

Il cammino della filosofia

di

Hans-Georg Gadamer

(Marburgo, 11 febbraio 1900 – Heidelberg, 13 marzo 2002)



SERIE DI INTERVENTI DEL FILOSOFO SU RAISAT

ANNO 2000

Il cammino della filosofia

Hans-Georg Gadamer

Il mistero delle origini

- [Il prodigo del linguaggio](#)
- [La diffusione dell'alfabeto](#)
- [L'epoca delle colonie](#)
- [La scuola di Mileto](#)
- [Talete il saggio](#)
- [L'enigma dei numeri](#)
- [Il mistero dell'inizio](#)
- [L'audacia della dimostrazione](#)
- [Il pozzo di Talete](#)
- [Gli albori dell'occidente](#)
- [Strumenti](#)

"Filosofia" è una parola greca. Perciò ha senso chiedersi perché ciò che anche noi oggi chiamiamo "filosofia" sia venuto alla luce in un determinato momento della storia dell'umanità. Bisogna dire, infatti, che in molte culture (sotto forma, certo, di tradizioni religiose, di cicli leggendari e altro ancora) si trovano risposte alle questioni ultime della vita umana: il mistero della morte, il miracolo della nascita, infinite forme di organizzazione religiosa della vita, di inserimento degli adolescenti, ormai maturi, nel gruppo e nella società – tutte queste cose rappresentano ovviamente un patrimonio culturale comune.

Però è soltanto in un'unica cultura antica europea, anzi, quasi ai margini dell'Europa, che nasce la "filosofia" – come parola e come problema.

IL PRODIGIO DEL LINGUAGGIO

Che cos'ha di peculiare questo interesse che ci lega alla filosofia? Certamente... questa è una domanda alla quale possiamo dare qualche risposta solo per grandi linee, offrendo magari un'idea di che cosa fosse la Grecia in quei secoli passati, in cui si fecero i primi passi verso la fondazione di quell'insieme di questioni e dottrine filosofiche dell'Occidente (e ormai dell'intero pianeta) che rappresentano per noi oggi la filosofia nel suo complesso.

Se vogliamo farci un'immagine di tutto ciò, questa è la prima cosa da considerare, tanto più al giorno d'oggi, visto che abbiamo cominciato a tener conto degli immensi intervalli di tempo della storia della Terra o addirittura della storia dell'universo. Da quando, insomma, la fisica ha cominciato a presentarci il *Big bang* come vero inizio di strutturazione del sistema cosmico di cui fa parte il nostro pianeta, sorge spontanea una domanda: se alle nostre spalle c'è l'intera storia dell'evoluzione di questi sistemi di corpi celesti, e infine la nascita stessa della vita sul nostro pianeta, ... se questo è il metro con cui misuriamo le nostre origini, allora

è davvero sorprendente che la tradizione del pensiero umano abbia potuto produrre in pochi secoli l'intero complesso di ciò che chiamiamo filosofia. Non c'è dubbio che fu innanzitutto il linguaggio il primo grande prodigo nell'evoluzione dell'umanità. Noi naturalmente non sappiamo quando sia nato, ma la scrittura... - di questa e della capacità figurativa possiamo fissare un inizio: di tali segni e tracce rimane infatti testimonianza. Abbiamo scoperto pitture rupestri, abbiamo trovato iscrizioni, forme di scrittura del testo parlato anche agli albori della grecità, ma ciò che chiamiamo filosofia, e che ha rappresentato l'evoluzione del pensiero occidentale nel flusso ininterrotto della tradizione, ha certo invece una storia relativamente recente.

Questa storia comincia a un certo punto.... Sappiamo naturalmente che la Grecia, così come gli altri Paesi europei, è stata colonizzata dal movimento migratorio e culturale dei popoli indoeuropei. È nota pure la preesistenza in quelle regioni di altre grandi culture, più prossime alle origini anche agli occhi degli stessi Greci. C'è un passo stupendo nel Timeo di Platone in cui Solone, uno dei più grandi statisti ateniesi, giunto in Egitto vede qualcosa che lo interessa, al punto tale da chiedere: "Ah, fanno anche qui come noi?" E allora il sacerdote del posto gli risponde: "Voi Greci siete sempre rimasti fanciulli! Non riuscite a capire quanto tardi state arrivati nella storia della nostra vita culturale".



LA DIFFUSIONE DELL'ALFABETO

Dunque, è vero che la tradizione scritta comincia assai tardi, ma l'autentico passo avanti è segnato piuttosto da qualcos'altro, cioè dalla particolare forma in cui si sviluppò in Europa – in questo caso in Grecia – l'alfabeto, ovvero la nuova scrittura alfabetica. Si tratta di un processo che ci lascia davvero con il fiato sospeso, se pensiamo, oggi, che nel giro di pochi decenni l'alfabeto creato in Asia minore – con poche correzioni e modifiche – è diventato quell'ABC di cui tutti conosciamo almeno la prima e l'ultima lettera: l'*alfa* e l'*omèga*. Questa evoluzione dell'alfabeto ha portato in brevissimo tempo a una trasformazione della tradizione orale relativa a leggende,... miti,... storie di dèi e di eroi, memorie di grandi eventi come per esempio la guerra di Troia, testimonianze esistenti già prima che ci fosse la possibilità di una registrazione scritta. Lo stesso si può dire, ovviamente, anche per quanto concerne la storia ebraica delle origini, ovvero tutto ciò che conosciamo dall'Antico Testamento. Quando io ero giovane, la storiografia collocava ancora la preistoria del popolo ebraico (e quindi anche della coscienza storica occidentale) subito dopo le dinastie regnanti egizie. Oggi sono al centro della nostra attenzione ipotesi di un inizio ancora più remoto; ma un fatto è tangibile: l'alfabeto; grazie al quale anche il racconto di Omero (il grande *epos* della guerra di Troia e del ritorno di Ulisse) è diventato uno dei testi fondamentali della letteratura universale. Dopo di lui, Esiodo attinge la storia della tradizione religiosa ancora più indietro nel tempo, agli albori della leggenda. Si tratta di memorie già esistenti, evidentemente. In che tipo di cultura, in quale ambiente, è maturato tutto ciò? La provenienza dell'alfabeto dal Vicino Oriente ci offre già una risposta: la navigazione, il commercio. Anche da un punto di vista geografico, è nel mare Egeo, in questo lembo più orientale del Mediterraneo, che si trovano i luoghi in cui la filosofia conobbe le sue prime testimonianze. Ciò accade in un momento della storia greca che chiamiamo epoca delle colonie.



L'EPOCA DELLE COLONIE

Oggi l'espressione "età coloniale" ha assunto ormai un sapore politicamente negativo: siamo consapevoli dei limiti della cosiddetta "civilizzazione", che l'Europa ha preteso offrire nell'età moderna. Ma il tempo delle colonie greche fu in realtà assai diverso. In quell'epoca si era già largamente profilata la differenza tra aristocrazia di campagna e artigianato in città, e fu proprio in questo periodo che i Greci avviarono un'ampia politica di colonizzazione, di

fondazione di nuove città; in questo arco di tempo essi distribuirono per tutto l'ambito del Mediterraneo una moltitudine di giovani, imbarcati su navi greche. È noto che sulle coste dell'Asia minore si trovavano grandi città come Mileto ed Efeso – di cui torneremo a parlare – e lo stesso vale per la cosiddetta Magna Grecia, e cioè la Sicilia, il Meridione italiano, il Sud della Spagna, il Nord dell'Africa... la Francia meridionale. Dovunque troviamo colonie greche: questo è il nome dato a insediamenti che divennero vere e proprie città greche, caratterizzate dalla laboriosità artigianale greca, dall'arte della navigazione e dalla cultura dei Greci, secondo il modello delle *poleis* di provenienza che avevano ispirato queste nuove fondazioni,... come per esempio le grandi e fiorenti città commerciali, quali appunto Mileto ed Efeso, sulle coste dell'Asia minore.

L'inizio della filosofia non ebbe luogo nel nucleo originario della terra natia, in quella che chiamiamo la patria greca. Atene è certamente il punto culminante in cui si concentrò la cultura greca con le sue arti e scienze, ma ciò avvenne relativamente tardi. L'inizio del pensiero greco ebbe luogo invece nelle città portuali dell'Egeo, in un periodo nel quale erano ormai evidentemente in declino i precedenti dominatori di questi porti commerciali e navali, vale a dire i Fenici, probabilmente i responsabili della diffusione dell'alfabeto in Grecia. Essi si ritirarono, attestandosi sulla costa settentrionale dell'Africa, dove sopravvissero molto a lungo nella storia di Cartagine. Adesso dunque ci è noto, approssimativamente, dove il primo filosofo sollevò il capo – per usare un linguaggio figurato... anche un po' poetico. Ma non sappiamo affatto in che modo ciò sia avvenuto. Tutto quello che conosciamo dei primi pensatori deriva da una ricostruzione appositamente creata, escogitata, ad Atene, trasmessa poi nei suoi tratti fondamentali da Platone e Aristotele, e che in seguito ha subito ulteriori integrazioni da parte dei loro commentatori eruditi.



LA SCUOLA DI MILETO

Ho già menzionato Mileto: uno dei grandi porti sulla costa dell'Asia minore. Queste città esistono ancora oggi, anche se solo in forma di ruderi, tanto più che i porti sono già da tempo insabbiati e non possono più avere l'importanza di un tempo. Anche la scoperta di Troia, nella stessa area, a Nord, nel punto di transito per il Mar Nero, fa parte ormai del patrimonio culturale di tutti. È noto che ci fu una guerra tra Greci e Troiani per motivi mitici, leggendari – del resto, le ragioni delle guerre rimangono per lo più ignote! Ebbene, Mileto è la prima di queste città della quale sappiamo qualcosa di più preciso, si parla, infatti, persino di una "scuola di Mileto". Quali fonti ci parlano di questa scuola di Mileto? Aristotele innanzitutto: pensatore tardo... dell'epoca classica,... la cui vasta erudizione era rivolta anche alla tradizione greca, e che, nel confrontarsi con il suo celebre maestro, Platone,... si è interessato particolarmente agli inizi del pensiero greco. È naturale però, che quando qualcuno si occupa di qualcosa, finisce per ritrovarvi quello che gli interessa. Ed è proprio questo che accade ad Aristotele. In seguito avremo modo di dire perché Aristotele sia stato attirato proprio dai primi pensatori greci che – come Talete – avevano individuato nell'acqua l'elemento primo che tutto regge, tutto copre e tutto vivifica.... Sappiamo anche di altri uomini di pensiero, che hanno considerato l'aria come il primo elemento sostanziale; è quello che si dice di Anassimene. Ma perché proprio l'acqua e l'aria? Questo è facile da capire: è evidente che la vita dipende dall'acqua, soprattutto nei Paesi meridionali è impossibile dimenticarlo, anche solo per un momento. Allo stesso modo si dovrà pensare che la vita dipende dall'aria. Così si genera una sorta di circolazione: dall'acqua all'aria, il vapore; dal ghiaccio e dalla neve alle forme più aeree, come l'alito di brezza o il vento di burrasca. Si comprende allora, come sia stato possibile dire: "questo è stato l'inizio!", oppure: "questo è il tutto!". In origine c'era l'acqua o l'aria, e in seguito, grazie alla loro evoluzione, in una sorta di cosmogonia, si è giunti al nostro mondo ordinato.

"Cosmogonia" è di nuovo un'espressione greca; mi dispiace dover citare così tanti termini greci, ma è appunto la Grecia ad aver maturato il linguaggio della filosofia, trasmettendocelo in eredità. "Cosmogonia" significa nascita del cosmo, genesi dell'ordine del mondo.... Tutto

cio ricorda molto ciò che interessava Aristotele, e avremo ancora occasione di mostrare come, in effetti, tale tradizione sia stata ordinata e presentata in base a determinati concetti nei quali, con buona approssimazione, riconosciamo più che altro Aristotele, e non tanto ciò che egli intende descrivere con essi....



TALETE IL SAGGIO

Di Talete sappiamo in realtà qualcosa. Ci è noto, innanzitutto, che era un eminente cittadino di Mileto, grazie ai suoi grandi meriti: si dice che egli seppe prevedere un periodo di siccità, oppure un raccolto abbondante, e in questi casi consigliava di immagazzinare i prodotti, in modo da evitare il pericolo di carestie. Uno come lui era considerato saggio agli occhi della sapienza greca, più ancora che a quelli della filosofia. Di lui sappiamo anche un'altra cosa: elaborò un teorema matematico sull'angolo retto e il triangolo. Questo è già un primo segnale di allarme: qui comincia qualcosa di nuovo.

Nella storia dell'umanità, almeno in quella del nostro mondo occidentale, ivi compreso il Vicino Oriente, troviamo indubbiamente che l'osservazione delle stelle fu decisamente precoce: possediamo antichissimi inventari delle eclissi solari, giacché una delle grandi esperienze di terrore dell'umanità primitiva era la visione del sole che si oscura. Vi si riconoscevano segni premonitori per il futuro e perciò, per esempio a Babilonia, esisteva una casta sacerdotale che nelle sue tabelle aveva già registrato una sorta di ricorrenza ritmica di queste eclissi solari (e ciò non è privo di importanza per le ingegnose previsioni della siccità attribuite a Talete). Un altro aspetto importante era l'alto grado di perfezionamento pratico raggiunto in Egitto dall'agrimensura, e quindi dalla geometria, in quanto il faraone aveva bisogno di riscuotere tasse, e queste erano legate alla misurazione del terreno agricolo fertile. Per poter effettivamente calcolare l'estensione di terreno agricolo fertile, i geometri egiziani, i "misuratori della terra" – questo significa letteralmente la parola "geometra" – conoscevano il sistema più semplice: suddividere il terreno in tanti triangoli. Da qui si è sviluppata la trigonometria, con tutto il complesso di nozioni che conosciamo come geometria euclidea, la scienza fondamentale dei Greci.

Ora, per tornare a Talete, si racconta che egli avrebbe enunciato una determinata verità geometrica, che non è necessario spiegare in questa sede. Di essa si disse, con ragione: "È una banalità! Gli egiziani lo sapevano già da tempo!". Un matematico olandese, un mio caro amico, van der Warden, ne ha tratto la giusta conclusione, che cioè Talete non avrebbe scoperto questo principio, bensì avrebbe cercato, per primo, una dimostrazione in grado di fondarlo. Ecco, questa è, per così dire, la prima espressione che contraddistingue lo spirito greco e – in realtà – lo spirito scientifico dell'Occidente.



L'ENIGMA DEI NUMERI

La geometria e il prodigo dei numeri... sono davvero questioni che esercitano grande fascino su tutti i pensatori. Ancora oggi è difficile sottrarsi alla riflessione di fronte all'enigma del numero. Si pensi ad esempio ai numeri primi, a questa singolare particolarità, di cui abbiamo anche una prova certa (come ha dimostrato la matematica moderna), che cioè i numeri proseguono all'infinito: infatti esiste sempre un numero maggiore – e sembrerebbe che ciò non dipenda da nient'altro se non dal fatto che noi seguiamo ad aggiungere! Esatto! Eppure ci sono certamente... numeri primi, che cioè non sono divisibili per due. Perché mai esistono questi numeri, se in fondo noi non facciamo nient'altro che contare, aggiungendo, da uno a due, a tre, a quattro, e così via all'infinito?

Credo che qui siamo di fronte a un primo problema scientifico, che ha certamente dato da pensare: Talete fornisce la prova di un principio geometrico di per sé evidente. Ma a questo si aggiunge un secondo aspetto, un'osservazione che io stesso ho fatto. Di Talete si tramanda che avrebbe dimostrato come determinate cose galleggino sull'acqua riaffiorando sempre, anche se spinte verso il fondo. Possiamo sperimentarlo in qualsiasi piscina: ad esempio, una trave riemerge ogni volta, e per quanto un giovane si sforzi di spingerla verso il fondo, la trave ritorna sempre a galla. – Che cosa succede? Qui si manifesta un principio, una questione che certamente ha impegnato l'umanità fin dall'inizio: come mai la Terra su cui abitiamo rimane in equilibrio? Che si tratti di un disco, o di una sfera, o comunque la si possa immaginare, il problema rimane. La mitologia racconta che un gigante, un certo Atlante, fosse stato condannato dal dio supremo a reggere la Terra, sostenendola sulle sue spalle da atleta. Gli indiani raccontano un'altra storia, ... di un elefante... che sta su una tartaruga. Ma, comunque stiano le cose, è evidente che questa storia che si narra di Talete va intesa nel senso della enunciazione di un principio fondamentale: la terra è in equilibrio. E questo principio è stato tramandato: Anassimandro parla di un "disco terrestre", e così via, fino a quando non si è riusciti a individuare finalmente la forma sferica della terra.

Qui prende il via per la prima volta la riflessione sull'ordine del mondo, una sorta di cosmogonia che non racconta più storie di dèi, né saghe leggendarie, bensì, in sostituzione di quelle tradizioni mitiche, osa proporre ipotesi audaci su come, a partire da fatti esistenti e osservabili, si sia progressivamente sviluppato e formato l'ordine del mondo che conosciamo, l'ordine celeste, i rapporti tra mare, aria e terraferma, e così via.



IL MISTERO DELL'INIZIO

Evidentemente la filosofia greca si è sviluppata da questo primo grande studio dell'ambiente, sempre più arricchito da molte osservazioni, fino a diventare una teoria cosmogonica. È naturale che ad una comunità di marinai facciano capo un'infinità di esperienze: si conoscono fossili, si incontrano strani animali o abitudini singolari – è una specie di immensa curiosità per il mondo, quella che sorge in queste antiche e audaci città marinare. Il termine greco per questo sapere è "*historie*", che non significa "storia", quanto, piuttosto "sete di sapere", cioè una curiosità che vuole assimilare tutto ciò... che è osservabile nel mondo.

A proposito di questi uomini di Mileto e delle località vicine si parla della cosiddetta "scuola di Mileto". Questa è ovviamente la tipica proiezione all'indietro che fanno sempre i maestri di scuola, e così anche Aristotele, "il maestro di color che sanno", come lo ha chiamato Dante. Aristotele ha anche retrodatato la nascita delle scuole di pensiero – di una delle quali egli stesso fu fondatore eminente – facendo di queste grandi figure di pensatori della tradizione, altrettanti iniziatori di scuole. Naturalmente non esisteva affatto una "scuola di Mileto": poteva forse trattarsi di una tradizione di famiglia, o magari soltanto di un paio di personaggi di spicco che in seguito, usando retrospettivamente categorie successive, furono insigniti del titolo di capiscuola. Senza dubbio erano patrizi provenienti da famiglie agiate, che potevano effettivamente coltivare questo interesse del tutto teoretico, questa passione per la conoscenza del mondo. E in fin dei conti si vedrà che la cosiddetta "scuola di Mileto", ovvero questo determinato modo di pensare, ha osato per la prima volta interrogarsi su qualcosa di affatto sorprendente: che cos'è il tutto? Come si è formato il tutto? Come è sorto quest'ordine cosmico? – Sono questioni che affondano nel mistero dell'inizio. C'è un celebre passo di Aristotele che afferma: "L'inizio è la metà del tutto". Un proverbio tedesco dice: "Ogni inizio è difficile". Comunque sia, possiamo osservare che furono posti questi interrogativi, caratterizzati da un originario interesse teoretico per l'ordine del mondo, vere e proprie questioni-limite. Come il problema-limite della morte, sospeso al di sopra di ogni vita umana, rappresenta per le religioni un punto di partenza imprescindibile che alimenta speranze e promesse, così vi sono altri problemi di questo tipo: che cosa c'era prima del "Big bang", prima della grande esplosione? È una domanda che certo fa sorridere i fisici, eppure nessuno può fare a meno di porsela. I primi pensatori greci si sono occupati criticamente di

tali questioni fondamentali, in alcuni testi che sono giunti fino a noi.



L'AUDACIA DELLA DIMOSTRAZIONE

L'inizio di questa curiosità scientifica per il mondo affonda naturalmente le sue radici nelle altre grandi culture dell'Asia anteriore. Noi non pensiamo più che il mondo abbia avuto inizio con la creazione di cui riferisce l'Antico Testamento, come ancora si riteneva ai tempi dell'Umanesimo classico o dell'Umanesimo cristiano, all'inizio dell'età moderna. Nel racconto biblico riconosciamo una verità religiosa, non certo una conoscenza scientifica. E naturalmente oggi riusciamo a penetrare, per molti aspetti, anche in altri ambiti, grazie all'ampliamento che a poco a poco ha interessato la conoscenza storica del passato... e grazie alle attive ricerche di archeologia preistorica. Gli scavi archeologici sono stati un altro dei grandi eventi della storia e per la storia dell'umanità. Ovunque ci imbattiamo in tracce di vita vissuta e, un po' alla volta,... questa tradizione, ricostruibile attraverso rovine e relitti, si mescola con il nostro orizzonte storico mediato dalla tradizione scritta, e quindi dall'alfabeto e dagli alfabeti. Se osserviamo le cose da questa prospettiva,...allora sì, [che] risulterà evidente la nuova conquista dei Greci. Essi appresero dagli Egiziani innumerevoli conoscenze, ereditarono dai matematici babilonesi tecniche importanti per le equazioni, per la teoria delle equazioni, quindi per l'algebra, come diremmo oggi.

Eppure soltanto i Greci raccolsero questi materiali, come nel caso di Talete, in un concetto del sapere e, per così dire, in un ideale di scienza, così formulabile: bisogna dimostrare ciò che si asserisce. Ed è noto a tutti che in effetti il grande, definitivo risultato di questo ideale di dimostrazione (che ha portato alla prima forma di scienza) ha conservato tutto il suo valore fino ai nostri giorni grazie alla logica di Aristotele, conoscendo negli ultimi due secoli un sorprendente processo di affinamento e differenziazione. In ogni caso, grazie a tutto ciò, oggi sappiamo che in quelle città commerciali (con i loro traffici mondiali, con quel miscuglio di conoscenze provenienti da tutto il mondo conosciuto) si è manifestata anche l'audacia dell'indagine scientifica.



IL POZZO DI TALETE

E qui posso ricordare un altro episodio a proposito di Talete. Certa manualistica ricorre spesso e volentieri a un aneddoto che si racconta di lui, quasi per riconoscervi con soddisfazione, già nell'antichità più remota, l'archetipo del professore distratto. Si dice che Talete sarebbe caduto in un pozzo e che una servetta tracia lo avrebbe aiutato a venirne fuori, visto che da solo non ci riusciva. Questa storia nasce nel contesto di una critica teoretica, rivolta all'assurdità di un'esistenza ingenuamente teoretica. Gli spiriti pratici raccontano sempre con piacere qualche strano aneddoto sugli uomini di pensiero, e, com'è noto, anche sui professori. Che cosa accadde, in realtà? Oggi lo sappiamo con una certa precisione. Naturalmente Talete non cadde nel pozzo, ma si calò in un pozzo asciutto, perché questo era il "cannocchiale" degli antichi. Grazie infatti alla schermatura offerta dalle pareti della cavità, si può registrare con grande precisione l'orbita delle stelle così inquadrata, riuscendo inoltre a vedere molto più che a occhio nudo: una sorta di vero e proprio cannocchiale greco. Quindi non siamo affatto di fronte a uno sbadato che cade in una buca. La verità è un'altra, e in realtà questo aneddoto rende onore all'audacia del pensiero, costretto prima a servirsi di uno scomodo azzardo, come quello di calarsi in un pozzo, e poi a rimettersi all'aiuto di qualcun altro per uscirne.

Audacia teoretica e passione per il sapere vengono espresse in questo aneddoto quasi con la stessa efficacia con cui esso comunica anche il desiderio della tarda antichità di farsi beffe della stravaganza dei sapienti.

Vedremo però che questa vasta conoscenza del mondo, conservata in innumerevoli testimonianze, e poi sviluppata da Anassimandro ed Anassimene (cioè dalla "scuola di Mileto", come è stato detto) divenne certamente il presupposto primario affinché le questioni fondamentali, da sempre un rompicapo per la riflessione umana, venissero affidate a vie di soluzione razionale, sempre più di competenza del pensiero, del pensiero concettuale.



GLI ALBORI DELL'OCCIDENTE

La tradizione scritta dei Greci fu senza dubbio segnata dalle epopee di Omero e di Esiodo. È certo, però, che fin dagli albori ebbe inizio anche la trattatistica, anche se Talete, come ci viene riferito, non avrebbe lasciato alcuno scritto, il che nel suo caso è molto probabile.

Ma sorprendentemente abbiamo un testo antico che, per così dire, demarca l'inizio di tutti i testi di filosofia. Altrimenti, infatti, ci sarebbero note solo singole proposizioni filosofiche. Invece, appunto, possediamo anche un testo antico, ed è il caso di presentarne brevemente la storia. Si tratta del cosiddetto *Poema* di Parmenide. Su Parmenide dovremo render conto in dettaglio, perché qui abbiamo un testo vero e proprio – e un testo è altra cosa rispetto a una semplice frase. Una frase non è un testo. "Testo" significa, come dice la parola stessa, "ciò che è intessuto in un intero", l'intreccio di un intero, un ampio percorso di pensiero. Si tratta di un testo che troviamo all'interno di un commento ad Aristotele, ricopiato dall'ultimo erudito dell'Accademia platonica nel periodo bizantino, nel sesto secolo, allorché l'Accademia fu sciolta per decreto di Giustiniano. Dai tempi di Platone, nel quarto secolo avanti Cristo, fino al sesto secolo dell'era cristiana, operò ad Atene l'Accademia, nella quale avevano studiato, è inutile dirlo, anche molti Romani. L'erudito si chiamava Simplicius, e il nome di questo dotto aristotelico fu in seguito usato con derisione da Galilei: Simplicius significa infatti "sempliciotto": in latino *simplex* vuol dire semplice. Ma questo "sempliciotto" era un uomo assai colto, e in occasione della chiusura dell'Accademia aveva trovato il manoscritto che riportava il *Poema* di Parmenide. Egli ebbe cura allora di ricopiarne un brano – un passo significativo, sul quale torneremo. Dunque, possediamo un unico scritto in sé concluso della filosofia greca anteriore a Platone o a Socrate. Esso ci darà modo di osservare i primi passi della filosofia in senso proprio.

Siamo di fronte a un sentiero particolare, a un cammino: qui infatti la conoscenza del mondo – quella curiosità onnivora che abbiamo osservato nei Greci, e che procede in tutte le direzioni per superare ogni frontiera – si avvia in un percorso in cui trovano espressione quei problemi-limite, quella conoscenza del mondo alla quale nessuna esperienza può condurci. Il *Poema* di Parmenide deve quindi essere il primo oggetto di un approfondimento più preciso, insieme con un contemporaneo di Parmenide, Eraclito, che, in un contesto analogo, dovremo considerare come uno dei padri del concetto occidentale di filosofia.

Strumenti

[Mappa del mondo greco antico](#)



Copyright © Rai Educational

Il cammino della filosofia

Hans-Georg Gadamer

Parmenide

- Dal *mythos* al *logos*
- Senofane il rapsodo
- Il poema di Parmenide
- La questione del nulla
- Il pensiero dell'essere
- L'equilibrio degli opposti
- Unità e molteplicità
- Essere e divenire
- L'unità nella diversità

- Strumenti

L'inizio è sempre oscuro. Da un primo approccio alla questione, risulta che ciò vale anche per l'inizio della filosofia, la quale ha percorso il suo cammino in Occidente, e anzi soltanto in Occidente ha potuto farsi strada come filosofia. Abbiamo visto che anche questo inizio ha avuto luogo nel bel mezzo della grande storia dell'evoluzione dell'universo, anche se, a dire il vero, piuttosto tardi. Sono trascorsi milioni di anni dalla grande esplosione che demarca, per gli astronomi e gli scienziati di oggi, l'origine dell'universo. E nonostante questo, le domande che cominciarono infine ad agitare il pensiero umano in una terra minuscola come la Grecia, e le coste a essa vicine, hanno a che vedere proprio con le questioni circa l'enigma dell'essere, e riguardano il problema decisivo che noi stessi non possiamo non porre di fronte all'inizio dell'universo: "Che cosa c'era prima?".

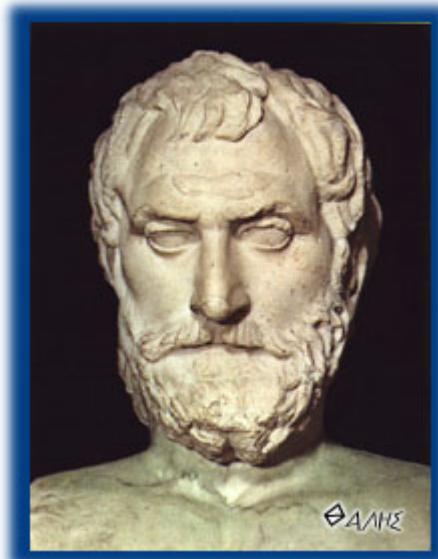
Abbiamo anche visto che i primissimi inizi del pensiero greco, presso le coste dell'Asia minore intorno al 600 avanti Cristo, in realtà tendevano già al mistero della cosmogonia, alla nascita dell'ordine del mondo. E senza dubbio questo non fu altro che la naturale conseguenza di una certa curiosità, di una apertura al mondo, di una disposizione al pensiero, che erano maturate in queste fiorenti città commerciali della costa egea. Di quegli uomini nulla sappiamo, se non che furono ammirati per il loro sapere e per certe premonizioni, non meno che per la loro profonda dedizione a... quella passione teoretica che è tipica dell'uomo.

Abbiamo parlato di Mileto, e anche della "Scuola di Mileto". Vorrei ricordare, brevemente, che non si trattò affatto di una scuola: fu piuttosto lo spirito "scolastico" della dossografia posteriore – Aristotele e altri ancora – a presentare come una scuola quella che fu invece la presenza di singoli sapienti assai ammirati, i quali, superando di gran lunga il rango spirituale degli altri, per la prima volta seppero portare le loro nobili idee tra gli uomini, in queste fiorenti città commerciali.

