

Lo sviluppo della filosofia contemporanea

Sandro Della Maggiore

Agosto 2024

INDICE

I La crisi della filosofia del soggetto

- 1 Il passaggio dalla filosofia dell'essere alla filosofia del soggetto 4
- 2 Critica ad Hegel 7
 - 2.1 L'ultimo Schelling 7
 - 2.2 Feuerbach e la critica materialistica 8
 - 2.3 Kierkegaard e la critica esistenziale all'idealismo 9
 - 2.4 Critica politica all'idealismo: sinistra hegeliana e Marx 12
 - 2.5 L'alternativa metafisica all'idealismo: Schopenhauer 13
- 3 Nietzsche e le conseguenze radicali della dissoluzione dell'idealismo 19
 - 3.1 Nichilismo ed eterno ritorno 19
 - 3.2 La volontà di potenza 20
 - 3.2.1 La critica della conoscenza 20
 - 3.2.2 Congedo della metafisica 21
 - 3.2.3 La conoscenza come produzione linguistica e interpretazione 22
 - 3.2.4 La riduzione della razionalità a volontà 23
 - 3.2.5 Oltre il nichilismo 23
 - 3.2.6 La critica del soggetto e la trasformazione del trascendentale 24
- 4 Lo storicismo tedesco 26
 - 4.1 Dilthey e L'introduzione alle scienze dello spirito (1883) 27
 - 4.2 Dilthey e gli sviluppi successivi 27
 - 4.3 Weber e la crisi della totalità 28
 - 4.4 Weber e la razionalità formale 30
 - 4.5 Weber e il processo di razionalizzazione 31

II Il mutamento di paradigma della filosofia contemporanea: dal soggetto al linguaggio

- 5 Il pensiero fenomenologico-ermeneutico 35
 - 5.1 Gli inizi dell'ermeneutica 35
 - 5.2 La fenomenologia husserliana 36
 - 5.2.1 Dagli oggetti ai fenomeni 36
 - 5.2.2 La fenomenologia come scienza eidetica 39
 - 5.2.3 Il soggetto trascendentale 40
 - 5.2.4 L'intersoggettività 41
 - 5.2.5 La crisi delle scienze europee (1935-37) 42
 - 5.3 Heidegger: Essere e tempo (1927) 45

5.3.1	<i>Dasein</i> come trascendentale	45
5.3.2	La critica ad Husserl e all'ontologia tradizionale	46
5.3.3	Trasformazione del trascendentale e <i>Dasein</i> come "cura"	47
5.3.4	La tematizzazione dell'intersoggettività	48
5.3.5	Verso l'ermeneutica e l'incontro con il linguaggio	49
5.3.6	La critica heideggeriana della società	51
5.4	Il secondo Heidegger	52
5.4.1	Ontologia e linguaggio	52
5.4.2	Metafisica, nichilismo, tecnica	53
5.4.3	L'essere come evento	54
5.5	Sartre: L'essere e il nulla (1943)	56
5.5.1	L'essere	56
5.5.2	La coscienza e il nulla	57
5.5.3	La coscienza e la libertà	58
5.5.4	L'intersoggettività e il conflitto	59
5.6	Gadamer: Verità e metodo (1960)	60
5.6.1	Precomprensione e pregiudizio	61
5.6.2	La tradizione come soggetto dell'interpretare	61
5.6.3	La struttura dialogica dell'esperienza ermeneutica	62
5.6.4	Natura dialogico-speculativa e natura oggettiva del linguaggio	63
5.7	La radicalizzazione dell'ermeneutica: Derrida	64
5.7.1	La critica della presenza	64
5.7.2	La scrittura come originario	65
5.7.3	La differenza	65
5.7.4	La critica della metafisica	66
5.7.5	La decostruzione	67
6	Il pensiero neopositivistico-analitico	68

Parte I

LA CRISI DELLA FILOSOFIA DEL SOGGETTO

1

IL PASSAGGIO DALLA FILOSOFIA DELL'ESSERE ALLA FILOSOFIA DEL SOGGETTO

Da Cartesio in avanti il soggetto è l'elemento indubitabile e inaggirabile, che non può essere evitato, in quanto la sua messa in discussione lo richiama sempre in causa. L'argomento cartesiano "*Cogito, ergo sum*" è detto confutativo, ovvero la messa in discussione del soggetto lo presuppone, quindi la confutazione stessa decade; meccanismo simile fu applicato da Aristotele nel IV libro della metafisica riguardo il principio di non contraddizione. Successivamente a Cartesio, questo argomento sarà anche detto trascendentale, non aggirabile, che ritroviamo sempre alle spalle: indica la condizione di possibilità, cioè la condizione a cui devono sottostare le possibilità che si presentano¹.

In epoca moderna quindi, il paradigma della filosofia passa dalla centralità dell'essere e della sostanza al paradigma del soggetto (coscienza, spirito). **Il paradigma ontologico degli antichi poneva come base l'essere delle cose, cioè l'indubitabilità dell'esistenza delle cose: la base del mondo è la sostanza ("ousia"), e la sostanzialità è la proprietà che hanno le cose di esistere. Che un ente sia sostanza, da Platone in avanti, significa che ha in se stesso le ragioni della sua esistenza, che è fondato su se stesso: ousia struttura fondamentale delle cose.**

Per Platone, la ragion d'essere degli enti non sta in questo mondo, ma nell'iperuranio, nel mondo metafisico: *ousia* sono le idee, sono oltre il sensibile e sono la ragion d'essere del mondo. Per Aristotele le sostanze sono nel mondo fisico, ovvero gli enti fisici hanno in loro stessi la ragione della loro esistenza. Aristotele però è un critico del naturalismo: ciò che consente ad un certo ente di essere, di avere sostanza, è la "forma" ("*eidos*"); la forma è la vera sostanza, che nel mondo fisico organizza la grezza materia per conferirgli sostanzialità. Ad allontanare ulteriormente Aristotele dal naturalismo è la giustificazione del divenire e del mutamento delle sostanze con una causa metafisica, il motore immobile, il pensiero di pensiero. La posizione aristotelica vede la ragione di esistenza delle cose nelle cose stesse, mentre nell'aldilà metafisico si trova la causa del movimento e del mutamento.

¹ per esempio in Kant l'intelletto trascendentale cataloga i dati attraverso le categorie, che rappresentano la condizione attraverso cui possiamo apprendere.

Per gli antichi l'essere è indubitabile, non c'è ragione di dubitare che le cose siano sostanza (cioè che hanno la proprietà di esistere), e **la tesi della metafisica antica è che il fondamento del mondo fisico non sta in questo mondo: questo fondamento intelligibile è assoluto**, cioè indubitabile, necessario e incontrovertibile. **La verità dell'aldilà sta nell'aldilà.**

Per Cartesio l'indubitabilità passa dalla sostanza al soggetto, da Dio alla coscienza, dall'essere al pensiero. La metafisica non è abbandonata del tutto, però il fondamento primo trasla dalla sostanza al pensiero.

Conseguenza del paradigma cartesiano è **la dubitabilità di tutto ciò che non è pensiero o soggetto: l'esistenza del mondo viene per la prima volta messa in dubbio. Dal punto di vista del soggetto, qualsiasi cosa esso si rappresenta è dubitabile e quello che per gli antichi era l'essere, ovvero il mondo, diventa nostra rappresentazione del mondo: le uniche cose vere sono il soggetto e le sue rappresentazioni**, mentre è dubitabile che dietro la rappresentazione vi sia un mondo reale. La rappresentazione soggettiva è un'idea, ovvero **le idee platoniche che davano sostanzialità al mondo, sono diventate proprie rappresentazioni soggettive.**

Il compito della metafisica passa dall'essere il fondamento del mondo fisico o del suo divenire, a servire come dimostrazione dell'esistenza del mondo; **precisamente Dio garantisce solo l'esistenza di un mondo esteso**, che occupa spazio, un mondo geometrico con l'unica caratteristica di avere estensione ("*res extensa*"). Colori, suoni, durezza e ogni altro dato sensibile sono solo rappresentazioni soggettive; questo mondo postulato da Cartesio è solo esteso, senza altre caratteristiche, non è riproducibile o visualizzabile nella realtà (pure una sola linea impressa su una lavagna si distingue per il contrasto o il cambiamento di colore), è puramente nero o ancor più astratto, è un mondo che può essere solo pensato come geometria, in termini geometrici di assiomi, teoremi, eccetera.

La filosofia moderna successiva a Cartesio mette in discussione proprio la possibilità di dimostrare un mondo esterno, punto debole del pensiero cartesiano sin dalle sue fondamenta, basate sulla dimostrazione a priori dell'esistenza di un Dio garante del mondo. I successivi pensatori lasciano il soggetto e via via tolgono importanza alla metafisica.

- **Leibnitz** sostenne che non siamo in grado di uscire dalle nostre rappresentazioni; la "monade" è un universo totalmente chiuso ("né porte né finestre"), che non comunica con le altre monadi.
- **Berkeley** sostenne che l'essere delle cose si risolve completamente nella percezione delle cose ("*Esse est percipi*").

- **Hume** sostenne che l'uomo non dispone di nessun argomento che possa dimostrare l'esistenza del mondo ("è vano domandare se i corpi esistano oppure no"): non sapendo niente riguardo la possibilità dell'esistenza del mondo, l'unica indagine deve riguardare il nostro intelletto, per comprendere perché riteniamo il mondo esistere. L'indagine di Hume è psicologica, mira a capire come si forma l'idea dell'esistenza del mondo, di cui si può dare solo rappresentazione.
- **Kant**, coerentemente con Cartesio e con lo spostamento del paradigma sempre più verso il soggetto, **elimina la metafisica**: la *res extensa* decade, nel sistema kantiano **spazio e tempo diventano organizzazioni soggettive dei dati sensibili, attraverso le forme a priori dell'intuizione**; inoltre il mondo esterno all'uomo acquisisce nuove caratteristiche (unità, causalità, possibilità, ...), che hanno origine nelle forme a priori dell'intelletto, concetti puri attraverso cui il mondo viene catalogato. Da ciò ne deriva che **l'esperienza del mondo** ha una componente sensibile e una intellettuale, ed è **il prodotto di forme a priori del soggetto, e che tutti gli oggetti che esperiamo sono una produzione delle categorie**. Al di là delle forme a priori c'è solo l'"in sé" delle cose, che dobbiamo presupporre esistenti, altrimenti i nostri sensi non riceverebbero i dati sensibili; **delle cose in sé non possiamo conoscere niente, non possono essere predicate**.

2 | CRITICA AD HEGEL

Hegel (1770-1831) sostiene che la **realtà storica, in quanto unione di essenza ed esistenza, di verità filosofica e di verità di fatto, è appunto la manifestazione necessaria dell'essenza**; anzi, l'essenza è tale in quanto in grado di manifestarsi compiutamente, cioè in quanto realizza pienamente le sue possibilità e potenzialità nei fatti storici. La realtà per Hegel va intesa come realtà compiuta, come effettualità, come essenza che diviene reale, cui quindi è tolto ogni dualismo con l'esistenza. In questo concetto di reale, a coincidere sono anche la logica (scienza delle relazioni) e la storia: quindi **la storia è razionale nel suo compimento**, ed ogni evento deve essere compreso esclusivamente attraverso lo studio delle relazioni con il resto del reale: relazioni, è bene ricordarlo, di tipo dialettico.

La critica post-hegeliana si baserà proprio sulla consapevolezza dell'insuperabile divaricazione di esistenza ed essenza.

2.1 L'ULTIMO SCHELLING

La critica di Schelling (1775-1854) alla concezione della realtà hegeliana è interna all'idealismo: viene messa in discussione la versione hegeliana dell'Assoluto come connessione di libertà e logicità. Secondo Schelling, **se l'assoluto è veramente libero, il mondo non può esser dedotto, ovvero la realtà non si sviluppa attraverso regole logico-dialettiche e alla base dell'Assoluto (Dio) c'è qualcosa di non spiegabile, di irrazionale, di non concettualizzabile**.

Essendo l'Assoluto non logico, la logica non spiega la natura, che perciò è già assunta come esistente: **i concetti devono derivare dalla natura, e non essere ritenuti per realtà prima di ciò da cui sono astratti** (mentre ricordiamo che in Hegel la natura deriva logicamente dall'idea, dal concetto). In Schelling, le manifestazioni naturali hanno "anche" carattere logico, oltre a qualcosa al di là dei limiti della ragione; esse rimangono pensabili, razionalmente ma anche irrazionalmente, per cui la natura non può essere ricavata da deduzione logica, ma conosciuta osservandola.

La filosofia di Schelling è positiva (quella di Hegel è negativa, cioè esprime la realtà per serie successive di negazioni, il movimento dialettico appunto), è posta, ovvero l'esistente è separato dall'essenza, non deducibile e non riducibile ad alcuna logica; ne consegue

che la libertà non è più intesa come autotrasparenza e autodeterminazione (dovute alla logica che gli eventi seguono nella realtà hegeliana), bensì è intesa come l'accidentalità di un accadere positivo. L'essere non è più riducibile a pensiero (logico) e l'ontologia è ripensata in termini di accadimento cieco, non completamente deducibile.

2.2 FEUERBACH E LA CRITICA MATERIALISTICA

In questo caso l'esistenza viene separata dall'essenza contrapponendo la sfera del pensare e la sfera della natura¹. E' utile qui ricordare che Hegel attribuisce alla realtà materiale la struttura del pensiero logico: non nel senso di identificare il mondo naturale con il mondo del soggetto (Io di Fichte), bensì la natura è vista come il momento oggettivo del pensare, seguendo perciò le leggi logico-dialettiche del pensiero stesso.

Feuerbach (1804-1872) rivendica **l'indipendenza della natura non solo dal soggetto ma anche nei confronti del pensare, allontanandosi dal mondo della logica**. La logica perciò non ha più la pretesa idealistica di essere l'essenza della realtà, da cui la completa dissoluzione dell'unione hegeliana di essenza ed esistenza.

Da questa critica, la natura non solo non è più momento del pensare (riflesso del pensiero, che segue le leggi logiche del *logos*), ma è il pensiero ad essere parte dello sviluppo naturale (che si è formato nell'uomo durante il processo evolutivo): l'Assoluto è ricondotto alla natura e all'uomo, che diventa l'essere supremo, mentre **il pensiero viene deontologizzato e ricondotto a espressione della natura, criticando l'impianto teologico nascosto dentro la filosofia hegeliana** (che divinizzava il pensiero, astraendolo dal concreto uomo pensante, facendone una pura determinazione oggettiva: accusa di misticismo logico).

Programma della "filosofia dell'avvenire" di Feuerbach è dissolvere la teologia nell'antropologia, mostrando come l'immagine religiosa di Dio non sia altro che una rappresentazione inconsapevole che l'uomo ha di sé, proiettata al di là della sfera naturale e sensibile. Tutte le qualificazioni dell'essere divino sono quelle dell'essere umano: religione è dunque alienazione.

L'incapacità del singolo individuo di attribuirsi quei caratteri universali e supremi tipici della specie umana, finisce con il conferire quei caratteri ad un essere onnipotente e trascendente, cioè Dio. La critica della religione si risolve in un processo di emancipazione, **nell'affermazione di un umanesimo radicale.**

¹ In Shelling l'esistenza rimane invece pensabile, anche se non sempre razionalmente.

Da questo momento si prende congedo dalla nozione di pensare così come è stata assunta dall'antichità fino a Hegel, che astrae-va il pensiero dal sensibile, privandolo di determinazione naturale e dandogli qualificazione teologica e sovrasensibile, impedendogli poi di venire in contatto con l'essere (naturale); da Feuerbach in avanti, l'essere sarà quindi sempre al di là del pensiero, e potrà essere esperito solo con la sensibilità, con la quale posso fare esperienza di un qualcosa che mi resiste e che è diverso da me.

Questa immediatezza dell'esistenza, il non poter pensare razionalmente l'essere, che va accolto per quello che è senza riflessione, in quanto non inquadrabile in categorie logiche, avvicina, come vedremo, Feuerbach a Kierkegaard.

Inoltre dal momento in cui si sostiene la preminenza dell'esistenza sull'essenza, possiamo osservare una prima parvenza di pensiero esistenzialista, che si farà molto più esplicita in Kierkegaard.

In Hegel reale equivaleva a concettuale; in Feuerbach il reale è irriducibile al logico, e la realtà verrà affrontata con il metodo empiristico dei positivisti per tutto '800.

2.3 KIERKEGAARD E LA CRITICA ESISTENZIALE ALL'IDEALISMO

Se in Feuerbach l'autonomia è rivendicata dal momento naturale, **Kierkegaard (1813-55) rivendica l'indipendenza dell'individuo rispetto al pensiero logico-concettuale**. Egli ha un debito nei confronti della filosofia positiva di Shelling, di cui fu uditore delle lezioni tenute a Berlino nel 1841. Secondo entrambi i filosofi, Hegel ha ignorato l'esistenza quando ha deciso di racchiuderla all'interno di un sistema di categorie logiche.

Le accuse mosse da Kierkegaard alla logica hegeliana sono:

1. **Impossibilità di un inizio logico:** viene attaccato il "cominciamento" della "Scienza della logica", in cui Hegel discute di un inizio senza presupposti. Nel linguaggio hegeliano, pensare qualcosa senza presupposti significa pensarlo immediato, cioè indimostrato e indipendente da qualsiasi principio. Kierkegaard obietta che tale immediatezza è solo apparentemente immediata, perché è preceduta proprio dalla riflessione che a quella nozione immediata conduce. Poiché all'interno di un sapere logico la riflessione è inevitabile, ad un immediato sarebbe possibile giungere solo arrestando la riflessione, altrimenti infinita di per sé. Il vero immediato da porre all'inizio non deve dipendere dalla riflessione, deve essere qualcosa di non logico. Ciò implica "l'altro dalla logica", l'impensabile, l'incommensurabile, uno

scacco verso le pretese logicistiche di Hegel, qualcosa di incomprendibile al pensiero puro, di irrazionale. **Il vero inizio senza presupposti, che rompe con l'infinita catena delle mediazioni logiche, è quell'immediatezza in cui consiste l'esistenza.**

2. **Impossibilità di un divenire logico:** secondo Hegel l'Assoluto è un divenire necessario, cioè diviene con una necessità che si articola nelle categorie logiche da cui l'Assoluto è costituito. **Per Kierkegaard l'identità di necessità logica e divenire è insostenibile: un divenire necessario non sarebbe vero divenire, perché ogni fase di quel movimento esisterebbe da sempre;** cioè, se il passaggio tra i vari momenti era già implicito nelle premesse, tale dialettica non è un vero processo, in quanto si limita ad esplicitare ciò che è da sempre. Quindi Hegel non è il filosofo del divenire, ma il suo negatore più estremo.

La tesi hegeliana che vede la necessità come "unità delle possibilità e della realtà", come cioè punto di arrivo della realtà quando questa ha sviluppato tutte le sue potenzialità (quando cioè diventa "realtà svolta"), conferma la tesi di Kierkegaard: un processo il cui senso finale è la necessità non è un processo e né ha senso collocare la possibilità tra i momenti di esso; dove c'è logicità e necessità non può esserci né possibilità né divenire, che quindi non è logico.

3. **Impossibilità di un'esistenza logica:** non è possibile un sistema dell'esistenza, cioè renderla un apparato logico ("C'è qualcosa che non si lascia pensare: l'esistere"). Kierkegaard intende per esistenza la singola esistenza, la singolarità esistenziale del soggetto umano, e non il puro e semplice ente. Perciò il pensiero deve prescindere dall'esistenza, perché il singolo non si lascia pensare; solo l'universale può essere pensato.

La critica di Kierkegaard a Hegel non consiste, come è spesso riportato, nella rivendicazione dell'essenzialità dell'individuo rispetto all'universalità del concetto; non dimentichiamo infatti che per Hegel l'Assoluto raggiunge se stesso, cioè realizza compiutamente le proprie potenzialità solo nell'autocoscienza umana (che è anche radice di ogni individualità), e che l'individuo è superiore all'astratta individualità.

Per Kierkegaard l'individuo è irriducibile alla logica, mentre per Hegel la massima espressione dell'autocoscienza è proprio il compimento della logica, la realizzazione della sua natura più profonda. Per Kierkegaard la specificità dell'individuo è da salvaguardare dal logico; l'individuo è possibilità di contro alla necessità logica, è accidentalità e scelta (nel senso di possibilità di fare), proprio perché ogni individuo inizia con un incondizionato, l'esistenza, che è illogica. Perciò un esistente ha come unica realtà la propria realtà

etica, intesa come decisioni tra alternative irriducibili: la verità può essere vissuta, ma non conosciuta.

