed Eva peccarono (se la loro disobbedienza può essere chiamata peccato), ma non attraverso il loro corpo. Essi peccarono nella loro “anima”, a causa di una facoltà dell’anima: l’immaginazione. Eva era curiosa, osò cogliere e mangiare il frutto (un atto di per sé “materiale”) per affrontare la sfida. Rischiò. Per la sua trasgressione, tuttavia, sia Adamo sia Eva furono puniti nel loro corpo. La punizione è stata corporale, e non spirituale: il dolore, il dolore del parto e il dolore del duro lavoro. Non solo: Eva fu anche punita con il desiderio, il desiderio verso suo marito che la farà sua schiava. Potrebbe essere interessante discutere il motivo per cui la Bibbia cita il desiderio della donna, e non quello dell’uomo. La punizione spirituale che accompagna le sofferenze del corpo aggrava queste ultime: è la consapevolezza, la coscienza della morte. Tutti questi dolori sono vani?

Sappiamo relativamente ai dolori, ma non relativamente ai piaceri. Contrariamente al destino della parola “Paradiso” o “giardino di Eden” la Bibbia non parla dei piaceri nell’Eden. Sappiamo che il primo uomo si sentiva solo prima del ripensamento di Dio di creare una donna come “aiutante”. Ma aiutante in che cosa? Sappiamo che sono stati autorizzati a mangiare da

ogni albero del giardino e anche tutti gli animali, ma non c'è alcun riferimento al piacere. Adamo ha dato i nomi agli animali, ma è stato un piacere? C'è un vecchio dibattito sul fatto che la prima coppia facesse l'amore nel giardino. La risposta è solitamente positiva, dal momento che Dio non per nulla ha creato due sessi. Eppure non vi è alcun riferimento al piacere sessuale. Il piacere, così come il dolore, nasce al di fuori del Paradiso. Oppure, in una delle interpretazioni del lo Zohar: l'allontanamento dal paradiso significa l'espulsione dal grembo della madre. Tutti i racconti della Bibbia (soprattutto la Genesi) recano in sé un messaggio filosofico sulla condizione umana.

È difficile sostenere che il dolore preceda il piacere, ma si può dire senza ulteriori precisazioni che il corpo è in primo luogo "gettato" nel carcere dell'anima. In primo luogo il corpo, e solo il corpo, è utilizzato come mezzo di acculturazione: la prima ricompensa o punizione consiste nel trasmettere piacere o dolore al corpo. I premi e le punizioni attribuiti al corpo attraverso i corpi degli adulti mediano l'anima, ossia la razionalità, i costumi, e in tal modo l'obbedienza. Dato che la disobbedienza è l'altra faccia dell'obbedienza, Adamo ed Eva espulsero se stessi dal Paradiso. Permettetemi di ripetere che al "principio" il corpo è gettato nel carcere di una generale "anima", o se si preferisce di un'anima "oggettiva". Solo in seguito si aggiungeranno alcuni dei sentimenti innati come la paura, la vergogna e la necessità di un volto familiare amichevole (l'amore elementare). L'amore come sentimento si determina di conseguenza.

Questa quarta storia differisce in modo essenziale dalle precedenti, poiché la sua conclusione è solo in modo minimo, se non per nulla, dualistica. Sentimenti ed emozioni diversi erano localizzati di solito in una "parte" del nostro corpo: rabbia nel fegato, misantropia o sdegno nella bile, amore nel cuore. I tipi di carattere sono stati descritti anche a partire da caratteristiche del corpo. Nel XIX secolo, per esempio, la frenologia fu accettata come una sorta di scienza *cum arte*: fu presupposto che la semplice forma e struttura del cranio fornissero informazioni attendibili sulle capacità, intuizioni e contenuto all'interno del cranio - Hegel ironizzò su questo nella *Fenomenologia*.