Questo fu dunque il principio, la "Scuola di Mileto". Già qui fu colto il mistero dell'inizio, della nascita dell'ordine... la parola "ordine" traduce appunto il greco *kòsmos*. Che già a quei tempi si afferrasse il grande enigma del pensiero, dipende certamente da una curiosità insaziabile, che non ci stupiamo di trovare in città portuali dove confluiscono e si incontrano popoli

provenienti da tutti i Paesi. Tale fu quindi la "Scuola di Mileto", alla quale connettiamo innanzitutto il nome di Talete, che Aristotele definisce come il primo "fisiologo". "Fisiologia" è una tipica parola greca, e significa "dottrina della *physis*", ma certamente si tratta di una denominazione tarda, dovuta ad Aristotele e ai suoi contemporanei. Però non è del tutto

inadeguata, giacché questo era appunto l'enigma, come ho mostrato, come cioè questo mondo di acqua, terraferma e cieli lontani possa muoversi restando saldo, senza che un Atlante debba sostenere l'intero universo sulle sue spalle atletiche, come riportava la tradizione mitologica.



Fissiamo dunque un primo punto di partenza da cui continuare a seguire la storia del pensiero occidentale: e qui vediamo con chiarezza quale sia stato il contributo dei pensatori di Mileto. Essi furono i primi che, senza ricorrere al mito... con la pura osservazione della realtà... elaborando conoscenze provenienti dall'esperienza, hanno cercato di formulare il mistero dell'essere. E così hanno detto: l'acqua è ciò che viene prima di tutto. Oppure l'aria, che si trasforma ora in vento e in tempesta, ora in pioggia o in nebbia, insomma in una infinita variazione di fenomeni alterni, mantenendosi però identica a se stessa; persino la terraferma può essere considerata, per così dire, come

una sorta di deposito espulso dall'elemento umido.



Dal *mythos* al *logos*

Si passa dunque dal *mythos* al *lògos*, con la fatica consapevole del pensiero che rende conto delle cose, rinunciando a tutto quel sapere mitico di cui si aveva conoscenza a partire da Omero ed Esiodo, smettendo quindi di scomodare gli dèi, costretti ad agire per spiegare le esperienze della vita. È un intento poderoso e audace che si servì, come ho mostrato, delle conoscenze matematiche dei geometri egiziani e degli astronomi babilonesi, ma che vi aggiunse, come novità, il *lògos*, vale a dire il bisogno di dimostrare ciò che si riconosce per vero. Questo fu certamente il primo passo verso l'Occidente. È una cosa che non dobbiamo nasconderci: noi abbiamo modo di ricordare questa prima peculiarità dell'Occidente, e ciò nel momento in cui la cultura e la civiltà occidentale ed europea entrano sempre più in stretto contatto con le altre grandi文明izations mondiali, attraverso l'informazione e le tecnologie. Il mondo cinese, giapponese, indiano, tutto quello che potrà ancora offrirci l'oscura terra d'Africa, rappresentano altrettante occasioni di acquisire consapevolezza della nostra peculiarità e dei compiti che essa comporta per noi e per gli altri, al fine di sviluppare modelli fecondi di vita in comune. Abbiamo dunque ottimi motivi per familiarizzare con gli inizi del sentiero che ci è destinato. Per questo mi accingo a mostrarvi che quel primo passo compiuto nell'esperienza del meditare e del dimostrare, si imbatté però subito in enigmi. La cosiddetta "Scuola eleatica"... fu la prima a condurre questi enigmi alla dignità del concetto.

"Scuola eleatica" – è un'espressione comune; ma in realtà siamo certi che non si trattò di una scuola, come al contrario ce la fa apparire una sintesi di una tradizione successiva di pensiero che si sviluppò nella Magna Grecia, quindi nell'Italia meridionale, e in particolare a Velia, come oggi si chiama la città in cui Parmenide scrisse il primo testo di una certa ampiezza che ci sia stato tramandato.



Come ho avuto modo di dire, è un fatto davvero inconsueto che quest'epoca ci consegni già un testo pienamente filosofico, redatto peraltro in versi, dei quali

possediamo un'intera serie. Si tratta di un poema didascalico. Ma, come vedremo, pur essendo scritto nella lingua di Omero, pur essendo redatto con il lessico omerico, pur possedendo l'efficacia espressiva dell'epica omerica, ... formula argomentazioni estremamente astratte e concettuali. Ma il fatto davvero straordinario è che si sia conservato un testo. In seguito dovremo esaminare le conseguenze del fatto che i cosiddetti "presocratici" (ossia tutti i pensatori che, in realtà, precedono Platone), non ci sono noti, a parte questo caso, attraverso testi veri e propri. Fu un erudito di nome Simplicio che, alla chiusura dell'Accademia di Atene, decise di ricopiare il celebre testo del Poema di Parmenide, facendolo arrivare fino a noi.



SENOFANE IL RAPSODO

Occupiamoci ora un po' di questa "Scuola eleatica". Se si dà retta alla consuetudine scolastica (che in certo senso inizia già con Platone), si deve cominciare con Senofane... un rapsodo greco. I rapsodi erano cantori, che erano soliti declamare, cantando, le grandi storie di eroi e le antiche leggende della tradizione, nei nuovi centri della cultura greca. Sappiamo che dopo Omero ci fu un'intera letteratura cosiddetta "ciclica", i *kikloï*, una gran quantità di saghe e racconti epici, di cui non sappiamo più nulla. Poi, però, arriva questo Senofane. (Tutto questo fa parte di uno dei destini della storia greca, che fece avvertire nelle città della costa, nei centri portuali dell'Asia minore, l'impeto dei Persiani – una minaccia per la libertà di città come Mileto ed Efeso – al punto da costringere molti a emigrare verso la Magna Grecia, verso l'Italia meridionale). Fu qui che Senofane recitò i suoi canti, in Sicilia soprattutto e nel sud dell'Italia. Ma questi non erano più storie di eroi o di dèi: Senofane fu piuttosto il primo rapsodo che conosciamo, che cominciò a cantare con successo, presso le aristocrazie della Magna Grecia, riferendosi al cosmo, alla natura, alla nascita del tutto, all'ordine che governa il mondo. Questi canti sono in parte conservati, ma naturalmente non sono paragonabili al Poema di Parmenide. Essi dovevano infatti dilettere le aristocrazie e il pubblico che frequentava le regge di Sicilia, dovevano suscitare la curiosità di uomini... che erano fieri di avere interesse anche per tali questioni e non soltanto per la guerra di Troia o... per il sacrificio di Ifigenia o per tutto ciò che sarà rielaborato qualche tempo dopo in vario modo dalla tragedia greca.

Senofane è dunque il presunto fondatore della "Scuola eleatica", e molti si sono chiesti, ripetutamente, come un semplice rapsodo sia giunto a tanto. Naturalmente già da tempo si è compreso che in realtà le cose non stanno proprio così: egli non fu il fondatore di questa scuola, bensì fu il primo che, da rapsodo, riportò le nuove teorie della "Scuola di Mileto" come qualcosa di sensazionale ... e che attraverso questa sua funzione ha destato effettivamente un interesse teoretico nella nuova "Magna Grecia", sviluppatasi nell'Italia meridionale, muovendo così un primo passo che preparò infine il terreno al poema didascalico di Parmenide.

Questo è tutto ciò che sappiamo. Anche di Parmenide ci è noto ben poco: tutte le testimonianze che abbiamo su di lui sono molto incerte, però possediamo un brano consistente del suo Poema.



IL POEMA DI PARMENIDE

Vediamo un po' più da vicino questo testo poetico. Esso comincia con versi di grande potenza descrittiva, in cui si narra di un uomo di notevole esperienza (che evidentemente deve essere l'autore stesso), il quale, in un viaggio favoloso su un carro solare guidato dalle figlie di Hèlios, è condotto fuori dalle città verso il palazzo della dea, che, in segno di particolare

favore, gli darà chiarimenti sulla verità dell'essere. "Verità" si dice in greco *alétheia*: questa parola, se vogliamo spiegarne esattamente l'uso linguistico, significa in realtà il "non occultamento", nel senso, ad esempio, di non nascondere niente in ciò che si dice e si pensa. Ma attualmente, e per buoni motivi, traduciamo di solito "sve-la-men-to". L'importante, in questa espressione, è appunto il modo in cui vi traspare l'immensa curiosità dei Greci per il mondo, lo sforzo di scoprire che cosa c'è sotto, di portare allo scoperto ciò che si nasconde e di collocarlo in nuova luce.

Ebbene, di questo scritto poetico, come ho già detto, è stata ricopiata la prima parte, una piccola porzione rispetto all'intero poema. È sorprendente... che ci sia un componimento così lungo sulla natura, sul cosmo, sulla genesi e l'essenza del mondo... già in questo periodo. Anche i sapienti hanno bisogno dell'interesse del loro pubblico, e perciò Parmenide ha forgiato i suoi versi per rappresentare al tempo stesso l'intera conoscenza della fisiologia (parliamo di *physiologoi* appunto) la nuova conoscenza della natura, ma anche al fine di esporla criticamente, e questo è in effetti il motivo per cui diciamo che, con Parmenide, comincia propriamente a essere posta la questione dell'essere. Questa prima parte del poema, l'unica che si conservi, ha perciò suscitato fin da principio un immenso interesse nella storia della filosofia. Platone ha scritto un dialogo intero, nel quale fa incontrare il vecchio Parmenide con Socrate. Gli studiosi inglesi, seguendo in ciò il loro carattere obiettivo e realistico, hanno congetturato a lungo se questo incontro fosse cronologicamente possibile, se potesse essere avvenuto; ma io credo che dovremmo risparmiarci questo cruccio: la fantasia greca non aveva bisogno di legittimarsi di fronte alla prosaicità inglese: la credibilità di questi racconti sta nell'essere verosimili; i Greci se ne dilettavano, pur riconoscendoli come giochi dello spirito, giochi della fantasia, nei quali però si parlava di cose importanti.



LA QUESTIONE DEL NULLA

La conoscenza del mondo che si aveva in questo secolo che ora affrontiamo, tra il 600 e il 500 avanti Cristo, si è certo ampliata enormemente. Ma la filosofia non è semplice conoscenza del mondo, filosofia è interrogarsi sugli enigmi che appaiono sullo sfondo di questo mondo che ci si apre davanti. Come è nato quest'ordine cosmico? Da che cosa si è generato? E che cosa c'era prima? Se esso è generato, allora prima non c'era nulla.... Davvero? ... Si può davvero pensare che nulla... ci fosse?... Proprio questo è il grande interrogativo con il quale il pensiero si incammina a interrogarsi sull'essere. Esiste il nulla? Possiamo evitare questa domanda? Che cosa c'era prima? Dov'è venuto? E così via... tutte questioni poste in seguito da Aristotele nella sua fisica e nella sua cosmologia.

In ogni caso, qui il pensiero è ormai diventato pensiero critico. Un filosofo ha rivolto ai saggi di Mileto la seguente questione: "Che cosa ne pensate, dunque, della genesi... dell'ordine cosmico? È dal nulla che è venuto all'essere? Che cosa vuol dire questo?". In effetti Parmenide ritiene che tale domanda sia il frutto di una vera e propria ispirazione divina. E mette in bocca alla dea ciò che avrebbe dovuto apprendere da lei. Come si può imparare a capire la nostra conoscenza del mondo? Come si può imparare a intendere il mondo come ordine, senza pensare un concetto inimmaginabile quale è il nulla? È davvero un assurdità - il nulla! Ecco, la filosofia, quando pensa, ha talvolta a che fare anche con pensieri astrusi, ma forse possiede anche la forza di esaminare criticamente certi termini oscuri, quali "il nulla", "il non essere". Questo poema è costruito in modo tale per cui Parmenide è accolto come ospite dalla dea, che viene sempre identificata con *alétheia*, la verità stessa. (Possiamo intenderla anche così, volendo, ma il poema non lo dice). Dice solo che essa esprime l'*alétheia*, la verità: come si deve pensare se si vuol restare nel vero e nel giusto; e questo sì, è del tutto esplicito nelle parole della dea.

Il testo dice infatti con parole assai chiare: "Se volete pensare secondo ragione, dovete tenervi lontani dalla via nella quale bisognerebbe pensare il nulla". È chiaro: divenire, nascere, movimento, alterazione... implicano sempre un nulla. Dal nulla nasce qualcosa. Come possiamo evitarlo? Bisogna imparare a pensare che cosa significhi essere, senza volerlo spiegare a partire dal nulla.



IL PENSIERO DELL'ESSERE

Che cos'è "essere"? Ecco, la dea insegna: "Segui il *noûs*!" – Questo è il termine greco per dire "ragione", o "spirito", o pensiero; ma questa parola *noûs* ha una peculiarità tutta sua... come vedremo. Il *noûs* è, per così dire, l'immediatezza del cogliere il vero interiormente, come quando si dice, per esempio: "me ne avvedo", vale a dire: "lo vedo con i miei stessi occhi"; "penso a ciò che vedo con i miei occhi". Naturalmente non è qualcosa che vedo davanti a me, ma che intuisco visivamente. Come si potrebbe concepire, altrimenti, l'inizio di tutto l'essere? Non ha alcun inizio, l'essere. Soltanto un ente può esserci o non esserci. "Questa è la prima cosa che devi imparare, mio diletto: quando dici che qualcosa è presente, oppure è assente, ciò non significa che l'una cosa è, e l'altra non è. Entrambe sono. Devi imparare che ciò che è presente e ciò che è assente sono entrambi. L'essere è Uno, tutt'intero, ed è ovunque uniformemente adesso. Non può essere generato, perché altrimenti un tempo non sarebbe stato... Non può muoversi, perché altrimenti in un luogo non sarebbe". Il movimento, la *kinesis*, la *ghènesis*, richiamano in fondo il problema del divenire, del nascere dal nulla, di fronte al quale il pensiero si trova come davanti a un enigma. Ma nel Poema di Parmenide c'è tutto un complesso di argomentazioni, una specie di sentiero della verità su cui la dea vuole condurre il suo allievo, indicandogli, per così dire, dei segnavia: "Non deviare da questa strada e non ricadere in un impensabile come il nulla". E così la dea cerca di introdurre questo giovane (non è detto però che sia giovane)... questo suo allievo, a ciò che intendiamo propriamente per "essere". L'essere è ovunque, c'è sempre, non può mutare, non si dà alcun divenire, nessun trapassare in altro: tutto ciò infatti non è essere. E qui arriviamo al punto particolare che ha fatto storia: infatti, sotto il segno dell'essere sta anche l'inscindibilità di essere e *noûs*, *noèin*, che si traduce con "pensiero". Come si dovrebbe rendere, altrimenti? Sarebbe meglio dire, come ho proposto, "avvedersi di qualcosa", "intuire", con la stessa immediatezza che si ha nel vedere. *Noèin* è, per così dire, l'esperienza immediata... "ecco!", "è qui!". Già dire "qualcosa", è dire troppo: si tratta soltanto di un "c'è!". Noi non possiamo fare nient'altro che dire "c'è qualcosa", ma questa è già una proposizione assai complessa.

"C'è qualcosa": in seguito avremo modo di apprendere quanti problemi si nascondano dietro questo "qualcosa" che dobbiamo adoperare ogni volta che pensiamo.



L'EQUILIBRIO DEGLI OPPosti

Dunque, il colloquio procede per strade faticose, e viene detto anche che *noèin* ed *èinai* – pensare ed essere – sono inscindibili, si coappartengono; "Senza l'essere... non potrai mai trovare... questo intuire, questo avvedersi. Il nulla non è; questo pensiero, in cui ognora ci si smarrisce come mortali disorientati, deve essere del tutto abbandonato". Certo, questo ammonimento a evitare l'assurdo pensiero del nulla è, per così dire, una lezione divina. Ma gli uomini, possono far questo? Non devono forse pensare la pluralità di ciò che accade, che si altera, si organizza, è presente o assente – non è lecito che si pensi magari anche a queste cose? "Sì" – risponde la dea – "e voglio anche mostrarti come lo si può fare secondo ragione, senza pensare l'assurdità del nulla". E con ciò prende avvio la parte più ampia del poema, quella perduta, in cui Parmenide ripercorre le conoscenze dei pensatori di Mileto,

sotto una nuova luce critica.

Qual è questo pensiero critico? Gli uomini devono sempre esprimersi per opposti. Ciò dipende dal loro modo di orientarsi. Si conosce, per così dire, il chiaro e lo scuro, oppure il caldo e il freddo. Si tratta sempre di opposti; lo aveva già detto Anassimandro, uno dei filosofi di Mileto: gli opposti si equilibrano; questa è la nostra visione dell'ordine del mondo. Non c'è inverno che duri in eterno, non c'è estate che bruci tutto: esiste un ordine delle stagioni, un ordine... della notte e del giorno, ed è evidente – se solo pensiamo bene le cose – che tutto ciò è insindibilmente connesso con l'ordine del mondo. Parmenide nomina anche tale atteggiamento dell'uomo; non rimane imbrigliato da questo essere unico, immutabile e onnipresente. ... I Greci si sono sempre formati le loro opinioni, si sono scambiati punti di vista, hanno fatto distinzioni e dato nomi diversi a cose differenti, e perciò hanno parlato ad esempio della diversità tra il giorno e la notte, come se qui davvero si combattessero due opposti: quando sorge il sole e il giorno rischiara, la notte, tenebrosa, deve arretrare. È forse davvero sbagliato pensarla così? Stanno proprio così le cose, che cioè due potenze si scontrano, notte e chiarore del sole o del giorno? – i Greci non sapevano ancora, inizialmente, che è il sole a portare la luce; per una esperienza ingenua, del sole non si vede ancora nulla quando l'alba già diffonde il suo chiarore. Solo in seguito i Greci compresero che invece è già il sole a far luce; in effetti, questo presume conoscenze assai complesse sul corso del sole e, in fondo, anche sul fatto che la Terra è sferica.

UNITÀ E MOLTEPLICITÀ

Insomma, non era così semplice spiegarsi come mai il giorno e la notte... si avvicendino. Ma questo era appunto il nuovo tipo di conoscenza che in fondo già i pensatori di Mileto possedevano, senza averne ancora colto il significato; vale cioè a dire: non si tratta affatto di un'opposizione, giorno e notte sono una cosa sola. In altri termini: c'è una via per spiegare le differenze e la molteplicità, la varietà dell'esperienza, senza dover pensare il nulla. Essa consiste nel concepire le cose come presenti nella luce e come dileguantisi da essa. Così come il giorno e la notte si succedono perché sono la stessa cosa, così la luce e il buio sono in verità forme nelle quali le cose scompaiono, sì, alla vista, ma non per questo cadono nel nulla. Questa è la nuova concezione, grazie alla quale, infine, anche la grande curiosità per il mondo dei fisiologi è stata considerata in maniera più acuta e più critica.

Ora, però, qualcuno potrebbe facilmente dire: "Ma come puoi tu, così, spiegare davvero l'ordine del mondo? Se l'essere è ovunque uniforme, non si deve in qualche modo pensare qualcosa come una mescolanza delle molte cose che sono? Che sono, appunto: non è necessario il nulla, ma almeno ci dovrebbe già essere la molteplicità". E di fatto c'è: è la grande intuizione degli atomi, con cui, in seguito, in diretto riferimento al pensiero eleatico, i Greci hanno sviluppato la teoria atomistica: pensiamo a Democrito e ai suoi predecessori, dei quali sappiamo veramente poco. Gli atomisti non hanno segnato la storia universale del sapere, come è avvenuto invece per la teoria atomica della scienza moderna, che dal 17^o secolo a oggi ha diretto la nostra immagine del mondo. In ogni caso, essi ebbero un certo ruolo – Democrito fu comunque uno studioso importante, anche se, per motivi di cui diremo, le sue dottrine non ci sono pervenute in forma dettagliata.

Eppure ha lasciato più di cento manoscritti. Gli Alessandrini ne avevano ancora conoscenza, e la tarda antichità – in particolare Epicuro – ha ricavato molte delle sue nozioni proprio dall'indagine democritea. Ma, come si è già detto, questa è solo una tarda conseguenza di quella sfida per il pensiero che Parmenide mette in bocca alla dea: "Voi dovete pensare soltanto l'essere, uno, immutabile e vero, e nient'altro. Questo soltanto è propriamente vero. Tutto il resto... è luce mutevole e... buio che avanza, e così tutte le altre variazioni, in cui gli opposti si separano a vicenda, come il caldo e il freddo, il secco e l'umido e così via".

Questo è dunque il Poema di Parmenide, la cui parte teoretica, cioè la dottrina dell'essere, ci è tuttora conservata nei suoi versi.

Ebbene, non è certo facile mostrare come si potesse tener fede a questa sfida di pensare l'essere come immutabile e uno... di fronte alla pluralità e alla molteplicità dell'esperienza del mondo che hanno gli uomini. E perciò non dovremo meravigliarci del fatto che il pensiero eleatico, e Parmenide in particolare, avessero un concetto dell'essere come intuizione: "qui!", "questo qui!", riproposto poi sempre alla filosofia successiva, anche se nel frattempo si sono dovute considerare forme più complicate, più differenziate per poter cogliere la molteplicità dell'accadere, del diventare altro, del perire e del nascere.

Proviamo a seguire la prospettiva aristotelica, alla quale dobbiamo le nostre conoscenze (infatti, colui che ricopiò il Poema parmenideo era a sua volta un aristotelico, Simplicio).



ESSERE E DIVENIRE

Seguendo i manuali e le divulgazioni, di solito troviamo un accostamento, o meglio una contrapposizione, fra questo eleatico che immobilizza il cosmo, negando ogni movimento e ogni alterazione e – come sua controparte – la dottrina di Eraclito. È un'idea facile da pensare, e c'è poi un famoso frammento di Eraclito che dice: "Tutto è divenire. Tutto scorre". Se si confronta questa affermazione con quel concetto di conoscenza dell'essere, ne ricaviamo una dissoluzione sconsolata della possibilità di sapere in quanto tale. Se fosse vero questo che "tutto scorre", allora ci sarebbe solo quella estrema disperazione del sapere che chiamiamo scepse. E in effetti, nel seguito della tradizione eleatica, si è supposto anche questo, che in realtà noi non possiamo sapere nulla. È la posizione dei cosiddetti sofisti – una parola che a quel tempo non suonava come un'accusa, quale appare invece oggi: era semplicemente un'espressione per "colui che... della sapienza ha fatto una professione, e la insegna". Già, ma che dire di Eraclito? Non potremo far altro che cercare anche in questo caso di vedere più da vicino questo personaggio. Purtroppo non abbiamo... testi di una certa ampiezza, ma fortunatamente conosciamo almeno la prima frase di un suo scritto; la riferisce infatti Aristotele, poiché vi si trova un problema di punteggiatura. Coincidenze di questo genere ci fanno capire che Eraclito faceva uso nei suoi scritti di una prosa altamente differenziata. Ma non lo sapremo, se conoscessimo soltanto quelle citazioni che nella tarda antichità vediamo ripetutamente riprese dagli scritti di Eraclito.

Veniamo così a un problema teoreticamente importante per la nostra conoscenza degli inizi della filosofia: il fatto, cioè, che possediamo solo citazioni. Il Poema di Parmenide è ben di più che una citazione, è una trascrizione molto diligente. Ma nel caso di Eraclito... abbiamo soltanto singole frasi, anche se di una pregnanza, di una incisività, di una concisione estreme. Faccio solo un esempio: "La via in salita e in discesa è una e medesima".... È possibile darne una lettura aristotelica, che rimedita la visione della natura che c'era a Mileto. Potrebbe essere questa: "Ah, gli eventi naturali sono sempre un ciclo. Dall'alto vengono il fuoco, il calore e la luce, e poi ancora le nuvole e l'acqua, e... in mezzo... l'aria e alla fine la terraferma". Con questa visione retrospettiva viene individuata in questo frammento di Eraclito la ciclicità dei processi della natura, e in effetti, poi, molti hanno inteso così. Però, se consideriamo l'insieme dei molti frammenti eraclitei conservati, allora vediamo che questo non è certo il modo più avveduto di comprendere questa proposizione.



L'UNITÀ NELLA DIVERSITÀ

"La via in salita e la via in discesa" – un'osservazione grandiosa! – "è la medesima". È proprio necessario che qualcuno ce lo dica, che sono la stessa cosa: sono così diverse! La salita è faticosa; anche la discesa è gravosa per le ginocchia, ma è più facile. Ma si potrebbe anche tradurre "l'andata e il ritorno sono la stessa strada" – in greco le parole sono uguali –

ed ecco un'altra esperienza, anche chi non è alpinista: può farla.. All'andata la strada è più lunga; ma al ritorno per noi è più corta, perché la conosciamo già. Perciò, forse... anzi ne sono addirittura certo, Eraclito non ha voluto dire nient'altro che questo: ciò che ci appare così diverso, in realtà, invece, è il medesimo.

E questo vale anche per il famoso fiume. "Tutto scorre". "Non possiamo scendere due volte nello stesso fiume: è acqua sempre nuova che ci lambisce". Piano! Non nello stesso fiume! È infatti lo stesso fiume quello in cui scorre l'acqua! E allora il "tutto scorre" non esclude affatto che vi sia un'uguaglianza. E così possiamo imparare dalle citazioni di Eraclito molte cose interessanti, come avremo modo di vedere.

C'è un passo, riportato da Platone, che è indubbiamente di Eraclito,: "L'uno che si sdoppia, torna a richiudersi in se stesso". Qui si riassume già tutto: lo sdoppiarsi, l'essere-differenti, che non è però il distacco... come condizione irreversibile. Sempre, in ogni distacco, c'è – improvviso – il ritrovarsi insieme. È un'esperienza che si fa. Ecco un altro esempio, evidente a ciascuno, anch'esso sicuramente di Eraclito: "la fame e la sazietà...". Sembra che non ci sia un passaggio tra le due: conosco persone che dicono drasticamente e con grande sicurezza: "grazie, sono sazio", e non mangiano più. Oppure prendiamo altri casi: la guerra e la pace. Che impatto improvviso, quando la vita ordinata della pace da un giorno all'altro – letteralmente – si trasforma in un mondo completamente diverso! Eraclito, evidentemente, quando ha cercato questa unità nella differenza, l'unità nella diversità, aveva di mira una cosa di importanza decisiva: l'unità che, in tutte le differenze, torna sempre a prorompere. E a questo proposito ci sono delle esperienze – sulle quali dovremo un po' intrattenerci prossimamente – che tutti conosciamo. Forse, una delle forme più impressionanti di questo passaggio istantaneo è quella fra il sonno e la veglia. Diciamo di addormentarci con piacere, mentre nel nostro mondo civilizzato troviamo sempre assai sgradevole il risveglio. E magari sarà anche vero. Ma, in fondo, come sappiamo benissimo: è un istante, e si è di nuovo "in sé"; è questo che diciamo, quando ci ritroviamo svegli. Così come è un istante ... quello in cui ci si addormenta e non si sente più nulla, "come un morto". Vedremo che Eraclito ha riflettuto proprio su questi fenomeni e con ciò ha posto alla filosofia – accanto alla concezione parmenidea dell'essere – una nuova grande sfida.

Vedremo come Platone, nel solco di Eraclito, abbia fatto proprie queste due grandi potenze del pensiero, espresse da queste imponenti figure intorno al 500 avanti Cristo – prima ancora che la tragedia, come è noto a tutti, producesse la grande stagione della cultura greca di Atene. In questo preciso momento, dunque, erano già state gettate le basi di quella che sarà la strada del pensiero e dell'insegnamento nelle prime scuole filosofiche, quella di Platone per i socratici, e quella di Aristotele per i platonici.

Strumenti

[Mappa del mondo greco antico](#)



Copyright ©Rai Educational

Il cammino della filosofia

Hans-Georg Gadamer

Da Eraclito a Socrate

- Il fulmine governa ogni cosa
- I confini dell'anima
- Le contaminazioni della Chiesa
- L'autenticità dei testi
- Il logos dell'unità
- Empedocle e Zenone
- Socrate, il sofista
- Socrate l'educatore
- La realizzazione di un ideale

- Strumenti



È davvero una cosa insolita ripercorrere le fasi iniziali del pensiero greco (la "filosofia dei Presocratici", come si dice comunemente), evitando di adottare i criteri e i punti di vista della tradizione successiva, vale a dire quelli dell'Accademia platonica e della scuola aristotelica, in particolare. In queste interpretazioni si riassume l'intero destino che la storia ha assegnato a due imponenti figure, quali furono Parmenide ed Eraclito. Costoro, infatti, non rappresentano, in verità, dei semplici elementi di un edificio della storia del pensiero, che Aristotele stesso cercò di progettare e costruire; e che, naturalmente, era architettato secondo una

ben precisa intenzione filosofica. Vedremo in seguito che Aristotele – nel tentativo di prendere le distanze dall'infinita superiorità e anche dal carisma del suo grande maestro, Platone, e di reperire una via autonoma – fu costretto a muoversi fra la tradizione da cui proveniva e la sua predilezione per la natura vivente, senza indirizzarsi al mistero dei numeri e dei loro rapporti. Per Aristotele questa fu, per così dire, una attrazione impellente, che lo spinse a interpretare tutti i pensatori precedenti come una propedeutica alla sua stessa fisica e alla sua filosofia della natura. Perciò, già parlando di Talete, ho voluto mostrare che in realtà vi si nasconde ben altro che il solo elemento - acqua. In età moderna questa filosofia è stata persino chiamata *ilozoismo*, intendendo con ciò l'ipotesi di una materia piena di vita; ma il termine *hyle*, "materia", è appunto una categoria aristotelica e non coglie affatto ciò che si aveva di mira fin dal principio, cioè il mistero della totalità dell'essere, (dove sia, come si regga, quale ordine abbia, come diventi *cosmo*). Ne abbiamo già trattato, e abbiamo visto che fu Parmenide a sollevare una prima obiezione nei confronti di questo modo di pensare, e la sua critica fu ripresa, in seguito, più da Platone che da Aristotele.