L'esistenza non è pensabile, e l'unità di pensiero ed essere hegeliano è unita solo con l'esser pensato; quindi in Kierkegaard l'esistenza è contraddizione non risolta, "aut-aut" non conciliabile, laddove invece in Hegel è elevata ad astrazione logica e dunque sciolta nelle sue contraddizioni. In Hegel è l'universalità a dire che cosa è l'individuo, trasformando, afferma Kierkegaard, l'uomo in animale, perché è nel regno dell'animalità che il genere è superiore all'individuo. Dunque la vera individualità sta nell'illogicità dell'esistenza individuale, che non è guidata da nessuna logica, bensì è caratterizzata dall'angosciante possibilità di potere (possibilità che le si aprono davanti). L'infinità di possibilità che generano angoscia non è l'infinito hegeliano controllato dal movimento logico-dialettico, ma è infinità irraggiungibile, dunque angosciante, che rinchiude l'individuo nella sua finitezza di scelte finite di fronte ad infinite possibilità.

Questo individuo angosciato può scegliere:

- **di non scegliere, conducendo una vita estetica**, vittima della contingenza: "colui che dice di voler godere la vita pone sempre una condizione che o giace al di fuori dell'individuo, o è nell'individuo in modo da non essere grazie all'individuo". I beni materiali (ricchezza, successo, ...) dipendono da circostanze esterne; talento artistico, pratico o filosofico sono sì nell'individuo, ma non può essere scelto dall'individuo. Non possiamo scegliere né i nostri talenti né tutto quello al di fuori di noi, perciò l'esteta non compie scelte a meno di rivolgersi verso la propria interiorità, compiendo però una scelta etica, come sotto illustrato.
- **Può scegliere di divenire se stesso, scegliendo nella sua libertà di realizzare esteriormente la propria interiorità, conducendo una vita etica**, costituita da continue scelte e conseguenti rinunce, che generano rimorsi e **senso del peccato per le possibilità di esistenza che mai più si realizzeranno**.

La fede è per Kierkegaard un'interiorità infinita, oltre gli universali, diversa dall'interiorità che l'uomo etico vuole esteriorizzare. **Non è possibile portare fuori la fede, perché questa operazione comporterebbe delle scelte (anche solo di linguaggio), e ogni scelta esclude delle parti**, e ciò non è possibile con la fede, infinita e universale. Essendo infinita, la fede contiene il peccato (etico), perciò la vita etica va in frantumi con la fede; essa può essere abbracciata in certi momenti dall'individuo etico, interiormente senza esteriorizzarla, perché incomprendibile dall'esterno (vedi l'esempio dell'etico Abramo e del sacrificio di Isacco).

2.4 CRITICA POLITICA ALL'IDEALISMO: SINISTRA HEGELIANA E MARX

Hegel riteneva che la sua filosofia coincidesse con il sapere assoluto, e che la realtà storica fosse giunta a compimento delle sue possibilità (identità di reale e razionale, di essenza ed esistenza), con la nascita dello stato moderno successivamente alla rivoluzione francese.

La sinistra hegeliana al contrario giudicava la propria epoca non ancora compiuta e dunque in conflitto con la verità filosofica: da qui l'opposizione tra quest'ultima (giunta a compimento) e la realtà storico-fattuale (non ancora realizzata in pratica come la filosofia vorrebbe), che va a costituire un altro tipo di rottura tra esistenza ed essenza.

In Hegel ciò che viene tolto e superato nel processo storico-sociale in realtà non è mai veramente confutato, bensì permane come momento necessario interno alla vita dell'Assoluto ("Il vero è nell'intero"). Abbiamo perciò una concezione filosofica conciliante e giustificatrice verso i processi storico-sociali che descrive. **Per i giovani hegeliani invece la contraddittorietà del reale è il segno della sua falsità: essi salvano il senso critico-confutativo della dialettica, rompendo però la conciliazione di idea e realtà, vietando l'innalzamento dell'esistenza storica di fatto al piano dell'essenza.** Nel concreto, lo stato non deve essere spacciato come l'essenza dello stato e le sue contraddizioni come segni della sua razionalità, bensì della sua imperfezione.

Ancor di più con Marx (1818-1883) la coscienza filosofica è spinta dall'irrazionalità del reale all'opposizione nei confronti del mondo. Marx non si accontenta della sola critica verso lo stato di cose (come avviene per la sinistra hegeliana), **ma afferma la necessità della prassi, intesa come modo specifico con cui si vuole colmare il divario tra filosofia e mondo ("la forza materiale deve essere abbattuta dalla forza materiale").** **La filosofia compiuta deve continuare se stessa nella prassi al fine di cambiare il mondo, deve radicalizzarsi se vuole proseguire.**

E tale proseguimento trova il suo ambito di applicazione nella sfera economica; la realtà non è più quella logica di Hegel, né il generico materialismo di Feuerbach o l'esistenza singolare di Kierkegaard, **bensì è la realtà del lavoro, cioè l'essere umano che riproduce la sua esistenza, costruendosi i propri mezzi materiali per vivere e sopravvivere.**

Con il lavoro l'uomo trova la sua realizzazione, trova se stesso nei suoi prodotti, vi trasmette la sua essenza; perciò il lavoro ha natura etico-pratica, è indirizzato più al mondo interno che a quello esterno, tramite esso realizziamo la nostra esistenza.

Da ciò la critica all'alienazione del lavoro, alla sottrazione dei prodotti del lavoro al lavoratore. In Hegel l'alienazione è conquista di sé (perché è un processo di oggettivazione, cioè di esteriorizzazione della propria essenza, grazie al quale il soggetto è messo in condizione di conoscerla, ponendosela davanti), in Marx è pura perdita (perché l'oggetto si manifesta come estraniamento dell'operaio).

Per Marx dall'operaio vengono alienati:

1. **il prodotto del proprio lavoro**, che è l'essenza individuale del lavoratore;
2. **il lavoro**, cioè l'alienazione in atto, in quanto l'operaio non è padrone della gestione del suo lavoro;
3. **la natura umana**, ovvero l'operaio non può esprimere liberamente la propria creatività ed essenza;
4. **i rapporti umani**, giacché il prodotto del lavoro è sottratto all'operaio da un altro uomo, il capitalista, che non tratta il lavoratore come fine ma come mezzo, instaurando un rapporto non paritario.

Quest'ultimo punto rimanda direttamente al prodotto più radicale dell'alienazione: **la lotta di classe**. Alla base della teoria dell'alienazione sta dunque quella concezione allargata del soggetto, già avviata da Hegel, secondo cui la soggettività non può essere ristretta all'interiorità individuale, ma va intesa come l'intero campo delle relazioni soggetto-oggetto-soggetti. Marx ha sciolto questa concezione hegeliana dalle sue coordinate idealistiche, evidenziando come **ciò che accade nel mondo (i processi di alienazione), influenza l'umanità del soggetto**. In Feuerbach natura e corporeità sono oggetti e materia, in Marx esse sono parte di quella soggettività sociale che si riproduce attraverso i processi di lavoro (su oggetti e materia) e l'attività pratico-relazionali.

2.5 L'ALTERNATIVA METAFISICA ALL'IDEALISMO: SCHOPENHAUER

Schopenhauer (1788-1860) segue la linea di pensiero tracciata da Kant, così come gli idealisti, ma ponendosi in radicale opposizione con quest'ultimi.

Se assumiamo la distinzione kantiana tra fenomeno e noumeno, possiamo interpretare l'idealismo come una rigorosa applicazione del divieto kantiano di una conoscenza della cosa in sé. **L'idealismo si attiene infatti alla dimensione fenomenica e alla pretesa kantiana che**

solo in questa dimensione vi possa essere conoscenza vera. All'interno di quella assunzione introduce poi alcune decisive correzioni: da un lato ritenendo che non solo non si possa conoscere la cosa in sé ma che questa debba essere intesa come un prodotto del pensare, e dall'altro depurando l'ambito fenomenico da ogni commistione con l'empirico e con la datità (cioè, secondo Kant, con le intuizioni sensibili). **Tolta la cosa in sé e concepito il fenomeno come appartenente all'ambito delle categorie dell'intelletto, la conseguenza inevitabile è l'assunzione della sfera dei concetti puri come il mondo della verità.**

Contrariamente agli idealisti Schopenhauer depotenzia la sfera fenomenica degradandola a mera illusione. Contro l'opinione di Kant, secondo cui solo nel fenomeno si trova la verità nelle sue caratteristiche di universalità e necessità, Schopenhauer considera il fenomeno come una rappresentazione illusoria, come un arbitrario prodotto della nostra soggettività. Certo, anche per lui lo spazio e il tempo sono forme a priori che determinano la nostra rappresentazione sensibile degli oggetti, ma essi (cui egli aggiunge anche la forma della causalità, considerata anch'essa un'intuizione), invece che fornirci un'immagine vera del mondo ce ne trasmettono una deformata e illusoria ("una parvenza illusoria").

Contemporaneamente a questo depotenziamento della sfera fenomenica, Schopenhauer rivaluta la sfera noumenica, che egli, contravvenendo al divieto kantiano, ritiene del tutto accessibile alla nostra conoscenza. Abbiamo così il paradosso che quanto per Kant era mera parvenza (la pretesa metafisica di conoscere la cosa in sé e l'essenza del mondo) viene ora elevato a unica verità, e quanto per Kant era verità (l'universalità e necessità dei giudizi scientifici sul mondo fenomenico) viene degradato a mera illusione. Ovviamente la pretesa di conoscere la cosa in sé del mondo comporta la riabilitazione della metafisica dopo la demolizione kantiana.

Però questa nuova metafisica si discosta assai da quella antica e moderna, caratterizzata da razionalità e da un'implicita unità di essere e pensiero; ora Schopenhauer ritiene che la verità della cosa in sé stia al di là dei nostri concetti e al di là del principio di ragione. La razionalità è per Schopenhauer solo produttrice di illusioni, e perciò il superamento del mondo in cui noi viviamo, fatto di ombre e di sogni, rende necessario l'abbandono di tutto ciò che è concetto, ragione, pensiero. Ciò spiega la caratterizzazione schopenhaueriana della cosa in sé: essa non è né un essere, né una sostanza, né tantomeno un soggetto razionale. **Essa è volontà; è forza anonima che vuole affermare se stessa, attraversando a tutti i livelli la natura tutta, ciecamente e liberamente, energia irrazionale e oscura che non ha altro scopo al di fuori della propria autoaffermazione. Essa agisce.**

Nessuna ragione la sostiene, nessuna giustificazione, nessuna spie-

gazione. E se le sue manifestazioni fenomeniche sono plurali e differenti, essa è in sé unica e indivisibile. **Lo spazio, il tempo, la causalità riguardano solo il mondo come rappresentazione ma non il mondo noumenico della volontà.** L'infinità degli spazi materiali, le catene causali, la molteplicità degli esseri non le appartengono, perché sono solo rappresentazioni.

La volontà vuole solo se stessa e gli esseri umani non possono che obbedirle. Illusoria è la nostra pretesa di libertà, perché ogni nostra decisione è in realtà imposta da questa volontà oscura. Noi non siamo che pedine inconsapevoli, dominati da un destino ferreo e immutabile.

Quella tesi filosofica che abbiamo visto attraversare l'intero pensiero post-hegeliano, secondo la quale la verità delle cose è radicalmente irriducibile alla ragione, al concetto e al pensiero, trova nella teorizzazione schopenhaueriana della volontà la sua espressione più radicale. **Se l'idealismo tedesco, muovendo dalla dottrina kantiana delle categorie, aveva delineato una totalità razionale, ora, partendo dalle stesse premesse, si arriva a conseguenze diametralmente opposte.** La catena degli eventi naturali, umani, sociali non ha alcun senso se non la ripetizione incessante di una forza cieca ed enigmatica. Molto più radicalmente dell'ultimo Schelling, il quale aveva collocato il fondo oscuro delle cose in un contesto ancora teologico, Schopenhauer rompe decisamente i ponti con quella tradizione, mostrando come dietro alle relazioni di causa-effetto, dietro allo spazio infinito non ci sia alcun Dio benevolo, alcuna provvidenza, alcun amore che salvi, ma una forza imperscrutabile.

Tuttavia il nichilismo schopenhaueriano non rinuncia alla pretesa di manifestare la natura ultima delle cose e pone proprio nell'insensatezza della volontà il senso del tutto. **La cosa in sé può così uscire dalle nebbie dell'inconoscibilità, rendendoci accessibile l'essenza del mondo. Una tale pretesa viene legittimata da Schopenhauer ricorrendo all'intuizione, e più precisamente a quella intuizione intellettuale che Kant aveva escluso dalle facoltà a disposizione degli esseri umani².** Ancora una volta dunque l'intuizione intellettuale diventa la risorsa primaria cui attingere per fondare pretese metafisiche. Perché di questo si tratta: l'alternativa schopenhaueriana al supposto razionalismo metafisico hegeliano si presenta a sua volta come una vera e propria metafisica, anche se di segno "negativo", una metafisica della volontà in cui l'essere, la sostanza, il soggetto, la logica, Dio vengono sostituiti dal potere di un dominio oscuro. **Ora quel dominio trapassa dalla volontà universale in ogni singola manifestazione, in**

² come è noto, per lui l'unica intuizione possibile rimaneva quella empirica, in quanto l'intelletto era ritenuto capace solo di "ragionare", cioè di giudicare, unificare, sintetizzare il dato proveniente dalle intuizioni empiriche, e mai di intuire direttamente un qualsiasi oggetto.

ogni singolo fenomeno. La volontà, benché una e indivisibile, per esercitare la sua forza deve pluralizzarsi, moltiplicarsi, articolarsi. La vita fenomenica le è necessaria, perché solo in essa può sviluppare ed esercitare a fondo il suo potere.

Schopenhauer esprime questo passaggio dalla sfera noumenica della volontà a quella fenomenica degli enti determinati teorizzando la necessaria oggettivazione della volontà: sue oggettivazioni sono, in prima battuta, i modelli universali dai quali è costituito il mondo (una ripresa delle idee di Platone), poi le forze della natura, i corpi e infine gli individui (il luogo in cui il processo di oggettivazione trova il suo compimento e la sua massima espressione). Proprio perché la volontà è indivisibile, essa estrinseca la medesima forza in ogni sua singola manifestazione.

La volontà deve sempre manifestarsi in una pluralità di individui. Ma tale molteplicità non concerne la volontà in sé, bensì, e soltanto, i suoi fenomeni: la volontà esiste intera e indivisibile in ciascuna delle sue manifestazioni, e vede intorno a sé l'infinitamente ripetuta immagine della propria essenza. Nel "*principium individuationis*" ritroviamo perciò la forza della volontà e la sua capacità di condizionamento allo stato massimo. Ciò spiega l'egoismo, l'ansia di autoaffermazione, il perenne confliggere che caratterizza il genere umano. L'antagonismo, la lotta per la vita e per la morte, la brama irrefrenabile "di strappare all'altro ciò che desidera per sé", dipendono dal fatto che ogni individuo "sente di essere la volontà di vivere tutta intera".

Ma questo perenne volere, bramare, desiderare genera tormento: quella soddisfazione da sempre agognata non è mai interamente raggiunta. Tutti i viventi, e l'uomo fra questi ("il più bisognoso degli esseri"), sono limitati, manchevoli, impotenti, sicché quel desiderio infinito si scontra inevitabilmente con la loro strutturale finitezza. **Ogni tendere nasce da una privazione, da una scontentezza del proprio stato; è dunque, finché non soddisfatto, un soffrire;** ma nessuna soddisfazione è durevole, anzi non è che il punto di partenza di un nuovo tendere. Non c'è quindi nessun fine ultimo al tendere: dunque, nessuna misura e nessun fine al soffrire. **Il desiderio si capovolge in sofferenza.**

La volontà è perciò essenzialmente dolore. Qui affonda la radice del pessimismo schopenhaueriano: noi non possiamo sottrarci al potere della volontà e perciò non possiamo sottrarci al dolore. La vita è sofferenza, una continua battaglia contro la morte, la tensione verso un piacere mai raggiunto, la ricerca impossibile di un ristoro, di una pace, di una tregua, in un affanno mai sopito, mai domo. La vita quanto alla forma è un perpetuo morire.

Consideriamola ora sotto il punto di vista fisico: nello stesso modo che il nostro camminare si risolve in una successione di cadute evitate, anche la vita del nostro corpo non è che un'agonia continuamente

impedita, una morte differita d'istante in istante. E infine, anche l'attività del nostro spirito non è che uno sforzo costante per cacciare la noia. Non c'è tentativo, non c'è sforzo, non c'è alcuna buona volontà che ci possa liberare da questa condizione. Né può farlo la ragione: essa stessa infatti non è che uno strumento nelle mani della volontà, una sua oggettivazione fenomenica.

Tuttavia, pur disperando nello strumento della ragione, Schopenhauer indica una soluzione alla condizione drammatica della nostra esistenza, **una via della "redenzione"**, come egli ama chiamarla. **E singolarmente il fondamento di questa via d'uscita assume i tratti caratteristici dell'etica**, ovvero di un'opzione che tradizionalmente aveva a che fare proprio con la volontà. A dire il vero **l'etica della redenzione schopenhaueriana consiste innanzitutto in una presa di coscienza**. Essa nasce dalla consapevolezza dell'inutilità e vanità del nostro perenne lottare: in fondo siamo tutti il prodotto della medesima volontà, tutti attraversati dalla medesima sofferenza. Questo infatti ciascuno deve riconoscere: **che le proprie pene sono "le pene infinite di tutti gli altri esseri, e farà suo tutto il dolore dell'universo"**. Dal superamento dell'egoismo nasce la costruzione di una comunità di disperati e di doloranti, la cui **solidarietà origina dalla compassione reciproca** (nel senso letterale di "patire/soffrire insieme" ma anche provare il sentimento della "pietà" per l'altro, oltre che per sé).

L'istanza etica sembra qui contraddire le premesse dell'ontologia negativa schopenhaueriana, perché dalla compassione reciproca dovrebbe scaturire una solidarietà attiva, una pratica altruistica al posto dell'inutile egoismo, in breve un'etica intersoggettiva. In realtà quest'apertura viene subito ritrattata e richiusa da Schopenhauer. **L'etica della compassione si risolve non in un agire, ma nella negazione dell'agire**. Essa comporta infatti **la rinuncia all'azione morale, la rinuncia a qualsiasi impegno nei confronti degli altri e del proprio sé. Le sue coordinate sono quelle del sacrificio, della castità, dell'ascesi**.

In conclusione, come abbiamo visto, la volontà è la fonte di ogni esistenza, dello spazio e del tempo, di ogni individualità e della stessa vita. Perciò il rifiuto della volontà non potrà produrre che la negazione della vita, del mondo, dell'essere stesso e dei suoi fenomeni. Con il fenomeno si estinguono le sue forme universali, tempo e spazio; e con queste, infine, si distrugge anche la forma ultima fondamentale, il soggetto e l'oggetto. Non resta, dunque, che il nulla. Il mondo è scomparso e la tumultuosa volontà di vita si è capovolta in un "oceano di quiete".

L'etica comunitaria, che sembrava a un certo punto la soluzione finale al problema del dolore e della volontà, viene alla fine superata a sua volta da questa ascesi verso il nirvana, o verso quello che il cristianesimo chiama stato di grazia, ma che qui alla pienezza pro-

messa dal messaggio cristiano sostituisce il vuoto del nulla. Un tale estremo esito nichilistico è l'inevitabile conseguenza della metafisica irrazionalistica che lo precede. A dire il vero, nelle ultime righe del "Mondo come volontà e rappresentazione", Schopenhauer sembra voler reagire a quest'obiezione, accusando di nichilismo proprio "coloro che sono ancora animati dal volere". Sono loro infatti a non accorgersi che quel mondo reale, cui sono così tenacemente attaccati, non è altro che il nulla: i fenomeni, lo spazio, il tempo, il *principium individuationis* sono apparenze, la vera realtà delle cose è un'altra. Tuttavia l'alternativa a questo supposto nichilismo resta un nichilismo ancora più radicale: l'esplicita scelta del nulla e del suo "oceano di quiete".