Il paradigma della "materia prima" è ancora presente, ma è difficile che essa sia "formata", almeno in senso ilemorfistico. La concezione sviluppata da Aristotele nella *Retorica* non è mai stata completamente abbandonata: egli presuppone che le "materie prime" di tutti i sentimenti e le emozioni siano innate. Tutti i filosofi menzionavano piacere e dolore, e alcuni di essi anche il desiderio o semplici emozioni come rabbia, vergogna, disgusto, gioia e tristezza. I filosofi concordavano anche su un altro punto importante: la cognizione e la valutazione della situazione è informata da emozioni e sentimenti più complessi, i quali giudicano la situazione. I piaceri provati nell'incontro con un vecchio amico, nell'ascolto della musica, nella ricezione di una risposta erotica, o derivati dall'aver fatto la cosa giusta non sono uguali. I sentimenti, le emozioni stesse sono diverse, come l'amore è diverso nel caso in cui si ami il proprio bambino, un bel giorno di primavera o un pasto soddisfacente. La cognizione si costituisce nel sentimento, e la valutazione della situazione e il giudizio su di essa possono difficilmente essere definiti una "forma": non si tratta di una forma, non assomiglia neppure a un corpo, ma non è neppure unicamente spirituale; emozioni o sentimenti uniscono oggetti e cognizioni, e valutano, ma non possono essere valutati, almeno non moralmente. L'intera letteratura filosofica sia antica che moderna ruota intorno a due questioni. In primo luogo, se le emozioni siano le "passioni dell'anima" o anche del corpo, e quali di esse si riferiscano più alla prima e quali al secondo. Per esempio, il mal di testa è un dolore completamente corporeo, ma cosa dire per

quanto riguarda i dolori sentiti da un ipocondriaco? Il desiderio di superare un esame con pieni voti è spirituale, ma il forte battito cardiaco, il sudore? In secondo luogo, quale sentimento o emozione è virtuosa e quale cattiva o indifferente in questo contesto, e necessita di una valutazione situata nel momento della loro insorgenza, per intensità, profondità e forza motivazionale? Quale di esse è attiva, quale reattiva? Quando e dove?

È facile comprendere come i sentimenti e le emozioni siano relazionali, sociali. Il dolore del corpo è relazionale non solo se inflitto da altri esseri umani, neppure se altri esseri umani, consapevolmente o meno, non hanno impedito (pur avendolo potuto fare) che il dolore fosse esperito o vissuto nuovamente. In breve, emozioni e sentimenti sono eventi intraumani. Piacere, dolore e anche desiderio sono sentimenti di contatto, confermano, affermano, rivendicano la nostra vita, la persona, i fatti, o abrogano, negano tale conferma, sino a giungere a rifiutarci e a ferirci. Nella discussione della metafora del corpo come prigioniero dell'anima ho cercato di dimostrare che solo i corpi possono violare altri corpi; ho aggiunto che, sebbene la violenza sia perpetrata da parte del corpo, è in gran parte determinata dall'"anima", e che la forza o la costrizione o l'esercizio del potere non dipendono affatto da una trasmissione corporea. Sentimenti ed emozioni, come pure l'assenza di essi, possono danneggiare le altre persone in modo maggiore e più a lungo di una violenza, possono anche uccidere senza che il corpo venga toccato. Le emozioni stesse hanno però bisogno di essere espresse dal corpo o da parvenze di corpo al fine di far del male o recare benedizione. L'espressione del viso mostra rabbia o disgusto come anche desiderio erotico; ma le emozioni sono per la maggior parte espresse con parole, discorsi, in testi, e pertanto esse sono incarnate. Queste parole, discorsi e testi possono distruggere una persona o renderla felice in modo sublime.