Ma lo stesso Eraclito non può essere a sua volta inquadrato in queste categorie. Ho riportato solo un

paio dei suoi enunciati più avvincenti, poiché nel suo caso la citazione è, per così dire, quasi la forma più adeguata per avvicinarsi a questo pensatore. Eraclito non fu una figura di maestro, quale magari si può supporre, e in parte anche ritrovare, in altre tradizioni; già nell'antichità ebbe fama di essere l'oscuro, cioè colui che pronuncia massime misteriose e profonde. Un aneddoto che ci è stato tramandato racconta che a Socrate fu sottoposto il libro delle massime di Eraclito, perché lo leggesse; di esso Socrate avrebbe detto:

"Quello che ho capito è eccellente; sono convinto che quello che non ho capito sia altrettanto eccellente. Ma ci vorrebbe un bravissimo pescatore per riportare alla luce tali prelibatezze dal fondo del mare".

Fu dunque un certo misterioso modello stilistico di Eraclito ad attirare fin da principio l'attenzione, grazie al paradosso, alla formulazione sorprendente, con cui viene detto: *La via in salita e in discesa è una e medesima*.

Le quotidiane aspettative di tutti vanno in frantumi, e si dischiudono così nuovi orizzonti di pensiero. Si tratta, in realtà, di quello che nel linguaggio attuale chiamiamo lo "speculativo", e tale uso linguistico – lo speculativo – è quello proposto da Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Quest'ultimo grande – "greco", starei per dire (sebbene Hegel fosse uno svevo che consolidò a Berlino la sua fama mondiale) disse, in effetti, dei frammenti di Eraclito:

"Non conosco alcuna proposizione di Eraclito che non avrei potuto accogliere nella mia logica, nel testo fondamentale in cui espongo le mie dottrine filosofiche".

Fino a tal punto l'elemento speculativo (questa segreta contraddizione tra l'asserzione contraddittoria e la convincente unità di senso che vi si esprime) rappresenta un tratto comune che unisce il brillante fabbro di aforismi, Eraclito, con il dialettico, Hegel, il cui metodo, anch'esso sovente misterioso, è universalmente noto.

Comunque sia, neanche Eraclito si inserisce adeguatamente nello schema col quale Aristotele ha voluto reperire i passaggi che hanno preceduto e preparato il suo proprio pensiero.



IL FULMINE GOVERNA OGNI COSA

Se ci chiediamo quale elemento giochi in Eraclito un ruolo decisivo al fine di rendere comprensibile l'ordine del mondo, la risposta che ne deriva è certamente singolare: è il fuoco. Davvero il fuoco spiega l'ordine del mondo? Ciò sarebbe del tutto incomprensibile, se già non sapessimo che per i Greci, nel pensiero degli albori, calore e fuoco erano strettamente connessi tra loro. Egli non ha in mente tanto il fuoco che consuma, divora e tutto distrugge quanto piuttosto un altro fuoco, un'altra sostanza. *Che cos'è propriamente il fuoco per il pensiero greco?* È qualcosa che appartiene a tutti noi esseri viventi, in quanto siamo animali a sangue caldo: una specie di *materia prima del calore*. Così possiamo avere una prima spiegazione del perché il fuoco debba essere un elemento. Ma questo, in che relazione sta, a sua volta, con i fuochi lassù in cielo, il sole e le stelle? Dobbiamo pensare a combinazioni molto azzardate; dovremmo supporre, che se Eraclito ha davvero parlato del fuoco con questa particolare enfasi che sappiamo, doveva trattarsi piuttosto di qualcosa di simile al fulmine altrettanto improvviso. C'è un detto di Eraclito, inciso sopra la soglia della celebre baita di Martin Heidegger nella Selva Nera; questo frammento dice: *Il fulmine governa ogni cosa*. Bisogna ascoltarlo attentamente, per cogliere anche qui, di nuovo, questa contraddittorietà carica di tensione. Non significa affatto – come potrebbe credere il banale pensiero mitico – *il fulmine di Giove, che scaglia i suoi dardi, e così domina gli eventi del mondo*. Ciò è del tutto estraneo a Eraclito, e anche alla filosofia. La nostra vita è già in cammino verso il *lògos*. Ma che cosa significa questo? Già, che cosa significa? Pensiamo all'esperienza del fulmine! Soprattutto, là dove essa appare in tutta la sua potenza, nella notte. Nel giro di un istante tutto si fa visibile nella luce più abbagliante, per inabissarsi, un

attimo dopo, in una notte ancora più profonda. Questo è evidentemente il tratto più interessante del fuoco: la sua forza improvvisa, illuminante.



I CONFINI DELL'ANIMA

Abbiamo già visto, dagli esempi acuti e profondi di Eraclito, che queste cose c'erano davvero, nascoste nello sfondo, e all'improvviso tutto si capovolge nel suo contrario. Ho parlato di sonno e veglia, ma possiamo sostituirli con: vita e morte. Diciamo infatti che *qualcuno dorme come un morto*, eppure all'improvviso si risveglia. "Il fulmine governa ogni cosa". Siamo quindi al cospetto di un modo di pensare radicalmente diverso da quello che ha in mente Aristotele; e anche il linguaggio è del tutto differente. È quel modo di pensare in cui si staglia nettamente qualcosa che non è affatto pensabile con categorie quali la mescolanza di elementi e la compresenza di sostanze diverse, bensì che è misterioso come il risveglio, il "tornare in sé", e come il prender sonno, l'assenza di sé. Che cosa accade in questi frangenti?

Eraclito fu il primo a compiere il passo da gigante di separare il concetto di anima, di *psychè*, dall'intimo legame con la vitalità in quanto tale. La *potenza vitale* è in effetti qualcosa che ha a che fare con il calore e con la vita, ma tutti questi enunciati che Eraclito ripetutamente azzarda, laddove hanno di mira l'anima non si riferiscono alla vitalità, quanto piuttosto a ciò che noi chiameremmo "coscienza". Che cosa intendiamo, infatti, dicendo "non è più in sé" oppure "è di nuovo in sé", o, di chi si risveglia: "ha ripreso coscienza"? È grosso modo in questi termini che Eraclito pensa l'autentico mistero. L'anima non è soltanto il respiro del vivente, bensì è proprio l'elemento pensante, che nella sua ampiezza porta già in sé tanti enigmi e tante verità. C'è un bellissimo detto di Eraclito che recita: *Mai raggiungerai i confini dell'anima, per quanto lontano tu possa andare*.

Questo è il nuovo universo. Si può immaginare che, stando così le cose, si possa spiccare il salto, assai rapidamente, fino magari all'idealismo tedesco, per il quale l'autocoscienza, con la sua estensione, con la sua portata universale, è al tempo stesso fondamento di ogni verità, della realtà e del mondo. Però, in realtà, si proietterebbe troppo falso modernismo nel pensiero di Eraclito, se davvero lo si mettesse in relazione con l'autocoscienza del pensiero moderno. Si potrebbe anche mostrare – e credo che nel corso di questa panoramica sulla storia della filosofia ciò apparirà abbastanza chiaramente – che questo concetto moderno di autocoscienza è inseparabile dal pensiero del metodo della scienza moderna.

In fin dei conti questi scritti di Eraclito pongono compiti del tutto diversi al pensiero filosofico e all'esame scientifico della tradizione.



LE CONTAMINAZIONI DELLA CHIESA

Eraclito, nonostante la sua oscurità, fu un autore estremamente apprezzato, e, anche se i tempi cambiano, proprio in certe asserzioni molto oscure c'è sempre modo di riconoscere se stessi. Questo fa parte di quelle misteriose forme di cui l'incomprensibile si veste per continuare ad essere. Così è stato anche per Eraclito. Egli fu l'autore prediletto della prima età ellenistica, quando la *Stoà*, la filosofia stoica, prese a trarre conseguenze morali e psicologiche dalle dottrine della filosofia classica greca. A quel tempo molti temi stoici venivano riconosciuti nei detti di Eraclito. Poi arrivarono i Padri della Chiesa, nel tentativo di confrontarsi con la tradizione umanistica, se posso esprimermi in questo modo, che si ereditava dalla cultura greca, nella tarda antichità. Ed essi provarono a riformulare il pensiero greco in modo da trovarvi, per così dire, anticipato, un senso cristiano. In questo

senso, per esempio, il fuoco si prestava benissimo a tradurre visivamente le fiamme dell'inferno. Inoltre c'era questa frase di Eraclito: *Alla fine il fuoco divorerà e distruggerà tutto*. E poi naturalmente si trova detto in Clemente (Alessandrino): "... e così le anime dei peccatori impenitenti saranno ridotte in cenere", o qualcosa di simile. In breve, nel corso dei secoli antichi, proprio nel caso di Eraclito, si esercita una vera e propria "tecnica di sovrapposizione": si interpretano i frammenti cercandovi anticipazioni di ciò che è già noto. Io stesso ho ricostruito un frammento di Eraclito, liberando da queste stratificazioni di concetti cristiani – persino quello di resurrezione – uno scritto che ho trovato. Sono asserzioni enigmatiche, per noi al limite dell'incomprensibile; nelle quali però, certamente, il culto dei morti e la glorificazione degli eroi (consuetudini tanto comuni nella grecità guerriera, da cui traevano origine) appaiono poi al Cristianesimo come un'anticipazione della resurrezione dei morti. In breve, il compito impostoci dai detti di Eraclito, non è solo quello di capirli, ma anche proprio di scoprirli. Molto probabilmente continueremo sempre a trovare negli scritti dei Padri della Chiesa una gran quantità di frasi di Eraclito, che, così stratificate, non sono ancora state scoperte. Il frammento che io ho identificato suona, nella mia ricostruzione: *Il padre è figlio di se stesso*. Evidentemente ciò significa che quando il padre genera un figlio, è allora che diventa padre; qui si esprime un'unità paradossale. È facile immaginare che questa frase si prestasse a meraviglia per spiegare la trinità, almeno nel suo primo momento, e naturalmente è proprio con questa intenzione che la ritroviamo nella Chiesa paleocristiana e nei suoi scritti. Insomma, per molto tempo (poi è diventato ancora più difficile) l'ambizione di un buon filologo era quella di trovare un detto di Eraclito, quasi ripescandolo, liberandolo dalle stratificazioni con cui la tradizione cristiana o tardo - antica aveva subordinato le parole eraclitee alle proprie intenzioni.



L'AUTENTICITÀ DEI TESTI

Si può ben capire: è tutt'altra cosa che leggere le citazioni o i frammenti che si tramandano di Parmenide, al di là del suo scritto che ci è pervenuto. Quel testo sembra quasi integralmente di mano di Parmenide, almeno nella sua prima parte, ma naturalmente anche in questo caso ci sono molti particolari, per esempio singoli versi, dei quali è possibile pensare che siano stati inseriti successivamente in un contesto che, come abbiamo visto, costituisce la parte dell'argomentazione dedicata all'unità dell'essere. Comunque stiano le cose, è sorprendente il fatto che, stando alle interpretazioni correnti, si dica questo: Parmenide ha pensato l'essere statico, immutabile, mentre Eraclito ha avuto di mira il flusso sempre mutevole delle cose, e perciò avrebbe preparato il campo, per così dire, alla scepse. Penso che gli esempi qui proposti di frasi eraclitee insegnino una cosa migliore: questi paradossi sono appunto paradossi: non vogliono dire che non si possa conoscere la verità. Al contrario! Essa è solo nascosta, e nella forma del paradosso viene allo scoperto, come quando si dice che il passaggio dalla fame alla sazietà è, appunto, un attimo improvviso. E allora si riconosce che in realtà entrambe testimoniano la stessa cosa, cioè il bisogno dell'organismo di nutrirsi. E così, naturalmente, Eraclito può essere per molti aspetti considerato in modo assai diverso da come è stato finora. Ma egli fu anche un incomparabile stilista: ancora oggi ritengo che il sistema migliore per scovare autentici detti di Eraclito, o anche solo per interpretarli, sia il metodo che io stesso ho usato: fare analisi stilistiche, cercare una sorta di morfologia delle proposizioni paradossali. Se si procede così, si può essere abbastanza certi nel dire: questo è un autentico Eraclito. Ma, quanto al significato, occorre liberare queste frasi dalle incrostazioni sovrapposte da tradizioni successive. Ogni citazione è in realtà una forma di appropriazione di qualcos'altro. Anche quando noi stessi ci serviamo di citazioni, vogliamo dire qualcosa che valga per questo momento preciso, ma con l'aiuto di versi preconfezionati, di proverbi, di affermazioni o di altro ancora.



IL LOGOS DELL'UNITÀ

Ecco dunque la straordinaria difficoltà di fronte alla quale stanno questi due pensatori, e la cosa che stupisce in loro è questa: nella totale diversità sono profondamente concordi, unanimi nel parlare entrambi dell'Uno. Eraclito dice: *hén tò sophòn*, uno è il saggio, e con ciò egli intende l'unità dietro le differenze e fra gli opposti, cioè questa unità speculativa. E, analogamente, Parmenide afferma: l'essere è l'Uno e non i molti. Ebbene, si può immaginare: se questa dottrina è da un lato l'insegnamento, il *lògos* della dea ispiratrice del poema didascalico di Parmenide, e se d'altro canto è la verità provocatoria della profonda meditazione di Eraclito, allora verrà naturale chiedersi: *Ma come è possibile parlare di questo Uno, avere un lògos, formulare un discorso che sappia cogliere ciò che l'Uno dice di se stesso?* È chiaro che questo sarà appunto il problema – e doveva essere il problema – che emerge dalla critica profonda rivolta alla curiosità del mondo e alle arditezze di pensiero dei filosofi di Mileto.

Possiamo dire senz'altro, che questi due pensatori furono più o meno contemporanei. L'uno visse a Efeso e, con intuizione profetica, colse il pericolo di un predominio straniero (da parte del regno persiano) su queste città portuali, e ammonì i suoi concittadini più volte in tal senso. L'altro visse ad Elea (Velia), a sud di Napoli. Erano dunque separati da distanze enormi. Si è cercato di trovare nell'uno allusioni all'altro: certo si può giocare con queste fantasie, quando le testimonianze sono così poche da non poter confutare tali finzioni. Ma io ne sono convinto: è probabile che non si conobbero affatto. Hanno avuto entrambi lo stesso retroterra. Il loro *background* comune fu appunto questa insorgenza di un pensiero razionale orientato al *lògos*, di fronte alla nuova apertura al mondo maturata dalla "Scuola di Mileto" – dai filosofi di Mileto – nel corso di varie generazioni di filosofi importanti.



EMPEDOCLE E ZENONE

Purtroppo non posso proporre, come vorrei, altri grandi nomi di esponenti del pensiero greco degli albori, chiamati solitamente *presocratici*, così come ho fatto con gli autori già trattati. Sono nomi certamente noti, il cui fascino non è minore. Uno di questi è Empedocle. Tutti lo conoscono dalla storia della letteratura, e in particolare i Tedeschi ricordano la ripresa dell'immagine esemplare di Empedocle nella poesia di Hölderlin. Si sa, comunque, che Empedocle fu una figura mitica, come lo fu la sua morte, che egli cercò nell'Etna (nel cratere dell'Etna, a quanto si dice) al pari di tutte le storie legate alla sua vita, ai suoi poteri prodigiosi e infine alla sua discesa nell'abisso. Ha lasciato una quantità di canti poetici di taglio filosofico, nei quali già si prepara e si sviluppa la teoria degli atomi e la *dottrina dei quattro elementi*, che appunto, secondo la tradizione greca, fu lui a proporre per la prima volta: acqua, aria, terra e fuoco. Potrei parlare anche – anzi devo certamente farlo – del rapporto davvero molto stretto che vi fu, a Elea, tra Parmenide e il suo allievo Zenone. Più avanti, trattando di Platone, torneremo a dire che Zenone e Parmenide sono considerati come un unico indirizzo o scuola di pensiero, e ciò è dovuto al fatto che Zenone fa proprio l'asserto: *C'è soltanto l'Uno, l'essere è l'Uno*, e intende corroborarlo – o, se si vuole, dimostrarlo – facendo vedere che l'ipotesi della molteplicità conduce a contraddizioni

insolubili. Riteniamo che quest'arte della confutazione, introdotta da Zenone per rinvigorire la dottrina eleatica, sia proprio l'invenzione della dialettica. Perciò, anche da questo punto di vista, è evidente l'intima affinità tra Parmenide, da un lato, ed Eraclito dall'altro: Parmenide, il cui allievo ha operato questa confutazione indiretta evidenziando le contraddizioni; ed Eraclito, fra i cui seguaci nasce l'unificazione delle contraddizioni, quella dialettica speculativa che Hegel ha ravvisato nei suoi frammenti.

In effetti potrei fornire ancora un lungo elenco di pensatori successivi, per esempio potrei ricordare ancora una volta che la teoria atomistica di [Democrito](#) è stata sviluppata nella sua forma, non già matematica, ma fisica, con profonda radicalità. Quando si parla di *teoria atomistica* occorre guardarsi bene dal confonderla con il concetto di atomo, fondato matematicamente e fisicamente nella teoria atomica della scienza moderna. C'è un frammento di Democrito che descrive le forme degli atomi, grazie alle quali essi si aggregano l'uno all'altro, generando infine la materia coesa e compatta, il corpo solido; ma ci sono poi altre affermazioni, ne ricordo una solo per mostrare la differenza: *L'atomo è ciò che non si può più suddividere ulteriormente*; tutto qui! – non si dice "è la più piccola particella". Democrito dice infatti: "Potrebbe esserci un atomo grande quanto l'universo". A parte il fatto che anche Democrito muove da questa dottrina eleatica dell'essere-uno per giungere al pensiero degli atomi, non

possiamo purtroppo aggiungere molto sul suo conto senza rifarci a Epicuro e a Lucrezio, cioè ai suoi seguaci della tarda antichità.



SOCRATE, IL SOFISTA

Ci stiamo, infine, avvicinando al periodo di Socrate, all'epoca, cioè, in cui le arti della dialettica si diffusero come una sorta di epidemia fra i giovani di Atene. In realtà non si può trattare della filosofia senza considerare anche il concetto che le si oppone, la *sofistica*. "Sofistica" è, per così dire, far girare a vuoto l'arte della dialettica, evidenziare contraddizioni solo per il gusto di ottenere ragione. Lo *slogan* dei sofisti era: far sì che la cosa più debole, grazie a ingegnosissime argomentazioni, diventi la più forte, in tribunale e soprattutto nelle dispute. Questo aspetto della dialettica fu, ai tempi di Socrate, senza alcun dubbio il fenomeno dominante nella coscienza pubblica ateniese. E poiché così stavano le cose, Socrate (una figura decisamente singolare) divenne infine la vittima dell'indignazione popolare contro questi virtuosi dell'argomentazione e del discorso che erano i sofisti. Egli fu condannato appunto come sofista. Certo, sono tutte cose note. Ma per noi la figura di Socrate è un'altra, di nuovo una figura epocale, che indica una svolta. Qui forse si può ricordare quello che Cicerone disse, in seguito, di Socrate: *Egli ha portato la filosofia giù dal cielo per farla abitare nelle strade di Atene*. In altre parole, quelle discusse con i suoi concittadini, nei Ginnasi, nelle palestre, nelle riunioni politiche e nelle strade sono le questioni pratiche della vita, che egli ha portato con sé tra gli uomini. Socrate fu, per così dire, l'uomo scomodo che poteva fermare chiunque andasse per strada gonfio della propria boria, sottoponendogli questioni insidiose alle quali costui non sapeva rispondere. Pare che lo abbia fatto soprattutto con i grandi del suo tempo: lo fece con gli ammiragli e con gli strateghi, per sapere che cosa fosse il coraggio; lo fece con i giudici, per sapere che cosa fosse la giustizia; lo fece infine persino coi veggenti e gli indovini, per mostrare loro che di questioni divine, sacerdotali e religiose non sapevano proprio nulla.

Questa è la celebre figura di Socrate, ma da quali fonti la conosciamo? Certo egli ebbe tutta una serie di imitatori, ma tutti questi emuli impallidiscono al cospetto del solo Platone. E proprio a questo punto devo considerare, qui, lo specifico intervento di Platone, e

precisamente, il compito che divenne per Platone la missione della sua vita, come gli fu presto chiaro. L'intenzione di Platone era quella di affrancare Socrate, da lui tanto ammirato, dall'errore giudiziario della democrazia ateniese, che lo aveva creduto un sofista, solo perché anch'egli sapeva argomentare in modo acuto, servendosi di ragionamenti dialettici.



SOCRATE, L'EDUCATORE

L'intera opera di Platone consta di due parti, ne conosciamo però soltanto una, non l'altra. Ciò che possediamo è la missione di tutta la sua vita di scrittore, con cui Platone si proponeva di mostrare che Socrate non era un sofista. È per questo motivo che scrisse i dialoghi socratici, nei quali l'*ethos*, per così dire, la potenza morale della dialettica di Socrate vengono messi in luce in maniera convincente, con il risultato che alla fine persino le figure importanti di quel tempo avevano dovuto dargli più o meno ragione, riconoscendo di non sapere nulla, e che pertanto Socrate era più saggio di tutti loro. Queste stesse cose valgono poi non solo per costoro: c'è infatti un altro arditissimo pensiero di Platone, vale a dire l'idea di un Socrate che discute con i sofisti, quelli con i quali fu sempre confuso. Un'invenzione: possiamo infatti dire, con una certa sicurezza, anche in base ad altre fonti, che egli non ha scambiato con nessuno di loro mai neanche una parola e che probabilmente non incontrò mai Protagora o Gorgia, o altri sofisti come loro. Piuttosto egli colse le conseguenze di questa dottrina sofistica sulla gioventù ateniese e sulla moralità pubblica, e ne fece oggetto della sua critica. Pertanto, se consideriamo l'opera dialogica di Platone, possiamo essere sicuri intanto che anche laddove Socrate vi compare come virtuoso della confutazione, Platone intenda dimostrare che non fu un sofista. Ed è per questo che lo pone in un confronto vincente con i sofisti: Protagora, Gorgia e gli altri.

Ma, oltre a questo, nell'evoluzione degli scritti platonici, troviamo qualcosa di assolutamente inconsueto: che cioè un pensatore di enorme potenza concettuale, capace di essere in campo matematico, se non proprio lo scienziato di punta, per lo meno l'ispiratore di nuove vie (a Platone risalgono certi problemi di astronomia matematica, da lui sottoposti ai suoi contemporanei, e altro ancora) – insomma che un uomo siffatto, che ha concepito calcoli astratti sulle variazioni e ha anticipato computazioni complicatissime sulla probabilità matematica e altri rompicapi del genere, al tempo stesso sia stato uno dei massimi talenti poetici della letteratura universale.



Credo sia un evento unico e forse irripetibile nella storia della filosofia, che uno dei massimi pensatori sia stato al tempo stesso anche un grande scrittore. E del resto è cosa nota, grazie anche all'incredibile spessore di cui Platone ha dotato la figura di Socrate nelle diverse circostanze di vita, molto al di là della semplice arte confutatoria, dotandolo delle capacità di un visionario.

E poi c'è, come tutti sanno, questo Stato ideale l'idea di una città ideale organizzata in modo tale che in essa vi sia solo la giustizia e nessuna iniquità, che vi sia fatto soltanto il bene e mai niente di male, e questo viene presentato come un ideale, che naturalmente possiamo qualificare solo col concetto di utopia. Credo che però dovremmo seguire l'esempio di Aristotele, che per primo si divertì a criticare chiunque prendesse sul serio, anzi troppo sul serio questa utopia platonica.



LA REALIZZAZIONE DI UN IDEALE



Tutti conoscono le singolari proposte che Platone avanza per la realizzazione di questa città ideale: la promiscuità delle donne, la comunanza dei figli e cose simili, per poi discutere in tutta serietà, se sia anche possibile realizzare effettivamente tutto ciò. E allora si dice: "Ah, questa non è certo una difficoltà; basta prendere tutti quelli che hanno più di dieci anni, allontanarli dalla città e tenere solo i bambini per costruire questo nuovo tipo di comunità". Ebbene! Bisogna davvero essere degli eruditi accecati da troppa erudizione per prendere sul serio una proposta del genere! Qui però bisogna vedere che si tratta di una considerazione critica, concernente i pericoli dei legami familiari per la sussistenza dello Stato, le insidie del nepotismo e della protezione che deriva dall'appartenenza a certi gruppi familiari o *clan* di affiliati, tutte cose che per la sana vita comune, per il sano senso dello Stato, rappresentano una minaccia. Perciò si può leggere in realtà la *Repubblica* di Platone piuttosto come uno scritto critico, pensato per una opinione pubblica alquanto estesa, e volto a mostrare quanto sia assurda, in fin dei conti, quella "cosa pubblica" di cui, fra gli altri, anche il venerato maestro

Socrate fu a suo tempo vittima. Dunque, non c'è da stupirsi che ciò avvenga anche in altri dialoghi, nel celebre *Simposio*, oppure nel *Fedro*, nei quali Platone ci mostra un Socrate che addirittura si delizia di grandi fantasie mitiche, mentre con tutta la maestria di un artista rende anche credibile questo mondo di miti come una fantastica trasvolata al di sopra di una ben più modesta verità logica. Ebbene, tutto questo c'è senza dubbio nell'opera platonica, ma quello che più di tutto ci deve interessare è il modo in cui, in Platone, prende forma una sintesi filosofica del pensiero greco che lo ha preceduto. Sarà poi Aristotele a richiamarvisi, e su ciò dovremo soffermarci, poiché si tratta di uno dei capitoli più controversi della filosofia greca.

L'iniziatore della dottrina delle idee sarà criticato dal suo allievo più importante, Aristotele (se consideriamo a fondo i dialoghi platonici, ne troviamo già qualche traccia), giacché Platone avrebbe formulato una teoria dualistica in cui due mondi non potrebbero però coesistere, e perciò dovrebbe essere considerata, per così dire, come una deviazione del pensiero. E per la verità tutto ciò è già presente nel *Parmenide* di Platone – dove si critica il pensiero dualistico. Questa è la più grande di tutte le difficoltà nella teoria delle idee: pensare che le idee siano per gli dèi e che il nostro sapere empirico sia per noi, uomini mortali. È Parmenide a dirlo, di fronte al giovane Socrate, affermando che questa è l'aporia più seria, il più grave errore nella comprensione delle idee.



Sono problemi che dovremo affrontare: che cosa ha affermato Platone, in realtà, a proposito delle idee? E perché Aristotele ha operato un tale rovesciamento, tanto da essere considerato da tutta la storia della filosofia come un critico esasperato di Platone? Naturalmente le cose non stanno proprio in questi termini. C'è infatti un celebre passo di Aristotele che dice: "Sono amico di Platone, ma più ancora amo la verità". Quindi la sua critica, le sue modifiche, si legano sempre a ininterrotta amicizia e ammirazione per Platone. Sono tutte questioni alle quali ci dedicheremo nei prossimi incontri.

Strumenti

[Mappa del mondo greco antico](#)



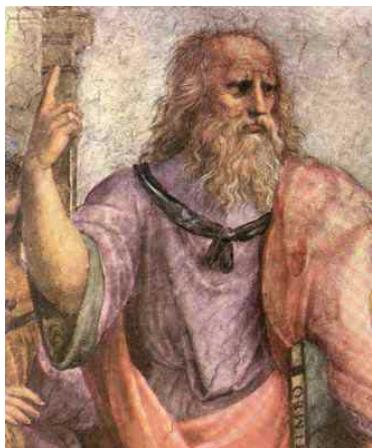
Copyright © Rai Educational

Il cammino della filosofia

Hans-Georg Gadamer

Platone

- L'anima e i numeri
- L'idea del bene
- L'arte della dialettica
- La settima lettera
- L'armonia del bello
- La misura delle cose
- Il Teeteto e la conoscenza
- L'istante dell'intuizione



Adesso che cominciamo a trattare la grande opera filosofica e letteraria cui Platone dedicò tutta la sua vita, il nostro discorso può poggiare su solide basi. Non si tratta più di ricostruire e quasi indovinare intuitivamente i motivi di fondo che hanno guidato il pensiero, come accade con i cosiddetti presocratici. Qui si celebra un grande evento, vale a dire la svolta introdotta da Socrate, che crea un nuovo, originalissimo stile filosofico... dominato dalla questione del bene: proprio questo è il punto, grazie al quale Socrate, inteso come personaggio platonico, risulta vincente rispetto a tutti i suoi interlocutori. Egli chiarisce loro, infatti, che in realtà non sanno affatto che cosa sia il bene. ... Abbiamo spiegato che Platone, con i suoi dialoghi, eresse un monumento al suo maestro Socrate, mettendolo a confronto con i sofisti e con tutto il vuoto fermento dialettico della gioventù ateniese del tempo.

La storia della filosofia ha guardato a Platone, come pure ai «presocratici», anzitutto nella prospettiva di Aristotele. In quest'ottica, Platone è uno dei «Pitagorici»,... uno degli appartenenti alla setta religiosa fondata da Pitagora, pensatore che tutti conosciamo fin dai banchi di scuola come matematico, ma che fu soprattutto il fondatore di una congrega politico-religiosa, anzi di una federazione che ha interessato tutta la Magna Grecia, e in modo particolare l'Italia meridionale e la Sicilia. In questa regione esisteva una federazione di città, una sorta di patto, basato sui precetti pitagorici, che attribuì alla matematica, fin dal principio, una valenza quasi divina, anche se poi, nel corso del quinto secolo, assunse sempre più l'aspetto di una comunità scientifica. Platone fu in contatto con i pitagorici di Taranto e di Siracusa, dove si recò più volte, nel corso della sua vita, per incontrarli.