Come vedremo, la teoria schopenhaueriana della volontà troverà prosecuzione nella filosofia di Friedrich Nietzsche, anche se in un contesto di profonda presa di distanza sia dal suo carattere metafisico sia dai suoi tratti nichilistici. Il pensiero di Nietzsche, assieme alla filosofia dello storicismo tedesco, costituisce un momento indispensabile per collegare la crisi del sistema idealistico con la filosofia a noi più contemporanea. Grazie a questi due fondamentali passaggi filosofici vengono poste le basi per la trasformazione del concetto di ragione (da oggettiva a soggettiva), per la critica della teoria tradizionale della conoscenza (attraverso la tematizzazione del carattere interpretativo di ogni esperienza) e per la definitiva messa in discussione del principio fondamentale della metafisica moderna, il principio del soggetto.

3

NIETZSCHE E LE CONSEGUENZE RADICALI DELLA DISSOLUZIONE DELL'IDEALISMO

La filosofia di Friederich Nietzsche (1844-1900), con la dottrina dell'eterno ritorno e la teoria della volontà di potenza, attesta l'esito inevitabile cui doveva condurre la dissoluzione del sapere assoluto hegeliano. **L'eterno ritorno indica che la realtà non ha più un significato, in quanto gli viene tolto qualsiasi fondamento logico:** se tutto ritorna, qualsiasi sviluppo storico è messo in discussione, ed inoltre **vi è una sostanziale equivalenza del tutto, l'impossibilità di scale di valori, di gerarchie; se tutto ritorna, l'idea di realtà è privata di razionalità e logicità.**

La volontà di potenza mostra che la volontà è resa libera dalla verità, o meglio fa dipendere la verità dalla volontà stessa, una volta tolti i vincoli di presunte verità logiche o oggettive. L'idea moderna di soggettività verrà ridimensionata, in quanto anche essa fondata sulla superiorità del pensare e della ragione, che, come vedremo, soggiacciono alla stessa volontà di potenza.

3.1 NICHILISMO ED ETERNO RITORNO

Il nucleo centrale del "pensiero più abissale" di Nietzsche sta nella messa in discussione della struttura lineare del tempo e perciò la sua subordinazione a logiche che pretendano di mostrarne lo sviluppo e il progresso: nessun momento è privilegiato all'interno del tempo; se tutto ritorna, tutto è uguale, tutto è equivalente. **Ogni attimo esaurisce la totalità dell'essenza, perché tutto è attimo.** E' un annuncio con connotati nichilistici, venendo meno ogni fondamento, ogni valore e ogni verità. L'esistenza è senza senso e senza scopo, ma ritornante: **il nichilismo è mancanza di significato del mondo e della vita, svalorizzazione dei valori supremi. Senza "cosa in sé" (costituzione assoluta delle cose) si è giunti al nichilismo più estremo, in cui la totalità è priva di senso.**

Questo pensiero è "terribile" solo per chi è rimasto legato alla vecchia idea metafisica di una verità in sé delle cose. **Per chi si è liberato di questa visione, l'annuncio dell'eterno ritorno è il guadagno di**

una nuova dimensione dell'esistenza, quella dell'innocenza del divenire: il divenire delle cose non porta da nessuna parte, non ci sono mete, ma tutto l'essere è pieno di significato, quello che gli attribuiamo.

Il vero nichilismo è la convinzione che il mondo non sia nulla, e questo è l'esito di un processo che affonda le radici nelle origini platonico-cristiane della nostra civiltà, dove la volontà di trascendenza ha mascherato la volontà del nulla. Il mondo è stato ridotto a nulla, per fondare su questo nulla l'esistenza di Dio; successivamente la stessa civiltà creatrice di Dio ha riconosciuto la nullità di questo essere supremo, portando a compimento il nichilismo.

Il nichilismo estremo, la consapevolezza che non c'è più alcuna verità, né al di là né al di qua, è la necessaria conseguenza degli ideali finora coltivati, ed è comunque **il passaggio necessario verso il superuomo**, colui che porrà nuovi valori, una volta compreso che non esistano valori assoluti.

La fede in Dio è legata alla fede nella ragione, alla fiducia nella struttura razionale del mondo; **la morte di Dio porta con sé la morte del platonismo, cioè dell'intera configurazione morale, logica e razionale della nostra civiltà, venendo meno qualsiasi capacità di orientamento dell'uomo.**

3.2 LA VOLONTÀ DI POTENZA

Eterno ritorno, innocenza del divenire, nichilismo, non sono eventi oggettivi e indipendenti dalla nostra volontà. Non vi è nel pensiero nietzscheano l'idea di una storia oggettiva da accettare passivamente, altrimenti il platonismo sarebbe superato solo in apparenza (la verità trascendente verrebbe sostituita da una immanente e circolare), perché rimarrebbe la pretesa di dire l'essenza ultima delle cose e **la metafisica** riconfermerebbe la sua inaggirabilità. Quest'ultima è **veramente superata quando la verità viene ricondotta al di sotto della volontà e da essa fatta dipendere.**

3.2.1 La critica della conoscenza

Quello che produce il nichilismo (dovuto alla perdita di logica e razionalità del divenire che l'eterno ritorno comporta) è la rivelazione che, dietro le eterne strutture dell'essere (e scientifiche) non c'è nessuna verità ma solo un apparato di produzione, di interpretazione. **La verità è qualcosa da creare e che dà il nome al processo, è volontà di soggiogamento**, che di per sé non ha mai fine: introdurre la verità è un processo infinito, un attivo determinare (o passivo se siamo

animati da forze negative, come ben ha fatto notare Gilles Deleuze).

La dipendenza della verità dalla volontà di potenza fa del vero un processo in divenire: un divenire la cui logica è fatta dipendere dalla volontà stessa, e quindi che non è fissa come la logica dialettica hegeliana. Se esiste una volontà di imporre la propria prospettiva perché ci è più utile, più conforme ai propri fini, significa che il mondo non si presta a essere compreso totalmente. La volontà di rendere l'essere conoscibile, di dominarlo attraverso il pensiero, di ridurre il mondo a pensabile significa formulare dei valori, fissare il divenire in alcune forme a partire dalla valutazione.

"La verità sono illusioni di cui si è dimenticato la natura illusoria", è un artificiale apparato di falsificazione, funzionale al nostro istinto di sicurezza, a rendere possibile e sopportabile la nostra esistenza. La "verità" ci fornisce l'immagine di un mondo stabile, prevedibile, allontanando la paura di un mondo sconosciuto e imprevedibile, quindi pericoloso; conoscere e il "cercare la regola (della scienza e non solo)" serve a rendere l'estraneo a noi conoscibile.

Se il vero è determinato dalla volontà, ha senso mostrare la sua genesi biologico-antropologica ("genealogia"), ma non porre il problema della sua validità. Il metodo genealogico non fonda niente (come invece pretende di fare la metafisica), non giustifica, bensì vuole solo mostrare. In ultima analisi, **la verità non consiste in una costruzione in sé delle cose, ma nel processo della sua produzione.**

3.2.2 Congedo della metafisica

La critica di Nietzsche della verità è la critica di ogni pretesa metafisica, di ogni pretesa di conoscere l'essenza del mondo, di svelare il senso del tutto, di sovrapporre la propria significazione, le proprie spiegazioni e ragioni al divenire del mondo. **La metafisica consiste, in definitiva, nella mancata accettazione dell'insensatezza delle cose e dell' "innocenza del divenire"**, nel voler spiegare il mondo e il cambiamento ad ogni costo.

Volendo trovare una spiegazione, una ragione, un logos, la metafisica finisce per creare una seconda dimensione rispetto a quella reale, la dimensione del senso, al di là ed oltre a quella dell'evento (a quella del *pràgmata* sosterrebbe Heidegger). Questa pretesa di un "significato in sé" è assurda altrettanto quanto la "cosa in sé". Per Nietzsche l'uomo inventa la dimensione dell'essere come spiegazione alla dimensione del divenire, riconduce il divenire all'essere come al suo significato ultimo, proietta il suo "impulso di verità, il suo fine", come mondo dell'essere (metafisico), come "cosa in sé", come mondo già esistente. Perciò la metafisica è sempre dualistica, anche quando non teorizza un mondo trascendente.

Il congedo della pretesa del senso è il definitivo abbandono di

ogni dualismo tra essere e apparire: "il mondo vero è solo un'aggiunta mendace". Il superamento della metafisica è perciò il superamento dei bisogni umani di far fronte ad un mondo privo di senso, l'oltrepassamento della sua decadenza.

Insieme alla metafisica è congedato Schopenhauer e la sua metafisica della volontà, che, pur sbarazzandosi di Dio e mostrando un mondo privo di fini, pretende di svelare la cosa in sé, la sostanza ultima del mondo (da svelare e poi contrastare asceticamente negando la propria individualità); **per Nietzsche la volontà è invece la nostra capacità di affermazione individuale, la nostra imposizione di senso a un mondo che ne è privo.**

3.2.3 La conoscenza come produzione linguistica e interpretazione

Nietzsche anticipa il concetto ermeneutico di verità, cioè che il vero si presenta all'interno della prassi di vita e del processo dell'interpretare. In ciò il linguaggio ha un ruolo decisivo, in quanto dà forma stabile e consolidata al mondo: crea un'immagine che poi noi riteniamo proprietà intrinseca. **Conosciamo il mondo attraverso il linguaggio, esito di una produzione metaforica, di creazione di relazioni delle cose con gli uomini.**

Il concetto stesso è il "residuo della metafora" e la verità una somma di relazioni umane consolidate, tanto da dimenticarne l'origine antropica, e la verità, da relazioni umane, è poi considerata relazioni in sé delle cose.

Non esiste un mondo di fatti, di dati, di cose, ma solo un universo di simboli e di interpretazioni; inoltre, essendo all'interno di una certa prospettiva di mondo, non possiamo appunto conoscere che la nostra conoscenza è prospettica, che la nostra verità sia interpretazione. Scopo del meccanismo genealogico è proprio svelare questo gioco di prospettive una dentro l'altra. La conoscenza si risolve in un processo ermeneutico, infinito¹: la conclusività hegeliana di un sapere assoluto è definitivamente spezzata.

Nietzsche non arriva a teorizzare un'esperienza della verità nell'interpretazione: a questa conclusione perverrà l'ermeneutica successiva ad Heidegger (soprattutto con Gadamer); anzi la critica nietzscheana si accompagna anche ad una critica radicale della ragione e della logica, mettendo fuori ogni possibilità di introdurre un concetto di validità, necessario per fare un'esperienza di verità all'interno di un orizzonte interpretativo. **Per Nietzsche infatti ha importanza l'atto creativo e affermativo, con cui creare sempre nuovi valori e interpretazioni, nuove prospettive di vita che gioiscano dell'esistenza,**

¹ in quanto se la totalità della conoscenza è interpretazione, ogni interpretazione è interpretazione di un'altra interpretazione, senza mai arrivare ad un dato ultimo che fermi il processo.

anche nei momenti dolorosi (di cui bisogna ridere e che non vanno giustificati metafisicamente come fatto negli ultimi due millenni): **il dionisiaco non conosce la verità (cui nessuno arriva), la vive.**

3.2.4 La riduzione della razionalità a volontà

Nietzsche mette in discussione anche gli strumenti logici con cui possiamo stabilire la validità del mondo: la razionalità è vista come un prodotto della decadenza, cioè di quella insufficiente forza che caratterizza l'uomo moderno per cui non è in grado di sopportare il mondo illogico. Con Socrate, insieme alla ragione, nasce la morale: entrambe frutto del desiderio di vendetta della "plebaglia", che vuole imporsi là dove non ha la potenza di imporsi.

Dietro la logica e la razionalità c'è dunque la volontà: la volontà di imprimere un senso alle cose, di sopravanzare, di sicurezza, in ultima analisi di sapere a tutti i costi, tanto da arrivare a creare verità fittizie (come la matematica e la geometria) per rendere calcolabile uno schema d'essere da noi posto come reale.

La logica non esprime alcuna verità oggettiva, bensì è solo un imperativo che stabilisce cosa debba valere come vero, ordina un mondo che deve essere vero per noi. **La verità o la falsità di un giudizio non hanno senso; invece hanno significato la fede in esso e quanto sia importante per la vita e la sopravvivenza.**

3.2.5 Oltre il nichilismo

Non basta ricondurre la verità alla volontà, ma bisogna superare la stessa volontà di verità (nata per sopportare l'illogicità del mondo): il passaggio dalla volontà di verità alla volontà di potenza è il vero salto oltre il nichilismo. Per il nichilista la verità è un'invenzione, ma continua ad averne bisogno e dunque si dispera proprio perché sa che non esiste un mondo vero: ammette la realtà del divenire (vedi la figura dell'indovino nello Zarathustra), senza sopportarla e senza sostenere un mondo privo di senso.

Da ciò si prepara il superamento del nichilismo (che è una fase intermedia e di passaggio per l'umanità), l'avvento di una volontà di creare, della "transvalutazione di tutti i valori" e il passaggio ad un atteggiamento positivo di creazione di nuovi valori.

Poiché non esiste un "in sé" delle cose, il passaggio dalla volontà di verità a quella di potenza è il passaggio dal bisogno che le cose stiano in un certo modo al volere una certa configurazione del mondo: vero è ciò che viene posto dalla volontà, la configurazione organizzata di quella certa parte di mondo su cui la volontà esercita la sua forza.

Una verità così intesa è chiaramente illusione, che rimane l'unica

verità possibile: **i veri filosofi non sono coloro che contemplano la verità, ma "coloro che comandano e legiferano", che non conoscono bensì creano.**

3.2.6 La critica del soggetto e la trasformazione del trascendentale

Questo cammino di demistificazione dell'oggettività del vero non conduce Nietzsche ad una prospettiva soggettivista: il soggetto stesso è un valore, dunque un prodotto della volontà e necessario alla vita, come il bisogno di sicurezza e di verità. **Se tutto è interpretazione, non è la coscienza umana il soggetto dell'interpretare.**

Il soggetto non è interprete ma interpretato, esso stesso è una maschera, costruito a partire dal linguaggio e dalla logica, i quali dunque non dipendono da lui. La soggettività non è più vista in grado di costituirsi come punto di vista a partire dal quale interrogare la totalità.

Dunque il prospettivismo ha un significato ancora più ampio, ovvero il mondo ha dietro di sé innumerevoli sensi; tuttavia questo prospettivismo non è applicabile a se medesimo, cioè non può dirci cosa vale per vero.

Quale è quel punto di vista superiore al soggetto che vale per Nietzsche come vero? Qui abbiamo un'oscillazione da parte del filosofo: da un lato esso viene inteso come punto di vista empirico-biologico-naturale ("sono i nostri bisogni, che interpretano il mondo"; "Chi interpreta? I nostri affetti"). Quindi la biologia sostituisce la metafisica dell'anima: verità, ragione, soggettività, morale, logica sono ricondotte ad una base costitutiva fisiologica ("esigenze fisiologiche di una determinata specie di vita").

D'altra parte resta **da spiegare come Nietzsche possa mettere in discussione la costituzione oggettiva del mondo, se poi il punto di vista da cui avviene la sua dissoluzione è collocato daccapo all'interno del mondo medesimo. Non si può dire che non esistano i "fatti in sé" e poi prendere per validi i "fatti" biologici come base genetica del processo dell'interpretare.** Da ciò la necessità per Nietzsche di sollevare ulteriormente il punto di vista interpretativo al di sopra del ambito empirico, e di pensarlo come un quadro trascendentale.

Il punto di vista superiore alla vita biologica (all'istinto di conservazione) è la volontà di potenza, il trascendentale al di là del soggetto: "un'entità vivente vuole soprattutto scatenare la sua forza – la vita stessa è volontà di potenza – l'autoconservazione è soltanto una delle più indirette e più frequenti conseguenze di ciò".

A partire dalla volontà di potenza viene posta e giustificata la tesi dell'eterno ritorno e la proposta positiva di una transvalutazione di tutti i valori. **E' la volontà ad interpretare ciò che eternamente ritorna, dandogli ogni volta un nuovo senso e affermando in modo**

differente, sempre diversamente, per cui il significato del divenire dipende dalla volontà: ciò che ritorna non è una ciclicità di eventi oggettivi e ripetitivi, ogni volta infatti cambia l'interpretazione. Quando la volontà di potenza riesce ad imporsi sulla debole volontà di verità, non si dà più un mondo vero né apparente, ma solo il mondo che vogliamo.

Il superuomo, Zarathustra, può solo volere, rinunciando ad ogni presunzione di sapere. **Volere è il trascendentale nietzscheano, la volontà è l'orizzonte indiscutibile.**

La crisi del sistema hegeliano rese improponibile il vecchio concetto metafisico di ragione oggettiva: non nel senso che non si riconoscerà più all'ambito degli eventi oggettivi una qualche forma di ordine e razionalità, ma le nuove figure di ragione oggettiva non avranno più il carattere fondamentale di quella vecchia, cioè la totale riducibilità alla logica.

In questo quadro a fine '800 il clima intellettuale ritorna a Kant, come risultato della dissoluzione del suo antagonista idealistico: si afferma un concetto soggettivo di ragione, in cui la razionalità della natura e della storia ha il suo fondamento nella costituzione-costruzione soggettiva di esse, e non nella presunta razionalità della natura e della storia. Il neokantismo tiene conto delle critiche dell'idealismo a Kant (critica al concetto di cosa in sé) e non deve pervenire nuovamente alla sintesi soggetto-oggetto (come avvenuto nell'idealismo).

La cosa in sé viene interpretata non come una realtà esistente al di là del pensiero, ma come un limite della conoscenza, così che la trascendentalità diventa un segno non di assolutezza ma di finitezza. La ragione non "signoreggia" la totalità delle cose, ma è un processo che organizza una parte limitata di una realtà molto più grande e complessa. **L'abbandono del polo oggettivo per quello soggettivo comporta l'abbandono dell'oggetto al non-razionale e all'inconoscibile.**

All'interno del clima neokantiano si colloca **lo storicismo tedesco:** per esso la razionalità della storia non è più proprietà in sé dei fatti, **ma solo ricostruzione soggettiva degli eventi, che non può svelare nessuna essenza o senso ultimo della storia.**

Lo storicismo radicalizza ulteriormente la soggettivazione della ragione, sotto l'influenza della critica nietzscheana: **è ripensata la stessa trascendentalità del soggetto.** Infatti, se la ragione non riesce a ricondurre a sé la totalità dei processi oggettivi, questi finiranno per condizionare la stessa soggettività, penetrando al suo interno per cambiarne la natura. E' quindi messa in dubbio la capacità della ragione di ordinare il mondo e il soggetto perde la sua essenza logica, esponendosi a quel mondo vitale irrazionale che il neokantismo aveva pensato di tenere a distanza.

4.1 DILTHEY E L'INTRODUZIONE ALLE SCIENZE DELLO SPIRITO (1883)

Il punto di partenza di Wilhelm Dilthey (1833-1911) è la consapevolezza della radicale storicità¹ del soggetto, il suo appartenere ad un orizzonte storico che lo determina, che gli impedisce di affermare la propria superiorità e indipendenza dalle cose che lo circondano.

Ciò che caratterizza in modo eminente l'individualità umana non è né la coscienza né la logica, ma quel complesso pratico-spirituale che Dilthey definisce vita, non riducibile alla ragione. In Hegel lo spirito contiene la vita al proprio interno e si pone superiore ad essa, mentre in Dilthey la vita non è riducibile a quella logicità che per Hegel è la verità dello spirito. La molteplicità delle manifestazioni vitali non è rinchiudibile dentro un sapere concettuale, mentre lo spirito hegeliano era alla fine trasparente al sapere (in ciò consisteva appunto il sapere assoluto).

La relazione del soggetto vitale con il mondo non sarà di tipo teorico-neutrale, come viene inteso dalla metodologia scientifica, ma di tipo pratico-vitale. **Dilthey indica non già nella percezione (atto solo conoscitivo) ma nell'esperienza vissuta ("Erlebnis") la modalità primaria attraverso cui ci si presenta il mondo spirituale: se la conoscenza del mondo avviene tramite esperienza, essa non può essere neutrale, bensì un'esperienza teoretica e pratica insieme, in cui l'osservatore non è separabile dai sentimenti e dai desideri.**

Nelle "scienze della natura" (conoscenza teorico-oggettivante) l'oggetto è privo di relazioni nei confronti della vita spirituale; nelle "scienze dello spirito" abbiamo a che fare con creazioni dello spirito umano (prodotti culturali, artistici, morali, politici, ...), in cui vive lo stesso spirito che vive in noi e verso cui non sperimentiamo quella estraneità che si manifesta verso la natura. Lo scopo di queste scienze è comprendere eventi individuali, altrimenti incomprensibili all'osservazione fatta con i criteri delle scienze naturali.