Di primo acchito la condizione umana non riguarda l'autonomia, ma la dipendenza. Non è la mancanza di mezzi di sopravvivenza che ci rende sempre più dipendenti, ma il desiderio di riconoscimento, di affermazione, d'amore. Siamo esseri emotivamente dipendenti così come altri sono emotivamente dipendenti da noi. Nel vuoto di dipendenza emotiva siamo carenti in "sostanza umana" - se questa espressione ha ancora un senso - ha certamente senso nelle fiabe che dai tempi immemorabili narrano di un cuore di pietra. Eppure una dipendenza emotiva in generale, e una dipendenza emotiva esclusivamente bipolare non sono la stessa cosa: un'esclusiva dipendenza emotiva è normalmente bipolare, ossia esclude interamente o quasi interamente soggetti terzi dal nesso emotivo di reciprocità; è eccessiva, in greco è (anche) ὑβρις. Come succede in molti casi di ὑβρις, la dipendenza emotiva esclusiva e bipolare è potenzialmente la più grande benedizione e/o la maledizione più grande nella vita umana. È ambivalente, è ὑβρις, anche se la dipendenza è reciproca e simmetrica. La prima presentazione di questo tipo di dipendenza reciproca si ritrova anche nel Libro della *Genesi*: la storia di Giacobbe e Rachele, la storia di Giacobbe e Giuseppe sono racconti di dipendenza emotiva simmetrica. E ancora, i "soggetti terzi", la gelosia e l'invidia creano da un lato il caos e la colpa, dall'altro il terribile dolore per la presunta perdita. "Ἵβρις richiama la punizione, questa volta non da Dio, che alla fine mette le cose a posto. Ma se la dipendenza emotiva non è simmetrica, ossia quando la reciprocità è scomparsa, la sofferenza raggiunge il suo apice e risultati forse devastanti - le tragedie di Euripide rappresentano proprio questo caso.

Si può osservare come il problema della relazione corpo/anima sia stato tradotto nella lingua della problematica emozione/ragione. Se si fondono le due domande, è necessario effettuare alcuni cambiamenti nel preciso uso dei termini. La coerenza degli argomenti tradizionali non mi concerne più oggi, e quindi vorrei evitare di smascherare le (a volte)

illecite fusioni. Nel modello della gerarchia corpo/anima, specialmente se combinata con una gerarchia interna all'anima (modelli 1 e 2), l'anima o la "parte superiore" dell'anima, la Ragione, è epistemologicamente privilegiata. Poiché qualcosa di corporeo, vale a dire gli organi di senso, è la fonte della sensazione, o almeno partecipa della sensazione, la conoscenza acquisita dalla sensazione è inattendibile, confusa, soggettiva, "empirica". Essa non garantisce la verità o la certezza. Solo quelle entità e procedure mentali che non si basano su sensi mescolati con esperienze sensibili sono esperienze spirituali e quindi possono cogliere la verità che è anche spirituale: il sé disincarnato è il "soggetto" privilegiato della vera conoscenza. In questo modo il concetto di "purezza" entra nella questione relativa alle fonti della conoscenza: "puro" significa non mescolato con nulla che abbia relazione con il corpo - la conoscenza "a priori" in tutta la sua comprensione deve essere "pura" in questo senso.

Originariamente la "purezza" si riferisce ai corpi e soprattutto alle relazioni di due o più materie (oggetti) che devono essere tenute separate, non mescolate l'una con l'altra. Per esempio il sangue mestruale delle donne con il pene degli uomini, o alcuni materiali da alcuni templi e luoghi sacri. L'immersione in acqua è il principale modo di purificazione. Analogamente, purezza significa anche essere innocente dalla colpevolezza in qualcosa. Il colpevole è impuro, è a volte considerato come fonte di contaminazione, che avvelena il suo ambiente, sfida la divinità, causa catastrofi; deve essere eliminato, esiliato, anche ucciso, per salvare la città, il popolo, la famiglia - sia la mitologia greca sia la Bibbia sono caratterizzate da quest'interpretazione di purezza e impurità. Sebbene la "purezza" morale sia un'analogia, nelle storie originali lo spirituale e il corporeo non erano tenuti separati: la contaminazione era questione non solo spirituale, ma anche corporea. Ma nessuna delle versioni originali della distinzione tra purezza e impurità aveva nulla a che fare con il rapporto tra ragione e sensi: non si commettono reati o un tipo qualsiasi di trasgressione solo con i sensi od obbedendo a essi. La verità in gioco qui è l'identificazione della fonte di contaminazione, e non il "come" dell'identificazione - e questo è rimasto oggetto di ricerca sino ai giorni nostri.