Platone viene così associato ai Pitagorici, al mistero dei numeri. Che cosa sono i numeri? È un enigma! Ne abbiamo già parlato.



Se pensiamo all'eredità lasciata dalle grandi figure del pensiero «presocratico», dobbiamo dire, riassuntivamente, che essa consiste soprattutto di due aspetti: la domanda sull'essere, posta da Parmenide, e la questione dell'anima, sollevata da Eraclito, attraverso la profondità speculativa del suo pensiero, ed espressa con parole ispirate.... Che rapporto intrattengono questi due temi con l'eredità

di pensiero dei Pitagorici? La setta pitagorica, come del resto tutte le altre espressioni del tempo, fu una conseguenza della pressione esercitata sulla Grecia dall'impero persiano, che portò alla nascita di nuove città nel bacino del Mediterraneo, in particolare nell'Italia meridionale e in Sicilia, con ripercussioni di portata storica universale. Si dovrebbe sempre tener presente che quando Platone visiterà i tiranni – i despoti – di Siracusa, sarà del tutto consapevole dell'importanza strategica di questi centri come baluardo contro la grande potenza fenicia, ovvero cartaginese e punica. Questo retroterra politico spiega perché Platone si sia tanto interessato a Siracusa... e abbia cercato di farne, da terreno di dispotica tirannia, un vero e proprio centro culturale, anche se, come è noto, questo progetto fallì. Anche i Pitagorici rientrano in questo quadro di resistenza dei Greci di fronte alla pressione cartaginese – Cartagine era appunto... il porto collocato all'incrocio delle vie di comunicazione del Mediterraneo, tra l'oriente greco – la patria – e il confine occidentale del Mediterraneo, in Spagna, e appunto tutte le coste del Mediterraneo erano state popolate da coloni greci.

Ho ricordato queste cose, per porre infine la domanda: Chi era, dunque, Platone?



L'ANIMA E I NUMERI

Abbiamo visto che Socrate introdusse la questione del bene, e fu considerato un pitagorico. Il bene è qualcosa di inafferrabile è una realtà indefinibile, e lo stesso si può dire anche a proposito dei numeri e del modo misterioso in cui, unendosi, formano somme ed equazioni, frazioni e calcoli complessi. Il merito di Platone è di aver unificato il problema del bene e la questione dei numeri all'interno del suo più celebre capolavoro letterario: vale a dire il *Fedone*, il dialogo in cui Platone ci presenta Socrate condannato a morte, nel giorno dell'esecuzione (pronto a subirla) mentre riceve i suoi amici per l'ultima volta e discute con loro dell'anima, dell'immortalità dell'anima e della relazione che essa intrattiene con qualcosa di imperituro, immutabile, sicuro e noto, proprio come sono i numeri.

In un famoso passo, Nietzsche ha definito questo dialogo di Socrate morente come «l'affermazione del nuovo ideale della gioventù greca», che soppianta l'esempio eroico di Achille, come pure il geniale, avventuroso, astuto modello di Ulisse. È un nuovo ideale di sapienza: il saggio che vive per la propria cultura e che, con il quieto abbandono del suo spirito indagatore, libero dai dogmi accetta con serenità il destino che la vita gli assegna, e beve la coppa di veleno.

Numeri e anima – due cose che non sono di questo mondo: entrambe inafferrabili, entrambe dotate di un modo d'essere che è innanzitutto una sfida per il pensiero. È un mistero che, come mostra il *Fedone*, il due si generi aggiungendo uno all'unità! O forse il due nasce dall'unità stessa, divisa a metà? In entrambi i casi abbiamo il due. Analogo al problema del due, è il dilemma del pensiero umano, orientato sempre verso qualcosa che noi non troviamo direttamente, ma che desumiamo solo da ciò che è già dato nell'esperienza. È la celebre fuga nei *lògoi*, la fuga nel ragionamento e nel misterioso interesse per la verità che esso soddisfa.



L'IDEA DEL BENE

Chiediamoci ora: in che rapporto sta l'anima con la matematica, con le sue incredibili, affascinanti conoscenze, insomma con quanto espresso nel significato letterale della parola greca «matematica»: «ciò che possiamo apprendere», vale a dire "ciò che non necessita di alcuna esperienza" – ne è prova il fatto che, come accade anche al giorno d'oggi, vi sono bambini geniali per i quali la matematica è una specie di gioco dello spirito, capace di elevarli fino alle vette di questa disciplina. È nota la storia del piccolo Gauss: il suo maestro fu

costretto a isolarlo (per potersi dedicare agli altri allievi della classe, meno dotati) assegnandogli intanto il compito di contare tutti i numeri da 1 a 1000. Cinque minuti dopo lo vide tornare: aveva scoperto una nuova regola numerica, che riassumeva in un baleno l'intera numerazione. Ecco, nel campo della matematica queste cose sono possibili.

Ma torniamo alla questione del bene. Nel dialogo *Il Fedone*, Socrate mostra che, al pari dei suoi predecessori, lo stesso Anassagora, il filosofo del *noûs* – la ragione universale, potremmo dire,... (che ha avuto un ruolo centrale nella cosmogonia) aveva ricavato l'ordine del mondo da una sorta di spirito che mescolava gli elementi e regolava il movimento. Ma nemmeno questa concezione era quella giusta agli occhi di Socrate, poiché non coglieva che l'ordine è perseguito da uno spirito che pensa e cerca il bene. L'idea del bene è perciò il vero e proprio culmine... del pensiero platonico, è la finalità formativa verso la quale è rivolto l'intero sistema educativo dell'utopia statale proposta da Platone. Ma questa idea del bene non è tangibile «*hôs tà álla mat-hèmata*», «come gli altri contenuti apprendibili»; essa è piuttosto «idea», cioè «visione», della totalità. E Socrate afferma che sarebbe interamente soddisfatto solo se tutte le conoscenze finora acquisite dai sapienti sul corso del sole e della luna, sulle stelle e le stagioni, sugli elementi, sulla terra e sul mare e così via, potessero essere intese come espressioni dell'idea del bene: è una celebre frase, ma non si è osservato abbastanza che essa costituisce in realtà il programma della fisica aristotelica, nel senso teleologico di un universo ordinato finalisticamente e orientato secondo certi scopi, nel quale anche l'uomo, con i suoi obiettivi limitati e la sua incessante tensione verso il meglio, guarda a ciò che è buono e vantaggioso.



L'ARTE DELLA DIALETTICA

Dunque, la questione del bene ha una portata universale. Non si deve dimenticare che l'esistenza di Socrate, animata da questo problema, è sempre sotterraneamente presente nell'evoluzione della cosiddetta dottrina delle idee. Quest'ultima si fonda, certo, sull'essenza ideale dei numeri e dei triangoli, quindi sulla matematica, ma non si riduce a questo sapere. Pensiamo, ad esempio, alla scuola che Platone fondò ad Atene (il termine «scuola» va naturalmente inteso nel senso che aveva in quel determinato ordinamento sociale: si trattava cioè di una sorta di club intellettuale, con fini anche politici, diretto da Platone). Sulla porta d'ingresso stava scritto: «Qui non può entrare chi non conosce la matematica» – «*Medèis a-gheo-métretos eis-íto*». Certo, la matematica (eredità della setta pitagorica) era diventata uno dei più efficaci veicoli di trasmissione del pensiero scientifico, però la questione del bene si spinge ancora più in là. Il problema del bene pone un quesito che non si può mai risolvere come si fa nelle dimostrazioni matematiche, offrendo prove certe. Occorre invece il dialogo; sono richieste argomentazione e replica, domanda e risposta; è infine necessaria quella che Platone, riferendosi all'arte socratica di dialogare, ha chiamato «dialettica».

L'idea del bene non è qualcosa che si possa intendere come un principio supremo da cui dedurre tutto ciò che è. Questo è lo schema secondo il quale è costruita la geometria euclidea: dagli assiomi ai principi, fino alle dimostrazioni; ma la dottrina platonica delle idee mostra come dietro ogni sforzo di comprensione da parte dell'uomo, dietro ogni discussione, ogni volta si apra un orizzonte verso il quale intimamente si tende. Perciò la dottrina delle idee è al tempo stesso lo sfondo sul quale si staglia la possibilità della convivenza umana, da un punto di vista linguistico, etico e politico; qui si fonda la possibilità di una condivisione ordinata del mondo. È un punto, questo, che non sarà mai ribadito abbastanza: infatti il genio matematico dei Greci, che riecheggia con forza anche nel genio filosofico di Platone, in tempi più recenti ha ripetutamente indotto a cercare nello stesso Platone una sorta di teoria della conoscenza che è propria della scienza moderna.



LA SETTIMA LETTERA

Io stesso sono stato allievo della Scuola di Marburgo, in cui Natorp (il mio maestro) scrisse il famoso libro su: *"La dottrina platonica delle idee"* nel quale tentò di mostrare che le idee sono più o meno equivalenti alla legge di natura nella fisica moderna, qualcosa che, per così dire, apre la strada alla verità scientifica lungo la via di un progresso che procede per ipotesi. Ma questo non basta. Bisogna capire, piuttosto, che così facendo si oltrepassa il concetto di scienza nel senso di *épistème* e di dimostrazione. Si tratta di una fondazione della verità ancora più radicale, e a questo proposito possediamo un documento importantissimo.

Come è noto, Platone ha scritto soltanto dialoghi, nei quali non parla mai in prima persona, ma sempre per bocca dei vari interlocutori, un po' come Shakespeare, insomma, che, attraverso le sue figure tragiche, sapeva esporre le più grandi verità sul destino dell'anima umana. Non ha alcun senso assumere quel candore professorale, lungamente adottato, con cui di volta in volta si esaminavano singole proposizioni dei dialoghi platonici, quanto alla loro compatibilità teoretica e coerenza interna, per ricavarne poi una qualche teoria. Platone era un ateniese, aveva in sé tutto il sapore dell'arguzia attica: non temeva il rischio del gioco, l'azzardo dello scherzo, della trovata improvvisa, e tutto ciò ha contribuito a far sì che egli ci trasmettesse un'immagine viva del pensiero. C'è un solo eccezionale documento, a noi noto, in cui è Platone stesso a parlare. Si tratta della celebre lettera settima, che non intendo discutere qui nel suo significato politico legato al sovrano di Siracusa; essa contiene un paio di pagine nelle quali Platone cerca di spiegare perché non ha mai redatto a proprio nome né un libro, né altro scritto. Tutti i mezzi della conoscenza umana (le parole, le frasi, la grammatica, il racconto per immagini, quella che noi oggi chiameremmo: la lavagna, che per i Greci era naturalmente la sabbia, su cui disegnavano le figure matematiche,... insomma tutto ciò che si può adoperare per dimostrare qualcosa) sono per Platone dei mezzi che rimangono sempre ambigui, che possono indurre non già a comprendere le cose, ma solo a ripetere, a reiterare il discorso. Soltanto nella convivenza umana, nello scambio di argomenti e discorsi, di domande e risposte, si dà quell'attimo nel quale, all'improvviso, scocca la scintilla grazie alla quale lo spirito vede chiaramente. Questo è quanto viene affermato nel celebre *«excursus»* – così viene chiamato – della lettera settima, e dobbiamo sempre tenerlo presente quando leggiamo i dialoghi platonici.



L'ARMONIA DEL BELLO

Insomma, la dottrina delle idee non è ciò che ne è stato fatto. È corretto affermare che l'idea, così come la incontriamo comunemente, rappresenta sempre la visione di ciò che è – così come è in verità – e che, al pari dei numeri, essa è immutabile, indipendente da altro, evidente in sé; tutto questo è giusto, ma è anche altrettanto chiaro che l'esperienza umana da sempre può solo approssimarsi a questo fine ultimo della conoscenza.

Soprattutto negli anni della tarda maturità, Platone ha spiegato queste cose con evidente chiarezza, ma anche con quel tono vagamente misterioso che fa di lui un grande scrittore. Quello che ci dice... può forse sorprendere... nella sua formulazione: il rapporto che ha il bene con il bello.... Il bene non è soltanto ciò che sta oltre, ciò che trascende l'imperfezione e la contingenza delle cose terrene, la mutevolezza, fugacità e transitorietà degli eventi che si succedono. Il bene non è solo questa *«ulteriorità»*, bensì è qualcosa che può collocarsi anche nel flusso degli eventi mondani. Ci sono due dialoghi del vecchio Platone che voglio richiamare alla memoria; uno è il *Filebo*, che pone esplicitamente la questione dell'esistenza virtuosa e ne inquadra la problematica in un'ottica di questo genere: il bene della vita è certamente una mescolanza; non è il puro vivere per determinati scopi, come il sapere o l'intuizione del vero. Esso è piuttosto la somma di visione (di gioia di vedere)... di vivacità...

godimento, piacere, serenità: è tutto questo insieme. In questo dialogo platonico (condotto, ancora una volta, da Socrate) viene a galla questa verità: non c'è solo il mondo dei numeri ideali e dei loro reciproci rapporti e poi, accanto ad esso, separato, un mondo... di eventi mutevoli; esiste piuttosto un intreccio di queste due cose, vale a dire il ricomporsi... del dissidio multiforme in armonica unità. Qui risuona, una volta di più, la voce di Eraclito che disse: «l'armonia nascosta è più forte di quella manifesta». È l'armonia della bellezza. Questo è il fine di cui parla Diotima nel *Simposio*, definendola l'idea più elevata,... il bello in quanto tale. Ma che cos'è il bello come tale, se non la bellezza che è propria di tutte le cose belle?

Il bello in sé non è certo qualcosa di astratto, di universale, né si identifica con le cose: è piuttosto l'armonia che appare dappertutto.



LA MISURA DELLE COSE

Qui ci viene in aiuto un altro passo (la cui importanza non è ancora stata colta pienamente) e che peraltro può servire per anticipare la vicinanza di Aristotele al suo maestro Platone; lo troviamo nel dialogo intitolato *Il Politico*. In esso Socrate fornisce una lunga descrizione di che cosa sia un tessuto, e l'arte della tessitura, e molto altro ancora, finché l'interlocutore, sempre più impaziente, sbotta: «Tu la stai facendo molto, molto complicata. Non si potrebbe arrivare al dunque più velocemente?» Al che Socrate ribatte: «Eh, sì, sì, capisco. Ma adesso voglio dirti una cosa. Ci sono due tipi di misura». C'è un metro con cui ci accostiamo a qualcosa che è, per misurarlo. Si tratta ovviamente di un criterio che tutti ben conosciamo attraverso la matematica, i numeri, ... le unità di misura, e con il quale noi calcoliamo le cose. Ma poi c'è anche un altro tipo di misura, non più legata a pure relazioni fra grandezze: ... è quella misura che le cose hanno in se stesse. Non è più il *mètron*, che vale uniformemente per tutto, bensì il *mètrion* implicito nelle cose, per esempio l'armonia dei suoni, l'armonia del corpo, ovvero quell'accordo meraviglioso e misterioso che è la salute.... La medicina moderna è un ottimo esempio per capire chiaramente di che cosa si tratti. La medicina è la scienza della malattia e dei suoi rimedi: essa è l'enorme risultato di misurazioni precise e accurate. Tutti sanno che cosa sia un termometro per la febbre e a tutti è noto quale sia la temperatura corporea normale: in questo campo il progresso è assai avanzato. Ma il vero e proprio mistero resta comunque la salute: come la misuriamo? Certo non rapportandola a valori standard: la salute è un misterioso accordo di tutto l'insieme,... e questo grande mistero, che è la salute, viene ricordato anche da Platone, proprio a proposito, come esempio di questo equilibrio interiore. Riferendosi a ciò, egli osserva che questo è qualcosa di cui il sapere esatto delle scienze non può fare a meno: bisogna sempre guardare non solo a ciò che è misurato – ma anche a ciò che è commisurato, cioè adeguato, opportuno, adatto alla circostanza: questo è propriamente il fine più alto, al di là dei numeri, delle regole, e delle quantità.

Sembra quasi un messaggio rivolto al mondo moderno, in cui le scienze quantitative hanno affermato profondamente il loro predominio metodologico, senza forse tenere in debito conto che i loro successi sono possibili solo in presenza di un altro sapere, quale ad esempio l'occhio clinico del medico esperto, oppure l'istinto dell'organismo ammalato, comune a chi soffre di una malattia: insomma ciò che il medico adotta come criterio quando, ad un paziente sul quale ancora non possiede una diagnosi, gli domanda : «Si sente malato?».... Ebbene, tutto questo vale certamente anche in altri campi (e infatti tali cose vengono dette in un dialogo sul politico ideale) ad esempio nella vita sociale e nella vita politica. Si possono promulgare leggi, produrre ordinamenti, ma se non si è in grado di cogliere il momento giusto e di uniformarsi, con il proprio intervento, all'«imperativo dell'ora», si perderanno di vista anche gli scopi, cui è orientato il proprio sapere.

Trattando di tali questioni, mi rendo conto della necessità di confutare un pregiudizio assai

diffuso nella storia della filosofia. Questo aspetto di Platone, del quale ho appena parlato e che affiora dappertutto nei dialoghi della sua tarda maturità, è già molto, molto vicino alla filosofia di Aristotele e, quando ci occuperemo di quest'ultimo, dovremo domandarci perché mai Platone fu tanto criticato da Aristotele, al punto che la tradizione fu indotta, per molto tempo, a vedere in Platone l'idealista e in Aristotele il realista, almeno fino a quando Hegel mostrò, per la prima volta, la profonda e intrinseca prossimità fra Parmenide ed Eraclito, fra Platone e Aristotele, riunificandoli a suo modo in una grande sintesi.

Proviamo a fare un esempio.... Questi dialoghi tardi di Platone si contraddistinguono in parte, anche sul piano esteriore, per l'atteggiamento di Socrate, che resta in silenzio, rinunciando a condurre la conversazione: è un aspetto molto importante, come lo è anche la presenza, qui, dell'uomo che ha davvero reso testimonianza al bene, per tutta la sua vita, e anche con la sua morte.



* IL TEETETO E LA CONOSCENZA

Proviamo a verificare come Platone, nella sua opera poetico-filosofica, abbia sviluppato le sue tarde concezioni a proposito dell'intima connessione tra le scienze matematiche ideali e la realtà concreta della vita etica e sociale. Due dialoghi ci possono aiutare e li richiamo brevemente alla memoria; uno è il *Teeteto*. Teeteto fu un giovane e famoso matematico, che diede contributi decisivi alla geometria euclidea nella sua forma definitiva, che tutti impariamo a scuola. Morì in una delle innumerevoli guerre con le quali le città greche combattevano militarmente tra loro. Platone ha inteso onorarne la memoria, dedicandogli un dialogo socratico. In quest'ultimo si assiste al dibattito fra Teeteto e il suo maestro di matematica, Teodoro, il quale riconosce di aver seguito un tempo l'arte dialettica di Protagora – e quindi dei sofisti – ma di aver poi voltato le spalle a quel vuoto argomentare, dedicandosi alla matematica. Ebbene, Socrate chiede a Teeteto che cosa sia, secondo lui, la conoscenza.... Una prima risposta è: «Conoscere è vedere le cose davanti a sé così come sono realmente». Purtroppo è invalso l'uso di tradurre tutto ciò con «percezione sensibile»: è un controsenso. Qui abbiamo la percezione sensibile di un matematico, che quindi vede figure geometriche, non cose qualsiasi. È per questo che Teeteto definisce la conoscenza come «evidenza» – preferisco questo termine – l'evidenza propria di qualcosa che ci sta davanti in carne e ossa. In seguito risulterà che questa sua risposta è indifendibile, così come sono ingiustificabili anche la seconda e la terza risposta: «la conoscenza è opinione vera» e «la conoscenza è opinione vera accompagnata da ragione». L'esito è negativo, ma Teeteto impara nel corso del dialogo... una cosa importante: ha preso parte a una discussione lontana dalla vuota sofistica, e alla fine si rende conto che ancora non sa ciò che dovrebbe sapere. Assistiamo, insomma, alla prima, indiretta introduzione di un matematico nell'arte del dialogo e della dialettica.

La seconda opera, della quale vorrei parlare, riguardo allo stesso tema, ci fa tornare a quanto dicevamo all'inizio. Platone scrisse un dialogo intitolato a *Parmenide*, uno dei più grandi misteri della produzione dialogico-letteraria di Platone. Agli occhi di Hegel questo è il massimo capolavoro della dialettica antica. Secondo il celebre... compagno di studi e amico di Bertrand Russell, Whitehead, l'unico modo per definire la filosofia contemporanea è: «Note a margine su Platone».

[Gadamer tende l'orecchio per ascoltare il verso dei piccioni – non udibile dal video – poi riprende, facendovi riferimento]



L'ISTANTE DELL'INTUIZIONE



Ci sono dei piccioni che accompagnano, tubando, questa conversazione. Senza dubbio anche il mondo greco non condusse i suoi dialoghi filosofici in appositi locali isolati: si sentivano risuonare le onde del mare, e sicuramente si udiva anche il tubare dei colombi. E se ora volgiamo la nostra attenzione al dialogo su Parmenide, innanzitutto risulta evidente l'immensa dignità che Platone attribuisce al vecchio Parmenide, poiché questo, con grande superiorità, riconosce al giovane Socrate il genio che lo contraddistingue, e discutendo con lui, lo convince infine di non avere in mente alcuna idea razionale di ciò a cui sempre si tende quando si pensa a queste verità immutabili e ideali di cui prendiamo parte. In che senso vi prendiamo parte? Che cosa sono queste verità, certe e incrollabili? È come se dicesse: «Sì, noi uomini siamo pieni soltanto delle nostre esperienze. Quello che accade nel mondo dei numeri è sapienza divina. E così ci sono due mondi che non sanno nulla l'uno dell'altro. Non c'è nulla che possiamo conoscere con la precisione dei matematici!» È questa, dunque, l'essenza del pensiero?

Questa premessa induce poi Parmenide a creare un gioco di passaggi dialettici, dal cui fondo emerge qualcosa che, rispetto a tutte le opposizioni e a tutte le variabili, si staglia come una verità superiore; ed è la singolare, sempre inafferrabile e incalcolabile immediatezza dell'intuizione. L'essenza misteriosa dell'istante improvviso, dell'*exaífnēs*, è per noi quasi un'eredità che il pensiero greco ci ha lasciato per affrontare il nostro futuro. Vi fu un pensatore che per primo colse l'importanza di questo passo, che ci parla dell'istante senza tempo, impossibile da misurare e perciò estraneo all'alternativa fra quiete e movimento. L'essenza di quello che forse potremmo chiamare «attimo», o magari anche «momento», fu riscoperta da quel grande filosofo, e cioè Kierkegaard. Nel suo libro *Il concetto dell'angoscia* egli ha dedicato una lunga nota a questo passo del *Parmenide* platonico, mostrando che l'essenza dell'attimo è il mistero della nostra presenza psichica e spirituale, che racchiude e sostiene in sé tutte le differenze.



Copyright © Rai Educational

Il cammino della filosofia

Hans-Georg Gadamer

Aristotele

- Logica e filosofia
- Fisica e metafisica
- L'ordine del mondo
- L'essenza del movimento
- Energia e dinamica
- L'essenza del tempo
- Platone , Aristotele e il dialogo
- La dottrina delle categorie
- Lo spirito del filosofo
- Teoria e prassi



Tra i membri dell'Accademia fondata da Platone c'erano molti personaggi di rilievo,... soprattutto giovani, che, grazie al dialogo educativo condotto da Platone con i suoi allievi per tutta la vita, maturarono straordinarie conoscenze e capacità. Uno di questi giovani fu Aristotele. Era figlio di un medico macedone... e studiò nell'Accademia. Di lui si racconta che un giorno, essendo malato, non prese parte a una piccola discussione di gruppo; e allora Platone avrebbe detto: «Oggi è mancato lo spirito».... In effetti, i due ebbero fin dall'inizio... un legame profondo. In seguito Aristotele diverrà celebre come critico della dottrina delle idee, anche se la principale obiezione mossa a Platone sarà introdotta da un'affermazione diventata a sua volta famosa:... «Sono amico di Platone, ma più ancora sono amico della verità».

Chi fu dunque Aristotele? Dotato fin da giovane di eccellenti qualità intellettuali, iniziò presto a insegnare nell'Accademia, occupandosi soprattutto di retorica. Egli proseguì in tal modo l'opera di rivalutazione e riabilitazione della retorica avviata da Platone nel *Fedro*; senza dubbio, questo suo interesse particolare, testimoniato anche dalle lezioni sulla retorica e da altri scritti, diede vita a una vera e propria antropologia, a una sorta di dottrina filosofica dell'uomo, e non a un semplice manuale tecnico di eloquenza. Egli realizzò il vecchio programma del *Fedro*, secondo il quale chi vuole tenere un buon discorso deve aver di mira innanzitutto gli individui ai quali si rivolge e sui quali vuole far presa.

LOGICA E FILOSOFIA



Aristotele fu ben presto incaricato di occuparsi anche delle lezioni di logica. Questo è il secondo aspetto che di lui tutti conoscono, che cioè fu il fondatore della logica formale, e più precisamente di una certa parte di quel complesso edificio che è la logica formale, vale a dire **la dottrina della corretta deduzione**, la cosiddetta sillogistica aristotelica. Spieghiamo che cosa significa: si trattava, per così dire, dell'analisi logica dei procedimenti in uso nella matematica del tempo.

La logica formale è la dottrina della conoscenza, in forma un po' ampliata; è la dimostrazione di cui si faceva uso in matematica. Come è noto, la filosofia come tale non è riducibile a questa logica formale. Anche Aristotele, ovviamente, ne era consapevole: infatti, subito dopo i suoi scritti di logica, c'è un capitolo nel quale descrive come avvenga, propriamente, l'atto del filosofare umano. In questa sede egli illustra anzitutto come certe impressioni fugaci si fissino nella memoria, e come, da queste, si formi in seguito un ricordo unitario di ciò che sappiamo... e infine come questo sapere... venga comunicato agli altri. Egli spiega, insomma, in che modo si produca il sapere delle *archài* (questa è l'espressione greca che noi traduciamo con «principi», «inizi»). Qual è il punto cruciale? La dimostrazione è sempre dimostrazione che muove da premesse, cosicché la conclusione, cui si perviene, risulta

valida. Non vi è dubbio, perciò, che debbano già esservi dei presupposti, quelli che in logica vengono chiamati «premessa maggiore» e «premessa minore». Ma quando si tratta dei principi, non si può presupporre qualcosa che sta ancor prima del principio. Quindi la filosofia non può coincidere con la logica della dimostrazione. Essa deve consistere piuttosto in una induzione che risale all'origine, ai presupposti primi. Il termine greco è *epagoghè*, «induzione». E Aristotele – un maestro nelle immagini forti – ne offre appunto un drastico paragone. Come nasce in realtà questa universalità della nozione di principio? – Ecco – egli dice – è come quando un esercito fugge davanti al nemico; e finalmente uno si gira a guardare se il nemico incalza, fermandosi. Gli altri intanto continuano a correre; poi un altro si guarda intorno e vede quel soldato che ha smesso di scappare perché il nemico è già lontano, e così – uno dopo l'altro – si voltano tutti quanti, fino a che le milizie obbediscono di nuovo al comando di uno solo. Per «comando», la parola greca è ancora *archè*: «ciò che è primo,... e che domina». Questa è dunque l'analisi logica di che cos'è filosofia, secondo la descrizione di Aristotele. E in un certo senso questa induzione, che conduce all'universale, è proprio la stessa via percorsa dai dialoghi platonici, che muovono dal non-sapere alla visione di ciò da cui tutto dipende.

Non ho intenzione di raccontare qui la vita di Aristotele. Non è molto importante, in effetti. Quello che conta, invece, è che Aristotele fondò una propria scuola – anzi la prima vera scuola – che si è poi sviluppata e ha fatto storia nel corso dei secoli, grazie anche ai commenti delle opere aristoteliche. Ed eccoci all'opera fondamentale!



FISICA E METAFISICA

Si dice in genere che Aristotele sia il fondatore della metafisica. È vero, ma innanzitutto dobbiamo prestare ascolto a questo termine. Che cosa fondò? La meta-fisica? Allora è il fondatore di una scienza che fonda la fisica? Che razza di scienza è mai questa, come è possibile che essa si dia? E come può essere nata dall'ispirazione platonica? In effetti, si è soliti affermare: «È metafisica tutto ciò che ha avuto inizio con Parmenide, e poi con Eraclito e con Platone» – Ma tutte queste sono interpretazioni successive! Se si dovesse definire Platone, si dovrebbe dire, in realtà, che fu innanzitutto un metamatico: il mistero dei numeri, questo fu, da buon pitagorico, il suo punto di partenza. Fu il rigore scientifico della geometria euclidea a stimolarlo, come ho potuto mostrare analizzando il *Teeteto*, in cui Platone convince a poco a poco un giovane e geniale matematico del fatto che, al di là della matematica, vi è anche una conoscenza argomentativa, dialogica. Qui riecheggia, in parte, un innegabile spirito agonistico: bisogna ammettere che la filosofia è dialettica; è cioè nei *lògoi*, nello scambio di domanda e risposta,... nell'alternarsi di critiche e riformulazioni... è insomma attraverso questo processo che le discussioni tra gli uomini pervengono infine a risultati, magari non tangibili, ma pur sempre significativi e fecondi. Una discussione è valida anche quando si capisce di essere approdati a qualcosa, benché gli interlocutori non sappiano esattamente a che cosa, e si tratta in realtà di una prospettiva comune, che è venuta formandosi.