4.2 DILTHEY E GLI SVILUPPI SUCCESSIVI

L'opera di Dilthey aprì il dibattito su:

- **nuova prospettiva gnoseologica, basata sull'esperienza vissuta;**
- **differenti basi antipositivistiche in cui Dilthey collocava il mondo delle scienze storico-sociali.**

¹ la qualità di quanto è soggetto ad un divenire storico.

In seguito a critiche riguardo ad una accentuazione quasi metafisica delle differenze tra natura e storia e di muoversi all'interno dell'irrazionalismo della filosofia, Dilthey modificò la sua posizione di partenza, orientandosi all'individualità come elemento caratterizzante le scienze dello spirito ("Contributo allo studio dell'individualità", 1896).

Nella storia l'elemento decisivo è rappresentato dall'individualità che interpreta gli eventi sulla base della propria esperienza, e la pretesa idealistica e positivistica di poter dire il senso universale della storia deve essere rimessa in discussione; perciò non deve esserci nessuna pretesa di affermare il significato ultimo della storia, e deve essere rifiutata l'idea di progresso continuo in cui l'epoca successiva è vista come superamento della precedente.

Dilthey compie una "critica della ragione storica", ovvero esplora la facoltà dell'uomo di conoscere se stesso, la società e la storia che egli crea: estende la critica kantiana della ragione alle scienze dello spirito, contro la filosofia della storia di stampo idealistico e positivistico.

Negli ultimi scritti (1905-1911) emerge l'improponibilità di un senso complessivo della storia. Infatti:

- la storia ha struttura vitalistica, irrazionale, cioè **l'evento storico non può essere un dato, bensì è un'interpretazione che si oppone alla pretesa razionalistica di comprenderlo fino in fondo;**
- il senso complessivo sarebbe raggiungibile esclusivamente da un soggetto in grado di sollevarsi al di sopra della storia stessa. Ma **ogni prospettiva è determinata dalla storia, da un punto di vista intrastorico. Alla filosofia della storia Dilthey oppone la coscienza storica, del nostro essere storici, dunque il relativismo.**

Che la storia abbia un senso dipende dalla connessione dinamica in cui ogni elemento singolo è posto in rapporto con gli altri e con la totalità; senso che non è depositato nell'oggettività del mondo ma proviene dalla vita stessa, cioè dall'esperienza vissuta (Erlebnis) e dalla nostra comprensione, ovvero dalla nostra interpretazione con cui ci rapportiamo alla storia stessa.

4.3 WEBER E LA CRISI DELLA TOTALITÀ

In Max Weber (1864-1920) la centralità della vita pone in discussione il concetto di totalità, mentre precedentemente in Dilthey si era preso le distanze da una concezione logico-trascendentale del soggetto. Vitalità del tutto non indica un ritorno alle idee rinascimentali, piuttosto

un'infinità dei suoi processi e assunzione dell'incapacità di catturarli all'interno di un sapere: le cose fanno sempre parte di un tutto a cui tutte si riconducono, ma la crisi consiste nell'impossibilità di darne un senso e nel relazionare fra loro i vari elementi.

L'oggetto diventa incomponibile da parte del soggetto teoretico, che può solo arrivare a delle interpretazioni del reale; inoltre sotto il profilo pratico la razionalizzazione dell'oggetto risulta una provvisoria sistemazione, non già la sua effettiva riduzione al potere del soggetto. Comunque ci muoviamo, anche nel singolo, abbiamo sempre a che fare con l'infinito al suo interno, rispetto al quale siamo impotenti: da ciò **la necessità di isolare una parte di questa infinità inesauribile o una parte di un singolo fenomeno, i cui componenti risultino comprensibili. Questo isolamento è necessario per dare un significato ad una parte finita dell'infinito numero dei fenomeni che compongono il reale;** dato un soggetto finito, questo esito è inevitabile, ovvero **il significato può darsi solo nel dominio della finitezza, della condizionatezza e della limitatezza.**

A Hegel, Weber non contesta la possibilità di raccogliere i fenomeni storici attorno ad un senso unitario, bensì rivendica l'assoluta arbitrarietà di quel senso, che invece risulta essere l'esito di una selezione di certi fatti a scapito di altri.

Weber fonda le scienze storico-sociali su un sapere nomologico (che ha forma di legge) finalizzandolo però alla comprensione dei fenomeni individuali: è una "sociologia comprendente". Questa scienza non può fondare la propria scientificità sull'esperienza vissuta di Dilthey (*Erlebnis*), ma sulla capacità di accettare relazioni causali tra eventi singolari, e tra "scienze della natura" e "scienze dello spirito" è da preferire interrelazione e non contrapposizione. Il comprendere storico si differenzia dai procedimenti delle scienze naturali solo in quanto lo scopo di quest'ultime è arrivare a un sapere universale.

Il processo di determinazione all'interno della totalità delle cause di un singolo evento, ha una certa dose di arbitrarietà: **in un'infinità di momenti causali, siamo costretti a scegliere basandosi su una particolare "relazione ai valori".** Vengono cioè selezionati dei fatti e delle cause oggetto di indagine, che poi vengono applicati valutativamente all'evento: è la selezione che viene svolta alla luce di certi valori, che sono particolari e contingenti. Le nostre opzioni di valore non sono più vincolate ad un piano trascendentale, bensì vi è equivalenza nelle opzioni etiche di fondo che determinano la scelta del valore (relativismo etico).

Weber è attento ad evitare un'arbitrarietà assoluta nell'indagine storico-sociale, che può avere dignità scientifica includendo la verifica empirica: **viene osservato se gli elementi da noi scelti come scatenanti un determinato evento si avvicinino ai due casi limite di "causazione adeguata"** (la loro esclusione comporterebbe l'impossibilità

di arrivare all'evento) o della "causazione accidentale" (l'esclusione di una certa causa non impedisce di arrivare all'evento). E' una verifica empirica limitata alle cause da noi prese in considerazione, basandosi su nostri valori arbitrari, e non può estendersi alla totalità delle cause.

Il sapere causale ha il suo fondamento nella relazione al valore, a un valore che ha perso ogni caratterizzazione universale e necessaria, e che si presenta come esito di una scelta arbitraria dipendente da un atteggiamento pratico. Quindi il sapere nomologico che sta alla base della conoscenza causale non ha nulla di oggettivo: esso è un sapere costituito di casi limite ideali ("tipi ideali"), ovvero di schemi concettuali utili alla conoscenza dell'individuale, ed essi stessi esito di opzioni valutative del soggetto. I tipi ideali hanno funzione di archetipi la cui definizione rispecchia la cultura che li ha generati: ad esempio democrazia ideale, dispotismo ideale, ...; questi vengono presi come metro per giudicare avalutativamente gli eventi reali.

Il problema del valore sulla base del quale il soggetto interpreta gli eventi rende l'importanza della domanda tragica nietzscheana: "Chi interpreta?". Per Weber l'interpretante è lo studioso di scienze sociali, che appunto stabilisce arbitrariamente i valori che delimitano il suo campo di studio; una volta posti i limiti, l'analisi weberiana degli eventi prosegue con oggettività e seguendo la causalità, mentre Nietzsche pone la razionalità stessa come una forma di interpretazione, da cui quindi si può prescindere.

4.4 WEBER E LA RAZIONALITÀ FORMALE

Per Weber un agire può essere ritenuto razionale solo nella forma logico-matematica, cioè se può essere calcolato, misurato e ricondotto in termini numerici. Al contrario di questa "razionalità formale", quella "materiale" non viene soddisfatta dal calcolo, bensì fa valere esigenze etiche, politiche, utilitaristiche, di ceto, ..., misurando in base ad esse razionalmente rispetto al valore o rispetto ad uno scopo materiale, i risultati dell'agire (economico). Nella razionalità materiale si ripresentano le differenti versioni della vecchia filosofia pratica, che collocava l'operare della ragione nei fini o nelle intenzioni; un agire basato sull'orientamento ai fini di un mondo o di un soggetto fortemente messi in discussione, non può essere definito razionale. L'unica razionalità può consistere esclusivamente nella coerenza interna (a dei valori) dell'agire e nella sua riducibilità in termini di calcolo.

Un comportamento pratico i cui fini sono assunti come incommensurabili, non potrà essere calcolato riferito ai fini stessi, bensì ai mezzi, ovvero gli strumenti da utilizzare per raggiungere quei cer-

ti scopi. Da ciò la stretta connessione istituita da Weber tra questa "razionalità rispetto allo scopo" e la razionalità formale.

Al contrario la "razionalità rispetto al valore" (conforme ad un certo sistema di valori: la pura intenzione, la bellezza, il bene assoluto, ...), quando diventa l'istanza principale dell'agire a scapito del calcolo, si rileva una forma di irrazionalismo, perché tiene tanto minor conto delle conseguenze dell'agire, quanto più assume come incondizionato il suo valore in sé.

Per conoscere i mezzi più adatti a raggiungere i fini prefissati, per compiere i calcoli razionalmente, Weber si serve delle scienze empiriche: in particolare queste descrivano ciò che si può fare, e mai che cosa si deve fare.

In Weber quindi la razionalità deve limitare il suo campo di influenza e rinunciare alla totalità del reale. Ciò non significa cessare di razionalizzare i fini dell'agire: questi infatti possono rientrare nell'ambito della razionalità formale, a patto di essere considerati dei mezzi in relazione ad ulteriori fini. Ma così facendo la razionalità rispetto allo scopo avrà sempre un fine al di fuori di lei, cioè una parte del reale non razionalizzata.

4.5 WEBER E IL PROCESSO DI RAZIONALIZZAZIONE

Nel mondo la ragione può assumere i caratteri di razionalità oggettivamente esistente, nonostante la prospettiva soggettivista e formalistica della razionalità. Ciò avviene se la razionalità viene introdotta nel mondo oggettivo da un agire che abbia seguito le sue regole e quindi si sia oggettivato in istituzioni sociali, economiche e politiche. Secondo Weber, in particolare dall'epoca moderna soprattutto la società occidentale è caratterizzata da un processo di razionalizzazione, ovvero dalla penetrazione di strutture razionali nell'ambito della vita umana, soprattutto nella sfera economica (capitalismo) e politica (stato burocratico).

L'impresa capitalistica rappresenta la prima realizzazione della razionalità formale, perché in essa si afferma un agire economico sottratto a esigenze che non siano quelle del puro calcolo: ciò è reso passibile dalla lotta fra interessi contrapposti (concorrenza sui prezzi, calcolabile) e l'impersonalità del rapporto di lavoro. Il calcolo capitalistico è possibile solo con un corretto funzionamento dell'amministrazione pubblica e con la certezza del diritto; perciò lo sviluppo dell'impresa capitalistica avviene contestualmente allo sviluppo dell'apparato burocratico-statale, animata dalla medesima razionalità.

Con Weber si afferma una concezione impersonale del potere,

meccanica e senza volto: la forma astratta della ragione diventa storicamente visibile e l'astrattezza formale passa dal mondo dei concetti al farsi realtà sensibile nella materialità delle relazioni economiche e politiche. Perché ciò avvenisse era necessaria la disponibilità dell'uomo moderno a regolare la propria vita sull'impersonalità, sulla calcolabilità e sulla strumentalità, e ciò è stato possibile secondo Weber dalla religiosità protestante e dall'etica del lavoro ad essa collegata ("L'etica protestante e lo spirito del capitalismo", 1904-5). Soprattutto la dottrina calvinista considera il successo mondano un segno della propria avvenuta elezione alla salvezza, un simbolo della grazia divina; da ciò una condotta metodica del credente per l'intera vita, che interiorizza una razionalità orientata al profitto e alla ricerca dei mezzi più efficaci per ottenerlo.

La razionalità (economica e politica), teoreticamente infondata, viene rifondata dalla sua vittoria pratica, dalla storia che l'ha imposta a noi come un destino. E' un processo, quello della razionalizzazione, che da un lato semplifica molte decisioni, e dall'altro lascia totalmente senza risposta le questioni ultime e ogni richiesta di senso e di libertà: tutte le scienze vogliono dominare qualche aspetto della vita, senza tuttavia mai spiegarne il significato, che viene dato per presupposto per i loro fini. Il mondo subisce un processo di "disincantamento": viene dissolta ogni immagine magica o mitico-religiosa del cosmo, così come viene a sgretolarsi ogni etica tradizionale. Il mondo dei valori si ritrova privo di fondamento, e dalle ceneri del monoteismo rinasce l'antico paganesimo sotto forma di un politeismo di valori. Ne deriva un contemporaneo "disancoramento dei valori" della struttura motivazionale dell'individuo moderno, che si ritrova smarrito e con forti contrasti etici (causati dal politeismo dei valori); la razionalità formale non riesce con le sue strutture a comprendere la mancanza di senso da essa stessa prodotta e manifestandosi nella sua radicale insensatezza.

Concludendo su Weber, che verrà ripreso da Popper, il concetto di ragione non solo riduce la razionalità a un comportamento pratico (l'"atteggiamento razionalistico"), ma mostra come questo atteggiamento sia radicalmente contingente. Questa contingenza della ragione significa assenza di qualsiasi necessità teoretica che costringa ad assumere l'atteggiamento razionale, ovvero l'assoluta equivalenza di razionalismo e irrazionalismo. Alla base della ragione, che è un atteggiamento pratico, è posto di nuovo un'altra decisione pratica, irrazionale, o più precisamente la fede che è preferibile la ragione all'irrazionalismo. La ragione, diventata contingente e artificiale, è ora posta sullo stesso piano di quel politeismo weberiano dei valori, in cui tutto è equivalente, e in cui rimane solo il potere sovrano e ingiudicabile della decisione.

Parte II

IL MUTAMENTO DI PARADIGMA DELLA FILOSOFIA CONTEMPORANEA: DAL SOGGETTO AL LINGUAGGIO

La filosofia dopo Hegel è stata caratterizzata da una messa in discussione della vecchia concezione del trascendentale, più che da un'esplicita tematizzazione dei nuovi orizzonti che si erano formati. Il tema esplicito della filosofia fino a Weber era stato la presa d'atto dell'impossibilità di stabilire l'orizzonte originario all'interno del quale fondare il sapere: non si accetta più un piano trascendentale ultimo.

Con poche eccezioni, la filosofia del '900 mantiene il proprio piano filosofico al di sotto del piano trascendentale, senza perciò poterlo fondare e tematizzare.

Nel secolo passato abbiamo assistito all'unione delle molteplici istanze nate dalla dissoluzione del paradigma soggettivistico ad un nuovo territorio comune: il linguaggio, la dimensione in cui il pensiero si esprime, che consente un rapporto con il sapere filosofico meno pregiudicato in partenza rispetto alle strutture tematizzate dalla filosofia post-hegeliana.

5

IL PENSIERO FENOMENOLOGICO- ERMENEUTICO

5.1 GLI INIZI DELL'ERMENEUTICA

Nel periodo romantico con Schleiermacher, l'ermeneutica da tecnica dell'interpretazione diventa una disciplina filosofica: l'interprete deve trasferirsi interiormente nella soggettività dell'autore e riprodurlo in se stesso, soprattutto attraverso il sentimento.

Con Dilthey l'ermeneutica finisce per coincidere con l'essenza stessa della filosofia, e attraverso il sapere ermeneutico apprendiamo la totalità delle manifestazioni spirituali (cultura, scienze sociali, arte, ...). In Dilthey si assiste ad un'evoluzione da un'ermeneutica introspettiva (basata sull'esperienza vissuta, *Erlebnis*) ad una focalizzata sull'espressione oggettiva e storica della vita. Allargandosi alla totalità delle manifestazioni dello spirito, l'oggetto specifico dell'ermeneutica diventa il mondo storico. Così si qualifica non solo l'oggetto dell'interpretazione, ma anche il soggetto interpretante, che è determinato dalla vita storica (storicità): la trascendentalità non è più indipendente dalla coscienza storica.

Nell'interpretazione vi è "comunanza", perché "colui che indaga la storia è il medesimo che fa la storia". Diverso è lo studio della natura, data l'assenza di comunanza, che avviene secondo rapporti causali. Il comprendere ermeneutico è un ritrovamento della soggettività che ha prodotto l'oggettività esteriore; **"il soggetto del sapere è identico con il suo oggetto".** Nella storia i soggetti manifestano loro stessi in espressioni oggettive che vengono consegnate alla comprensione degli altri. Tutte queste espressioni sono il medesimo spirito che si manifesta, ciò che accomuna noi tutti, e in esso rivive la nozione hegeliana di spirito oggettivo, anche se per Dilthey l'essenza di esso è la vita, cioè una realtà che non ha la struttura trasparente e logica dello spirito hegeliano (che poteva risalire allo spirito assoluto, cioè alla completa autotrasparenza di sé e all'assoluta identità del soggetto con l'oggetto). Il circolo ermeneutico per Dilthey è incompleto, dato il carattere vitale del processo stesso, cioè lo spirito ha caratteristiche irrazionali, per cui ogni interpretazione è solo relativa. Il concetto di comunanza dell'ermeneutica di Dilthey rivela che il vero soggetto ermeneutico è rappresentato dalla connessione vitale che unisce soggetto e oggetto. **Il soggetto della storia dello spirito è la vita e le connessioni operanti tra gli individui storici.** Queste relazioni inter-

soggettive non sono relazioni esterne e dipendenti dagli individui, ma hanno una loro dipendenza e oggettività, risultando come determinanti gli individui stessi. Sono perciò queste relazioni il vero soggetto dell'interpretare e della vita storica. Nell'ultimo Dilthey **si passa dal soggetto inteso come orizzonte originario, all'operare intersoggettivo degli individui come soggetto autonomo** (non più prodotto degli individui): in ciò non solo rivive lo spirito oggettivo hegeliano e la tesi del primato dei rapporti intersoggettivi rispetto all'autocoscienza, ma viene anticipata l'originarietà dell'"altro" dal soggetto e la posizione di una differenza irriducibile ad esso, quale sarà tematizzata dai successivi autori¹.

5.2 LA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA

Edmund Husserl (Germania 1859-1938) definisce l'impianto fondamentale della fenomenologia: questa è la scienza dei fenomeni ed ha caratterizzazione non empirica ma trascendentale.

5.2.1 Dagli oggetti ai fenomeni

Il carattere interpretativo introdotto da Nietzsche, e tematizzato da Dilthey in relazione alla conoscenza storico-spirituale, viene ribadito nella fenomenologia husserliana e esteso a tutta l'esperienza. L'atteggiamento pratico-valutativo per Husserl ha a che fare con l'apparato conoscitivo in generale, così che l'esperienza stessa non è una successione di dati di fatto, bensì una costituzione di propri oggetti. **Il mondo non è evidente come sembra: è invece l'esito di moltissime integrazioni di significato rispetto a ciò che effettivamente appare ai nostri sensi.**

Il compito della fenomenologia è ricostruire, partendo da ciò che si presenta come già costituito, questo terreno di evidenze primarie, quell'esperienza primaria alla base del mondo di cose e oggetti che noi abbiamo costruito, un originario che non ha né natura corale né oggettiva. Secondo Husserl l'originario non ha le caratteristiche della cosa in sé (materia extra soggettiva che affetta la nostra sensibilità), ma è qualcosa di immanente alla nostra percezione: **l'originario è**

¹ In particolare Gadamer svilupperà il tema della "tradizione storica" come soggetto interpretante, intesa come l'insieme dei pregiudizi che troviamo nel mondo in cui siamo "gettati". In Dilthey manca, rispetto agli autori successivi, il tema della circolarità ermeneutica: Heidegger e soprattutto Gadamer non ritengono possibile un'immedesimazione nell'evento interpretato, perché i nostri pregiudizi ci accompagnano sempre. Lo studio ermeneutico piuttosto porta a continui disvelamenti ogni volta che l'evento studiato è (ri)interpretato con nuovi strumenti acquisiti nelle precedenti interpretazioni.

l'insieme delle percezioni elementari, ovvero quei "vissuti" che non hanno ancora forma oggettiva e trascendente (trascendente per Husserl è tutto ciò che non riguarda il dato, ogni astrazione compiuta dalla coscienza). Come in Dilthey, ritorna il concetto di *Erlebnis*, la struttura semplice del percepire non ulteriormente scomponibile, a partire dal quale costruiamo le nostre cose. La ricostruzione fenomenologica parte dagli oggetti trascendenti e giunge ai percepiti immanenti nella coscienza stessa: dai "*cogitata*" al "*cogitatio*" (puro percepire). Come per Kant, anche in Husserl c'è una **"materia" del conoscere**, che però, a differenza di Kant, non ha nulla di extrasoggettivo, ma **e' quell'elemento della percezione non più ulteriormente scomponibile e non riducibile, e che è del tutto immanente alla vita psichica. E' chiamato il "dato iletico" (materiale), per differenziarlo da quel dato formale che poi diventa l'oggetto.** Husserl chiama il processo a ritroso, dall'oggetto alla materia percepita, riduzione, in quanto si tratta di **"ri-condurre" la nostra esperienza e la complessità artificiale degli oggetti alla sua struttura più intima e vera, alla semplicità dell'Erlebnis (sentimento vissuto).** Solo l'orizzonte dei vissuti è indubitabile e certo: la riduzione fenomenologica è perciò scienza rigorosa.