È notevole come il veicolo del concetto di "purezza" nasca dall'essere non mescolato, continui come innocenza, e raggiunga il più alto *status* di privilegio epistemologico. Ed è anche una distinzione di lunga durata che rimane costante da Platone (o forse da Parmenide) almeno fino a Hegel, ossia durante tutta la storia della metafisica, e probabilmente oltre. Ciò che è di grande interesse per la questione dell'incarnazione è il passaggio dal privilegio epistemologico al privilegio morale. Questo trasferimento risponde alla necessità della filosofia metafisica: una filosofia metafisica pienamente sviluppata è una sorta di puzzle di immagini, dove tutto deve combaciare. In primo luogo devono combaciare la speculazione e l'aspetto pratico della filosofia: dato che in una filosofia speculativa l'anima pura o la ragion pura sono diventate le fonti privilegiate e la garanzia del raggiungimento della certezza o della verità, la stessa anima pura o ragion pura hanno dovuto svolgere il ruolo di unica fonte di certezza, e di garante della verità morale. Si è trattato di un semplice trucco: si dovevano semplicemente identificare i sensi (come vista, udito) con sentimenti o emozioni (come amore, dolore, gioia, ansia); così ci furono "sensazioni esterne" e "sensazioni interne", soggettive e quindi erranee, e si è dovuto lasciare entrambe alle spalle per raggiungere la "pura" conoscenza e quindi essere (diventare) moralmente "puri". Invece di seguire le nostre passioni abbiamo bisogno di condurre la nostra vita sotto la guida della ragione, come afferma Spinoza. Quindi fu necessario un costrutto ausiliario, analizzato al punto 2: la maggior parte degli atti malvagi sono senza dubbio di origine mentale (Kant si riferirebbe all'inversione nella gerarchia delle massime). Un uomo in

preda alla rabbia può uccidere decine di persone, ma un'idea, un comando può ucciderne milioni. Dato che si tratta di conoscenza comune, non può essere semplicemente trascurata anche da parte dei più ferventi nemici delle mere opinioni. Ma si presentò una soluzione: non la ragione, la razionalità senza alcuna qualificazione, ma solo una ragione superiore, la "pura" ragione giustifica la conoscenza del bene e del vero e quindi la vera moralità. Questo è un circolo vizioso: solo questo tipo di ragione giustifica la bontà, la quale bontà per altro è già stata assunta come l'unica fonte di verità; eppure così tutto "combacia" - e questa del resto era l'esigenza della costruzione del sistema.

Nessuno ha mai sperimentato il conflitto tra "ragione pura" e affetti o emozioni "impuri". "Puro" e "impuro" (intesi in modo tradizionale metafisico - Kant compreso) non sono solo, come tutte le categorie, "personaggi" del teatro filosofico, ma, almeno sul piano funzionale, semplicemente cattive metafore. Infatti, ciò che è costantemente esperito e anche espresso nelle opere d'arte e nella filosofia pratica, è l'impossibilità di controllare alcune passioni, la dipendenza da alcune emozioni. Questa non è quasi mai una questione morale, o, quando lo è, il giusto morale non sempre è dalla parte della ragione, a meno che non si identifichi la ragione con purezza e bontà - benché non si abbia alcun motivo di aderire a questa tradizione. Dato che non vi è alcuna emozione senza un aspetto cognitivo, non vi è alcun impulso cognitivo né una motivazione priva di sentimenti. Spinoza lo sapeva molto bene, altrimenti non sarebbe stato in grado di riassumere la più grande saggezza filosofica espressa sino ad allora a questo riguardo: l'emozione può essere conquistata o controllata da null'altro se non da un'emozione opposta e più forte. Ciò che è chiamato "ragione" in conflitto con altre emozioni è a volte l'emozione più utile, a volte quella accettata e prevista dal nostro ambiente culturale o da alcune persone, altre volte è l'emozione che ci fa seguire modi abituali di pensare e di agire, o piuttosto l'emozione che segnala il pericolo della dipendenza da altre emozioni o il pericolo che queste altre emozioni ci causeranno sofferenze o conseguenze che più tardi certamente rimpiangeremo. Non vi è alcuna "pura" ragione e nulla di ciò che facciamo o desideriamo è del tutto privo di ragione. Il giudizio o la scelta morale non sono teoricamente facili come ipotizzato dal pensiero metafisico - e nel contempo, probabilmente, non così difficili dal punto di vista pratico.