Una cosa, comunque, è chiara. Metafisica significa questo: che Aristotele cominciò con la fisica. Egli ha attuato il programma espresso da Socrate nel *Fedro*: posso cogliere un ordine della natura, solo se capisco che tutto è conforme a una certa finalità. In tal senso si parla di «teleologia», cioè mirare a uno scopo: questo è un principio unitario che spiega tutto ciò che incontriamo.



L'ORDINE DEL MONDO

[Per esempio] Aristotele interpreta la caduta dei sassi, e, in generale, di ciò che cade, dicendo: il sasso vuole tornare dai suoi sassi; e lo stesso vale per il fuoco che avvampa verso

l'alto, per raggiungere gli altri fuochi, nel cielo. Evidentemente si tratta di modelli di spiegazione basati interamente sull'esperienza umana della finalità, dell'azione conforme a uno scopo. Si può certo sorridere di ciò, tanto più se si è figli, come noi, della scienza moderna. Nondimeno, uno dei più importanti teorici della storia della scienza, Thomas Kuhn, ha riconosciuto di essere giunto alla sua teoria delle rivoluzioni scientifiche, perché aveva tanto ammirato il fatto che la fisica aristotelica rappresentasse un'immagine complessiva del mondo, unitaria e coerente, come la scienza moderna. Io non sono d'accordo con Kuhn, perché penso che qui le differenze siano sostanziali; ma in ogni caso il suo giudizio risulta illuminante per il nostro contesto: che cosa c'è di nuovo, dunque, nel modo aristotelico di fare filosofia partendo dalla fisica? «Fisica» significa: comprendere l'essere del movimento; l'essenza dell'"aritmetica", infatti, sta nel cogliere la "a-ritmicità"... dei rapporti immutabili tra numeri e figure da essa elaborati, che non partecipano del movimento. Il giovane Platone concepiva ancora il movimento come un non-essere, perché differente da quell'essere, la cui immutabilità, come diceva Parmenide, è sempre e ovunque presente. Aristotele, invece, fa proprio il programma che possiamo già intravvedere nel tardo Platone, il quale aveva criticato a sua volta la dottrina dei due mondi contrapposti, elaborata in realtà solo da Plotino (nella tarda antichità), come vera e propria concezione filosofica.... Platone stesso, dunque, aveva assunto, di fronte a questa dottrina, un atteggiamento critico, cercando di mostrare come il mondo delle strutture immutabili come i numeri e le figure si rispecchi negli eventi di questo mondo, e abbiamo visto come ciò trovi espressione nel concetto di misura e armonia, di ordine e bellezza.

L'ESSENZA DEL MOVIMENTO



Aristotele cerca soprattutto di comprendere che cosa sia il movimento. Ma già nel pronunciare questo termine,... il nostro pensiero corre subito al movimento da un luogo a un altro; però, come è ovvio, si finisce per concepirlo, immediatamente, con i concetti della meccanica galileiana: pensiamo alla caduta dei gravi, pensiamo all'accelerazione, al rapporto fra tempo e spazio percorso – insomma alle ben note leggi della meccanica galileiana. Si cadrebbe ovviamente in errore, se per la fisica aristotelica si ricorresse a un sistema di elementi astratti: un tempo vuoto, un corpo qualsiasi, indefinito, che percorre un certo spazio in un determinato tempo a una velocità data. Questo sarebbe già il nuovo edificio della meccanica, assurta al rango di scienza fondamentale fra le discipline scientifiche moderne. Quando Aristotele parla del movimento, intende l'essenza di ciò che è mosso:... da grande biologo, qual era – come spesso accade ai figli di medici – si è sempre molto interessato, per esempio, ai diversi movimenti degli animali, quelli che strisciano, che volano, che corrono, eccetera, descrivendone tutte le infinite varietà. In altri termini, rispetto ai presupposti fondamentali della scienza moderna, ha operato scelte differenti: non la compagine astratta di spazio, tempo e velocità, nella quale i punti-massa sono concepiti del tutto astrattamente, bensì proprio la *diversità* degli enti, che partecipano del movimento... questo è l'elemento essenziale. Tutti ricordano dai tempi della scuola l'esperimento in cui si mostra che, nel vuoto, un pezzo di piombo e una piuma cadono più o meno alla stessa velocità. Galilei lo sapeva già, prima ancora di aver potuto creare il vuoto, e poi l'esperimento lo ha confermato: effettivamente, il peso non influisce sulla caduta.... Con Aristotele siamo ancora in un mondo tutto pieno, nel quale ci sono enti di diverso tipo, ciascuno con un movimento differente.

Ma che cos'è, in generale, il movimento? Non è, semplicemente, un non-essere-qui. Ma non è nemmeno, soltanto, un essere-qui. Infatti, se di movimento si tratta, è insieme qualcosa che è qui – e non è più qui. Queste sono le aporie a partire dalle quali Agostino ha successivamente affrontato il mistero del tempo: di nessun istante si può dire: «è adesso»; non appena lo si nomina, infatti, l'istante è già passato. Lo stesso vale, ovviamente, anche per il movimento, ad esempio il «percorrere una via». (Il tedesco «*Bewegung*» – movimento – è ancora strettamente connesso a «*Weg*», la «via» che esso percorre).



ENERGIA E DINAMICA

Aristotele si è posto il seguente problema: questa presenza dell'essere – che già Parmenide conosceva e che Platone ha descritto come l'immutabile presenzialità dell'idea – come si concilia con la motilità degli eventi del mondo e della natura che vi prendono parte? Quando Platone dice: «ogni ente prende parte dell'idea» – che tipo di partecipazione è questa?, chiede Aristotele: che cosa significa?

«Partecipazione» traduce il greco *métexis*. Precisiamo, allora, questo concetto di «partecipare»: possiamo anche dire «prendere parte»; e sappiamo bene che «prendere parte» non significa prendere soltanto una parte. Ugualmente, quando diciamo «partecipare», non intendiamo dire che abbiamo soltanto una parte di ciò di cui partecipiamo: si partecipa di tutto! Questo è “prender parte”, questa è partecipazione! Che cosa ne consegue? Che Platone ne ha parlato solo per immagini: ecco perché ha detto «ogni ente prende parte dell'idea».

Aristotele si chiede: che cosa significa attribuire l'essere allo spazio e al tempo (il primo come luogo in cui si trova un ente, l'altro come il tempo in cui esso si muove)? Che tipo di essere è mai questo? ... In generale, spazio e tempo sono pur qualcosa – qualcosa di effettivamente reale. L'espressione greca che Aristotele ha coniato per dire questo è *enèrgheia*. Vi risuona per noi la parola «energia»: ovvero qualcosa che non è semplicemente presente, ma che è in grado di provocare certi effetti, e perciò è davvero «effettiva», «reale». Ebbene, Aristotele ha individuato qualcosa come un «essere all'opera», un «essere in opera», o, come potremmo anche dire, il «compiersi» di qualcosa. Che cos'è il compiersi del movimento? Il movimento si compie non quando l'ho già compiuto: se sono già arrivato, il movimento è terminato, non c'è più moto, ma quiete. Che cos'è invece il movimento in quanto movimento?... Il movimento come tale! – questo dobbiamo descrivere, esso è due cose: adesso è all'opera, e al tempo stesso già non è più, è l'istante dopo. In altre parole: il movimento dev'essere descritto come intreccio di *dynamis* ed *enèrgheia*.

Dynamis – noi conosciamo il termine «dinamica», vale a dire «forza efficiente». È un'espressione frequente nella lingua greca: anche Platone la usa, in passi importanti,... per mostrare che, quando parla dell'essere, intende appunto... la realtà effettiva, e non solo un insieme di rapporti numerici e di relazioni tra figure. Nel *Sofista* Platone parla della *dynamis*, di questa capacità di produrre effetti. Aristotele, con l'incredibile acume che lo contraddistingue, ha poi osservato che, pensando insieme le due cose, il non-ancora, che produrrà effetti, e l'essere di ciò che è effettivo – in altri termini il «non-ancora» e l'«essere già» – si arriverà a cogliere appieno la natura di ciò che è in movimento.



ESSENZA DEL TEMPO

Lo stesso vale anche per il flusso del tempo; facciamo un esempio: l'attimo – l'istante del tempo – in verità, è già passato? E l'istante successivo – non è ancora? Ecco, proprio questo trapassare dal non-ancora al non-più: questo è l'istante.

Aristotele ha analizzato anche il concetto di tempo, creando un apparato concettuale davvero epocale, che ha esercitato su tutto il nostro pensiero europeo un'influenza decisiva. Qui il tempo è già trattato come una sequenza numerica che scorre parallela al movimento. Proprio così, infatti, Aristotele ha definito il tempo: come il numero del movimento dell'istante. È un'astrazione immensa, se si considera che cos'è la vita e che cos'è il tempo:... per esempio il futuro o il passato – non sono mica semplici somme di istanti! Pensiamo a esperienze come la speranza o l'attesa, oppure a quando ci capita, per un attimo,... di sprofondare in un pensiero, o nella contemplazione di qualcosa di bello! È ben altra cosa il tempo che occupiamo, rispetto a questo tempo astratto!

Con questi esempi desidero solo far capire l'immane spirito fondativo che agisce all'interno del pensiero aristotelico. (E non solo in quello aristotelico, naturalmente). Nel Timeo di Platone affiorano già dei cenni in questo senso – offerti in maniera poetica, con descrizioni vivaci – ma incentrati proprio sull'essenza del tempo. Però in entrambi emerge un aspetto davvero imprescindibile: cominciamo a capire come in questa fisica greca, all'apparenza tanto ingenua... che ci parla di un fuoco nostalgico, desideroso di tornare alle stelle, oppure di pietre che aspirano a ricongiungersi con l'amata Madre-Terra – al di là di queste espressioni ingenue, antropologiche – si esprima già la capacità di astrazione propria dell'Occidente.

Ritengo assai importante mostrare anzitutto come Aristotele si sia richiamato alla tesi platonica, che afferma espressamente: l'idea non è un mondo a sé stante, bensì è (come può dirsi del bello) in ogni cosa.... Platone aveva di mira questa immanenza dell'idea quando parlava di un «prendere parte», ma questo non significa affatto che egli abbia detto le stesse cose che, in seguito, fu invece Aristotele a elaborare, facendo del concetto di essere l'universale che è presente nelle singole cose concrete, e dichiarandolo esplicitamente. D'altro canto, però, si vede quanto vicine risultino essere queste due posizioni, allorché si impari a leggere i testi della filosofia cercando di comprenderli... ermeneuticamente, vorrei dire.

PLATONE, ARISTOTELE E IL DIALOGO



Quando leggo i dialoghi di Platone, so che si tratta di poesia pensante, grazie alla quale ci viene offerto, come per incantesimo, un dialogo con tutti gli aspetti imponderabili della comunicazione, della comprensione, del fraintendimento, dell'incontro reciproco nel consenso; di fronte, invece, al *Corpus Aristotelicum*, alla gran massa degli scritti di Aristotele (2000 pagine nella *editio maior* del Becker), la nostra cultura ermeneutica dovrebbe indurci a domandare: che cosa abbiamo davanti a noi? Libri da acquistare in libreria, come facciamo noi, oggi, andando a comprare le opere di Aristotele? No di certo: erano appunti, sulla base dei quali Aristotele faceva lezione; era una retorica vivente, di cui dobbiamo sempre percepire la presenza quando leggiamo le argomentazioni e le analisi aristoteliche. Questo non significa che debbano essere argomentazioni coerenti, nel senso attuale del termine. Tutto è invece incentrato sulla ripetizione, che nella retorica rappresenta un principio fondamentale dell'arte di persuadere. Intendo dire che dobbiamo renderci conto di quanto siano diverse le modalità della conversazione e del colloquio adottate nello stile dialogico, poeticamente raffinato di Platone, rispetto alle bozze di lavoro che ci ha lasciato Aristotele.

A dire il vero, Aristotele ha scritto anche dialoghi, che però non conosciamo; ma sappiamo, da Cicerone, che furono celebri nell'antichità per il «*flumen aureum orationis*», per quell'«aureo fluire dell'eloquenza» che vi si trovava.

(Dall'imitazione ciceroniana dei dialoghi aristotelici, ancora famosi all'epoca, sappiamo che erano dibattiti scritti, nei quali due personaggi – di regola due soltanto – discutevano tra di loro, e poi interveniva un terzo personaggio che assisteva al colloquio, con il compito di proporre una qualche soluzione mediatrice: nello stesso modo è strutturata la *Politica* di Cicerone, al pari di altri suoi scritti. Da questi testi possiamo immaginare approssimativamente come fossero i dialoghi aristotelici. Ma non è questo che ci interessa, ora.)

L' importante, adesso, è imparare a far proprie le intenzioni sotse ai diversi stili, traducendole nel rispettivo pensiero; solo così emergono i punti di reciproco contatto, anche fra Platone ed Aristotele, come accade in ogni dialogo fecondo.

Chi, nel corso di una disputa, concentra la sua attenzione nel chiedersi «che cosa posso obiettare?», non presta ascolto come dovrebbe. Se invece si pensa: «che cosa intende dire l'altro? Perché non mi convince?», «Che cosa mi sfugge?» (e l'interlocutore, adottando a sua volta lo stesso atteggiamento, chiede: «che cosa vuole propriamente dire?») si ottiene che i

due partner in gioco siano già molto vicini a una possibile comprensione reciproca. Bisogna essere consapevoli di questa essenza del dialogo, della vera discussione, e del contenuto di verità che può celarsi nel pensiero filosofico. Una volta Platone commentò: «Il pensiero è il dialogo interiore dell'anima con se stessa»; – e aveva pienamente ragione: anche in questo modo possiamo approssimarcia alla verità: immaginando delle obiezioni, così da mirare, grazie al loro esame, a un nuovo possibile punto di accordo. Questa è la via del pensiero.

LA DOTTRINA DELLE CATEGORIE



Tornando alla *Metafisica*: non posso certo tralasciare di dire che essa non consiste della sola dottrina dell'*enèrgheia* e della *dinamis*. Ci si aspetta, ovviamente, che io parli della dottrina delle categorie: quella parte della *Metafisica* sulla quale Kant ha espresso il celebre verdetto: «Aristotele è stato solo rapsodico... ma non sistematico nell'elaborare la tavola delle categorie». Certo: solo rapsodico! – cioè solo retorico! Egli le raccolse dall'esempio vivo delle lezioni e delle spiegazioni che teneva nella sua scuola. In realtà, che cosa ha fatto Aristotele? Innanzitutto ha elaborato ciò che, nella nostra proposta interpretativa, avevamo intravisto già nel tardo Platone, ricavandone concetti. Che cos'è l'essere? L'essere non è mai soltanto l'universale; l'essere è sempre anche «questo essere qui». Entrambi sono essere: l'universale, e il «determinato».

Questo è un altro modo di descrivere quella che ci appare come l'intenzione della dottrina platonica: l'idea del bene si mostra nella forma del bello. Il bello, infatti, **è sempre un tòde ti, è sempre un «questo qui»**. Il bello deve apparire. Non serve a niente **pensare una bellezza che non compare affatto: non avrebbe «sostanza»**.

Con questo concetto... cominciamo a esplorare il significato della dottrina delle categorie; quest'ultima esercita, in effetti, una ben precisa funzione di raccolta, visto che l'essere dell'ente si diversifica in altre forme, inseparabili da esso, che si trovano già prefigurate in Platone: il *poíon*, (il «come è fatto»), il *posón*, (il «quanto», il «quanto grande»),... e soprattutto il *prós ti*,... ovvero ciò che pensiamo «in relazione con», «in riferimento a» qualcosa. Queste sono dunque le categorie fondamentali che Aristotele ha sviluppato, e che sono rimaste un saldo punto di riferimento nella storia della Stoà e nella tradizione della metafisica successiva. Queste quattro categorie comportano naturalmente anche dei problemi: Che ne è, in loro, dell'essere? Prendiamo la «relazione»: chi è diventato padre, è con ciò in relazione con il figlio che è nato. Ricordo qui un passo geniale di Eraclito, che ho ricostruito io stesso: il padre non ha generato soltanto il figlio, ma anche se stesso, in quanto padre. Queste sono le misteriose strutture della relazione! E altrettanto può dirsi per la «qualità» e la «quantità» (per usare i nomi latinizzati delle categorie). E infine abbiamo l'enigmatica struttura della sostanza, unitaria e determinata.

LO SPIRITO DEL FILOSOFO



Ebbene, la *Metafisica* ha cercato di mostrare, su questa base, che c'è una sorta di ordine nella totalità dell'essere, la cui espressione più alta è – ancora una volta – una realtà eterna – nella quale non si ha più alcun movimento: il primo motore, il concetto filosofico di Dio, nel quale sembra trovare coronamento la metafisica aristotelica. Certamente oggi, dopo tutte le ricerche e gli studi che si sono occupati della *Metafisica* aristotelica, si sono fatti dei progressi interpretativi e perciò diremmo che questa è una delle possibilità che Aristotele ha maturato: la *enèrgheia* suprema, un essere che è sempre in sé e presso di sé, oggetto di amore cui tutto aspira, e quindi causa del movimento di tutte le cose. Questa è soltanto una delle possibilità. Ma oggi la mia convinzione è questa: sono state le metafisiche del tardo Medioevo e soprattutto della Controriforma – penso a Suárez – a fare di tutto ciò un sistema. Metafisica non significa sistema: in Aristotele essa connota tutto ciò che non si poteva includere nella fisica. Vi si affrontano, perciò, ambiti diversissimi, come il «principio di non contraddizione» (la *bebaiotà archè*, il principio più sicuro, secondo Aristotele, per garantire correttezza al pensiero) o appunto i concetti di sostanza, o di potenza, e molte altre cose che vi possiamo incontrare e che procedono in direzioni assai differenti, nelle quali forse, al di là

della fisica, possono maturare principi fondamentali.

La retorica resta la forma viva nella quale il pensiero greco ha riflettuto e, nel leggere i testi antichi, non dovremmo mai dimenticare che nessun Greco è stato capace di leggere senza scandire ad alta voce.... Agostino ammirava Ambrogio, vescovo di Milano, per il fatto che sapeva addirittura leggere in silenzio. In realtà, fu solo nel dodicesimo secolo che nacque la lettura silenziosa, non accompagnata dalla voce. Leggere significava ascoltare: lettura e ascolto vigile erano inscindibili. Vorrei raccontare un altro aneddoto su Aristotele (ma gli argomenti incalzano: su di lui c'è molto da dire). È una storia davvero bella.

Tra i suoi amici, Aristotele era soprannominato «il grande lettore»: leggeva continuamente... e di sera, quando era disteso sulla *kline*, cioè sul letto, aveva da un lato una bacinella di ottone, e mentre leggeva teneva in mano una sfera di metallo; ogni volta che si addormentava, la sfera cadeva con gran rumore nella bacinella, così egli si risvegliava e poteva continuare a leggere. Questa è un'immagine inventata, con grande sagacia, per accostare il filosofo, il suo spirito vigile, allo spirito divino, caratterizzato appunto dalla presenza costante. Infatti, il concetto di Dio della metafisica aristotelica è quello di uno spirito che non è interrotto, come quello umano, dalla veglia e dal sonno, o da analoghe situazioni.

Questo bell'episodio che troviamo in Diogene Laerzio (una vera e propria miniera di informazioni), si presta assai bene per mostrare che non c'è niente di tanto interessante quanto gli aneddoti inventati.

TEORIA E PRASSI



Ma ora devo trattare anche dell'altro versante del pensiero di Aristotele,... e cioè di quell'aspetto per cui, a partire da Socrate, il discorso su Dio non deve allontanarci dal mondo. Si tratta del problema della vita etica, dello Stato e della società: su tutto ciò Aristotele ha svolto, in effetti, una riflessione consapevole, collocandosi, certo, anche nel solco dei dialoghi platonici della vecchiaia, come il *Filebo* e il *Politico*. Si tratta cioè della filosofia pratica, un pensiero che intende cogliere la vita effettiva dell'uomo, la sua prassi. Il termine «prassi» ci è ben noto, anche e soprattutto nei suoi significati secondari, derivati, che richiamiamo sempre alla memoria quando, per esempio, parliamo di prassi amministrativa o della prassi abituale di un ufficio. Che cos'è, nel nostro caso, la «prassi»? Certo, non è un agire, no, no! E che cosa dovrebbe essere, allora? Un certo modo di stare?! Così già va meglio, a patto che si intenda uno stare là dove si agisce! Dunque: prassi non è affatto l'applicazione della teoria; essa è piuttosto un modo particolare... di sapere e di essere, un modo di stare nelle situazioni. – I Greci concludevano le lettere con la formula: «*èu prátein*», che si può rendere con «ti auguro di star bene». Noi stessi non diciamo: «agisci bene», bensì auspiciamo: «stammi bene!» *Prátein* si usa anche per significare che le cose vanno bene, oppure vanno male. Insomma: la filosofia pratica non è semplicemente una dottrina dell'azione; essa tratta di come l'uomo si muove e si situa nella vita, in quanto essere che agisce e patisce. E così Aristotele, distinguendo opportunamente i concetti e seguendo il proprio metodo didattico, ha scoperto innanzitutto che la vita umana è caratterizzabile attraverso l'*èthos* e la *frônesis*,... cioè quell'impronta data dall'abitudine e dall'educazione... che si riflette nella scelta responsabile e consapevole del meglio e del giusto, che orienta il comportamento nelle diverse situazioni.

In altre parole, l'«etica». Questo nome è diventato familiare solo con Aristotele, sebbene esistesse già come sostantivo, usato però nel senso di «stile di vita», riferito agli animali,... o anche agli uomini.

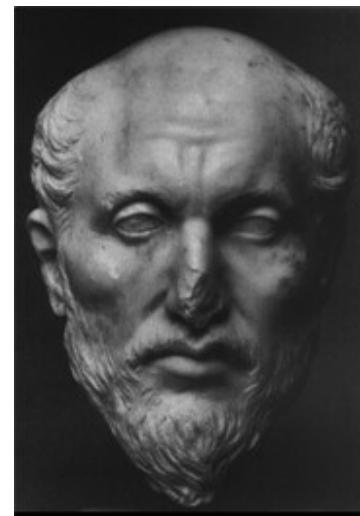
Ma qui sopravvive la lezione di Socrate. Se il socratismo comincia con Platone, Aristotele è il secondo grande socratico, e ha tentato di mostrare che qui tutto dipende da questo intreccio di *èthos*, di educazione e di abitudine che diventa come una seconda natura, un secondo «essere». È quello che intendiamo – più o meno – quando diciamo che uno ha «carattere»,...

oppure che ha «un suo essere», e con questo vogliamo appunto sostenere che qualcosa è entrato a far parte della sua natura grazie all'educazione, all'istruzione ricevuta, alle influenze sociali, ma anche (come oggi ben sappiamo) in larga misura, a causa della natura stessa, del patrimonio genetico. Tutto ciò rappresenta un presupposto affinché si possieda un certo sapere, che non è però lo stesso della scienza. Per la scienza non deve avere importanza il fatto che uno abbia certe inclinazioni e un altro ne abbia certe altre, che uno sia stato educato in un modo e un altro diversamente, che ci sia chi abbia un certo temperamento e chi ne mostri uno differente; tutto ciò è invece decisivo per la vita pratica e per l'azione consapevole, per sapere come comportarci di fronte a ciò che consideriamo giusto.

Voglio dire, in definitiva, che Aristotele, nel tener fede all'eredità socratica, e cioè ammettendo che non c'è solo imitazione, ma anche libera scelta... e responsabilità consapevole, ha proposto, in realtà, quello che già era stato descritto, seppur con immagini mitiche, nella *Repubblica* di Platone: uno Stato nel quale non si può agire scorrettamente, e un sapere che governi questo Stato. La vita umana è queste due cose insieme: filosofia teoretica e filosofia pratica. E il divino sta in entrambe.

Copyright © Rai Educational





Il cammino della filosofia

Hans-Georg Gadamer

Plotino

- Cultura greca e Impero romano
- Il carismo di un nuovo Platone
- La forza poetica del pensiero
- L'incanto del puro scaturire
- La fonte inesauribile dell'Uno
- Il tacito pensiero della natura
- L'estasi della contemplazione
- L'elevazione dell'anima
- La gnosi e la grazia
- Il valore della filosofia

Ho già parlato del periodo ellenistico, descrivendo due delle grandi scuole di quest'epoca, che ancora oggi hanno grande importanza per noi: l'epicureismo e lo stoicismo. Entrambi questi indirizzi influirono fortemente nel campo educativo, soprattutto dell'impero romano. A questo proposito, ho potuto mostrare, almeno per grandi linee, come l'ampliamento degli orizzonti politici (rispetto all'età classica) abbia avuto ripercussioni per la filosofia, nella quale comincia a "rilegare la lanterna del privato", e come la felicità del singolo conquisti sempre più un ruolo centrale nelle diverse dottrine. Ovviamente, fu soprattutto la scuola stoica a valorizzare la cosmologia e la dedizione alla scienza, ma i motivi di fondo sono proprio quelli che ho cercato di indicare parlando della morte di Seneca e della peculiare autoaffermazione della libertà, individuata nella forma di un lento suicidio con il taglio delle vene o per inedia, come era tipico della cultura stoica.

CULTURA GRECA E IMPERO ROMANO

Adesso facciamo un grande salto nel tempo. Seneca si colloca già nell'epoca imperiale romana, e Cicerone ne precede di poco l'inizio. Entrambi rappresentano per noi quasi le uniche testimonianze letterarie complete della filosofia stoica di questi secoli... D'altro canto, l'epoca ellenistica, con il diffondersi della cultura romana in tutta l'area del Mediterraneo, va ricordata anche per l'impero alessandrino, i cui confini sono tracciati dai celebri viaggi di Alessandro, spintosi fino ai grandi fiumi dell'India, e fino al Caucaso, a Gibilterra e alle coste spagnole. Tutto ciò evidenzia l'enorme espansione degli orizzonti del mondo, in confronto alle dimensioni della sfera politica entro cui le città-stato della Grecia avevano realizzato le loro grandi conquiste culturali.

In quest'epoca l'impero romano ha già consolidato la sua estensione: i suoi confini, come tutti sappiamo, giungevano all'attuale Inghilterra, alla Germania, e naturalmente alla foce del Danubio, ai Balcani. Questi erano i limiti settentrionali dell'impero romano, che però rimaneva esposto e indifeso sul versante orientale, dove si ripresentava sempre lo stesso

problema: i Parti, l'obiettivo primario nella politica e nella strategia dell'impero romano. Qui mi limito a ricordare un evento prodigioso, come cioè all'interno di un mondo elegante e raffinato qual era quello della Corte imperiale romana, la cultura greca (la filosofia greca innanzitutto, ma anche la lingua greca) assunsero un ruolo dominante. Accadde, cioè, come nella Germania del 18^o secolo (quando la lingua francese si impose in Prussia, come a Roma, finché si affermò, grosso modo, come lingua culturale dell'Europa). Analogamente, il greco divenne la lingua della cultura dell'impero romano, o almeno del suo centro, Roma. La letteratura filosofica che di quest'epoca possediamo appartiene ai Padri della Chiesa: Clemente e Origene (ma ci sono anche altri testi filosofici). Il livello letterario, e in un certo senso anche filosofico, di questa produzione è piuttosto modesto, e spesso sono stati tentati di dire: il cristianesimo ha dimostrato la propria vitalità proprio sopravvivendo a questa mediocrità letteraria dei Padri della Chiesa.

Del tutto diverso è l'orizzonte che si presenta di fronte all'enigma prodigioso rappresentato da Plotino, nel terzo secolo, presso la Corte imperiale romana. Egli fu una specie di Platone redivivo, e rappresentò la rinascita di un pensatore di prima grandezza (non possiamo definirlo uno scrittore). Per fortuna, abbiamo i suoi discorsi. Uno dei suoi seguaci e ammiratori entusiasti fu Porfirio, che raccolse... tutti i discorsi tenuti da Plotino, tramandandoli ai posteri.



IL CARISMA DI UN NUOVO PLATONE

Plotino pronunciava dei "discorsi"; noi oggi parleremmo di "lezioni", ma per me questo termine è una mostruosità linguistica: non penso che si possa fare filosofia per mezzo di una *lectio*, cioè leggendo ad alta voce un testo. È necessario, invece, rivolgersi direttamente a chi ascolta; e per far questo si deve evitare il ricorso a un testo scritto, precedentemente elaborato per un lettore anonimo. Ecco quale fu l'aspetto straordinario di Plotino: aveva questa capacità! Egli teneva discorsi piuttosto brevi (di circa mezz'ora) che hanno lasciato una profonda impronta umana e spirituale. Plotino era, come direbbe Max Weber, un "individuo carismatico". La sua apparizione doveva possedere un magnetismo che catturava l'intera Corte imperiale.

Plotino era quello che si direbbe "un vero asceta"; la sua spiritualità giungeva a rasentare lo spiritualismo. Si racconta che una volta disse di vergognarsi di possedere un corpo. Che un Plato redivivus, un nuovo Platone del terzo secolo dopo Cristo, possa affermare questo di sé, dimostra l'enorme distanza e la grande trasformazione che lo separano dall'Atene piena di vita dell'età classica, che si spegne poi nell'atmosfera di decadenza della cultura pagana nell'epoca di Plotino. È già molto indicativo che un platonico del terzo secolo potesse riferirsi a se stesso con queste parole. Certo, anche Platone conosceva l'arte di sublimare le seduzioni e i tormenti propri di un'anima sconvolta. Nel *Fedone*, ad esempio, egli ha delineato il meraviglioso ritratto di Socrate morente, che fino all'ultimo istante, con l'assoluto dominio... di tutta la sua forte personalità, parla ai suoi amici della morte. Plotino era evidentemente il portavoce di un nuovo modo di pensare. Occasionalmente... nei suoi discorsi ricorre l'espressione "lassù". Con questo "lassù" egli addita qualcosa di irraggiungibile, di invisibile per noi, che è tuttavia fondamentale. I suoi scritti conservano un tono lieve, non sono particolarmente difficili da leggere, poiché, pur contenendo osservazioni acute, sono sempre direttamente rivolti a coloro che stanno ascoltando.