L'esistenza della cosa è priva di reale fondamento: è un essere, che la coscienza pone nelle sue esperienze, che è visibile e determinabile come ciò che permane identico nella molteplicità delle apparizioni, ma all'infuori di questo è un nulla. **Ciò che noi effettivamente percepiamo sono solo le molteplici apparizioni, quelle che Husserl chiama "adombramenti", le varie sfumature chiaroscuri della cosa, ed ad essa perveniamo collegando tutte queste sensazioni in un che di unico, ritenendoli modificazioni di un sostrato identico che chiamano "cosa".** L'identità dell'oggetto nella pluralità delle percezioni è un prodotto della coscienza sintetica **"che riannoda la nuova percezione con il ricordo".**

L'originario non è l'oggetto ma i suoi modi di apparizione, sempre diversi; anche il collegamento di più sensi è un momento della nostra vita psichica. La costruzione della cosa è un processo di progressiva formazione di senso, in cui attribuiamo i pur differenti modi di apparizione ad un unico oggetto, che poi riteniamo causa dei nostri percepiti ed indipendente da essi. L'operazione con cui dal modo di apparizione perveniamo alla cosa non è estrinseca o arbitraria rispetto al singolo modo di apparizione, ma ha il suo fondamento nella struttura in cui il singolo modo di apparizione è inserito; lo "sfondo" da cui astraiano la cosa non è l'oggetto ma qualcosa di più indefinito e aperto, ed in esso è radicata quell'operazione di **"arricchimento di senso"** che sta alla base della nostra esperienza di oggetti. **L'idea della cosa non avviene quindi secondo una ricostruzione categoriale come in Kant, ma a partire da una tendenza immanente alle**

stesse rappresentazioni, che deriva dal fatto che ognuna di esse non è mai conclusa, ma rinvia necessariamente al di là di sé. La costruzione della cosa è in definitiva un passaggio dalla potenza all'atto, un'operazione in cui attualizziamo le potenzialità immanenti a ogni singola rappresentazione. Ogni singola manifestazione attualmente presente rinvia potenzialmente a tutte le altre rappresentazioni della cosa e ad uno "sfondo" più complesso in cui il singolo modo di apparizione è un momento astratto. Al singolo modo di apparire perveniamo solo "estraendolo" dallo sfondo complesso in cui originariamente si trova, sfondo che non appare mai in atto, ma sempre presente in potenza.

In conclusione, **apodittica (indubitabile) non è la cosa ma solo il suo modo di apparizione, non l'oggetto ma il fenomeno, ciò che rimane immanente alla coscienza.** L'esistenza del mondo e di noi stessi è messa in discussione dalla fenomenologia, che si limita a descrivere ciò che realmente appare.

Alla base dell'atteggiamento fenomenologico sta **una radicale "epoché"**, una sospensione del giudizio sulla realtà e natura del mondo. Tuttavia non viene negato ciò che vediamo, ma tutta la nostra ricostruzione spazio-temporale: **il mondo e la natura sono "messi fra parentesi"**, cioè permane come mondo di fenomeni, ovvero di apparizioni immanenti alla coscienza. Per Kant dietro al fenomeno c'è il "noumeno", la cosa in sé, di cui il fenomeno è la manifestazione all'interno del soggetto; per Husserl il fenomeno è la natura ultima delle cose, oltre il quale non si dà nessuna essenza noumenica. **Il fenomeno husserliano è il puro darsi originario di cui la cosa è una costruzione successiva.**

In Kant il processo di costruzione della cosa nella nostra mente è non solo necessario, ma guidato da una logica trascendentale, per cui è garantito nelle sue pretese di verità. Per Husserl questo processo è logicamente arbitrario e dunque, anche se psicologicamente giustificabile e spiegabile, falso nella misura in cui pretende di valere come vera forma del mondo.

La fenomenologia non è la descrizione dell'esperienza in quanto costituita dal soggetto ma **la descrizione dell'esperienza originaria; è la scienza del "modo" in cui ci appaiono oggetti e corpi. E' una scienza non del "che" (che cosa?) ma del "come" (come appaiono quelle che chiamano cose?),** contrapponendosi al positivismo che pretende di descrivere i fatti. Il fenomeno non è un fatto, ma un modo di darsi e presentarsi del reale, e per coglierlo occorre un atteggiamento "riflessivo" e indiretto, contrapposto a quello ingenuo-naturale diretto.

5.2.2 La fenomenologia come scienza eidetica

Rispetto a Hume, per Husserl **alla scepsti deve seguire la scienza**: in Hume la ragione viene presupposta, e così la psiche e un corpo che la genera, contraddicendo quanto aveva sostenuto riguardo la dubitabilità del mondo materiale. Il fenomenismo humeano si riduce essenzialmente a uno psicologismo, ovvero un'analisi delle rappresentazioni soggettive (impressioni e idee), con la descrizione degli stati di coscienza, ovvero dei modi nei quali il nostro apparato conoscitivo raccoglie i dati della percezione. Ma la fenomenologia non è scienza di dati di fatto (ancorché immanenti alla coscienza), bensì scienza di essenze, o scienza "eidetica". Per essa **è impossibile descrivere in maniera obiettiva un fenomeno**: la psicologia vi riesce solo in quanto lo concettualizza, trasformando un modo di apparire in un dato di fatto della psiche.

"Ogni *Erlebnis* (vissuto) rinvia ad altri *Erlebnisse*" e così via in maniera infinita (infatti lo "sfondo" è sempre in potenza); perciò **ogni opera di astrazione è una falsificazione di ciò che realmente si mostra**.

Nonostante ciò secondo Husserl è possibile una descrizione rigorosa delle essenze cui i fenomeni si riconducono: infatti **i fenomeni si danno all'interno di "modalità tipiche" al di fuori delle quali non è possibile alcuna esperienza**. Ad esempio non si può dare un colore senza una superficie, o una luminosità senza colore, eccetera. **C'è una "struttura essenziale dell'esperienza" che si presenta allo sguardo fenomenologico nella sua innegabile evidenza: a questo si rivolge la fenomenologia, evitando così la deriva scettica e la rincorsa senza fine al fondo dei fenomeni**.

Il fondo ultimo dei fenomeni si raggiunge grazie ad una seconda riduzione, successiva a quella fenomenica, la "riduzione eidetica", la quale consente di ricondurre i fenomeni ad un terreno ancora più originario, costituito dai loro modi universali di manifestarsi, cioè al loro "*eidos*". L'*eidos* fenomenologico ha natura pre-concettuale, quindi non può essere astratto attraverso un processo logico e di generalizzazione. In quanto struttura essenziale comune ai vari modi di apparizione dei fenomeni, **vi si accede grazie all'intuizione, cioè all'indubitabile immediatezza del vedere fenomenologico** ("*Wesensschau*", intuizione o visione dell'essenza).

In quanto strutture essenziali del modo di darsi dell'esperienza, le essenze possono riferirsi sia a fenomeni psichici (gli stati o atti dell'io) sia a quelli fisici, e così accanto ai modi di presentarsi dei corpi o dei suoni, si daranno quelle delle percezioni, dei ricordi e dei giudizi. Ma il punto fondamentale è che in queste essenze sono depositate le leggi fondamentali della nostra esperienza, leggi che non provengono kantianamente dal soggetto ma sono immanenti all'esperienza stessa.

Le *eidos* (il modo di darsi dei fenomeni) svolgono perciò la funzione di "apriori", di condizioni di possibilità dell'esperienza; Husserl lo definisce "apriori materiale", perché immanente alla "materia" del mondo, differenziandolo dall'"apriori" formale kantiano. Questa legge essenziale che regola la nostra esperienza è indipendente dal soggetto o dall'esigenza di avere un'esperienza ordinata; è una "legalità oggettiva" appartenente alla natura dell'esperienza. Grazie a questa legalità la fenomenologia realizza il suo programma di una descrizione rigorosa del terreno originario dell'esperienza.

Individuata questa legalità fenomenologica, che riesce a descrivere il terreno originario dell'esperienza, rimane da osservare se un tale accesso è possibile: un accesso immediato all'esperienza, privo di mediazioni concettuali; per dirla con Kant, capire se è possibile un'intuizione senza concetti.

5.2.3 Il soggetto trascendentale

La riduzione eidetica non può fermarsi finché non abbia saputo riconoscere il vero universale di tutti i modi di darsi dei fenomeni: l'"Io trascendentale". La "riduzione trascendentale" riconduce le essenze all'Io: "l'intero mondo oggettivo" è per me; quindi l'Io inteso da Husserl altro non è che il puro darsi dei fenomeni, il puro apparire del mondo. Questa trasformazione del mondo, ridotto al soggetto, comporta alla fine anche una trasformazione del soggetto stesso.

Definendo l'Io trascendentale, Husserl intende differenziarlo da quello che egli chiama "Io psicologico", ovvero la nostra identità individuale: essa è esito di una ricostruzione, e non può costituire quell'orizzonte originario cui tutto viene ricondotto. Husserl critica la concezione psicologica humeana del soggetto: l'identità è una finzione psicologica, esito di una somma arbitraria di una serie di rappresentazioni. "I fenomeni della fenomenologia trascendentale vengono caratterizzati come irreali", non hanno realtà in loro stessi ma dipendono dall'Io, cioè dall'unica vera realtà. In sostanza, per non ricadere nello psicologismo guardando alle rappresentazioni psichiche come a elementi della natura umana, bisogna ricondurre i fenomeni a quell'unità non psicologica, non umana, non mondana che è l'Io trascendentale. L'Io è posto come condizione trascendentale dell'esperienza: Kant colloca questa scoperta all'interno del mondo (delle cose in sé); la riduzione trascendentale dissolve ogni datità delle cose e svela la fenomenologia come una forma di idealismo.

Husserl però prende le distanze dall'idealismo classico tedesco:

- la fenomenologia non deduce nessuna totalità, bensì procede in modo inverso, partendo dall'esperienza e riconducendo i fenomeni nella loro infinita varietà ai modi tipici di manifestarsi

e quindi da ultimo all'Io. **Il pensare è visto come forma dei fenomeni, non separabile da essi e di cui è la manifestazione, e non può perciò generare nessun automovimento a priori da cui dedurre il mondo.**

- Rispetto a Hegel, **il mondo dei dati empirici è "messo tra parentesi": non viene messa in discussione la natura sensibile ma solo la tesi che lo interpreta come esistente all'infuori di noi.** Al contrario in Hegel il fenomeno era ricondotto a strutture logiche concettuali in cui esso perde i suoi tratti empirici.
- **Resta centrale nella fenomenologia la natura "intenzionale" della coscienza, ovvero il suo costitutivo riferirsi sempre a qualcosa, il suo intendere sempre qualcosa. I "vissuti", "in quanto sono coscienza di qualcosa, si dicono intenzionalmente riferiti a questo qualche cosa". Non si dà coscienza senza che essa sia al tempo stesso coscienza di qualcosa: ciò non significa che quel qualcosa è una realtà sussistente e indipendente dalla coscienza (come vedremo essere in Sartre), ma che quel qualcosa è condizione del darsi della coscienza in quel momento. Poiché la coscienza non potrebbe esistere senza ciò che essa di volta in volta intenziona, il rapporto tra soggetto e mondo non è pensato nei termini idealistici dell'identità, ma in quelli della correlazione: non si può pensare la coscienza senza il mondo fenomenico intenzionato da essa.**

5.2.4 L'intersoggettività

Nelle "Meditazioni cartesiane" Husserl descrive come **il metodo fenomenologico è in grado di accettare altri soggetti:** non in senso mondano (spaziale e naturale), ma la semplice esistenza di un'altra esperienza, oltre a quella vissuta dal proprio io. Husserl la definisce **"esperienza dell'estraneità", vale a dire la possibilità di poter distinguere all'interno della mia esperienza fra ciò che è mio proprio e ciò che mi è estraneo.** Egli parte dalla possibilità di poter circoscrivere all'interno dei fenomeni di cui si ha esperienza quelli che appartengano alla sfera del mio proprio, cioè quelli che rinviano alla mia soggettività e caratterizzanti la mia esperienza interna: di quest'ultima è parte essenziale quella che Husserl chiama **"esperienza del proprio corpo":**

- ***Korper*, corpo fisico-spaziale, di cui ho esperienza esterna.**
- ***Leib*, corpo organico, con cui si ha sensazione interna del proprio corpo, come veicolo di conoscenze percettive e perciò più "soggetto" che "oggetto" dell'esperienza.**

In altre parole il mio corpo può essere sia oggetto di osservazione (*Korper*) che soggetto percipiente (*Leib*), cioè le due parti sono reciprocamente connesse. Ciò rende possibile distinguere un *Korper* estraneo come non connesso al proprio *Leib*, ma ad un altro, sulla base della somiglianza del corpo estraneo con il proprio. Ciò rende possibile l'esperienza di un altro *Leib*, cioè l'immedesimazione da parte mia nell'interiorità altrui.

L'altro non è percepito in modo evidente, come fenomeno originario (apodittico), ma attraverso una percezione indiretta ("appercezione") che avviene sulla base di una prima percezione, che rende presente ciò che non lo è (*Leib* dell'altro). L'altro soggetto è "costituito", non è semplice presenza attuale, bensì avviene mediante trasferimento di senso; in altre parole l'altro soggetto viene interpretato. Da qui si dischiude l'intera dimensione dell'intersoggettività: non vi è alcuna differenza ontologica fra la mia natura e quella altrui; "essi sono per sé come io sono per me".

Se tutti condividiamo la stessa natura, assieme siamo "soggetti trascendentali"; non sono un soggetto solitario ma parte di una comunità, detta "l'intersoggettività trascendentale", a partire dalla quale si costituisce "un unico identico mondo".

Il mondo oggettivo è perciò il prodotto della convergenza di differenti intenzionalità intersoggettive (di intersoggettività trascendentale), e il singolo soggetto può avere esperienza in quanto si trova in comunità con sui simili. Husserl, a partire dall'assoluta immanenza degli atti intenzionali del soggetto, costituisce un mondo intersoggettivo trascendente rispetto a quegli atti. Un ruolo centrale è svolto dal processo di immedesimazione, per cui pensiamo che un altro *Korper* possa avere la nostra stessa esperienza interna. Con questa operazione, la fenomenologia travalica ciò che è evidente e diventa capace di aprirsi al mondo dei soggetti reali, trascendenti rispetto ai fenomeni, rendendo accessibile la complessa realtà del mondo umano e delle sue relazioni.

L'attestazione fenomenologica della relazione di somiglianza non è coerente con il rigore apodittico a cui la fenomenologia dovrebbe attenersi: si perde in rigore attribuendo realtà ad un soggetto perché un corpo assomiglia al proprio. Inoltre una relazione di somiglianza non autorizza quel trasferimento di senso che finiva per attribuire a un corpo estraneo la soggettività che si accompagna al mio corpo proprio. **Attenendosi al puro vedere non potrò mai vedere un *Leib* nell'altro, ma sempre e solo un *Korper*.**

5.2.5 La crisi delle scienze europee (1935-37)

L'ultima grande opera di Husserl ci giunge incompleta. La crisi delle scienze consiste nella perdita del loro significato per la vita, per-

ché per esse contano solo i fatti; perciò il prezzo di questa attenzione esclusiva all'obiettivabile è la dimenticanza di quel soggetto che è l'origine prima del processo di oggettivazione. La critica dell'"obiettivismo scientifico" è la riduzione del mondo a universo di oggetti ritenuti indipendenti dal soggetto osservante, e considerati sotto l'aspetto meramente quantitativo (come già osservato da Weber con la sua teoria di razionalizzazione del mondo, intesa come quantizzazione misurabile e calcolabile, che porta al disincanto da parte dell'umanità, ad una mancanza di significato nello svolgersi della vita e ad una diminuita libertà personale, essendo gli individui guidati da questa razionalità, intesa come burocrazia ed economia).

Per Husserl **dobbiamo compiere un'operazione fenomenologica, ricostruendo l'esperienza qualitativa alla base del processo di scientificizzazione e che da esso è stata rimossa.** Questa presa di distanza è detta da Husserl: *"l'epoché della scienza obiettiva"*. Questo scetticismo non conduce però dagli oggetti ai fenomeni ma ad una sorta di terreno intermedio, detto *"Lebenswelt"*, il mondo della vita (traduzione letterale di *Lebenswelt*) o mondo vitale (traduzione che rende meglio quanto Husserl voleva esprimere): un vero e proprio terreno vitale di costituzione, capace di costruire quel mondo oggettivo che caratterizza l'immagine scientifica del mondo. Il mondo vitale è quello osservato con occhi prescientifici, fatto di qualità e non di quantità, dove tutte le cose sono *"soggetto-relative"*, ovvero ancora in relazione con la nostra interiorità.

La *Lebenswelt* ha dunque alcune caratteristiche che la prima fenomenologia husserliana individua nelle percezioni vitali primarie (i vissuti, gli *Erlebnisse*), e in primis la correlazione con la nostra soggettività. Tuttavia il mondo vitale è un mondo di cose collocate nello spazio-tempo, dove queste cose stanno in rapporto con noi, osservate a partire dalla nostra prospettiva e non in maniera asettica (come nelle scienze). Per la nostra esperienza quotidiana di vita è *"sicuro"* ciò che per il fenomenologo non lo è, vale a dire l'esistenza di oggetti e di un mondo al di fuori di noi (il mondo della vita). L'obiettivismo scientifico si sviluppa a partire dalla convinzione di fondo che attraversa il mondo vitale, la fede (radicalizzata) nello spazio-tempo (sempre come affermato da Weber, crediamo nella razionalità, perché ci serve da un punto di vista pratico, senza tuttavia dare nessuna dimostrazione teoretica della razionalità del mondo).

La *Lebenswelt* non è solo un mondo di cose, bensì una prospettiva originaria a partire dalla quale il soggetto guarda il mondo: essa ha dunque la posizione di un orizzonte trascendentale, sulla base di cui si costituisce la nostra esperienza. Questo terreno primario ha natura pratico-vitale, è descrizione di un mondo pre-categoriale al cui centro è la dimensione primaria della vita umana (recupero di Dilthey e della sua visione della vita come orizzonte intrascindibi-

le, condizionante il modo in cui i soggetti si relazionano al mondo). **Questo orizzonte trascendentale è a sua volta costituito**, carico di integrazioni di senso, e, per Husserl e il filosofo, **bisognoso di essere sottoposto ad una riduzione trascendentale: il mondo vitale** non va indagato con l'atteggiamento della vita naturale mondana, ma **richiede "un'epoché universale assolutamente peculiare"**, ponendoci al di sopra di quella coscienza nella quale il mondo è "qui", l'universo di tutto ciò che è alla mano.

L'indagine sull'orizzonte trascendentale della vita riconduce alla soggettività trascendentale, senza tuttavia richiudersi dentro il paradigma soggettivistico della modernità, in quanto anche il soggetto si è rivelato costituito (messo fra parentesi dall'epoché fenomenologica). Ciò che rimane dopo le riduzioni fenomenologiche è solo il puro apparire dei fenomeni, e il trascendentale ultimo è ciò che rende possibile il manifestarsi fenomenico, ciò che Husserl chiama "Io trascendentale". Quindi il soggetto che ha ridotto tutto a sé (compreso se medesimo) è diventato identico con l'apparire del mondo.