Ho cercato di comprendere la dipendenza metafisica presente nella metafora della "purezza": è il desiderio di far combaciare il sistema - un desiderio di completezza, perfezione e bellezza. A questo punto un altro desiderio, un'altra necessità, può essere rilevata come codeterminazione degli uomini e, soprattutto, dei filosofi verso la stessa direzione. Da Aristotele, che ha lodato l' *αὐτόκαλος*, l'uomo che non ha bisogno di alcun altro uomo, fino a Kant, che ci consigliò di abbandonare tutti i nostri sentimenti e di obbedire al comando della ragion pura pratica (la libertà trascendentale) interna a noi soli, la perfetta autonomia di ogni singolo essere umano è stata concepita come l'apice della perfezione. Ma lo è?

Non voglio sollevare la questione se la perfetta autonomia possa essere raggiunta o meno. La maggior parte dei filosofi concorda che no, e anche se sì, non si può sapere se davvero è stata mai raggiunta. Quello che voglio dire è diverso: la perfetta autonomia individuale potrebbe trasformare gli esseri umani in mostri. Se è vero, nel senso che finora è esperienza comune e condivisa che la mutua dipendenza emotiva (Sartre direbbe «*être pour autrui*») è intrinseca alla condizione umana, allora non siamo in grado di sbarazzarci di questa dipendenza né gli altri possono liberarsi dalla dipendenza emotiva nei nostri confronti. Forse questo è più facile da capire per le donne che per gli uomini: gli uomini, soprattutto i filosofi, dovevano essere - secondo Socrate - gravidi di idee, e se qualcuno è gravido di idee, la dipendenza

emotiva può essere respinta in quanto irrilevante per il puro pensiero; invece le donne incinte non possono respingere la dipendenza emotiva, la coabitazione con un'altra vita (per quanto impura o a filosofica). Essa deve essere ammessa come "verità". La dipendenza emotiva è quindi intrinseca alla condizione umana. Il desiderio di autonomia, tuttavia, non può essere respinto - nessun desiderio può essere respinto.

Autonomia/eteronomia è una cattiva opposizione bipolare. Non perché il bene è solo da qualche parte nel mezzo, ma perché la filosofia non può rispondere alla domanda del "dove" sia questo mezzo, dove possa essere determinata una linea, a quale punto la dipendenza emotiva e l'autonomia possano convivere, anche se non congiunte in un letto nuziale. Né al "dove" né al "come" può essere data risposta in modo generale. Solo il singolo individuo può dare una risposta, o almeno sollevare la questione per lui stesso. E non ci sono risposte definitive, neppure per il singolo individuo, dato che la questione deve essere sollevata ancora e ancora.

Ho cercato di illustrare la mia convinzione che la filosofia, dopo il crollo della tradizione metafisica, ha bisogno di ripensare la dualità. La metafisica interpretò la dualità come dualismo, ma nel discorso filosofico contemporaneo le concezioni di due sostanze o due attributi non collegati, o il contrasto tra l'anima immortale e il corpo mortale, tra la ragion pura e le impure capacità di conoscenza, possono difficilmente pretendere di essere accettate. Eppure, per quanto affermino, i sistemi metafisici sono sorti a partire da esperienze di vita umana, tanto in mutamento quanto costanti; i filosofi del nostro tempo lavorano ancora su esperienze di vita umana. Una di queste, e non secondaria, è, e rimane, la dualità: le persone umane non hanno esperienza di se stesse come di un sé omogeneo; esistono diversi sé all'interno di una singola persona. Inoltre viviamo in più di un mondo, almeno due se non di più, e non è affatto lo stesso sé a essere predisposto al meglio a vivere in ognuno di essi. Come chiudiamo gli occhi durante l'ascolto di una musica, così annulliamo la funzione di una nostra capacità cognitiva, o uno dei nostri coinvolgimenti emotivi, per poter essere completamente assorbiti da un mondo in cui quei coinvolgimenti potrebbero turbare il nostro soggiornarvi. Sì, lasciamo costantemente un mondo per entrare in un altro e in un terzo, e di nuovo in direzione opposta, consapevolmente e (normalmente) senza confondere un mondo con l'altro: un bambino di cinque anni in uno zoo non concepisce il lupo che vede come il lupo che divorò nonna e nipote in *Cappuccetto Rosso*, anche se, durante l'ascolto della storia, vivrà nella storia e non penserà al lupo nello zoo. Com'è possibile?

La filosofia ha sempre posto domande infantili: continuiamo a frequentarle.