LA FORZA POETICA DEL PENSIERO

È impossibile presentare tutti gli scritti di Plotino. Di quali oggetti si occupassero e in che modo venissero affrontati, può risultare soltanto da esempi. Ne sceglierò uno che, in una

certa prospettiva, ritengo importante. Nella selezione che intendo operare, dovrò ricorrere a una traduzione moderna. Mi sarebbe impossibile lavorare con il testo greco, anche perché la sua prosa greca, in questo caso, non è certo facile.

È anche per questo che Plotino non ha esercitato un'influenza diretta sulla storia della filosofia. Fu solo con il Romanticismo tedesco che si produssero, per la prima volta, buone traduzioni tedesche di Plotino; naturalmente c'erano versioni latine preesistenti, ma queste sono andate perdute nella tradizione latina della Scolastica. Rimanevano però i testi greci, e proprio questi ultimi hanno cominciato a essere trasposti in tedesco in epoca romantica.

Friedrich Creuzer, amico di Hegel, fu uno dei primi a tradurre Plotino. Hegel era diffidente nei confronti di Plotino; secondo questo "svevo caparbio" c'era un'atmosfera un po' troppo poetica nelle meditazioni di Plotino. Gli preferiva il filosofo che alcuni secoli dopo ne sistematizzò il pensiero, Proclo, ravvisando in quest'ultimo l'effettiva eredità della filosofia greca. Su questo non possiamo concordare. Ciò che vale per Platone, vale anche per Plotino: entrambi, con la forza poetica della loro opera, sono spiriti senza tempo; entrambi, nonostante la distanza e la diversità del nostro mondo concettuale rispetto alla loro forma mentis, sono comunque in grado di parlarci con immediatezza.

In una piccola antologia da me curata, in cui ho incluso anche Plotino, ho voluto ritradurre uno scritto, un suo testo. Mi sono sforzato enormemente di restituire almeno in parte la maestria linguistica e l'incanto poetico di queste pagine. Rileggendole oggi, mi sgomenta un forte senso di estraneità. Vorrei ora esporre qualcosa di questo scritto, a titolo di esempio. Esso è intitolato *Perì fiseos, perì theorias kai tū enòs*, "Sulla natura, la "theoria" (cioè la contemplazione o intuizione) e l'Uno": sono tre temi riuniti insieme, che attraversano il pensiero di Plotino nel suo complesso. Chiarisco però subito come tradurrei oggi. Per quanto riguarda il termine natura, esso rimane intoccabile: "fisis" è "fisis", e "natura" è "natura"; e questa versione è accolta in tutte le lingue, ormai è definitiva! Ma per quanto concerne la "theoria", è proprio necessario conoscere il greco per sapere di che cosa si tratta. "Theoria" è... il prendere parte, come osservatori, a funzioni di culto; quindi, in sostanza, è un termine religioso: esso sta a indicare una sorta di partecipazione a qualcosa che avviene. Oggi modificherei il titolo come segue: "Sulla natura, sull'aprirsi alla contemplazione e sull'Uno".



L'INCANTO DEL PURO SCATURIRE

"Aprirsi alla contemplazione": vorrei fare un paio di esempi per spiegare che cosa debba risultare da questa traduzione, ammesso che sia corretta. Il termine tedesco che adopero - "Aufgehen" - è quanto mai adatto alla natura: quando viene la primavera e tutto sboccia e si schiude - Aufgehen! - ecco, che cos'è la natura: questo dischiudersi e aprirsi, oppure il levare del sole (ancora: Aufgehen!). Con questa parola descriviamo qualcosa di diametralmente opposto rispetto alla scienza della natura e alle moderne discipline scientifiche. Voglio dire che Plotino, con la sua analisi della natura, intesa come "Aufgehen", pensa allo "schiudersi in sé e per sé": una formulazione che non ha niente a che vedere con le scienze naturali: egli ha in mente la natura nel suo puro scaturire, non quella che viene indagata dalla scienza in tutti i suoi fenomeni e in tutte le sue leggi. Questo sprofondare nella fisis, nello "schiudersi", diviene per Plotino il modello per l'esperienza dell'essere in generale, diventa un archetipo metafisico. Il termine "Aufgehen" è usato anche in altre espressioni, ad esempio per intendere l'aprirsi degli occhi: "Mi si sono aperti gli occhi", vale a dire "adesso comincio a vedere, quello che già sempre avrei potuto vedere!". Pertanto, l'uso di questa espressione si accompagna a un notevole potenziamento della facoltà di osservare: lo schiudersi della natura ritorna nella "natura naturata", concepita da un seguace di Plotino, Scoto Eriugena, uno dei grandi autori del Medioevo. Il suo senso risulta arricchito considerando altresì il ruolo dell'osservatore (non colui che assiste passivamente a uno spettacolo teatrale,... bensì lo spettatore del teatro greco, che è membro di una comunità di culto....). L'assistere a uno spettacolo è appunto: "aprirsi alla contemplazione". Insomma, non c'è più frattura alcuna fra me, spettatore, e il palcoscenico sul quale Edipo si dispera per il suo tragico errore o Antigone va incontro alla morte... per la ragion di Stato e per amore del fratello. Queste cose, che ci affascinano e ci incantano, stanno a significare

che noi siamo assorbiti - *Aufgehen* - in tutto ciò, senza che rimanga alcun residuo delle nostre ansie, dei nostri progetti di oggi e di domani: siamo rapiti dal nuovo presente. In effetti, Plotino parla dello *Aufgehen* anche in quest'ultimo senso, che trova il proprio compimento nel "risolversi nell'Uno", nel divino.

Plotino ha raccontato di aver vissuto due volte, nella sua vita, questo istante in cui era così interamente assorbito nell'Uno divino, da poter riconoscere se stesso solo dopo essere tornato indietro da questa unione.



LA FONTE INESAURIBILE DELL'UNO

Di fatto, le trattazioni di Plotino non erano lezioni in senso stretto, ma "esposizioni". Vorrei aggiungere che anche le nostre lezioni dovrebbero essere "esposizioni", nel senso letterale del termine: dovrebbero "esporre" qualcosa davanti all'ascoltatore, ed "esporre" lui stesso allo sforzo di vedere. È tutt'altra cosa rispetto alla *lectio*.

In quello scritto, Plotino ha anche parlato dei tre "stadi": la natura, l'anima e lo spirito. Non si tratta però di un sistema filosofico. Lo è diventato soltanto in seguito, in parte già con Proclo, e poi, seguendo il destino della filosofia, nell'età moderna. Si tratta, in realtà, di un cammino ascensionale di apertura, che si risolve nell'Uno. Quando la natura si apre, vediamo effettivamente realizzarsi qualcosa che è stato lungamente atteso. Chi conosce il Meridione e ha presente i primi temporali autunnali, quando all'improvviso tutto rinverdisce; chi ha fatto analoghe esperienze di ciò che la natura può offrire, ben comprende che cosa sia quella natura creatrice, che, aprendosi, si specchia in se stessa. In questi casi parliamo di "contemplazione", ma bisogna intendere bene l'uso di questo termine: non è un semplice contemplare, nel senso di "stare a guardare", o "dirigere lo sguardo verso qualcosa". No! Non è così che si specchia la natura; è piuttosto come se i fiori o i frutti fossero interamente assorbiti proprio nella cornice di ciò che sono.... Ovviamente la natura possiede, in questo senso, una incredibile presenza; e ciò mi induce a ricorrere, ancora una volta, a un termine tedesco. Plotino fa uso infatti di immagini, spesso anche molto eloquenti, e una delle sue similitudini più belle è quella della sorgente. Che cos'è, in realtà, una sorgente, una fonte? È acqua che sgorga in continuazione e che alla fine riempie tutti i fiumi e i mari, senza mai venir meno. Questo è il grande mistero: è "dappertutto". Ho prestato particolare attenzione, meditando su Plotino, al significato della parola tedesca "überall", "dappertutto".

"Über" (sopra), "all" (tutto); che vuol dire? Più di tutto? Meno di tutto? Al di sopra di tutto? Ciò che è sommo? Oppure ciò che, essendo "sopra tutto", è anche dappertutto? Ecco il senso della metafora della sorgente: l'acqua - che è dovunque - è l'acqua della fonte.

L'espressione tecnica, creata nella traduzione latina per rendere questa idea, è "emanazione"; Plotino viene chiamato "il filosofo dell'emanazione", poiché l'intero teatro del mondo, che egli "espone" - appunto - davanti agli occhi dello spettatore, questo scaturire di tutte le cose da un'unica sorgente, si spiega proprio così; e infine, dalla molteplicità di tutto ciò che accade, esso ci riunifica, ci assorbe interamente in ciò che "è". Così si realizza il secondo stadio, dalla natura all'anima.

L'anima non dev'essere intesa come la nostra chiusa interiorità, a suggerire già un concetto cristiano di anima: è pur sempre la nozione greca di anima, cioè la fonte della vita, presente in ogni essere vivente. Anche questa è una sorgente.



IL TACITO PENSIERO DELLA NATURA

Plotino ricorre anche a un'altra immagine: dice che il mondo è come un enorme albero. L'albero trae nutrimento dal terreno, dalle radici. La vita, dunque, è qui. No, no! La vita è

nel tronco, nei rami,... in tutta la chioma frondosa che ricade da quest'albero gigantesco. Questo è l'"ovunque" dell'essere. Ma proprio questo "Uno", che si rivela nel suo fondamento, è estremamente difficile da esprimere; alle volte, però, Plotino ricorre a formulazioni che siamo in grado di rendere anche in termini attuali e che ci toccano da vicino. Egli scrive di questa "visione", da cui veniamo assorbiti, quando ci abbandoniamo alla contemplazione dell'Uno: ne parla come di "pensieri", ed è inevitabile che la traduzione debba ricorrere a questi concetti. Però troviamo anche l'espressione "tacito pensiero della natura"... Viene da chiedersi se non sia già Rousseau, o magari Petrarca: la prima scoperta della voce "che parla con silenzio". Vi risuona insomma qualcosa di tutto ciò: la tacita segretezza del "genio vegetativo" della natura - se posso usare questa espressione. Questa "quieta" - una delle espressioni predilette di Plotino - si manifesta in tutto ciò che muta e che scorre; e qui si avverte tutta l'eredità platonica nella filosofia di Plotino.

A questo proposito, devo tornare brevemente a Platone. Un punto fermo, su cui non è necessario aggiungere altro, è che con Platone viene posta la domanda socratica sulla vita virtuosa, e quindi anche, in un certo senso, sull'anima e sullo spirito... Ma i mezzi con i quali un Greco di quest'epoca poteva esprimersi sul mistero della chiarezza, della perspicacia del pensiero e della coscienza, erano ovviamente gli stessi che gli provenivano dall'osservazione della natura nel suo dischiudersi, cioè il movimento e la quiete. Ma movimento e quiete si identificano in Platone - anzi coincidono - con il pensiero della diversità e della medesimezza. "Identità e differenza", questi termini tecnici della logica, che tanto timore incutono, sono al tempo stesso la quintessenza di quiete e movimento; e proprio questo è il segreto della nostra esistenza spirituale: l'identità con noi stessi, nonostante questo flusso di immagini e di pensieri che ci attraversano, nei quali riconosciamo però sempre i nostri pensieri e i nostri concetti, in quanto è per opera nostra, e all'interno di noi stessi, che questo fluire si raccoglie infine in un sapere unitario. Anche questo è un segno della dottrina platonica. Improvvisamente, nel testo plotiniano, viene nominato "l'auriga". Tutti ricordano quel meraviglioso racconto del Fedro, nel quale Socrate, come per mitico incanto, nel pieno di un afoso meriggio, passeggiando sulle rive dell'Ilisso presso Atene, parla dell'ascesa al divino, della salita degli dèi che sul loro carro procedono verso la sommità del cielo, per contemplare le verità del mondo, mentre gli uomini, sul loro carro e con i loro aurighi, cercano di seguire gli dèi, ma senza riuscirci, poiché i cavalli sono ribelli e l'auriga è costretto a ricondurre il carro sulla terra. Ebbene, l'auriga è un simbolo platonico, mentre il "tacito pensiero" è forse una metafora autonoma dello stesso Plotino.



L'ESTASI DELLA CONTEMPLAZIONE

Se ora affermiamo che l'anima è questo fondamento, che investe di sé ogni cosa, e che unifica tutto il "vivente", come mai, allora, ci chiediamo, quando qualcosa ci duole, non ci limitiamo a esclamare "fa male", bensì "mi fa male", è "a me che questa ferita al dito procura dolore!" Ecco, questo è il punto di raccordo fra il semplice percepire e il provare sulla propria pelle, che vale anche per tutte le impressioni, le offese e i dispiaceri della vita. Torniamo così, ancora una volta, a quella che la filosofia greca (come abbiamo visto) individua, a partire da Parmenide, come la forma suprema di consapevolezza: il *nùs*. Questo concetto peculiare può essere tradotto con "spirito" o "ragione". Per i Tedeschi è meglio "spirito", un termine che richiama quell'"essere ovunque" di cui si è detto. Già in altra occasione ho avuto modo di osservare che l'evidenza matematica, con la quale comprendiamo una dimostrazione, accende in noi una luce: questa non proviene da noi stessi, bensì è ciò che ci consente di vedere chiaro. Lo stesso accade nella descrizione plotiniana dell'ascesa oltre l'anima, che raggiunge lo spirito, inteso come consapevolezza di ciò che è. In Plotino ci sono molti esempi e metafore che illuminano questa realtà. Plotino descrive ripetutamente le modalità della nostra conoscenza, cioè di quella reminiscenza che ha luogo nell'ascesa del pensiero. L'Uno è ovunque. È proprio per questo che lo ritroviamo in ogni cosa, ... è il terreno che tutto alimenta. Con ciò, l'assorbimento assume forme sempre più elevate, finché ci risolviamo a tal punto in ciò che ci ricolma, da

perdere la stessa cognizione e sensazione di noi stessi. Le esperienze più importanti dell'esistenza umana avranno sempre il carattere dell'"estasi", cioè di uno "stare fuori di sé". Tutto ciò che turba o che incoraggia la nostra esistenza fisica e i moti del nostro animo, si sublima per Plotino in un'estasi suprema, in attimi di vera felicità, come la chiamavano i Greci. Noi stessi sappiamo bene di che cosa si tratta, quando ad esempio contempliamo il bello, quando cioè l'Uno si offre in una forma, la cui visione ci assorbe interamente: accade in questo momento anche a me, che ho appena potuto ammirare, qui al Museo Nazionale di Napoli,... gli affreschi pompeiani recentemente esposti. Il nostro intimo è assorbito nella contemplazione: non è più se stesso, eppure è proprio in esso che ciò accade. Questo è un esempio di ciò che ciascuno di noi ha ricevuto in eredità dal neoplatonismo, da Plotino. Il giovane Hegel ha descritto questa esperienza in maniera stupenda - lui che fu, peraltro, un poeta mediocre! La sua lirica Eleusis è una composizione scolastica abbastanza scadente, ma quando descrive come viene assorbito dalla contemplazione del sorgere del sole, affermando "io non sono più io", riprende proprio l'intuizione plotiniana dell'aldilà, che la storia universale del cristianesimo avrebbe poi riscritto a lettere d'oro.



L'ELEVAZIONE DELL'ANIMA

Rivolgendo lo sguardo al pensiero di Plotino, vi si scorge comunque qualcosa di quella nascente concezione dell'aldilà di cui il cristianesimo ha fatto dono, con la sua promessa e il suo messaggio, al mondo antico ormai avviato verso il tramonto. Qualcosa di questa atmosfera escatologica appare qui in veste davvero peculiare, non già nella forma del culto, bensì come concentrazione dell'anima e forza spirituale del pensiero. È assente, però, la pretesa che queste realtà umane riescano, da sole, a risolvere il mistero della nostra esistenza, della morte e dell'aldilà. Una tale tendenza era invece diffusa in molti esponenti della filosofia di quel tempo: a proposito di questi fenomeni del mondo tardo-antico si parla della cosiddetta "gnosi". C'era uno gnosticismo ebraico, come oggi sappiamo, c'era una gnosì greca e una gnosì cristiana. Si tratta di correnti e dottrine che pretendevano di rendere accessibili i misteri religiosi grazie alla forza del pensiero e del concetto. Questo è il grande pericolo in cui si muove sempre la filosofia. Nemmeno Hegel si è salvato da questo genere di critica: è stato detto, infatti, che il suo superamento del mondo della rappresentazione (quello cioè della sfera religiosa) per raggiungere il concetto e il sapere assoluto, altro non è che una gnosì. Ritengo che, nel caso di Hegel, questo giudizio non sia del tutto corretto: egli non ha affermato che la forma del concetto sia separabile dall'altra forma, quella della rappresentazione, affidata al cristianesimo dalla Rivelazione divina. Lo stesso rimprovero potrebbe essere rivolto a Plotino, ravvisando in lui una via della ricerca, che ci condurrebbe infine alla contemplazione dell'Uno. Ma non è affatto così: noi non potremo mai disporre di quest'Uno a nostro piacimento; lo stesso Plotino è riuscito solo due volte, nella sua vita, come racconta, a raggiungere in quest'attimo di pienezza la dimenticanza di sé. Poi, però, comincia una nuova separazione da se stessi: la conoscenza. Io sono qui, distinto dagli altri; la natura è altro da me, e l'intero cammino riprende così da capo. Pertanto, l'ascesa dell'anima non è l'iniziazione a un mistero, bensì un'esperienza che ciascuno può fare, con la forza del proprio pensiero, ma anche aprendosi a quel mistero che domina la nostra vita.



LA GNOSI E LA GRAZIA

A ben guardare, quello che io descrivo come un'elevazione dell'anima, nella quale l'uomo si raccoglie tutto nella sua interiorità, per essere interamente assorbito, infine, nella contemplazione, non è un'ascesa che conduca a un sapere. Si tratta piuttosto di una

disposizione ad accogliere, alla quale poi il cristianesimo ha dato il nome di "fede", indicando in essa un dono della Grazia. Il concetto cristiano di Grazia va tenuto sempre ben distinto dalla gnosi. Alle volte si usa impropriamente il termine "gnosticismo", solo perché si percepisce un certo linguaggio gnostico. E quest'ultimo può nascere dalla consapevolezza della nostra impotenza di fronte a quanto ci viene offerto dal messaggio cristiano. Ritengo, personalmente, che questo sia il caso di Hegel, come pure di quanti mettono un così forte accento sull'Uno, di cui non si può dire niente altro se non che è l'Uno; ciò vale anche per la meditazione di Heidegger intorno alla metafisica cristiana. Secondo me è gnostico uno che voglia affermare di essere in qualche modo in possesso dei misteri della religione e del divino. Ma finché si tratta solo di uno sforzo di ascesi, è più giusto parlare di un'apertura al dono della Grazia.



IL VALORE DELLA FILOSOFIA

La situazione mondiale è critica. Anche in Europa, e più ancora in alcuni Paesi sottosviluppati, si assiste a un'inquietante tendenza al pessimismo da parte dei giovani, che vorrebbero vedere nel proprio futuro una vita migliore e più ricca, e pensano che tutto ciò sia possibile soprattutto grazie allo sviluppo dell'economia, della scienza e della tecnologia. Essi cominciano però a rendersi conto dei problemi cui si va incontro, sotto tutti gli aspetti, anche nei Paesi altamente industrializzati. E se qualcuno sostiene che si dovrebbe guardare di più alla filosofia, con la quale, un tempo, l'Occidente avviò il proprio cammino spirituale, i giovani chiedono sbalorditi: "Chi mai si interessa di filosofia?" Secondo me, ci si renderà conto, un po' alla volta, che questo modo di vedere è il sintomo di una pericolosa unilateralità nel nostro modo di affrontare il mondo. È una falsità: nessuno crede, infatti, che la tecnica abbia ormai risolto il problema della morte, o magari il problema della fame nel mondo, o che sarà capace di mettere fine ai conflitti razziali - cosicché avremmo risolto tutto! Questa fede nel progresso è controversa. Le religioni, dal canto loro, laddove possono contare su una lunga consuetudine di culto e di insegnamento, possiedono ancora oggi un forte impatto sociale. Però la situazione è tale, che esse non sono più in grado, da sole, di orientare verso un certo stile di vita un mondo dominato dalla scienza, dalla ricerca e da tutte le possibili speranze di progresso che la scienza e la tecnica diffondono negli animi. Alla domanda sul valore che può avere oggi la filosofia, devo rispondere affermando che non si immagina nemmeno quante siano le persone che si occupano a tempo pieno di filosofia, anche fra i giovani. Secondo me, non accadrà mai che negli anni dell'adolescenza un giovane non venga in qualche modo toccato da domande filosofiche. Certe volte, già nella prima pubertà si affaccia la questione della morte; anzi, persino nei bambini. Insomma, è una assurdità ritenere che la filosofia sia esclusivo appannaggio di persone particolarmente colte, che parlano in modo del tutto incomprensibile. I problemi filosofici, così come quelli religiosi, sono problemi umani.

Ma le religioni non raggiungono tutti gli uomini, sebbene tentino di fornire a ciascuno risposte su molte cose. In questo senso la tradizione cristiana, che perdura già da molto tempo, mi sembra ci abbia dato molto. Ancora oggi, a mio avviso, la tradizione e il patrimonio culturale, artistico e scientifico alimentano indirettamente - ovunque - questo bisogno dell'uomo di trovare una risposta ai propri interrogativi. Il filosofo di professione (il cosiddetto professore di filosofia) è un'istituzione magari obsoleta. È in effetti molto difficile muoversi in tali questioni: anche un giovane - o un anziano che in ospedale lentamente muore di una malattia incurabile - sono messi di fronte a questo bisogno di trovare risposta alle domande sul destino del mondo e sul futuro dell'esistenza umana. E poi i figli, le generazioni che verranno, l'amicizia: sono problemi con cui tutti sono chiamati a confrontarsi, i vecchi come i giovani.

Francamente, io penso che sia frivolo ottimismo ritenere che ciò che interessa agli uomini siano solo le scoperte più recenti nel campo... degli aerei, delle automobili o dei frigoriferi. La verità è tutt'altra. In realtà, agli uomini stanno a cuore quelle questioni che riguardano tutti, e alle quali non si trova alcun rimedio diretto. Fino ad ora la grandezza della nostra storia occidentale (ma anche di tutte le altre grandi culture) è stata questa: aver trasmesso una

lunga tradizione di conoscenza al fine di affrontare i problemi vitali per l'uomo, quest'incredibile prodigo nel dominio della natura (un essere che vuol sapere ciò che non si può sapere). Questo è filosofia! Non possiamo concepirla come una sorta di completamento della formazione, bensì come stimolo a coltivare il bisogno di imparare a riflettere meglio sulle tematiche concernenti la nostra vita, quella dei nostri amici, della comunità, insomma tutte le domande che continuamente ci poniamo davanti a Dio e agli uomini. Così potremo adempiere nel modo migliore a quei compiti che l'agire umano ci impone.

A mio avviso, la filosofia necessiterà di un lungo processo educativo per mostrare all'umanità nuove vie di coesistenza. Queste dovranno consistere nella "solidarietà". Quello che ci può davvero salvare dall'autodistruzione è la solidarietà di fronte al fatto che ci troviamo tutti nella stessa barca. Pensiamo, ad esempio, alla questione ecologica: nessuno può immaginare di risolvere un simile problema all'interno dei confini di una sola area culturale o di uno Stato. È un problema globale. Lo stesso si può affermare a proposito della guerra. Un conflitto fra grandi potenze (oggi, sulla Terra,) equivale a un suicidio di massa, e alla distruzione dell'intero pianeta. Tutto questo ci è noto, e di fronte a cose del genere non ci resta che dire: la situazione richiede, nella lunga durata, la coscienza della solidarietà, la sola che sia in grado di farci assumere misure razionali, tali da proteggere il progresso delle nostre conoscenze dalle peggiori minacce che incombono sull'umanità. Per questo io sono convinto che la filosofia, oggi, debba assumersi un compito più impegnativo che mai, proprio perché lo smisurato sviluppo delle potenzialità umane non è più guidato da grandi istanze spirituali.

Se ho ragione nell'affermare che la situazione mondiale ha bisogno più che mai del pensiero, del pensiero filosofico, e che soprattutto la gioventù esprima questa necessità con grande vigore, allora occorre che in ogni Paese si attivino queste energie. Noi, in Europa, avvertiamo l'impronta della nostra tradizione. In tal senso ritengo che l'Europa abbia un ruolo particolarmente importante, nel momento in cui la filosofia sta conoscendo una sorta di diffusione globale, quasi come la tecnica e la scienza. Ma per far sì che tutto ciò concreca da un sapere fecondo, è necessario rivitalizzare continuamente la nostra storia.

Trovandomi nel Mezzogiorno d'Italia, io avverto le forze vitali della terra del sud; sento che qui c'erano i pitagorici. Ho voluto visitare la Sicilia, per vedere i luoghi (Siracusa, ad esempio) dove Platone si recò più volte, per mettere in pratica quelle dottrine che aveva tratto dall'esperienza della democrazia greca, e farne un centro storico mondiale; Siracusa era infatti, a quel tempo, il grande baluardo contro Cartagine. Senza le rilevanti forze politiche della Sicilia, la stessa storia di Roma non sarebbe stata quella che fu. Ecco, sono dell'idea che vi sarà una globalizzazione; ma la via da intraprendere non può essere quella di mettersi magari a studiare per un paio d'anni il cinese per far propria la tradizione cinese. No! I costumi e le lingue sono potenze che traggono la loro forza da molte generazioni; e noi dobbiamo prestare ascolto alla tradizione all'interno della quale siamo nati e nella quale viviamo.

Un problema enorme è quello di far sì che, in questo mondo culturale commercializzato, le cose effettivamente importanti abbiano il giusto risalto. Mi sembra, allora, che i mass media rappresentino oggi il vero campo di battaglia sul quale si decide il destino dell'avvenire: hanno infatti un ruolo di formazione dell'opinione pubblica, e questa funzione può assolvere a un preciso progetto politico. Tutto ciò che si sviluppa lentamente - e questo vale anche per i mass media, per la televisione, la radio, i libri, i giornali, e via dicendo - produce poi i propri effetti nel corso delle generazioni successive. Dunque: alla domanda se saremo in grado, come umanità, di avviarci verso il futuro senza distruggerci reciprocamente, e senza devastare il nostro mondo, non so rispondere. Mi sembra però insano che i mass media alimentino il pessimismo. Essi dovrebbero invece contribuire all'ottimismo: sono infatti convinto che il pessimismo sia comunque una forma di disonestà. Nessun uomo può realmente vivere senza una scintilla di speranza. E questo i mass media non dovrebbero dimenticarlo mai.



Copyright - Rai Educational

Il cammino della filosofia

Hans-Georg Gadamer

Agostino



- [Un'anima ardente fra bene e male](#)
- [La conversione e le Confessioni](#)
- [L'inizio del tempo](#)
- [Il flusso della coscienza](#)
- [Il mistero della Trinità](#)
- [L'incarnazione come Logos](#)
- [Un missionario del pensiero](#)

Il periodo ellenistico, come abbiamo visto, rappresenta il ponte fra due grandi epoche della storia politica e religiosa europea: da un lato l'antichità classica, che cominciamo a considerare a partire da Omero fino a Platone, Aristotele, e ancora oltre, dall'altro l'epoca medioevale cristiana e l'età moderna del cristianesimo. Nel lungo arco di tempo che prende il via dalla cultura di Atene (con la fine della sua indipendenza politica) si collocano le scuole filosofiche dell'ellenismo. Esse coprono il periodo di tempo che va dall'insegnamento platonico alla straordinaria figura di Plotino, che, in veste di "secondo Platone", merita quasi lo stesso rango di maestro spirituale che spetta a quest'ultimo. Si tratta di un enorme arco temporale, nel quale la figura di Agostino si offre come anello di congiunzione fra la tradizione classica e l'era cristiana.

Agostino era africano, proveniva dalla costa settentrionale dell'Africa e aveva quel temperamento ardente che non è dato incontrare con la stessa intensità, in un uomo greco. È una sorta di entusiasmo, di fuoco interiore, quello che caratterizza Agostino, soprattutto dopo la sua conversione. Dedicarsi ad Agostino significa, in un certo senso, studiare la traduzione di Plotino nella lingua cristiana (in latino) e naturalmente anche nell'interpretazione che ne ha dato il cristianesimo.

L'ellenismo costituisce una delle grandi fasi di trapasso della cultura europea. Esso non è più per noi, come fu in epoca rinascimentale, semplicemente una prosecuzione dell'età classica greca e romana, bensì rappresenta la lunga congiunzione fra la cultura ateniese classica da un lato (quel periodo in cui spiccano la poesia e la filosofia dei Greci) e l'inizio dell'era cristiana dall'altro, i cui effetti e la cui presenza si fanno avvertire, in varia misura, ancora adesso. In questa situazione, a gettare un ponte fra queste due grandi epoche è la figura di Agostino, nel quale va ravvisato l'ultimo anello di congiunzione: il periodo classico del pensiero greco si può riassumere infatti, per usare una formulazione azzardata, da Platone fino al neoplatonismo, cioè da Platone a Plotino.

Il "Neoplatonismo" è del resto un termine moderno: l'intera tradizione europea ha sempre parlato soltanto di platonismo (tanto imponente è stata la presenza di Platone nel corso di due millenni). Ma, appunto, l'ultimo elemento di raccordo, il collegamento fra la tradizione neoplatonica e il mondo cristiano, è Agostino.