L'intersoggettività viene qui spiegata da Husserl con il processo di "auto-estraniazione", un'operazione grazie alla quale il soggetto trasferisce la propria soggettività all'altro, all'estraneo. **L'attribuzione della soggettività è analoga alla costituzione del sé come soggetto:** percepiamo di noi stessi la nostra attualità e la presenza, nella nostra attualità, del ricordo di noi stessi nel passato, e ciò ci consente di collegare la percezione del sé attuale con il ricordo del sé passato, costituendo così un io permanente nel tempo. **Il "tu" viene costituito in modo analogo al "sé" temporale: invece che un trasferimento dell'io nel tempo, si compie un trasferimento dell'io nell'estraneo.** Anche qui il processo di "auto-estraniazione" mostra la debolezza fenomenologica della relazione di "somiglianza". Inoltre, conferire permanenza all'io non ha fondamento logico ma solo psicologico, dato che un soggetto permanente nel tempo non potrà mai apparire come attualmente evidente, così per il processo di auto-estraniazione, dove **non c'è nessuna evidenza che consenta al soggetto trascendentale di attribuire la propria soggettività a un corpo estraneo.**

Inoltre emerge la tensione fra soggettività che si è posta come trascendentale, cioè identica all'intero orizzonte dell'apparire, e una pluralità di soggetti ai quali è attribuita la medesima trascendentalità: se alla soggettività altrui va attribuito il medesimo statuto della soggettività originaria, allora il soggetto trascendentale cessa di essere l'unico orizzonte di senso, vedendo messa in discussione la sua pretesa di trascendentalità. Abbassato a semplice punto di vista accanto ad altri, diventa qualcosa di molto simile al soggetto empirico-psicologico. **E' sempre la nozione di intersoggettività trascendentale a mostrarsi intrinsecamente contraddittoria.**

Le procedure fenomenologiche stabilite da Husserl rendano indimostrabile una comunità di soggetti, come abbiamo già avuto modo di osservare. Tuttavia **Husserl ha bisogno di altri soggetti, in quanto l'esperienza non è desoggettivizzata, ma ha natura egologica, cioè, per poter definire in termini di "io" l'orizzonte dell'esperienza, necessita di un "tu".** L'intersoggettività, punto debole della filosofia di Husserl, è condizione necessaria per la stessa comprensione di un "io" trascendentale. Il vero punto debole della fenomenologia husserliana è l'insistenza sulla radicalità di un puro vedere intuitivo, privato di qualsiasi mediazione concettuale, linguistica o pratica, e che produce la "messa tra parentesi" del mondo, rendendo la fenomenologia irriducibile a qualsiasi esito di "mondanizzazione".

5.3 HEIDEGGER: ESSERE E TEMPO (1927)

Martin Heidegger (1889-1976) pone la sua opera in diretta continuità con quella di Husserl. Suo scopo è manifestare le cose nella loro essenza, al di là di tutte le indebite integrazioni di senso che si sovrappongono a ciò che esse sono in verità: in questo quadro si può collocare il programma heideggeriano di intendere la fenomenologia come ontologia. Infatti il fenomeno nella sua originarietà è proprio l'essere, ovvero quella dimensione che di solito rimane nascosta, e a cui è perciò necessario lo sguardo fenomenologico per mostrarla. "Dietro i fenomeni della fenomenologia non c'è essenzialmente niente altro", **l'essere che si propone di manifestare non è qualcosa al di là dei fenomeni ma è il loro pieno manifestarsi.**

5.3.1 *Dasein* come trascendentale

Quanto detto non conduce Heidegger a una riabilitazione della concezione realistico-sostanzialistica dell'essere. Ciò che si manifesta allo sguardo del fenomenologo rimane nella correlazione essenziale col soggetto, non è indipendente. **In "Essere e tempo" (*Sein und Zeit*, 1927) il mondo si costituisce all'interno di quell'ente particolare che è l'essere umano, che tuttavia Heidegger non definisce più soggetto, ma lo qualifica come "*Dasein*", ovvero l'Esserci, l'esser-qui, l'essere in quanto si determina in un "dove".**

Qui sono tratte le conseguenze dell'esito fenomenologico che aveva fatto coincidere l'io con l'apparire del mondo. **L'essere del mondo non è indipendente dal *Dasein*: la "mondità" (*Weltlichkeit*), cioè l'appartenenza al mondo delle cose che ci circondano, non è un attributo che differenzia le cose da noi, ma le fa nostre, in quanto esse sono mondane per virtù nostra. La mondità è un nostro attribu-**

to, o, secondo la terminologia heideggeriana, un "esistenziale", cioè un carattere costitutivo e inaggrabile del *Dasein*.

L'analitica del mondo passa attraverso l'analisi del *Dasein*, così come in Husserl passa dall'Io trascendentale. Altra analogia con il maestro, il *Dasein* non può essere inteso come soggetto psicologico, cioè non si contrappone al mondo come al suo oggetto, ma è l'essere dell'oggetto, è l'apertura al mondo, quell'orizzonte che non può essere una cosa ma rende possibili le cose.

5.3.2 La critica ad Husserl e all'ontologia tradizionale

Heidegger imputa ad Husserl una concezione ristretta della riduzione fenomenologica, la quale, invece di manifestare l'essere nella sua pienezza, si limita a manifestare solo una dimensione, quella della presenza allo sguardo, dell'apparizione *hic et nunc*. Come annuncia il titolo dell'opera, Heidegger si propone di dimostrare come essere e tempo non siano in rapporto estrinseco ma si richiamino reciprocamente. L'essere è strutturalmente temporale e non aver compreso questa essenziale implicazione ha costituito il limite fondamentale della tradizione ontologica, che ha sempre privilegiato il presente rispetto alle altre dimensioni ².

La metafisica ha inteso l'essere come presenza stabile: solo ciò che è stabilmente presente può essere definito ente; è uno stare nel tempo, che attraversa il tempo come presenza stabile. Da ciò la preminenza che fin dai greci ha avuto l'atteggiamento teoretico-osservativo (contemplativo) rispetto alle altre dimensioni dell'umano. Prima di Heidegger è sempre stata la teoria ciò che dà accesso alla dimensione dell'esser presente: vero è ciò che appare ora al suo sguardo.

La riduzione fenomenologica husserliana approda all'eidos eliminando le integrazioni di senso sovrapposte alla pura fenomenicità, ma contemporaneamente eliminando tutte quelle dimensioni che non sono riducibili all'orizzonte di ciò che è presente allo sguardo (che è presente "sottomano").

Heidegger si propone di ripercorrere nuovamente il cammino della riduzione fenomenologica, per giungere alla vera dimensione primaria in cui l'essere del mondo viene dato al *Dasein*. Questo manifestarsi del mondo all'Esserci ha la caratteristica che il suo costituire il mondo non è allontanarsi da esso, ma l'istituire una relazione necessaria con il mondo. Così come il mondo non può essere senza *Dasein*, ugualmente il *Dasein* non può essere senza il mondo. Questo rapporto di appartenenza non può essere espresso dalle categorie della metafisica della presenza, piuttosto come un rapporto di familiarità reciproca. Il "qui" del *Dasein* è uno "stare-presso", l'a-

² infatti "ente" è participio presente del verbo essere, così come "essere" è l'infinito presente.

vere familiarità con il mondo che esso stesso costituisce. Da ciò le altre determinazioni che Heidegger attribuisce al *Dasein*, ovvero l'"in-essere" e l'"essere-nel-mondo".

L'esperienza originaria del mondo non è l'esperienza teoretico-osservativa, bensì l'esperienza pratica del "prendersi cura" del mondo (avere familiarità con il mondo). Le cose del mondo si presentano sotto l'aspetto pratico della loro utilizzabilità, e il mondo è una totalità di cose utilizzabili. L'in sé dell'ente non è l'ente ridotto alla mera essenzialità ontologica-presentificante, bensì l'ente è il contrario di ogni in sé, ovvero l'essere-per, la disponibilità pratica, la maneggevolezza, la relazione.

In definitiva, la fenomenologia heideggeriana non deve condurre alle essenze ideali ma all'universo dei "*pràgmata*" ("ciò con cui si ha a che fare nel commercio prendente cura"), dunque si tratta di ridurre quegli stessi fenomeni (husserliani) ad un orizzonte ancora più originario, ovvero al rapporto pratico-poietico verso le cose.

5.3.3 Trasformazione del trascendentale e *Dasein* come "cura"

Il *Dasein*, ovvero quell'essere a cui il mondo stesso si riconduce, non è un mero orizzonte trascendentale inteso come il puro apparire degli eventi (come sostenuto da Husserl), quindi ristretto alla dimensione della presenza in un certo istante. Heidegger ritiene invece che la natura del *Dasein* sia espressa nel concetto di esistenza: introdotto per caratterizzare il *Dasein*, questo concetto di esistenza non indica l'attualità della cosa, la sua dimensione ontica presente ("l'esser presente sottomano"); essa significa al contrario l'esser al di là della mera datità, poter essere qualcosa di diverso da ciò che è presentemente. *Dasein* è un non ente, ma possibilità di essere e progetto: ciò che esso è gli deriva dalla sua stessa possibilità, ovvero la sua realtà gli appartiene, in quanto non gli viene data dall'esterno ma è il realizzarsi della sua possibilità. Se l'esistenza va intesa come possibilità e apertura (come essere qualcosa di diverso da ciò che si è presentemente), ciò determina la natura del *Dasein* come pratica, proprio perché non è una cosa ma poter essere, esso è essenzialmente progetto e prassi. Il mondo non è dischiuso da un orizzonte costituito dall'io puro teoretico ma da un orizzonte pratico-progettuale.

Il carattere di progetto della comprensione non significa che esso coglie in modo tematico ciò rispetto a cui progetta, cioè la possibilità, ovvero l'Esserci non edifica il suo essere in base a un piano. L'origine del suo progettare sfugge al *Dasein*, perché esso è un "progetto gettato", è in balia del mondo, gettato in un "*da*" (qui). Il *Dasein* è la condizione trascendentale del mondo, ma al tempo stesso è consegnato a questo mondo che lui stesso ha aperto: l'orizzonte che fa essere il mondo non è dominato dal suo "esser qui", infatti non

conosce il **donde** e il **suo dove**. La sua **trascendentalità** convive con la sua **fatticità** (che non è fattualità, infatti fatticità è tradotto "effettività" da Volpi per non generare equivoci), cioè Heidegger apre a un nuovo significato del trascendentale: **la condizione di possibilità è a sua volta condizionata**.

Il *Dasein* è contemporaneamente **progetto** e **affezione**, infinite possibilità e finitezza dovuta al trovarsi già in una certo orizzonte che genera una **"situazione emotiva"**, cioè la fatticità consiste nel suo **esser determinato da altro** e l'esser consegnato alla sua propria **situazione**. Questo intreccio di trascendentalità e fatticità, **di apertura e dipendenza dal mondo**, viene inquadrato nella celebre definizione heideggeriana dell' **"essere dell'Esserci come cura"**. Cura non è una pratica mondana, ma un' **"apriorità esistenziale"** che dispone il *Dasein* in un atteggiamento di **coinvolgimento emotivo con il suo ambiente**. Definire l'esistenza come cura o se preferiamo, come l'avere familiarità con il mondo, significa che non contempliamo distaccati il mondo, ma che abbiamo un rapporto coinvolgente con le cose, una **"pratica"** con esse, una partecipazione interessata. Qualsiasi sguardo sul mondo risulta intrecciato con il **"commercio"** che intratteniamo con esso, ovvero abbiamo una **"visione ambientale"** che non può prescindere dal carattere di **"roba utile"** che ha tutto ciò che noi incontriamo. La cura può essere intesa come **"prassi originaria"** nel quale il *Dasein* si trova coinvolto e che costituisce il suo essere specifico.

Sono tre i caratteri fondamentali della cura:

1. **la progettualità esistenziale**, cioè l'esistenza come poter essere, come essere **"avanti a sé"**;
2. **la gettatezza**, l'esser consegnato in un mondo, che ci assegna in un **"già"**;
3. **il prendersi cura delle cose del mondo**, cioè l'esser-presso gli utilizzabili.

Queste tre modalità svelano la temporalità del *Dasein*, rispettivamente futuro, passato e presente.

5.3.4 La tematizzazione dell'intersoggettività

Nel mondo incontriamo sia l'insieme dei mezzi sia gli altri *Dasein*; perciò il *Dasein* esiste per la **rete di coinvolgimenti pratici con le cose e per le relazioni con gli altri**. Heidegger non fornisce una **dimostrazione dell'esistenza degli altri soggetti**, perché il *Dasein* isolato (da presupporre per poi dimostrare l'esistenza di altri individui), senza il mondo e senza gli altri, è impossibile, una pura astrazione basata sulla falsa presupposizione che l'essere sia esclusivamente presenza.

L'intersoggettività è con-Esserci, un ente comunitario che vive in uno spazio esistenziale di pratiche e di cure e non in uno spazio esteso dove trovano collocazione altri soggetti; essi non sono oggetti osservabili ma Esserci legati fra loro in una visione regolata dalle forme della cura. Come ci si prende cura del mondo, così si ha cura degli altri: ciò non va inteso in senso etico, bensì la cura regola il rapporto con gli altri anche quando addirittura lottiamo contro essi. In "Essere e tempo" scompare quell'intersoggettività teoretica, la cui conclusione terminava con inevitabili aporie, e si fa avanti un'intersoggettività pratica, in cui noi siamo già da sempre insieme agli altri. Questa è la preconditione perché gli altri possano essere compresi da noi: se l'altro non fosse già in me rimarrebbe per sempre un'alterità irraggiungibile.

5.3.5 Verso l'ermeneutica e l'incontro con il linguaggio

In Heidegger la descrizione fenomenologica non è più orientata a un universo di pure evidenze apodittiche, bensì a quell'orizzonte pratico-vitale che si dischiude a partire da un *Dasein* concepito come "vita fattizia" e possibilità di essere. In questo quadro **la descrizione fenomenologica diventa interpretazione e la fenomenologia trapassa nell'ermeneutica**; questa poggia su fondamenti nuovi e diversi rispetto a quelli introdotti da Dilthey.

Il mondo non è una totalità di cose davanti a noi ma di cose "per" noi, cioè di mezzi: la caratteristica fondamentale del mezzo è quella del utilizzo per fare qualcos'altro, o per dirla come Heidegger, del rimando, del rinvio a qualcos'altro che non è immediatamente presente, dell'essere qualcosa per. Il mondo si rivela perciò una totalità di enti che rimandano ad altro e significano altro: in questa rete di rapporti consiste la significatività, che rappresenta la struttura del mondo.

Il mondo è il senso, non unico, ma una totalità infinita e mai conclusa di rimandi, in cui il *Dasein* è "gettato". La comprensione comporta un rapporto interpretativo, in cui il *Dasein* riesce a dischiudere la significatività delle cose e il loro strutturale rinvio ad altro. Ogni ente è strutturalmente temporale e dunque sempre rinviante al di là di ciò che è presente allo sguardo.

Il primo carattere dell'ermeneutica heideggeriana si fonda sulla strutturale temporalità-storicità dell'ente. La nostra natura interpretativa e il nostro muoverci in uno spazio fatto di segni e di mezzi non si basano solo sulla struttura rinviante degli enti: **i significati non rimangono muti ma si articolano in parole, trovano cioè espressione nel linguaggio**. Il discorso è l'articolazione della comprensibilità, quindi l'interpretazione del mondo è l'interpretazione delle parole nelle quali si esprimono i differenti e plurali significati del mon-

do. Il discorso è il linguaggio incarnato nelle pratiche quotidiane, "il linguaggio in senso esistenziale": Heidegger intende dire che il rapporto linguistico con il mondo avviene solo con modalità pratiche (discutendo, intercedendo, asserendo, avvertendo, eccetera), e non fissando una struttura linguistica indipendente dalla cura del *Dasein* (che equivarrebbe ad una caduta nell'ontologia della presenza). In questa modalità del nostro discorrere si realizza non solo un incontro comunicativo con gli altri Esserci, ma soprattutto il nostro contatto con le cose. La nostra comprensione del mondo non è un "vedere" enti semplicemente presenti, ma avviene parlando intorno a essi, trovando le parole in grado di esprimere il significato e la complessa struttura dei rimandi, discutere con gli altri.

Rispetto a Dilthey, l'ermeneutica heideggeriana ritiene che la storicità dell'ente non è solo l'elemento comune tra soggetto e oggetto, ma il fondamento dell'apertura dell'ente e del suo caratteristico rinviare; inoltre essa si fonda non tanto sulla natura pratico-vitale quanto sull'esprimersi linguistico del mondo. **Il discorso è un esistenziale, elemento costitutivo ed essenziale del rapporto fra *Dasein* e mondo: il mondo ci viene incontro con le parole e il nostro compito è quello di interpretarle.**

Con Heidegger l'ermeneutica passa dall'essere l'essenza stessa della filosofia (Dilthey) a connotare la nostra stessa esistenza, ad essere il carattere proprio del nostro rapporto con il mondo. La connessione vitale tra soggetto e oggetto è la condizione irrinunciabile perché si instauri un rapporto di comprensione: partendo da questa intuizione diltheyana, Heidegger sostiene il rapporto di comunanza che lega il soggetto interpretante all'oggetto come un legame con la cosa che precede la conoscenza della cosa stessa nella coscienza dell'interprete. Nel processo di interpretazione siamo guidati da una pre-comprensione, un'anticipazione che funge da condizione e guida nel comprendere³. Se ogni oggetto è già compreso prima che cominci il processo dell'interpretare, il movimento ermeneutico consisterà in un "circolo", in cui la comprensione è guidata dalla pre-comprensione, che viene a sua volta rimessa in discussione, rielaborata a partire dalle nuove conoscenze.

La pre-comprensione è la condizione dell'interpretazione, non possiamo liberarci di questa pre-struttura, neppure attraverso una sorta di "trasferimento interiore" nell'interpretato per avere una comprensione ideale, come sostenuto da Dilthey precedentemente: ciò è irrealizzabile e controproducente, in quanto elimina quella pre-comprensione che è condizione del comprendere.

³ In *Essere e Tempo* Heidegger usa il termine comprensione con la valenza che qui diamo a pre-comprensione, da cui si genera interpretazione e conoscenza.

5.3.6 La critica heideggeriana della società

La collocazione mondana dell'Esserci, l'esser collocato in un "ci", in un luogo fatto di pratiche, usi, condizionamenti, progetti, rapporti intersoggettivi, discorsi e interpretazioni, può essere la sua rovina. **Proprio perché aperto alle cose, coinvolto emotivamente nel mondo, il *Dasein* può perdersi in esso, diventare una cosa fra le cose e vanificare la sua trascendenza, la sua possibilità progettuale, il suo essere sempre oltre.**

Di fronte alla totale apertura del suo progettarsi e alle infinite possibilità davanti a sé, l'Esserci sperimenta la condizione dell'angoscia. L'angoscia è ambivalente: è esperienza di libertà ma al tempo stesso esperienza del nulla, apre a infinite possibilità ma anche alla loro indeterminatezza. Di fronte a questa incertezza, l'Esserci è spinto a cercare un posto dove "sentirsi a casa propria": quel luogo è il mondo degli utilizzabili e delle cose intramondane di cui è spinto a occuparsi e prendersi cura. Questa "fuga dalla libertà" è detta da Heidegger "decadimento (spesso tradotto con il termine deiezione)": la condizione in cui il *Dasein* si trova quotidianamente, perché è da sempre presso il mondo.

Questo perdersi nelle cose mondane porta alla perdita di autenticità, la possibilità di essere se stesso, libero, in quanto si è determinati dalle cose del mondo. Anche la cura degli altri può portare a questa condizione esistenziale di inautenticità: lo smarrimento nelle relazioni sociali, nell'anonimità, nella sottomissione al collettivo. Qui si tratta dell'influenza negativa della massa collettiva, non di determinati altri. La rinuncia alla propria individualità è delegare ad altri ciò che "si" deve dire o fare, dissolvendosi così nel modo d'essere degli altri, generando deresponsabilizzazione e attenuando l'angoscia dovuta alle possibilità esistenziali. In questa situazione, il discorso (modalità fondamentale della nostra comprensione del mondo) e l'interpretazione diventano rispettivamente chiacchiera ed equivoco.

La sfera pubblica (tradotta anche come "pubblicità") è medietà, livellamento, omologazione, e non confronto di idee e apertura alle ragioni altrui. La soluzione heideggeriana è l'isolamento esistenziale, la decisione individuale di scegliere se stesso: non nel senso nietzscheano della propria autoaffermazione, ma nella presa d'atto della propria finitezza. Questo è il significato dell'"essere-per-la-morte": l'assunzione consapevole della mortalità e la sua anticipazione esistenziale nella pratica di vita, di fronte al pericolo di perdersi nel mondo quel precorrimiento comporta infatti la de-assolutizzazione delle cose mondane, così come la responsabilità della propria esistenza, di contro alla deresponsabilizzazione sociale. In ciò consiste la "decisione", l'assunzione di una condotta di vita che mantenga

la strutturale apertura del Dasein e gli impedisca di perdersi nel mondo. La valorizzazione dell'intersoggettività si capovolge così in "solipsismo esistenziale". La mancanza di una teoria positiva delle relazioni intersoggettive fa sì che la libertà dell'Esserci si risolva in una libertà dal mondo.

5.4 IL SECONDO HEIDEGGER

Nell'ermeneutica precedente ad Heidegger, il linguaggio era prevalentemente visto come strumento per comunicare da parte di quei soggetti il cui incontro determina appunto l'interpretazione del mondo. La parola serviva a esprimere la propria soggettività, mentre l'interpretazione era assunta come l'azione di un altro individuo che risaliva dalla parola all'intenzione che l'aveva prodotta. Perciò l'ermeneutica era vista soprattutto come pratica soggettiva.

Con Heidegger **la scoperta della pre-comprensione comporta la messa in discussione dell'impianto soggettivistico** sopra descritto: **non è la coscienza la sede unica dell'interpretare.** La struttura di "pre" che condiziona il *Dasein* e il suo processo interpretativo fa sì che la comprensione non sia un processo nelle mani del soggetto (come l'avevano inteso precedentemente Dilthey e Schleiermacher), ma sia fondamentalmente sottratto a esso. Ciò conferma **la struttura "gettata" del Dasein, l'impossibilità di progettarsi come soggetto autonomo.**

Nelle opere successive a "Essere e tempo", Heidegger radicalizza questo carattere non soggettivo dell'interpretare e del nostro incontro con il linguaggio. Quest'ultimo cessa di essere un semplice tramite dell'interpretazione o strumento dell'espressione, per acquisire una dimensione di sostanziale indipendenza rispetto ai soggetti: **il linguaggio non segue l'intenzione comunicativa, né viene trasceso dal processo interpretativo, ma è esso stesso a condurre il movimento del comprendere.**

5.4.1 Ontologia e linguaggio

La "svolta" heideggeriana che si attua a partire dalla fine degli anni venti del secolo scorso, è **la presa d'atto dell'impossibilità di continuare a tematizzare il mondo, la verità, l'essere a partire dal Dasein.** L'essere non può che darsi nel luogo della sua manifestazione, ovvero nel *Dasein*, che tuttavia, essendo gettato, è messo in condizioni di essere da qualcosa che è altro da lui, e questo altro è l'essere. Il *Dasein* altro non è che il luogo in cui l'essere appare e si manifesta, confermando la tesi di "Essere e tempo"; inoltre il *Dasein* indica

"l'essere-nel-mondo" da parte dell'uomo, il suo prendersi cura delle cose (familiarità col mondo), e la sua gettatezza, il suo esser consegnato al mondo. **Il "ci" non è solo il luogo in cui l'uomo è gettato ma anche il luogo in cui l'essere si apre.**

Lo sforzo compiuto già in "Essere e tempo" di svincolarsi dall'ontologia della presenza doveva perciò essere accompagnato da una critica del fondamento soggettivistico per realizzarsi compiutamente: togliendo il soggetto viene appunto a decadere anche l'oggetto che è "semplice-presenza". **L'intento della metafisica occidentale è sempre stato quello di raccogliere la totalità intorno a un principio in grado di manifestarne il senso**, così da svelare, grazie a questo fondamento, la natura profonda delle cose del mondo, la contemplazione della loro presenza; tale fondamento è, soprattutto nella filosofia moderna, il soggetto, che Heidegger va ad attaccare. L'Esserci non può essere inteso come fondamento: in primo luogo non è un ente-presente ma è progetto (ovvero possibilità di essere, poter-essere, rapporto pratico tra *Dasein* e mondo), in secondo luogo perché non può essere fondato su se stesso.

Lo sfondo, l'essere che sta alle spalle del *Dasein*, non può essere pensato né come fondamento né come ente, cioè come una presenza: in ciò sta la **"differenza ontologica" tra essere e ente, tra ciò che fa essere gli enti (e dunque non può essere daccapo un ente) e gli enti stessi. La "differenza ontologica" si mantiene aperta rinunciando a ricondurre l'essere all'interno delle categorie del nostro sapere che lo costringerebbero ad essere-questa-cosa-qui, cioè ad essere presente ("semplice-presenza").**

5.4.2 Metafisica, nichilismo, tecnica

Se l'essere non è presenza, allora può porsi solo come assenza, come nascondimento, come sottrazione allo sguardo oggettivante: questa sua natura è stata tradita sin da Platone, che ha inteso l'essere come idea, come ciò che è massimamente manifesto. Per Heidegger, invece, l'"*aletheia*" (non-nascondimento) continua a mantenere un rapporto con l'oblio: la svelatezza in cui essa consiste non è totale manifestazione allo sguardo ma consiste nel "mostrare il velo" che circonda l'essere, nel mostrarlo nel suo nascondersi. **Solo l'ente è il manifesto, mentre l'essere rimane nascosto e obliato dietro l'ente, rimane nel "mistero".**

L'oblio appartiene costitutivamente all'essere: da un lato è l'unico vero svelamento dell'essere, dall'altro porta a quella sua radicale dimenticanza in cui consiste la metafisica. Nella storia della filosofia non sono gli uomini ad aver dimenticato l'essere, ma l'essere stesso ad essersi sottratto allo sguardo: **ciò comporta che da una tale dimenticanza non si può uscire con un atto di volontà e che la metafisica**

è diventata il nostro destino. Destino che ha i caratteri del nichilismo, inteso come la considerazione dell'essere come nulla (e non tanto come insensatezza del mondo). La metafisica fa proprio questo: sostituisce l'essere con l'ente, ritenendolo la sola verità, e tratta l'essere come nulla ("il *nihil* del nichilismo significa che l'essere è tenuto per nulla"). Nell'apparire dell'ente come tale, l'essere rimane escluso e così la verità dell'essere è dimenticata.

Se il nichilismo è l'essenza della metafisica, la tecnica è la realizzazione di quel destino. Essa è la manipolazione dell'ente e la sua trasformazione, realizzazione più profonda dell'istanza della metafisica (da cui solo apparentemente sembra lontana), quella della riduzione degli enti a oggetti presenti, disponibili e manipolabili. L'uomo tecnologico è un uomo metafisico, perché al pari di quello considera l'essere ciò che può essere obiettivato e manipolato. La tecnica è una modalità dell'essere di mostrarsi: nel produrre tecnico, c'è infatti il "condurre fuori il nascondimento nella disvelatezza", c'è il portare qualcosa all'apparire, lo svelare. Il produttore tecnico è ambivalente: da un lato ha occhi solo che per l'ente disponibile e oblia quel "nascosto" che sta dietro, ma dall'altro è la modalità specifica con cui l'essere si mostra nel nostro tempo. La tecnica è minaccia ad una verità più originaria ma anche "provocazione", perché "là dove c'è pericolo, cresce anche ciò che salva".

5.4.3 L'essere come evento

L'essere non è sostanza né un ente collocato al di là dell'orizzonte mondano: perciò non vi potrà mai essere una sua totale manifestazione, proprio perché non vi è nulla da manifestare al di là dei modi in cui esso storicamente si mostra. L'essere è il suo consegnarsi all'Esserci, è la sua stessa storia. Noi comprendiamo l'essere nei modi in cui esso si dà, nelle epoche che scandiscono il suo consegnarsi: adesso è l'epoca della tecnica, la sua modalità di darsi, di prodursi.

L'essere è evento, storia, accadere. L'accadere è solo la modalità misteriosa in cui l'essere si dà e si consegna alla storia, e va bandita ogni pretesa filosofica che vuole svelarne il senso o la direzione. Nel farsi evento, l'essere "si appropria" dell'uomo, facendone il luogo della sua manifestazione, ma al tempo stesso "si consegna" a lui: vi è reciproca appropriazione di essere ad Esserci, familiarità.

L'evento fondamentale in cui consiste l'essere è la storia del suo sottrarsi, del suo mostrarsi nascondendosi: come se l'essere abbandonasse l'ente, come se l'evento fosse lasciare l'ente in apparente autosufficienza, a giustificare l'oblio metafisico come modalità in cui l'essere si dà nella storia.

Questo consegnarsi dell'essere all'uomo nascondendosi avviene in modo privilegiato nel linguaggio (ovvero il modo in cui signifi-

chiamo gli eventi, cioè l'essere). Le parole sembrano appartenere a noi e non a un essere che sta al di là di noi; tuttavia proprio in quelle parole l'essere si rivela. E' proprio il linguaggio il modo privilegiato in cui l'essere può manifestarsi ed è per questo che noi, i parlanti, ci costituiamo come il luogo dell'apertura dell'essere. Il linguaggio è il luogo della reciproca appartenenza dell'uomo e dell'essere: ci è proprio ma al contempo ci sfugge; è strumento nelle nostre mani ma al tempo stesso irriducibile alle intenzioni soggettive; esso indica la cosa, ma al tempo stesso fa risuonare parole non dette, significati non espressi, e dunque nascondendo la cosa che sembrava aver svelato.

Il linguaggio costituisce quello sfondo da cui veniamo gettati e a cui al tempo stesso apparteniamo, quell'orizzonte sovrasoggettivo, già individuato in "Essere e tempo" con il tema della gettatezza e della pre-comprensione. Adesso però, nel secondo Heidegger, il linguaggio non sta solo davanti all'Esserci, ovvero l'essere del mondo, ma anche alle spalle del *Dasein*, lo sfondo che lo rende possibile e da cui prende avvio la nostra interpretazione delle cose. In ciò consiste il compimento del tragitto heideggeriano dal paradigma coscienzialistico a quello linguistico: nell'indicazione che il soggetto dell'interpretare non solo sta aldilà della coscienza (acquisizione già raggiunta con la tematizzazione della pre-comprensione), ma è costituito dal linguaggio.

Il linguaggio, in quanto condizione dell'aprirsi del mondo, diventa orizzonte trascendentale. Trascendentale non nel senso che spiega la cosa, ovvero il linguaggio non è condizione di fondamento: esso si limita a lasciar essere, a rendere la cosa presente. Nessuno di noi è mai all'origine delle parole, dato che il loro uso presuppone un precedente ascolto. Il guadagno della dimensione trascendentale del linguaggio, rispetto alla prospettiva di "Essere e tempo", si accompagna ora alla perdita della dimensione pragmatica e intersoggettiva che in quell'opera il linguaggio acquisiva grazie alla sua tematizzazione come discorso.

Il superamento del soggetto ha prodotto così la sua decapitazione, perché questa coappartenenza del dire umano e del Dire originario è tale che l'uomo può parlare solo in quanto, appartenendo al Dire originario, tende a questo in ascolto per essere in grado di ripetere solamente, cancellando così la responsabilità esistenziale teorizzata in "Essere e tempo", cancellata dall'irruzione di un "destino" cui si può solo obbedire.

5.5 SARTRE: L'ESSERE E IL NULLA (1943)

L'opera di Jean-Paul Sartre (1805-80), uscita sedici anni dopo "Essere e tempo", risente di influssi fenomenologici husserliani, hegeliani e heideggeriani.

5.5.1 L'essere

Anche per Sartre l'essere è l'essere del fenomeno, senza alcun altro essere dietro ai fenomeni stessi; tuttavia questo essere non viene costituito dalla coscienza, ma viene considerato trascendente rispetto all'orizzonte coscienziale. In altri termini l'essere per Sartre non è reso possibile dal *Dasein* (a cui solo si apre l'essere secondo Heidegger), ma rimane indipendente alla coscienza.

La fenomenologia assume qui un carattere anti-idealistico, da cui lo sviluppo di una teoria dell'essere indipendente dalla coscienza. La **"prova ontologica" di Sartre** (analoga alla celebre prova medievale di Sant'Anselmo) **mostra, partendo dall'interno della coscienza, la necessità di postulare un essere esterno a essa: se ogni coscienza è sempre necessariamente coscienza di qualcosa, non si può dare coscienza senza un oggetto da essa intenzionato e ad essa correlato.** Husserl finiva per smentire se stesso, secondo Sartre, quando aggiungeva che quell'oggetto non poteva essere considerato trascendente rispetto alla coscienza ma doveva risolversi in essa.

Sartre chiama questo **essere trascendente rispetto alla coscienza "essere in sé"**: ciò non significa che esso sia necessario (come la sostanza, *ousia*); se fosse necessario, sarebbe indispensabile supporre un fondamento, facendo dipendere l'essere da qualcos'altro, e in definitiva non sarebbe un vero e proprio essere in sé. **L'essere non ha una ragione per esistere, non ha alcun senso né trascendente né immanente; è pura gratuità e insensatezza, è al di là di qualsiasi ragione postulabile. E' pura compattezza e indifferenza, opacità e indistinzione, senza tempo né differenze, né molteplicità né relazione al suo interno.** Come già sostenuto da Kierkegaard, l'esistenza viene qui vista come immediata e non razionale, altrimenti sarebbe a sua volta deducibile da altro.

Sembra riemergere quella concezione tanto criticata da Heidegger dell'essere come presenza: quasi una riproposizione cartesiana della *res extensa*, indipendente dal pensiero, e ancor più vaga, perché l'essere di Sartre è privo di ogni determinazione (in Descartes abbiamo estensione e movimento).

5.5.2 La coscienza e il nulla

Per spiegare la molteplicità e la differente varietà dei fenomeni di cui facciamo esperienza e che stanno in contraddizione con la natura indifferenziata dell'essere in sé, è necessario introdurre un'altra dimensione, quella della **coscienza**. Essa non può appartenere che alla sfera del nulla, essendo differente dall'essere, altrimenti anche essa farebbe parte di quella compattezza massiccia e indifferenziata. Perciò l'opposizione di essere e coscienza è opposizione di essere e nulla, e la trascendenza dell'essere rispetto alla coscienza è lo sporgere dell'essere rispetto al nulla.

La coscienza secondo Sartre non è essente, non ha sostanza, né è contrapposta all'orizzonte dei fenomeni, dato che essa è quell'orizzonte medesimo. Al di là dei fenomeni non c'è nessun essere, né coscienziale né noumenico; essi trascendano la coscienza non come un essere rispetto ad un altro, bensì come una differenza tra essere e nulla.

Detto ciò, è evidente che il nulla che caratterizza la coscienza non è *nihil absolutam* (se così fosse non ci sarebbe neppure la coscienza e tutto sarebbe compattezza indeterminata), ma è un "nulla attivo", capace di intervenire sull'essere introducendovi delle negazioni. La coscienza è negatività, capace di negare l'essere modificandone la compattezza originaria; infatti, ogni volta che la coscienza attribuisce una funzione ad un oggetto, nega tutte le altre (se un libro è un soprammobile, non è più un'alzata per il tavolo, né una cosa da leggere, ...), ovvero la coscienza è negazione. Questa attività negativa della coscienza si presenta in due modalità:

- **negazione frontale dell'essere dal quale nasce la differenza fra soggetto e oggetto**, cioè "sporgenza" dell'essere rispetto alla coscienza. Quindi facciamo esperienza degli oggetti in quanto essi "non" sono la coscienza; qualcosa è presente in noi in quanto differente da chi la conosce. E' una negazione di tipo interno, perché chi nega viene colpito da questa medesima negazione: se io non sono l'oggetto, significa che ne sono mancante, che ne vengo privato e dunque nel mentre nego di essere quell'oggetto vengo colpito retroattivamente da quella medesima negazione. Questa negazione di essere è sentita solo dalla coscienza, che quindi sa della propria esistenza come negatività, sa di "essere-per-sé", a differenza degli oggetti, che sono in-sé.
- La seconda negazione è quella che entrando dentro l'essere non ne viene a sua volta colpita, ma istituisce delle relazioni negative tra gli enti al di fuori di essa. E' una negazione esterna che introduce nell'essere le differenze e la molteplicità: è

da essa che nasce il "questo", quella determinatezza che viene introdotta dalla coscienza.

Una tale concezione di relazioni identità-differenza poste in essere dal negativo non basta a spiegare la genesi di un mondo di qualità, la positiva variabilità della natura (l'esser rosso dipende dalla qualità rossa e non della semplice negazione del non essere un altro colore), ma giustifica solo la molteplicità quantitativa. E' una coscienza che può produrre solo negazioni, senza costruire positivamente un mondo, mentre l'essere rimane talmente indeterminato da confondersi paradossalmente proprio con il nulla.

5.5.3 La coscienza e la libertà

In Sartre la coscienza non ha nell'autoriflessione il suo tratto distintivo (in Hegel ad esempio il termine "per sé" indica l'auto riflettersi del pensiero): **il riferirsi a sé significa l'immediata presenza a se stessa della coscienza, senza mediazione alcuna, in modo pre-riflessivo** (se fosse riflessione mediata dipenderebbe da altro).

Non la riflessione su di sé ma il nulla è il vero carattere della coscienza: **essa non è determinata da nulla, da nessuna ragione, perciò è assolutamente libera. "L'esistenza precede l'essenza", non c'è una natura dell'uomo che preceda e determini i suoi atti, ma sono i suoi atti liberi a determinare la natura. "L'uomo non è altro che ciò che si fa. Questo è il principio dell'esistenzialismo".**

Il fondamento della libertà sta nella radicale assenza di fondamenti, ed essa viene a coincidere con l'assenza di senso; la libertà ha carattere nichilistico, perché alla sua base c'è solo il nulla.

Libertà non coincide con pienezza e compimento, al contrario indica una **carenza di essere: da ciò la sua natura desiderante, in quanto il nulla vuole diventare essere, ma questo desiderio è destinato all'insoddisfazione**, perché nel momento in cui diventasse essere cesserebbe di essere libertà. "E' dunque per natura coscienza infelice senza possibile superamento dello stato di infelicità". La strutturale irraggiungibilità dell'essere fa sì che la meta della nostra corsa (il significato della vita) non sia mai raggiunto, e il senso della vita è la corsa stessa. La coscienza non è altro che un correre e la sua meta rimane solo se stessa. **In questa radicale insensatezza la nostra libertà ci carica di una responsabilità totale, proprio perché le nostre decisioni non hanno altro movente che la nostra libertà.**

Per Sartre la libertà esistenziale precede qualunque riflessività e qualunque suo esercizio consapevole. La mancanza di autotrasparenza implica anche l'impossibilità da parte della libertà di essere completamente presente a se stessa, cioè di autodeterminarsi. **Come la coscienza, anche la libertà è "gettata", si trova ad essere libera. Sia-**

mo liberi ma al tempo stesso all'interno di una condizione storica e culturale che non siamo stati noi a scegliere. Quindi la libertà è esercitata all'interno di una situazione data: la libertà è libera in forza del suo nulla ma sempre limitata dalla situazione in cui si trova a operare (limitata dal suo stato "d'essere"). "Non siamo liberi di essere liberi", perché la libertà, non essendo autofondata non ha potuto scegliersi, noi ci troviamo di fatto in essa.

La libertà ha carattere fattuale, e proprio questo rende possibile la libertà esistenziale, perché se la libertà non fosse in situazione sarebbe autofondata, cioè dipenderebbe dall'autotrasparenza della ragione e quindi non sarebbe vera libertà (Kierkegaard): senza situazione non avrebbe di che scegliere, non sarebbe libera.

L'esistenza è impegno morale, ma senza valori o principi cui legarsi e da cui dipendere. L'unico suo riferimento resta la libertà, una libertà abissale e vuota, che ci schiaccia nella nostra solitudine. L'individuo è in Sartre fondamentalmente se stesso; ha dei vincoli con gli altri ma, come vedremo, questi non producono alcun quadro etico comune, anzi sono fonte di degradazione morale.

5.5.4 L'intersoggettività e il conflitto

Sartre prosegue la tradizione fenomenologica che vede la singola esistenza aperta e legata alle esistenze altrui: l'essere-per-sé può costituirsi indipendentemente dalla presenza di un altro, "solo questo per sé non sarebbe uomo".

In continuità con Heidegger, Sartre ritiene non necessaria una dimostrazione dell'esistenza altrui, tanto se ne ha certezza. Compito della filosofia è trovare una giustificazione di tale certezza: prima occorre però una descrizione fenomenologica dell'esperienza di un altro, di quello che Sartre chiama il "per-altri".

L'esperienza dell'altro è l'esperienza dell'esser visto: quando sono guardato, è allora e solo allora che vedo un altro (un oggetto invece non guarda). Questa esperienza, per Sartre, è negativa e alienante, perché chi la subisce si vede come un oggetto (osservato dal soggetto); lo sguardo fa passare tramite la negazione dell'altro (in quanto la coscienza nega l'essere) da essere-per-sé a essere-in-sé, una qualsiasi cosa del mondo. Questa esperienza dello sguardo altrui genera vulnerabilità, pudore e vergogna.