UN'ANIMA ARDENTE FRA IL BENE E IL MALE



Agostino era africano e aveva un temperamento ardente. La sua retorica ha per noi qualcosa di sconcertante per l'entusiasmo e per la capacità di accendere gli animi. Per altro verso egli era un cittadino romano di grande talento, proveniente dal Nordafrica, già molto ben istruito quando giunse a Roma per iniziare i suoi studi. Com'è noto, Agostino non sapeva il greco, ma disponeva di un eccezionale traduttore di Plotino, che gli diede la possibilità, in momenti decisivi della sua vita, di affrontare direttamente i suoi testi: Mario Vittorino. È un autore che non conosciamo bene, ma che ricordiamo come traduttore dell'intera opera di Plotino.

Chi fu dunque il giovane Agostino? Era un figlio della cultura del tardo ellenismo, naturalmente. A Roma, infatti, non c'era ancora il cristianesimo: sarà solo due secoli più tardi che esso si imporrà come religione universale. Con Agostino siamo nel secondo secolo dopo Cristo, un'età in cui il cristianesimo, a Roma, è ancora una religione delle catacombe. In quest'epoca, la formazione ricevuta in Italia da un uomo come Agostino era in larga misura quella del tardo ellenismo.

Le due grandi scuole dell'ellenismo, l'epicurea e la stoica, pur conoscendo molte varianti, esercitarono la loro influenza fino ai primi secoli dopo Cristo.

Accanto a esse c'erano naturalmente anche altre scuole, e fra queste spiccava, per le sue caratteristiche, l'insegnamento dei cosiddetti scettici. In questa scuola si dimostrava con grande acume che il sapere umano s'imbatte sempre in contraddizioni e che, in sostanza, noi possediamo soltanto una sorta di ragione pratica, e quando immaginiamo di avere una conoscenza vera cadiamo gioco-forza in contraddizione. Questa dottrina ci è ben nota grazie agli scritti di Sesto Empirico, una voluminosa compilazione letteraria, che ancora oggi rappresenta - di fatto - la dottrina dello scetticismo. Certo, l'anima fervente di Agostino non poteva accontentarsi di questo per avviarsi al proprio destino spirituale. Egli avvertì fin dall'inizio il richiamo della religione, perciò, negli anni giovanili, aderì al cosiddetto "manicheismo". Si trattava di una setta proveniente dal Vicino Oriente, una concezione religiosa assai diffusa, secondo la quale il mondo e la vita sono una continua lotta fra due potenze opposte: la luce e le tenebre, il bene e il male.



LA CONVERSIONE E LE CONFESSIONI

Questa fu dunque la prima formazione manichea del giovane Agostino, che era un figlio molto fedele di una madre estremamente affettuosa, era oppresso da un disperato bisogno religioso, e padroneggiava l'arsenale argomentativo dello scetticismo....

In questa situazione, il giovane Agostino finì per incontrare la voce di Dio, la chiamata della Chiesa cristiana, la conversione. E così si avviò a diventare lo spirito senza dubbio più eloquente di questo cristianesimo degli albori, frutto della riformulazione del platonismo operata da Plotino. Da allora in poi, gli scritti di Agostino costituiscono la porta d'ingresso per accedere a tutto il Medioevo cristiano. Ricordo che, negli anni in cui ero studente a Marburgo, (nella Marburgo protestante della Chiesa luterana) e frequentavo la prima università luterana nella storia della Riforma, c'era un'eccellente biblioteca di testi filosofici.

Il Medioevo era rappresentato da Agostino - nient'altro! L'epoca moderna cominciava con Galilei - nient'altro! Tutto ciò che sta fra Agostino e Galilei - Tommaso, Duns Scoto e altro ancora - era considerato "cattolico".

Agostino si collocava al di là del cristianesimo confessionale. Le *Confessioni* di Agostino, come recita il titolo del libro più famoso da lui redatto (la sua autobiografia religiosa) mostrano in effetti una tale immediatezza nella descrizione delle sue esperienze interiori e umane, che non si può affatto dubitare di trovarsi di fronte a un'autentica reviviscenza religiosa della verità del messaggio cristiano. In questo testo celeberrimo incontriamo anche un capitolo... di natura del tutto originale. Vi si ritrova, certo, la stessa retorica appassionata, il medesimo acume argomentativo, e tuttavia viene affrontato un tema che già presso gli scettici aveva da sempre conosciuto una certa notorietà. Se si considera, infatti, il messaggio cristiano e la sua origine ebraica nell'Antico Testamento, ci si imbatte sempre in un enigma che attanaglia l'umanità: "Che cosa ci fu, in principio?" - o, più efficacemente - "Che cosa faceva Dio prima di creare il mondo?".... Lutero ha dato la seguente risposta: "Andava nel bosco a tagliare verghe con cui fustigare chi fa questa domanda!". Ebbene, anche Agostino affrontò l'assurdità di questo interrogativo in una grandiosa analisi dell'essenza del tempo in quanto tale.



L'INIZIO DEL TEMPO

Questo libro (l'undicesimo delle *Confessioni*) non tratta di nient'altro se non di questo: che cos'è il tempo? Che sorta di prodigo è il tempo, che esiste fin da sempre, oppure non è mai? Come possiamo comprendere che cosa sia il tempo, o addirittura l'inizio del tempo? Anche Aristotele (che merita su questo problema una trattazione a sé stante) ha meditato a fondo sull'essenza del tempo, giungendo ad affermare: "Il tempo non può avere inizio, dev'esser sempre stato". Ma che senso ha, allora, dire che è sempre stato, e sempre sarà, proprio ciò che siamo costretti a riconoscere, nella sua natura, come un venir meno, un effimero, un non-essere-già-più, e che in nessun istante possiamo dire reale, perché, mentre lo pronunciamo, tale istante è già passato? Insomma, il tema del tempo coincide con la questione: "fino a che punto arriva la comprensione greca dell'essere?". Già Parmenide aveva detto: "l'essere è uno; l'essere è, il nulla non è. Perciò non può darsi né il movimento né il divenire. Tutto deve sempre essere". Ecco dunque la atemporalità dell'essere, questo concetto di presenza, qui e ora.

Il termine tedesco è terribilmente falso, ma suggestivo: "Gegenwart" (presenza) ha in sé l'idea dell'"attesa". Un po' di avvenire c'è in ogni presente! Forse l'attesa è il modo migliore per dire "presenza": ciò che ha un avvenire. Solo chi non ha più futuro è morto e sepolto. Se approfondiamo in questi termini l'attualità del tema, ci appare improvvisamente chiaro che l'intero libro di Agostino è una meditazione sul problema: "che cos'è l'enigma del tempo, se la nostra coscienza, il nostro pensiero, riesce a concepire come essente solo ciò che è presente?" Vorrei ricordare, a questo proposito, che proprio la "presenza", la "Gegenwart", appare oggi a più riprese come l'autentico limite della metafisica greca: in Francia si parla della ristrettezza di questo concetto di "présence"; in Germania è stato Heidegger a spezzare l'incantesimo che il pensiero greco ha esercitato su tutti i nostri filosofi (sebbene egli stesso abbia avuto, è ovvio, dei precursori). Heidegger osserva che "l'essere è presenzialità": si tratta di un'immagine spaziale, non di una connotazione temporale, quale è il "presente". Ciò a cui si fa riferimento è comunque questo: i Greci hanno privilegiato il mondo della vista, che domina tutte le loro grandi conquiste concettuali - incontestabilmente. Lo stesso termine "ēidos", idea, significa "visione", ma non è la percezione di un'immagine, bensì di un concetto, del quale si offre appunto un'idea visiva; e ciò vale anche per il tempo, quando si dice, ad esempio, che una certa epoca appare malata, colpita da un morbo. Proprio questa è la forma che incontriamo del tempo e dello spazio, così come furono concepiti dalla filosofia greca dell'età classica.



IL FLUSSO DELLA COSCIENZA

Agostino è un genio della variazione, della quale si serve per dare sempre nuova concretezza alle sue intuizioni spirituali. Perciò, non è un caso che ad Agostino si rivolga proprio il fenomenologo Husserl, l'uomo cioè che lottò contro tutte le costruzioni astratte, contro tutti i falsi sfruttamenti di conoscenze scientifiche desunte da psicologia, fisiologia, meccanica delle sensazioni, e che ha saputo restituire una nuova acutezza a quell'occhio dello spirito rivolto alle nostre esperienze interiori. Egli ha quindi evitato ogni sorta di costruzione di pensiero concentrando sulla descrizione, sull'analisi precisa e accurata della nostra "vita coscientiale". Husserl ha incentrato infatti la sua attenzione sulla coscienza del tempo, sull'enigma rappresentato dal flusso di coscienza, che appare come un grande occhio aperto sul mondo. E così il matematico Husserl, che, stando alla sua formazione, avrebbe potuto esprimersi e ragionare al meglio secondo formule matematiche, si richiama all'undicesimo libro delle Confessioni di Agostino, proprio per esporre la questione del tempo e della coscienza del tempo. In realtà è difficile leggere questo undicesimo libro delle Confessioni di Agostino senza immergersi nella complessa problematica della moderna filosofia dell'autocoscienza e della coscienza del tempo, facendo magari riferimento al primato attribuito da Heidegger alla temporalità come orizzonte della comprensione dell'essere. Questi sono ovviamente i primi passi che dobbiamo fare, se vogliamo affrontare l'analisi agostiniana del tempo.

Anche Aristotele, con l'incredibile fluidità della sua argomentazione, con la concretezza che gli è propria, ha esposto nella sua *Fisica* una sorta di definizione del tempo. Con un capolavoro di analisi concettuale, scavando nei concetti, egli ha mostrato che il tempo consiste in realtà solo nel "numerare", nello scorrere la serie numerica degli istanti. Questa descrizione, secondo la quale il movimento scorre per così dire come la serie numerica, vale anche per il tempo. Chiunque senta questa celebre definizione capisce subito che il mistero del tempo è un altro, che cioè questa numerazione è in realtà un flusso e non una sequenza addizionale di ora-adesso-ora. È appunto questo "continuum", questa "synècheia" (come veniva chiamata dai Greci) questa continuità del fluire, a costituire il problema del tempo. Per comprendere il quale, Aristotele ha fornito i mezzi concettuali adeguati.

Agostino, che avvertiva l'urgenza interiore della questione religiosa, ha preso spunto, come ho detto, dalla famosa questione scettica: "che cosa faceva Dio prima della creazione del mondo?", per riproporre l'enigma del tempo e il mistero della coscienza.



LA SPERANZA DELL'AVVENIRE

È impensabile addentrarsi ora nel dettaglio dell'argomentazione di Agostino, e non è possibile, in questa sede, operare un confronto con l'analisi husserliana del tempo. Vorrei invece mostrare in quale particolare maniera un uomo come Agostino abbia meditato su un problema filosofico come quello del tempo, istituendo un colloquio religioso immediato con Dio. Il libro è suddiviso in tanti piccoli paragrafi sempre inframmezzati da un'invocazione a Dio, per ottenere aiuto nelle difficoltà del pensiero. Ho già detto che la capacità di creare varianti e di scendere nel concreto fa parte del genio peculiare di Agostino, soprattutto nella trattazione del tempo, dove egli conclude: "No, no, non si può concepire il futuro come essere, né pensare il passato come essere. Sono solo gli indizi attuali del futuro che possiamo immaginare come presenti ed essenti; solo le tracce del tempo passato (tutto ciò che la nostra memoria conserva e che le varie forme dell'arte e dell'agire umano ci consegnano oggi, nel presente) questo soltanto possiamo chiamare 'essere'". Che cosa sia "essere", rimane un enigma: come può il tempo, che è presente, passato e futuro, essere un tempo unitario, se possiamo vedere sempre solo il presente? Ciò richiede una "distensio animi", una capacità dello spirito di distendersi; ed è proprio questa che chiamiamo coscienza. Ecco perché insisteva sull'espressione tedesca "Gegenwart": in essa risuona

questa apertura, questo esser in attesa di ciò che ha da venire; warten significa aspettare; attendere ciò che ci viene gegen (incontro): l'avvenire, appunto. In questo senso l'esperienza del tempo si produce solo sullo sfondo di quel pensiero figurato, di cui abbiamo conoscenza empirica. Tutti sanno, ovviamente, che cosa sia la speranza. E se un pensatore attuale come Ernst Bloch ha dato tanto rilievo al principio della speranza, lo ha fatto a ragion veduta. È proprio nell'aver speranza che consiste la coscienza umana e la certezza della vita. Per questo ritengo che il pessimista manchi un poco di onestà: egli non potrebbe affatto essere, se fosse privo di speranza.

[Ma torniamo al nostro argomento.



IL MISTERO DELLA TRINITÀ

Non mi è possibile esporre nel dettaglio l'intera riflessione filosofica di Agostino. Non campeggia solo la domanda sul tempo. C'è anche un'altra questione (che si prospetta per chiunque conosca l'epoca cristiana e le esigenze di pensiero che essa avanza): la dottrina della Trinità di Dio. Viaggiando nel Vicino Oriente capita spesso di sentir raccontare come i Turchi si prendano gioco di noi, chiamandoci "tre dèi". Essi trovano infatti estremamente ridicolo che non si pensi a un unico Dio, come fanno gli Islamici (riconoscendo in Gesù, come è noto, soltanto uno dei grandi profeti della Divina Provvidenza). Non voglio deridere a mia volta questa canzonatura; mi limito a ricavarne il senso di un'autentica sfida. In effetti, bisogna dire che nessuno è in grado di cogliere intellettualmente la Trinità di Dio (Padre, Gesù Cristo, e Spirito Santo) così come è esposta nella dottrina della Chiesa. Essa rimane un vero mistero. E il compito più alto per il pensiero di ciascuno di noi è quello di fare spiritualmente i conti con questo annuncio. Il fatto è che proprio l'incarnazione, e la morte di Cristo sulla croce rappresentano la chiave di volta della religione cristiana: la morte entra a far parte del divino, viene pensata e creduta al suo interno. Dio non è soltanto l'eternità: è un'eternità che implica anche l'incarnazione divina. Senza alcun dubbio è questa l'anima del cristianesimo e tutti noi, sia quando possediamo la forza della fede, sia quando ci rimanga solo la nostalgia della fede, ci troviamo a tentare di pensare questo mistero: l'unità del divino e dell'umano. Vorrei però ricordare che Agostino ha scritto ben 15 libri sulla Trinità - il *De Trinitate*, che sono il suo capolavoro. Le Confessioni sono senza dubbio l'opera più famosa della letteratura mondiale (ne sono certo!), ma per i filosofi questi 15 libri sulla Trinità costituiscono il centro del suo pensiero. Come mai? Com'è possibile? Su questo punto occorre senz'altro essere chiari: il cristianesimo non sarebbe quello che è, se fosse una dottrina che si può insegnare, se l'esigenza della fede non fosse vissuta appunto come fede, come un dono. In realtà è proprio così: per il cristiano la fede in Gesù Cristo è un dono, è qualcosa che Dio gli destina e che si può solo accettare. Che cosa può fare allora il filosofo? Come deve comportarsi il pensiero filosofico di fronte al segreto della Trinità? Può appunto leggere Agostino, scoprendo che anche Hegel avrebbe fatto bene a studiare Agostino un po' di più



L'INCARNAZIONE COME LOGOS

C'è un misterioso processo che avviene in Dio. Il Vangelo ci dice che Gesù di Nazareth era il Figlio di Dio. Ma che cosa significa? Che cosa vuol dire che Cristo e il Padre sono uno solo? L'interesse del messaggio cristiano sta proprio in questa unità, che si realizza sulla croce, grazie alla morte di Gesù, in quanto uomo. A questo proposito l'intelletto umano può trovare solo analogie. E il genio di Agostino ha esposto, in quindici analisi incredibilmente valide, il suo modo di approssimarsi a questo mistero dell'incarnazione di Dio e dello Spirito Santo. Di questi 15 libri possiamo qui prenderne in esame solo uno, e anch'esso solo per brevi cenni. Che cosa c'è di più misterioso dell'incarnazione di Dio? La mia risposta è questa: la

possibilità che abbiamo, articolando i suoni della voce, di comunicare qualcosa a qualcun altro. Anche il linguaggio è un "manifestarsi" di qualcosa.

Heidegger - uomo di straordinarie capacità linguistiche - quando era ancora un giovane docente, coniò, in riferimento a questo enigma del pensiero e della parola, un neologismo molto bello, mai sentito prima: "es weltet" - "mondeggia": cioè è il mondo stesso a farsi processo di autorivelazione. È proprio in questo senso che Agostino ha inteso il Logos, vale a dire il concetto neotestamentario, secondo cui il Figlio è il Logos, venuto nel mondo per portare il messaggio della Nuova Alleanza e della promessa rivolta ai credenti. Agostino mostra che questo Logos, in verità, si lascia comprendere, un poco, anche alla luce del linguaggio e della coscienza, che è vincolata al linguaggio. Questo è il grande problema del processo: si tratta di un "procedere", di un essere in cammino, che non conduce a qualcosa (certamente no!); né da esso nasce nulla: non è un fenomeno riproduttivo. Che cos'è, allora? È l'arcano nel quale viene pensato anche il mistero della luce, della luminosità, presente nel concetto greco di *noùs*, quella ragione che per i Greci penetra in noi, come la luce, dall'esterno, aprendo improvvisamente il mondo ai nostri occhi. Ebbene, a questo mistero ci si può accostare con innumerevoli varianti, tratte dall'esperienza concreta della nostra vita, come il rapporto fra madre e figlio, o come tutte le altre possibilità scandagliate nei quindici libri di Agostino, la cui lettura, ricordo, fu per me uno dei primissimi strumenti per introdurmi al pensiero moderno.



UN MISSIONARIO DEL PENSIERO

La dottrina di Agostino non è certo scritta per la scuola. Egli fu senza dubbio un uomo carismatico, nel senso migliore del termine, vale a dire un uomo dotato della capacità di ascoltare gli altri e di indicare loro la via, non solo in veste di missionario cristiano, bensì anche al di fuori della sua attività pastorale. Agostino fu sicuramente un pensatore che brillava di immensa luminosità spirituale, e sapeva comunicarla, senza tuttavia concepire se stesso come un individuo speciale. Nelle Confessioni ci appare sempre pervaso di gratitudine per il fatto che Dio, perdonandogli i suoi numerosi errori, i molti peccati e le tante colpe, lo abbia infine accolto nella sua Grazia, concedendogli la fede e la fiducia in Dio. Detto questo, ci si può immaginare quanti rimaneggiamenti abbia subito la figura di Agostino, per sostenere l'edificio dottrinale della Chiesa cristiana nel corso di tutto il Medioevo. Egli rappresenta un filone, un aspetto del platonismo di stampo cristiano, che nasce con Agostino, ma che non ha veramente improntato la dottrina, la dogmatica della Chiesa cristiana nelle sue fondamenta. Per questo era necessario un altro sostegno, che fu reperito in Aristotele, come sappiamo. Il merito principale spetta però all'aristotelismo, che ha i suoi primi divulgatori nei pensatori arabi, e ha affermato la propria influenza verso la metà del Medioevo, grazie a Tommaso d'Aquino e alla traduzione dell'Aristotele greco da lui promossa, in base alla quale egli discusse l'intero universo spirituale di Aristotele con magistrale chiarezza. In tal senso la mia trattazione salterà interi secoli di pensiero dottrinale della Chiesa cristiana, per toccare però con Tommaso un punto culminante, anche se non rappresenta certo l'ultima parola della dogmatica cristiana. Ritengo infatti necessario rilevare che anche Tommaso non fu così dogmatico come lo è la dogmatica ecclesiastica: nessuno è in grado di soddisfare le imponenti esigenze di un'istituzione come la Chiesa cristiana in una forma sovratemporale. Anche la Sacra Scrittura, anche il Nuovo Testamento richiede perciò un'ermeneutica, un'arte capace di farlo parlare nuovamente, e in questo senso Agostino rimarrà imprescindibile per studiare le vette del Medioevo e cogliere quei germi che poi, nel Rinascimento, alimenteranno una nuova stagione della filosofia e delle scienze, facendole maturare in tutti i Paesi europei.

Il cammino della filosofia

Hans-Georg Gadamer

Il Medioevo e Tommaso

- Il buio della storia
- I testi della tradizione greca
- Cultura araba e cristianesimo
- Aristotelismo e platonismo
- La disputa sugli universali
- Realismo e nominalismo
- Onniscienza e Onnipotenza
- Il dominio dell'incondizionato
- La creazione del mondo
- La materia e la forma
- La nozione di sistema
- Retorica e sistematica

Nel lungo cammino della tradizione filosofica dai Greci fino ai giorni nostri, il Medioevo occupa una posizione particolarmente marginale rispetto a ciò cui la ricerca storica e la cosiddetta storia della filosofia hanno accordato maggiori attenzioni. È chiaro che l'istanza storiografica, con cui nasce la critica storica (intesa come scienza della storiografia, che ha assunto un ruolo centrale anche all'interno della filosofia) di fronte al Medioevo si trova in un certo senso in difficoltà. L'espressione "Medioevo oscuro" era del tutto normale ai tempi in cui l'indagine storiografica dell'Ottocento assimilava i grandi testi della tradizione filosofica: quello era un mondo a sé, che nell'austera e potente tradizione della Chiesa cattolica rappresentava una presenza dogmatica.



IL BUIO DELLA STORIA

Quando, da giovane studente, arrivai a Marburgo - la roccaforte del neokantismo, che allora dominava la scena filosofica tedesca diffondendosi di lì in tutto il mondo - nella biblioteca dell'Istituto di filosofia si trovava un'eccellente raccolta di tutti i pensatori greci e moderni. Ma la sezione del Medioevo esibiva una grande lacuna. La filosofia greca finiva con l'edizione delle opere di Agostino, cioè con la Patristica, con quel platonismo che Agostino ha tramandato a tutta l'epoca successiva. Agostino e Plotino rappresentano da un lato l'eredità lasciata dal platonismo al pensiero medioevale, dall'altro l'assimilazione di questa eredità nello spirito della mentalità cristiana che andava formandosi.... Il primo pensatore di epoca moderna consultabile nella biblioteca d'istituto a Marburgo era Galilei, nell'edizione completa delle sue opere. Tra Agostino e Galilei, nulla! In ciò si rifletteva naturalmente una particolare condizione della situazione culturale tedesca. Quello che si era formato dopo la rifondazione dell'Impero tedesco, con l'esclusione dell'Austria, all'epoca di Bismarck, fu di fatto un rapporto di tensione tra lo Stato e la Chiesa, inglobata nello Stato dalla costituzione luterana del protestantesimo. Ne nacque un irrigidimento nei confronti delle cerchie cattoliche e delle regioni dell'Impero bismarckiano che avevano aderito al cattolicesimo. Erano gli anni del cosiddetto Kulturkampf, che produsse effetti così vistosi sulla situazione generale di quel tempo, da far sì che la cultura universitaria, accademica e scientifica si identificasse con la cultura protestante. Ormai tutto questo è passato alla storia, il che ha comportato naturalmente che si siano venute a creare nuove integrazioni e relazioni reciproche. Non a caso il vero e proprio "santo" con cui si chiuse il Medioevo fu Giordano Bruno, l'eretico messo al rogo, che difese il platonismo contro il lento consolidamento filosofico della dottrina della fede cristiana.

Di fatto l'"oscuro Medioevo" è stato chiamato così perché si è trovato al centro della dura lotta tra la cultura scientifico-filosofica e la dogmatica cristiana contemporanea. Tommaso d'Aquino e il Tomismo (che aveva assunto il nome di "Neotomismo") dovevano fare i conti, a quei tempi, con un avversario forte: da una parte c'era il Neokantismo, e dall'altra, appunto, il Neotomismo, il quale, evidentemente, aveva accolto a sua volta alcuni elementi della filosofia critica di Kant.



I TESTI DELLA TRADIZIONE GRECA

In ogni caso, il pensiero medioevale impone compiti diversi rispetto a quelli che ci attendono di fronte agli altri grandi testi della tradizione filosofica europea: si tratta di far luce su un periodo di buio, che, a differenza della filosofia greca e di quella postcartesiana, di ciò che è venuto dopo Cartesio non fu accolto dal Neokantismo nella propria visione del mondo. Questo è il motivo per cui dobbiamo tornare a occuparci, con particolare attenzione, di questo tema, prendendo atto che è ancora in corso un confronto che, a tutt'oggi, ci impedisce di formarcene un'idea univoca e definitiva.

Dove collocchiamo, dunque, l'inizio di questa cultura? Non possiamo ravvisarlo nelle dottrine patristiche: i Padri della Chiesa, tanto di lingua greca che di lingua latina, operarono piuttosto come grandi serbatoi di raccolta della tradizione. Se per esempio leggiamo Clemente, gli Stromata, siamo di fronte, certo, a una compilazione monumentale e in parte decisamente geniale, ma essa rappresenta, in primo luogo, il bacino entro cui confluisce una certa tradizione. È peraltro noto che non vi fu affatto un'evoluzione diretta, in Europa, che avrebbe accompagnato questa rielaborazione antica fino al mondo moderno; fu invece attraverso l'Islam e la cultura araba che, all'apice del Medioevo (con Tommaso d'Aquino) la dottrina della Chiesa si elevò al livello della filosofia greca. In questo senso, come è noto, il lavoro del grande teologo e pensatore Tommaso fu rivolto "contra gentes", cioè contro i pagani, che erano gli aristotelici arabi. Nel tredicesimo secolo, ai tempi di Tommaso (che insegnò in molte università e in parecchie città, tra le quali Napoli) l'intento principale era quello di dimostrare che la tradizione greca doveva confluire nell'universo concettuale cristiano, e non sopravvivere unicamente nella cultura araba. Fu così istituita una vera e propria battaglia contro l'averroismo.



CULTURA ARABA E CRISTIANESIMO

Averroè era conosciuto nell'alto Medioevo attraverso un'edizione latina delle sue opere, grazie alle quali egli aveva assunto una straordinaria influenza sulla vita ecclesiastica (e non poteva essere diversamente). Ebbene, il nodo da affrontare adesso era proprio questo: com'era possibile conciliare il Medioevo cristiano con la filosofia antica? Tale intento ebbe una diretta ripercussione sui mutamenti che l'Islam aveva apportato al mondo europeo. Di fronte alla domanda: "quando inizia propriamente l'età moderna?", si è soliti rispondere (peraltro correttamente): "con la conquista di Bisanzio (di Costantinopoli) per mano dei Turchi". In quello stesso momento l'impero maomettano si spingeva fino al Nord-Africa e alle coste orientali del Mar Mediterraneo, seguendo un'evoluzione che, come sappiamo, ha continuato a produrre i suoi effetti fino a tutto il 19^o secolo. In realtà, furono solo le guerre balcaniche all'inizio del Novecento a provocare la fine dell'impero europeo dell'Islam. C'è però anche un altro aspetto: questo avvenimento, la conquista di Costantinopoli da parte dei Turchi, ha rappresentato allo stesso tempo la rinascita di un'antica presenza filosofica in altri Paesi, soprattutto in Italia.

Il Rinascimento iniziò con la fine di Bisanzio. Nel corso del Duecento, e poi del Trecento, ebbe luogo in Italia una riflessione, che portò a elaborare una nuova immagine di Aristotele.

Il particolare merito di Tommaso fu quello di far rivivere, per primo, sulla base delle traduzioni latine di Aristotele, tutta la potenza della filosofia aristotelica in seno al pensiero cristiano. In precedenza, infatti, erano noti soltanto gli scritti aristotelici di logica nella traduzione latina.



ARISTOTELISMO E PLATONISMO

Con Tommaso prende il via la ricezione dell'intera opera aristotelica in seno al pensiero filosofico cristiano.... - un Aristotele sui generis - In ogni riga della grande opera di commento ai suoi scritti, si può riconoscere il problema della dottrina della fede cristiana; ma quella di Tommaso è, allo stesso tempo, un'ammirevole interpretazione, chiara e documentata, che possiede ancora oggi un valore scientifico, anche dopo l'acquisizione e lo studio dei grandi commentari tardo-antichi da parte della ricerca storica moderna. Si trattava, insomma, di cominciare a riplasmare la tradizione cristiana per mezzo di Aristotele, che tuttavia non fu l'unico, in realtà, a essere utilizzato da tale religione nell'intento di ricavare un sostegno concettuale adeguato. Essa disponeva anche di tutta la tradizione platonica antica, e soprattutto di quella neoplatonica, che già con Agostino aveva fatto il suo ingresso nel pensiero filosofico della Chiesa. Anche per la nostra visione storica del mondo, è un fatto nuovo e decisivo che lo scontro della Chiesa cattolica con gli Stati nazionali dell'epoca moderna, abbia fatto assumere ad Aristotele, e quindi a Tommaso, un'importanza canonica. Se vogliamo far luce su questo "Medioevo oscuro" non dobbiamo limitarci a studiare come lo spirito limpido di Tommaso abbia integrato la tradizione antica nella visione cristiana. Dobbiamo renderci conto del fatto che, accanto a ciò, a fondamento dell'evoluzione della fede cristiana (e alla base della sua stessa appropriazione della tradizione antica) permane sempre un certo platonismo: in questo campo la ricerca è soltanto agli inizi, e tutto ciò traspare molto chiaramente dalle discussioni sull'inizio dell'età moderna. Quando va rintracciato tale inizio? Fu, certo, con la conquista di Costantinopoli che il Rinascimento cominciò a muovere i suoi primi timidi passi, che già in precedenza si erano annunciati nella cultura veneziana, cioè nel centro dell'emigrazione bizantina al tempo in cui l'Islam avanzava. La tradizione platonica affluiva comunque per vie molto diverse, e, come dicevo, anche attraverso la tradizione araba dell'averroismo.