Descritta fenomenologicamente l'esperienza dell'altro, diventa possibile dimostrare l'insussistenza della posizione solipsista: il fatto innegabile dell'esperienza della propria oggettività ("l'oggettività") non può dipendere da me, risulta indeducibile dal per-sé (che è pura coscienza e esperienza a sé), quindi essa può derivare solo dall'esperienza di un altro e dal suo sguardo-negazione su di me. Gli altri devono necessariamente esistere se colui che è osservato si sente

oggetto: è l'altro che mi fa essere, che mi mostra la mia exteriorità (essere simpatico, essere cattivo, ...).

Essere oggetto significa essere degradati, privati della propria trascendenza e quindi anche della propria libertà, e fare esperienza del nulla altrui. Per evitare questo processo di alienazione, l'uomo rivolge all'altro la stessa oggettivazione che l'altro ha esercitato nei nostri confronti, opera una seconda negazione dopo quella subita. Posso tornare ad essere soggetto se riduco l'altro a oggetto, impedendogli di fare ciò che ogni soggetto sa e vuole fare: ridurmi a oggetto. Degradato a oggetto, l'altro si ritrova una soggettività vuota, e con ciò mi riconquisto, perché non posso essere oggetto per un oggetto.

In Sartre l'intersoggettività perde i tratti di rapporto fra soggetti per trasformarsi in una relazione fra oggetti, che reiterano i loro tentativi di sottrarsi all'oggettivazione ma finiscono per riprodurla incessantemente. Perciò l'unica relazione intersoggettiva che Sartre concepisce è quella del conflitto fra soggetti che lottano per ridursi a oggetti ("L'inferno sono gli altri").

Questo esito paradossale è radicato nell'assunto di fondo dell'ontologia sartriana: l'essere è solo positività e la coscienza solo negatività. Da ciò un rapporto negativo fra il per-sé e l'in-sé, ma anche fra gli stessi soggetti.

Rispetto al paradigma heideggeriano, in "Essere e nulla" assistiamo ad una retrocessione dentro la vecchia metafisica della presenza (lo sguardo è assunto in termini teoretici, come contemplazione), in cui ciò che conta è proprio la presenza allo sguardo (riduzione del rapporto intersoggettivo a rapporto soggetto-oggetto).

5.6 GADAMER: VERITÀ E METODO (1960)

Gadamer (1900-2002) assume come punto di partenza la riflessione sull'ermeneutica svolta nell'opera heideggeriana. In particolare continua la valorizzazione di quella "pre-struttura" che anticipa ogni nostro interpretare, vista come la vera condizione per il realizzarsi di una comprensione.

Egli introduce il concetto di **"esperienza extra metodica della verità"**: l'accesso alla verità non avviene astraendo metodicamente dai nostri punti di vista (come pretende di fare la scienza moderna), ma valorizzando la pre-comprensione già presente in noi.

5.6.1 Precomprensione e pregiudizio

Della pre-comprensione non ci si può liberare, ma neppure ci si deve liberare, in quanto è essa a tenerci in rapporto con l'oggetto da comprendere. **Ogni oggetto vive all'interno di quella pre-struttura ed è proprio quella sua presenza anticipata che ci consente di comprenderlo.**

Ogni nuova conoscenza viene sempre predeterminata dalle conoscenze precedenti, proprio perché è in base a queste che noi possiamo aspettarci qualcosa, così da avviare l'interpretazione. Questa pre-comprensione potrà essere modificata dalla comprensione vera e propria, accrescendo la struttura della nostra pre-comprensione nei confronti di questo o altri oggetti da interpretare: questo è il circolo ermeneutico.

Compito dell'ermeneutica è rendere consapevoli di tutte queste presupposizioni che guidano il processo interpretativo, al fine di "poterle controllare" meglio. Le componenti del pregiudizio sono tutto ciò che riguarda la tradizione storica che vive all'interno dell'interprete: i suoi giudizi e le sue opinioni sono il risultato della sua collocazione all'interno del contesto della tradizione. La comune appartenenza alla tradizione dell'interprete e dell'interpretato rende possibile la comprensione; al contrario, togliendo i pregiudizi, ci liberiamo del legame con la tradizione e dunque con la cosa interpretata. I pregiudizi non sono ostacoli ma condizione della comprensione.

5.6.2 La tradizione come soggetto dell'interpretare

Da quanto detto, **la soggettività interpretante è relegata in secondo piano dai suoi pregiudizi**, e dalla sedimentazione storica delle opinioni che si accumulano nell'interprete sotto forma di pre-comprensione. **Il vero soggetto dell'interpretare è la tradizione storica**, e noi apparteniamo alla storia. **Le caratteristiche fondamentali della nostra esistenza sono: storicità, cioè appartenenza alla tradizione; finitezza, ovvero l'impossibilità di venire a capo della propria origine.**

La comprensione va intesa come l'inserirsi nel vivo di un processo di trasmissione storica, nel quale passato e presente continuamente si sintetizzano. La comprensione è un evento oggettivo che consiste in una circolarità immanente alla tradizione storica, e non consiste in un rapporto fra pre-comprensione soggettiva e comprensione dell'oggetto. **L'anticipazione di senso che guida la nostra comprensione di senso non è un atto della soggettività, ma si determina in base alla comunanza che ci lega alla tradizione. Comunanza che è in continuo atto di farsi, e che perciò determina un'esperienza ermeneutica intesa come fusione di orizzonti, quello del presente e quello del**

passato ⁴.

5.6.3 La struttura dialogica dell'esperienza ermeneutica

Il rapporto tra tradizione e soggetto è di identità e differenza, familiarità ed estraneità. **La caratteristica dell'esperienza ermeneutica è l'impossibilità di ridurre quanto accade nel movimento della trasmissione storica ad un unico discorso.** La molteplicità delle voci di una tradizione ne impediscono la riduzione a un unico macrosoggetto.

Laddove Heidegger (dopo la "svolta") riduceva il linguaggio ad un monologo (perché è altro rispetto ai parlanti), Gadamer tiene ferma la strutturale pluralità dell'esperienza ermeneutico-linguistica. E se nel concetto gadameriano di tradizione rivive l'oggettività e l'indipendenza di ciò che Heidegger chiama linguaggio, con la sua doppia natura di irriducibilità e appartenenza ai parlanti, **quel linguaggio è tuttavia declinato e pensato in una struttura dialogica.**

Il ruolo svolto dalla pre-comprensione è quello di porre domande agli oggetti da interpretare, che, sollecitati, possano offrire le loro risposte. L'esperienza ermeneutica è una circolarità di domanda e risposta, un dialogo tra il piano dell'interprete e quello dell'interpretato: i vari orizzonti di tempo si fondano attraverso un dialogo ermeneutico.

Il domandare originario da cui prende il via il processo di interpretazione, è solo in apparenza la domanda del soggetto comprendente, perché in realtà essa proviene dall'oggetto interpretato, in quanto suscita interesse o aspettative. Ma tutto ciò costituisce la domanda che quel testo, fatto, . . . , pone a noi interpretanti: **comprendere un oggetto significa comprendere questa domanda che l'oggetto ha suscitato.**

La struttura di domanda e risposta è costituita da un continuo rinvio del domandare e del rispondere dal testo all'interprete, un rinvio in cui non c'è mai una risposta definitiva. Il compito dell'ermeneutica è tenere aperto questo orizzonte del domandare, fare in modo che risuoni sempre un'interrogazione e ottenere quindi l'apertura della coscienza, la sua disponibilità a comprendere sempre diversamente: in ciò consiste il primato ermeneutico della domanda.

⁴ In Dilthey avevamo invece il trasferimento del soggetto nell'orizzonte del passato, presumendo di poter leggere un autore con gli occhi del suo tempo.

5.6.4 Natura dialogico-speculativa e natura oggettiva del linguaggio

La struttura dialogico-interpretativa dell'ermeneutica non dipende da noi, bensì è immanente al linguaggio. La parola ha infatti natura speculativa, cioè contiene in sé infiniti significati, in un rapporto "speculare", di scambio continuo, mai concluso, con significati non detti e non espressi intenzionalmente. L'interrogare ridà espressione a questa infinità di non-detto, di non-esplicitato, che giace sempre al di sotto dell'esplicito.

Il dialogo non è la conseguenza di una forzatura soggettiva sul linguaggio ma è immanente a quella sua struttura speculativa, che apre alla pluralità delle voci che si confrontano e richiamano tra loro. Nel domandare il sottaciuto prende la parola e ciò che appariva unidimensionale diventa polisenso⁵. **Il linguaggio ha il suo vero essere solo nell'esercizio del dialogo, nell'esercizio dell'interdirsi.**

Tuttavia per Gadamer il linguaggio non è solo in mano ai parlanti, ma possiede anche aspetti oggettivi e trans-soggettivi: infatti spesso la domanda si impone e il domandare diventa un patire piuttosto che un agire, quando l'avvio del discorso è suscitato dall'oggetto interpretato, come già fatto notare; oppure quanto emerge dal confronto dialogico non appartiene a nessuno dei parlanti, perché il linguaggio è qualcosa di oggettivo, ma anche perché **la stessa logica del dialogo, il suo *logos*, ha una struttura che si impone ai dialoganti. La razionalità dialogica gadameriana alla fine rivela, sotto i suoi tratti intersoggettivi, un *logos* oggettivo e indipendente dai parlanti.**

Concludendo, **il dialogo accade sulla base di un terreno comune e condiviso, il linguaggio, nel quale i dialoganti possono riconoscersi simili e al tempo stesso diversi, assumersi la loro individuale responsabilità di reagire con un "sì" o con un "no" di fronte a tesi controverse. La rimozione di questa irriducibilità individuale del linguaggio da parte di Gadamer, rischia di trasformare il dialogo in finzione e parvenza, in un "monologo del pensiero" (come lo stesso Gadamer imputava a Hegel): accanto all'inaggirabile presenza di una ragione oggettiva, si deve riconoscere l'ineliminabile costituzione intersoggettiva del dialogo; ebbene, questo riconoscimento in Gadamer viene poco valorizzato.**

⁵ Gadamer è contro la concezione greca del linguaggio, che ne vede solo il lato oggettivo, il rapporto parola-cosa.

5.7 LA RADICALIZZAZIONE DELL'ERMENEUTICA: DERIDDA

Il progetto heideggeriano di un superamento della metafisica trova la sua prosecuzione in Jacques Derrida (1930-2003). Egli critica l'ontologia della presenza sotto forma di una critica del linguaggio della presenza, ovvero di quel tipo di linguaggio che privilegia la presenza delle parole, che chiama "fonocentrico", in quanto basato sul suono della parola, sulla voce (*phoné*), sulla parola che mentre è pronunciata viene anche udita, sulla parola pienamente presente.

Secondo Derrida **l'attualità del vedere ha nell'attualità del parlare-udire il suo radicamento**. Perciò il compito dell'ermeneutica è quello di smontare ogni significato, di avviare un'opera di "decostruzione". Gadamer conciliava l'interpretazione con la tradizione, portando alla luce il non-detto dietro ogni significato esplicito, mentre l'ermeneutica derridiana si manifesta negativa e destrutturante.

5.7.1 La critica della presenza

La presunta apoditticità del presente (a livello fenomenico) è errata, perché sempre ci sfugge nel momento stesso in cui cerchiamo di catturarlo. Questa convinzione di essere in grado di fissare la presenza origina sulla presunta ripetizione del fenomeno (che pensiamo esser stato nel passato e che sarà nel futuro), quando invece è sempre diverso⁶. **La presenza è perciò ideale, presuppone una ripetizione che in realtà non c'è mai, si fonda su una non-presenza.**

Nel ragionamento di Derrida si fa valere un tipico costrutto heideggeriano della riflessione ontologica, dove mostrava come l'essere rendesse possibile l'ente ma ne fosse al contempo anche la più radicale negazione; inoltre, con il filosofo francese, **viene messo in discussione lo stesso fenomeno**.

Se il terreno su cui si fonda la presenza è così evanescente, **occorre un fattore per conferirgli quella solidità rivendicata dallo sguardo: questo medium è la voce, il linguaggio parlato, che è in grado di rafforzare la presenza in quanto fissa nel presente l'evanescenza del fenomeno. Mentre parliamo, ci ascoltiamo nel presente, fenomeni e voci si sostengono a vicenda: contemporaneità di parola e significato, presenza e coscienza. "La voce è coscienza" (la contemporaneità di sentirsi).**

La metafisica, in quanto pretesa di ricondurre l'essere al sapere, di risolverlo nella coscienza, si fonda sulla pretesa della *phoné* di

⁶ Come insegna anche Husserl, contraddicendosi, quando afferma che l'identità del soggetto deriva dalla differenza tra percezioni diverse del presente e quelle passate.

"voler-sentirsi-parlare assoluto"; con Derrida questa pretesa decade, e il linguaggio serve a dare una parvenza alla presenza.

5.7.2 La scrittura come originario

Di contro al carattere derivato e ingannevole del linguaggio fonocentrico Derrida teorizza l'originarietà e superiore verità del linguaggio grafico e della scrittura. In essa il linguaggio si mostra nella sua vera natura: più precisamente Derrida usa il termine **"archi-scrittura"**, proprio per indicarne il **carattere originario**, ma anche per distinguerlo da scritture specifiche. L'archi-scrittura abbraccia tutto ciò che ha carattere di iscrizione, gesti compresi, anteriori al linguaggio fonetico-verbale.

La scrittura, come intesa da Derrida, è trascendentale, rende possibile il nostro rapporto con il mondo, sempre mediato da segni, indici, tracce. E' un trascendentale "esterno", materialistico, che esprime l'anteriorità della natura rispetto allo spirito, dell'animale rispetto all'uomo, dell'inconscio rispetto al conscio. La voce perciò è il tentativo dello spirito di impadronirsi della natura, di ricondurre l'informe al concettuale. La scrittura è pluralità, apertura del significare, differenza, infinità mai conclusa delle interpretazioni.

Interpretare è il tentativo di "dire" il segno, di ricondurlo al presente, tentativo di impadronirsene destinato a fallire. La traccia, il segno, viene prima dell'ente, viene prima della presenza e ne è condizione trascendentale. L'essere heideggeriano è diventato scrittura, l'origine assoluta del significato in generale, ma non decifrabile completamente. Mentre il linguaggio fonetico è dominato dall'identità, la scrittura è essenzialmente differenza.

5.7.3 La differenza

Derrida introduce un nuovo termine per tradurre il verbo latino *"differre"*:

- *différence* : è il termine francese che in italiano possiede lo stesso significato del termine "differenza";
- *différance*: è il nuovo termine che occorre a Derrida per tradurre dal latino *differre*, che rimanda a quel significato del differire che non indica il non essere identico, bensì il differimento, il rinvio temporale.

La scrittura è la depositaria del senso, ma questo non può essere mai esaurito dalle parole che lo interpretano, perché esso è differito dalla parola scritta che lo affida al tempo e alle letture successive.

Essendo impossibilitato ad essere pienamente esposto, **il senso contenuto nella scrittura** è in realtà assenza di senso, dato che **non riesce a conseguire una determinazione conclusiva**.

Ogni senso determinato ricade sotto il dominio della presenza. Quindi ogni differenza (*différance*) di significato riposa sulla *différance*, sul suo rinvio e differimento. In termini nietzscheani, *différance* implica il passaggio da una maschera all'altra, senza mai potersi sottrarre al mascheramento, e **interpretare è differire continuamente il senso**.

Il primato hegeliano del negativo indica l'assenza di una positività conclusa dei significati, il loro rinvio in avanti. Tuttavia, contrariamente a Derrida, la differenza pensata da Hegel è discorsiva e logica, quindi espressa in termini di presenza: in Hegel il negativo viene concettualizzato, ricondotto al sapere e alla ragione, diventando a sua volta un positivo.

5.7.4 La critica della metafisica

La metafisica è la rimozione della *différance* e della scrittura: il privilegio che essa concede alla ragione, cioè alla chiarificazione concettuale e al disvelamento del senso, mostra l'intima connessione che lega il soggetto-centrismo al logo-centrismo. Quando il *logos* trionfa sulla differenza la scrittura diventa "libro", cioè "scrittura compresa", ricondotta al *logos*. Derrida **distingue tra "testo" e "libro": il primo non reprime la scrittura, il secondo ne cancella la profondità**, riconducendola a una totalità definitiva del significante. La scrittura "aforistica", in quanto si oppone alla presenza, tende all'oblio di sé, favorendo la propria rimozione a favore del soggetto, del *logos* e del libro "enciclopedico".

Come in Heidegger l'essere è all'origine della sua stessa dimenticanza metafisica, così è per Derrida la stessa scrittura a nascondersi dietro la voce. La metafisica è una conseguenza inevitabile del carattere scritturale e differente dell'origine. Tuttavia la pretesa heideggeriana di un'indagine sul senso dell'essere è criticata da Derrida: per lui **la *différance* è collocata nel senso, precede qualunque origine, ovvero per quanto risaliamo indietro, non troveremo mai una scrittura originaria all'origine di tutte le altre. L'archi-scrittura è l'originario intreccio di differenze e differimenti, ma irriducibile ad un origine, ad un passato che non è mai stato presente. Se l'originario è *différance*, non si da originario, proprio perché essa è la negazione della presenza.**

La "grammatologia" ha per oggetto la scrittura e non la parola, ha perciò la funzione di mostrare nelle tracce il rinvio a "ciò che non c'è", aprendo la strutturale differenza immanente nella scrittura. Questa pratica testuale è chiamata da Derrida "decostruzione".

5.7.5 La decostruzione

Decostruire significa distruggere e ricostruire, avendo a che fare con tracce presenti ma che rinviano all'assente, a ciò che non viene esplicitamente detto dall'autore. In Derrida "non si può pensare la traccia (lo scritto) - e dunque la *différance* - a partire dal presente, o dalla presenza del presente". Perciò la decostruzione si annuncia come un compito infinito, che non porta a nessuna rivelazione di senso nascosto: la differenza non può mai svelarsi e l'origine, intimamente implicata con la storia, ci è strutturalmente sottratta.

La differenza con l'ermeneutica gadameriana è marcata: **la decostruzione non scopre sensi nascosti, non svela, bensì inventa, produce e gioca; si muove al di là della metafisica, perché rinuncia alla ricerca dell'origine, non cerca di astrarre niente.**

Secondo Derrida l'infinità del processo interpretativo non scaturisce dall'infinità di sensi racchiusi nelle parole (come sostenuto da Gadamer), bensì dalla **carenza e insufficienza del linguaggio**. Per cui è necessario condurre un'interpretazione attiva, imporre il proprio senso, alla maniera di Nietzsche, giocando e senza pretese di conoscere la verità.

Inoltre per Derrida **il dialogo lavora contro la differenza e finisce per rimuovere l'alterità (la fusione di orizzonti gadameriana), reprimendo l'individualità**, evidente nella rivendicazione ermeneutica dell'oggettività del *logos* rispetto ai parlanti e nel primato della tradizione. **Il linguaggio parlato, il dialogo, tende a uniformare le interpretazioni**, secondo l'interpretazione di Derrida.

La radicale presa di distanza dal paradigma soggettivistico, avviata da Heidegger e proseguita con Gadamer, conduce Derrida a mettere in discussione non solo l'idea di origine e di fondamento ma la stessa idea di ragione. L'interpretazione che si avvia dalla decostruzione sa già di non approdare ad alcun tipo di chiarificazione, pur preservando alterità, differenza e individualità. Se in Heidegger la nostra dipendenza dall'essere sfociava nell'esito autoritario di un destino inesorabile, e se in Gadamer il necessario riferimento alla ragione approdava al primato conservatore del *logos* oggettivo della tradizione, con Derrida il rebus dell'origine conduce a conseguenze pratico-politiche diverse: **non c'è autorità da cui veniamo a dipendere perché l'origine è scissa e frantumata. L'esito della decostruzione è quindi anarchico e ribelle.**

La denuncia del logocentrismo, privando il processo decostruttivo di qualsiasi pretesa disvelatrice, finisce per indebolire la stessa critica della metafisica. **La critica ha senso solo se sostenuta da un'idea di verità, anche minima**; senza di essa la decostruzione dei testi (metafisici) si riduce a mero esercizio stilistico e retorico.

6

IL PENSIERO NEOPOSITIVISTICO- ANALITICO

Prova