LA DISPUTA SUGLI UNIVERSALI



Quali sono i problemi che si presentano agli albori dell'età moderna, cioè nel passaggio dal mondo antico e cristiano a quello della scienza moderna? In altre parole: come possiamo colmare in maniera corretta quel vuoto fra Agostino e Galilei che caratterizzava la ricerca negli anni in cui studiavo a Marburgo? Sicuramente non solo accettando, come unica risposta, l'importanza canonica attribuita a Tommaso d'Aquino. Ci sono numerose difficoltà legate a questa ricerca: se ne sono occupati soprattutto molti autori francesi; fra questi spicca Pierre Duhem, con la sua opera monumentale, e in particolar modo con un grande contributo giovanile... sulla figura di Leonardo da Vinci. I suoi tre volumi di Studi su Leonardo da Vinci costituiscono i primi passi nella scoperta di quelle tendenze filosofiche che si erano già formate nella Scolastica del tempo. Anche per me questo è sempre stato un tema molto interessante, anche se non me sono mai occupato scientificamente. A Duhem sono seguiti Koyré e altri, e gli studi di Annelise Maier; bisogna dire, inoltre, che uno dei problemi più celebri della filosofia medioevale produce sempre nuovi stimoli per il pensiero moderno. Mi riferisco alla cosiddetta controversia

sugli universali.

Vi fu dunque una disputa sull'interpretazione dei concetti universali, i quali, ancor prima dell'elaborazione dell'apparato concettuale delle scienze, valevano come presupposto universale di queste ultime, ed erano noti con il nome di "trascendentali". Il dibattito era incentrato su due concetti, che, nel linguaggio di quel tempo, erano chiamati "realismo" ... e "nominalismo".



REALISMO E NOMINALISMO

La nozione di realismo è diversa da quella comunemente in uso oggi, con la quale si designa la visione realistica della filosofia, alla quale si contrappone una concezione idealistica.

Piuttosto, quel realismo si configura come il vero idealismo. Esso è quella concezione, nella quale i concetti universali si rivelano come vera sostanza della realtà. Questa dottrina fu contrastata già ai tempi in cui Tommaso pose la filosofia aristotelica al servizio di questa concezione realistica degli universali, in modo da sostenere la validità complessiva delle forme della realtà e della loro rappresentazione concettuale. Egli lo fece, appunto, con i mezzi della filosofia di Aristotele. Non bisogna credere, però, che quest'ultimo fosse l'unica autorità riconosciuta nell'ambito di tale discussione; vi erano infatti degli avversari.

Tommaso non riscosse un successo assoluto. Egli era un genio incredibilmente precoce, il che è testimoniato anche dall'immensa erudizione che possedeva già negli anni della sua giovinezza. Se fossimo in grado di raggiungere una formazione culturale pari a quella che ebbe a suo tempo il giovane Tommaso, potremmo probabilmente aspettarci grandi creazioni dello spirito nel campo della filosofia. Ne siamo invece infinitamente lontani.

È chiaro, comunque, che c'erano altri indirizzi di pensiero, e prima di tutto il cosiddetto scotismo: Duns Scoto e i grandi pensatori della prima Scolastica, che via via aderivano al suo pensiero e sostenevano il Nominalismo. (È il cosiddetto occamismo, come è stato presentato in particolare da Duhem). In questo campo tutti noi abbiamo ancora scarse conoscenze, che rimangono superficiali. Inoltre, anche all'interno dell'erudizione ecclesiastica, si sono sempre raccolti i frutti dei progressi compiuti nell'osservazione e nell'indagine della natura. La difficoltà principale consiste nel capire in che modo il prevalere di questo orientamento della conoscenza scientifica del mondo possa accordarsi con le dottrine fondamentali della Chiesa. Questo problema era presente anche nel caso della contrapposizione di realismo e occamismo. Posso tentare di spiegare in due parole che cosa si intende quando si applica il significato di questa controversia (sulla validità dei supremi concetti universali) alla dottrina della Chiesa e all'orientamento filosofico del mondo.



ONNISCENZA E ONNIPOTENZA

Uno degli aspetti decisivi nell'assimilazione dell'eredità greca di Aristotele era il concetto greco di *theoría*, ...il concetto di *theoría*.. nel senso di *contemplatio*, di atteggiamento contemplativo, che trova il suo compimento nella visione costante del divino.

Vedere Dio nella contemplazione della sua onniscienza. Certo, la Chiesa sapeva, dall'Antico Testamento, che questo concetto greco di contemplazione non era l'unico predicato di Dio. Si apprendeva, al contrario, che ogni possibile predicato di Dio equivale di fatto a una falsa particolarizzazione e frammentazione. Tutti sappiamo che anche nei concetti dell'età moderna, e ancora oggi nella dottrina cristiana, si parla non solo dell'onniscienza di Dio e della sua onnipresenza, ma anche dell'onnipotenza divina. Questo aspetto venne totalmente respinto nel momento in cui la filosofia aristotelica fu introdotta nella dottrina della fede. La peculiarità dell'occamismo fu quella di affermare il prevalere della potenza di Dio rispetto alla sapienza e alla provvidenza. Come si può immaginare, se tra i due predicati fondamentali dell'onniscienza e onnipotenza di Dio, l'accento viene spostato su quest'ultima, viene influenzata anche la concezione stessa che l'uomo ha di sé. In tal caso, egli coglie se stesso,

nella propria realtà, non solo semplicemente come una copia e una imitazione (una *imitatio*) di Dio, ovvero come una sorta di adattamento spirituale di quella onniscienza che è riservata, naturalmente, soltanto a Dio. Una volta che la potenza di Dio, la sua onnipotenza, ebbe assunto un ruolo di primo piano nel pensiero e nella coscienza religiosa della Chiesa, subentrò anche una nuova possibilità, per l'uomo, di comprendere se stesso nella propria finitezza, nel mondo. Possiamo definire tutto ciò servendoci del concetto di volontà, e cioè ricorrendo giocoforza a termini latini; propriamente infatti, non esiste presso i Greci nessuna parola corrispondente a "volontà".



IL DOMINIO DELL'INCONDIZIONATO

È un dato molto interessante. Esiste, effettivamente, il termine "decisione", come pure il prepararsi alla decisione, cioè il "consultarsi con se stessi" (in greco questi due momenti equivalgono da un lato al "telèin", e dall'altro al "boulèuesthai"). Queste due parole greche, che ora mi limito a citare, lambiscono l'essenza della volontà dal punto di vista del risultato finale e delle sue condizioni. Ma per cogliere il momento centrale della volontà, è fondamentale il contributo del mondo romano e della lingua latina, che si parlava in primo luogo a Roma. Nell'occamismo quest'aspetto subisce un'elaborazione così intensa, che persino gli stessi concetti, su cui si era basata fino ad allora la filosofia, vengono passati al vaglio della riflessione, non semplicemente acquisiti. L'aspetto peculiare mi sembra essere questo, che cioè la tradizione medioevale, nei secoli di preparazione al Rinascimento, si presenta all'insegna di tale contrapposizione tra nominalismo e realismo, ovvero, anche, fra platonismo e aristotelismo. Cerchiamo di capire in che senso essi siano la stessa cosa, ovvero perché, pur non identificandosi, istituiscano un nesso strettissimo.

Il platonismo si orientò sempre a qualcosa di trascendente; nello stesso Platone si riconosce perfettamente come, in realtà, sia posta in primo piano la meravigliosa armonia dell'essere e dell'ordine dell'essere, inteso nello stesso tempo come l'Uno, che tutto domina e che riassume ogni cosa in unità. Aristotele, invece, fu un fisico - era figlio di un medico - e fu pertanto il pensatore che collocò l'intera l'eredità platonica (ovvero l'ordine matematico del mondo dei pitagorici e del platonismo) a fondamento della metafisica.

La parola "metafisica" ci ricorda che la fisica, vale a dire la natura e la conoscenza di essa, rappresenta il modello in base al quale deve essere pensato anche Dio, cioè quell'essere divino, i cui predicati venivano determinati soprattutto tramite negazioni, diversamente, cioè, da come definiamo le cose limitate e relative: il divino è l'incondizionato, l'assoluto, vale a dire ciò che è svincolato da ogni condizionamento; perciò le determinazioni negative prevalgono su quelle positive. Tuttavia, il grande merito di Aristotele fu quello di aver concepito una natura ordinata, posta sotto il dominio del divino, senza ricorrere ad un momento unificatore ultimo e irraggiungibile.



LA CREAZIONE DEL MONDO

Aristotele ha introdotto il concetto di analogia. Da questo non discende, però, la nozione, che fu poi di Tommaso, il quale, richiamandosi ad Aristotele, reinterpretò il concetto di creazione nel senso di un principio del movimento della natura, tale per cui il primo motore... è, al tempo stesso, colui che determina l'intero movimento dell'essere.... Aristotele ha mostrato per la verità che questo è solo un aspetto, accanto al quale l'uomo conosce anche un altro modo di prendere parte al divino, che poi la dottrina della creazione avrebbe formulato mediante la nozione di analogia. Questo accadde prima di tutto nel Tomismo. Abbiamo un eccellente trattato di un contemporaneo di Lutero, che discusse con quest'ultimo il concetto di analogia: è il cardinale Caetano. Nel suo scritto si può esaminare molto chiaramente come il concetto di analogia permetta di pensare anche la comunione tra Creatore e creato: questo è infatti il vero problema, come si possa cioè conciliare la dottrina della creazione, del Dio

creatore della tradizione ebraica (nella quale ha le proprie radici il cristianesimo), con la grande eredità pagana, greca, dell'ordine matematico del mondo.

Certamente i Greci, da popolo geniale, erano pienamente coscienti delle loro molteplici possibilità. Il loro concetto di *pòiesis*, cioè di agire produttivo, fu anche il modello che ispirò il divino ordinatore del mondo, cioè il "demiurgo", una sorta di artigiano divino. Pur ereditando questo modello di azione, il compito del cristianesimo sarebbe stato quello di mostrare che non si trattava di una sorta di architetto del mondo, che imprimeva a una materia già data la forma che riteneva buona e giusta. In realtà, nell'Antico Testamento è quasi inevitabile pensare in questo modo: le prime frasi della Genesi dicono infatti che la Terra era deserta e vuota - certo, ma, appunto, esisteva già! È solo con le parole "sia fatta la luce" che inizia qualcosa di nuovo. Ebbene, Aristotele ha messo a disposizione i mezzi per capire anche come, a partire da questa estrema densità dell'essere che supponiamo in un ente sommo, si possa giungere alla relativa comprensione degli enti che appartengono al mondo, e quindi anche di ciò che è umano e della natura circostante. È chiaro, però, che è rimasto da allora un problema di straordinaria difficoltà: quello di capire come conciliare la spiritualità della Creazione dal nulla con un'esperienza mondana come quella di produrre qualcosa. Rispetto a questo problema, lo stesso platonismo, con la sua immagine di un ordine matematico del mondo e di uno spirito che è questo stesso ordine (in quanto ne detiene il principio unitario), rappresentava a sua volta un modello. Così l'idea di Dio come punto di unione spirituale, e la concezione naturale di Dio come primo motore (che sta al di là delle forme ordinatrici del firmamento) rappresentavano due diverse possibilità per immaginare l'unità dello spirito e la potente figura del Dio vivente che domina l'intera realtà.



LA MATERIA E LA FORMA

[L'epoca moderna, che inizia naturalmente con il Rinascimento, vede incrementarsi enormemente le osservazioni sulla realtà. Come è noto, l'Umanesimo non fu soltanto un movimento cristiano, ma anche un fenomeno pagano, ovvero un evento nel quale questi due aspetti si compenetravano e nel quale perfino la vita terrena riceveva, per così dire, una propria legittimazione. Il famoso motto di Ulrich von Hutten, per cui esso: "è una voglia di vivere", rispecchia per certi aspetti questo spirito. A poco a poco abbiamo fatto nostro il concetto che i grandi contributi dei pensatori rinascimentali vadano inseriti nella tradizione vera e propria della filosofia, come per esempio Zabarella, che finora è stato troppo poco considerato nella nostra indagine filosofica. Certo, dobbiamo prendere coscienza dell'importanza di alcuni esponenti di questa tradizione che non sono stati sufficientemente studiati; sappiamo infatti a quali risultati sia giunta la scienza moderna; è noto inoltre che essa ha condotto Galilei a un conflitto con la Chiesa, mentre, in altri casi, è stato anche possibile giungere a un accordo con essa. L'azione di Copernico venne addomesticata a tal punto dai suoi amici, che la Chiesa poté accettare il suo sistema come una proposta matematica, seguendo il suggerimento dato da Osiander nella sua prefazione all'edizione dell'opera copernicana. Lo stesso accadde anche nel platonismo di Keplero, e in generale fino a Giordano Bruno. Nei dialoghi lasciati da Bruno notiamo come, grazie alla sua grande capacità letteraria, unita all'eloquenza, egli operi un nuovo spostamento di accenti, all'interno del pensiero cristiano, ad esempio per quanto concerne il rapporto tra forma e materia.

Qualcosa di analogo può essere detto anche a proposito della controversia sul realismo. Chiediamoci: che cosa sono in realtà le forme? Vengono pensate nello spirito? Oppure si tratta di qualcosa che si sviluppa dalla materia? Siamo noi a coglierle nelle cose, come se fosse stato il nostro spirito a creare questi concetti per ordinare il mondo? Oppure è la natura stessa a sviluppare da sé le proprie forme ordinatrici? Se accettiamo questa tesi, che cioè esse si sviluppano da sé, allora siamo platonici, e anzi plotiniani, neoplatonici. In questo caso la materia non è semplicemente un concetto-limite negativo - la realtà dotata di forma - bensì essa è anche ciò da cui procede ogni forma delle cose. Si può immaginare Giordano Bruno di fronte a questo duplice significato di una materia concepita con concetti aristotelici, e di una materialità che al contrario sviluppa dalla stessa materia la propria potenza - quel

nuovissimo elemento dinamico che è penetrato anche nel concetto di forma del Rinascimento (Zabarella e altri). Questa è appunto un'eredità platonica, che si riflette anche in una nozione che noi tutti conosciamo in Aristotele, e che ha assunto anzi ai nostri occhi una coloritura completamente nuova: mi riferisco al termine *enèrgheia*.



LA NOZIONE DI SISTEMA

L'energia non è per Aristotele un concetto dinamico, non è il condensarsi in un punto di una potenzialità di agire o di fare (questa infatti è la nostra idea di energia). Per Aristotele *enèrgheia* connota l'immanenza della forma come principio che permane in tutto ciò che ha una qualche conformazione. Che poi sia intervenuto un mutamento, con il quale l'idea di "dinamica" è entrata a far parte della nozione di *enèrgheia*, questo è un problema dell'età moderna, che si presta assai bene a qualificare il nuovo obiettivo della filosofia: come è possibile, cioè, accordare le nuove scienze empiriche (e i loro metodi matematici di misurazione e di calcolo) con la grande tradizione cosmologica e cioè con l'interpretazione antica del mondo? Questo mi sembra essere l'autentico tratto caratteristico dell'età moderna, alla quale possiamo approssimarci meglio se riusciamo a fare chiarezza sulla tematica di fondo dell'oscuro Medioevo, così da comprendere in che modo Cartesio, allievo dei Gesuiti (cioè della posizione controriformistica della tradizione cattolica) abbia potuto esercitare un'influenza tanto decisiva. Vi è poi un altro concetto contenuto in questo ragionamento, che ha assunto per noi, oggi, un carattere totalmente ovvio: mi riferisco alla nozione di "sistema".

Il concetto di sistema non è mai stato adoperato prima di Cartesio, e anzi nemmeno dallo stesso Cartesio. Cominciamo col dire che un sistema è per esempio l'universo: parliamo di sistema copernicano o tolemaico, in riferimento all'idea di un ordine permanente e rotatorio del firmamento, accompagnato da inspiegabili movimenti irregolari dei pianeti. "I pianeti" sono detti, in tedesco, "stelle erranti", poiché in apparenza non hanno un movimento circolare (e ciò era inconcepibile per la fisica aristotelica, per la quale essi dovevano possedere necessariamente un moto rotatorio. E così fu per tutta l'astronomia antica). Ma la nozione di sistema maturò lentamente nel corso della Controriforma, in risposta al bisogno della Chiesa cattolica di opporsi ai moti di scissione della Riforma, e di dimostrare come ogni elemento, nella dottrina cattolica della Chiesa, fosse in accordo con tutti gli altri. Il primo a cimentarsi in questa direzione fu Suarez, un controriformista spagnolo: egli presentò Aristotele secondo un modello assolutamente nuovo, cioè come un grande sistematico. Se le nostre indagini sulla filosofia antica si accontentassero di questo, risulterebbe evidente l'uso di un concetto assolutamente falso, al quale purtroppo ancora oggi si ricorre, acriticamente, nella storia della filosofia. Il mondo della filosofia greca era in primo luogo dominato dalla retorica (l'unico modo di comunicare era il discorso parlato, non esisteva ancora la lettura silenziosa). Suarez fu il primo a conferire alla filosofia aristotelica una strutturazione sistematica; nemmeno Tommaso lo aveva fatto. E oggi anche i ricercatori di area cattolica cominciano a rilevare che nello stesso Tommaso sono presenti elementi molto più vari di quanto non abbia voluto la tradizione del Neotomismo.



RETORICA E SISTEMATICA

Se si considera la storia effettiva delle grandi opere della filosofia, non si può impiegare alla

cieca il concetto di sistema, ritenendolo un'espressione appropriata per tutte le circostanze. Parlare di "sistema" in Platone, o di una "sistematica" aristotelica significa indulgere ad anacronismi che gli storici contemporanei non dovrebbero più accettare. Bisogna considerare che le argomentazioni degli scritti aristotelici e platonici erano dominate innanzitutto dalla retorica. Perciò, trovandoci di fronte a quegli scritti originali, dovremmo metterci per un momento nei panni dell'oratore che vuole convincere qualcuno, e passa da un argomento all'altro non solo con il rigore delle dimostrazioni logico-matematiche, ma anche con l'aiuto di assonanze, di analogie, di sottintesi. Mi sembra che la storia della filosofia, ripercorsa attraverso i testi originali, non sia per nulla contrassegnata,... almeno fino a Leibniz, e comunque fino a Cartesio, dal concetto di sistema. Lo stesso Cartesio, quando ha distinto e giustapposto la *res cogitans* (cioè il pensiero) e la *res extensa* (ovvero l'estensione) non ha affrontato il problema della loro unità, che è stato sviluppato, in realtà, solo da Spinoza. Anche per questo, quando ci si trova al cospetto dei testi originali della tradizione (tanto nel Medioevo, quanto nella prima età moderna - ma anche, aggiungerei, nella filosofia post-hegeliana), si dovrebbero prendere le distanze dalle costruzioni sistematiche proprie di un certo accademismo, in modo tale che questo confronto dell'eredità filosofica e metafisica con le scienze moderne si trovi sempre nella condizione di poter rinunciare ad essere dipendente da un principio superiore, che rimandi ad un sistema filosofico, e debba invece fare i conti solo con un potenziale di ricerca sempre nuovo e con quelle modalità di riscontro critico (consapevole dei messaggi della scienza) che ci vengono dalla nostra esperienza di vita quotidiana. Solo a questa condizione, si spera, potremo autenticamente comprendere la cultura scientifica dell'età moderna, e strutturarla secondo moduli interpretativi in grado di essere tramandati.

Copyright © Rai Educational

Il cammino della filosofia

Hans-Georg Gadamer

Cusano

- Un riformatore prima della Riforma
- Tradizione ecclesiastica ed umanesimo
- La dotta ignoranza
- Un mediatore delle dispute medievali
- Nel solco di Meister Eckhart
- Una nuova concezione dell'Universo
- Le conoscenze come congettura
- L'essere come poter essere
- La comprensione della Trinità
- L'onnipresenza dello spirito divino

Abbiamo assodato che l' "oscuro Medioevo" è un tema assai poco trattato nella storia della filosofia. La supremazia del Tomismo, grazie al suo legame con la dottrina della Chiesa, è rimasta incontrastata in età moderna, ma la ricerca storiografica, proprio per questo motivo, si è occupata molto poco di quest'epoca. Si può allora capire perché l'affermarsi della coscienza storica e della scienza storico-critica nel 19^o e nel 20^o secolo abbia comportato una presa di distanza dalla dogmatica del Tomismo. Che le cose stiano proprio così, che cioè quest'epoca sia stata in sostanza svalutata nel dialogo che la filosofia intrattiene con la propria tradizione, nel senso che l'età medioevale non vi è mai stata coinvolta, risulta con particolare chiarezza dal tema al quale ci dedicheremo oggi: esso riguarda il grande pensatore dell'incipiente Rinascimento, il dotto maestro della Chiesa [Nikolaus de Kues], Nicola Cusano - un uomo proveniente da una cittadina della Mosella, e che, come molte personalità di talento in quegli anni, già da giovanissimo era giunto al successo, in particolare nel contesto ecclesiastico che l'epoca gli offriva.



UN RIFORMATORE PRIMA DELLA RIFORMA

In un certo senso, egli fu uno dei primi riformatori prima della stessa Riforma. Il suo ingegno eccezionale si manifestò così precocemente, che venne accolto ben presto al servizio del papa e del Vaticano, ai quali chiese, ottenendoli, ingenti e congrui compensi. Cusano venne subito impiegato in viaggi diplomatici a Costantinopoli - a Bisanzio - e gli vennero affidati molti altri incarichi; prima di tutto, però, egli fu impegnato in grandi missioni pastorali, attraverso le quali doveva mettere fine agli abusi commessi dalla Chiesa in Germania e in Olanda. In questo senso lo si può considerare una figura parallela a quella di Lutero, con la differenza che, mentre quest'ultimo, con le sue idee di purificazione, non poté alla fine evitare la rottura con la Chiesa, Cusano restò per tutta la vita un eminente ecclesiastico, diventando infine vescovo di Bressanone - un presule per la verità poco potente, in confronto ai signori feudali di quel tempo. Ma questi sono solo dati biografici, che qui hanno poco rilievo, anche perché l'importanza di Cusano per la storia della filosofia ha avuto un tardo riconoscimento.

Fu solo verso la metà del 19^o secolo che Cusano fu improvvisamente preso in considerazione nel dibattito sulla tradizione - il che è piuttosto strano, come vedremo approfondendo lo straordinario significato dei suoi contributi filosofici. Innanzitutto è necessario farsi un'idea dell'epoca in cui visse. Abbiamo già parlato del Tomismo duecentesco. Ora, nel Quattrocento, incontriamo questa nuova figura eccellente all'interno del movimento culturale e religioso

dell'epoca, Nicola da Cusa, un pensatore che brilla di luce propria....



TRADIZIONE ECCLESIASTICA E UMANESIMO



Ricordo molto chiaramente il primo incontro con Cusano, al quale si è cominciato a guardare con attenzione, come dicevo, solo a metà dell'Ottocento (in seguito ci si è in qualche modo occupati di lui in quella concezione storico-filosofica che si è formata nel Neoidealismo tedesco, cioè nel Neokantismo e nel Neohegelismo).... Nel frattempo è stata pubblicata una pregevole edizione dei suoi scritti. Io stesso, quando venni chiamato a Heidelberg, come successore di Ernst Hoffmann, divenni il principale curatore dell'*Akademieausgabe* delle opere di Nicola Cusano, e naturalmente guadagnai una maggiore familiarità con la letteratura e con i manoscritti che nel frattempo erano venuti alla luce.

Che cosa possiamo dire di quest'epoca, ovvero dei nuovi progressi che Cusano ha reso possibili? In una frase si potrebbe dire: egli fu sfiorato, nel bel mezzo della tradizione dogmatica della Chiesa cattolica, dal soffio dell'Umanesimo. Non era più, come Tommaso, un giovane e assai zelante maestro di filosofia. Era piuttosto, al tempo stesso, uomo di mondo e principe ecclesiastico, e nel suo lavoro politico per

conto della Chiesa si fece tanti nemici quanti ammiratori.... Come sia stato possibile che un uomo con questa estenuante attività (che lo condusse, da legato papale, in tutti i vari conventi, chiese e diocesi d'Europa) abbia potuto lasciare una tale opera filosofica, resta un mistero, una testimonianza di un nuovo, prodigioso ingegno letterario. Il numero di pagine che egli ha scritto può essere benissimo paragonato a quello delle opere di Avicenna o di Tommaso d'Aquino. Ma la densità dell'argomentazione filosofica si accompagnava, nel caso di quest'uomo, al grande genio poetico-letterario del modello cui si ispirava: Platone.

In altri termini, all'interno della dottrina ecclesiastica ufficiale e dominante, che guardava ad Aristotele (e che nel 15^o e 16^o secolo cominciò a elaborare le potenzialità sistematiche maturate nella Controriforma) Cusano rappresentava lo scrittore geniale, che esprimeva le proprie opinioni teologiche e filosofiche in forma di dialogo, o comunque con un'arte letteraria molto raffinata.



LA DOTTA IGNORANZA

L'opera che in primo luogo consentì all'idealismo tedesco di assimilare il pensiero di Cusano fu il suo primo grande libro, *De docta ignorantia*, una formula in cui tutti riconosciamo il risveglio della saggezza socratica; una "dotta ignoranza" che però in questi secoli dominati dal cristianesimo aveva assunto, relativamente al concetto di "ignoranza", una valenza del tutto nuova. Adesso questo termine era diventato la parola d'ordine della "teologia negativa", una dottrina della conoscenza di Dio, del divino, che si distingueva essenzialmente per la negazione di ogni possibile affermazione su Dio, nonché di tutte le possibili qualità del divino e di ogni potenziale riferimento ad esso.

Il *De docta ignorantia* giungeva al momento giusto nel dibattito della Scolastica intorno al problema degli universali, ovvero nella discussione sul problema se i concetti universali, di cui ci serviamo per comprendere il mondo con il linguaggio e col pensiero, siano qualcosa che noi interponiamo nella realtà (frutto insomma di una nostra creazione) o piuttosto derivino dalle cose stesse, si formino in esse. Questa alternativa trovò un superamento

proprio nello spirito universale di Nicola da Cusa. Egli riuscì a produrne una dimostrazione effettiva, nella sua lingua, (così come in diverse altre lingue, ma la lingua dei dotti era innanzitutto il latino); Cusano dimostrò che, se davvero i nostri concetti sono semplici costruzioni mentali (come sosteneva il nominalismo del suo tempo), ciò non esclude affatto che la forza con la quale lo spirito umano ha realizzato le proprie immagini concettuali non possa magari coincidere con la disposizione e con l'ordine del creato voluti da Dio. Di fatto, dunque, Cusano è stato il primo a concepire una grande sintesi, secondo la quale lo spirito umano, con tutti i limiti imposti dalla sua finitezza, mantiene comunque una certa unità con lo spirito divino.



UN MEDIATORE DELLE DISPUTE MEDIOEVALI

Questo era in realtà l'immane compito riservato al cristianesimo: da una parte riconoscere le potenzialità spirituali dell'uomo nella conoscenza del mondo e della vita, e dall'altra non dimenticare la dipendenza creaturale, vale a dire il limite e la finitezza che sono propri dello spirito umano, laddove esso conosce. Se si ammettesse che con il solo pensiero ci si possa avvicinare alle verità della religione cristiana, non ci sarebbe più una religione rivelata, mediante la quale - soltanto - ci vengono date le giuste direttive per intendere la nostra vita e la nostra morte.

No, questo sarebbe un tipico esempio di ciò che nella scienza si chiama gnosi, cioè la presunzione gnostica di potersi faticosamente avvicinare alla saggezza divina mediante una progressiva elevazione dello sforzo spirituale dell'uomo. Nicola da Cusa non fu dunque uno gnostico. Egli non fu nemmeno ciò che l'Idealismo moderno volle recepire in lui, il creatore di una unità mediatrice fra spirito umano e spirito divino, e cioè, in ultima istanza, un anticipatore di quello che la nostra ricerca storiografica e la filosofia moderna trova attuato altrove, cioè in Hegel, che ravvisò nello spirito speculativo e nella sua produttività la presunta capacità di elevare la stessa verità della religione fino alle vette del concetto. In questo senso lo stesso Hegel può essere definito gnostico, e in effetti tale apparve a molti suoi contemporanei. Ma non è assolutamente questo il punto. Il problema è piuttosto quello di vedere come la prima Scolastica di stampo aristotelico, e i suoi oppositori, gli scotisti - e assieme a questi anche i nominalisti - potessero trovare un nuovo accordo con la teologia ufficiale dominante. Questo fu, appunto, il risultato che Cusano riuscì sorprendentemente a ottenere. Bisogna rendersi conto che in queste dispute del tardo Medioevo, quando tutti i teologi eruditi di diverso orientamento si combattevano con opposte argomentazioni, le profonde forze religiose del cristianesimo correvarono sempre il pericolo di allontanarsi dalle dottrine ufficialmente riconosciute.

Era il periodo delle eresie, delle "miscredenze" - come si diceva a quel tempo. Uno degli esempi più noti di tali presunte dottrine eterodosse fu Meister Eckhart, il grande maestro della teologia mistica dell'epoca, che sfiorò la condanna da parte della Chiesa.



NEL SOLCO DI MEISTER ECKHART

Credo che il modo migliore per definire l'opera filosofica e umana del futuro cardinale Nicola da Cusa, sia quello di ricordare come la sua maestria spirituale sia stata in grado di respingere (pur appropriandosi di alcuni motivi del pensiero di Meister Eckhart) qualsiasi sospetto di eresia. Questo è, a mio parere, un aspetto davvero sorprendente. Oggi conosciamo anche gli scritti latini di Meister Eckhart (cioè le sue imprese scientifiche in senso proprio, e non solo le sue prediche), e possiamo così riconoscere la genialità di un uomo che si è servito della spontanea lingua popolare nelle sue celebrazioni religiose, e che rappresenta per noi una fonte di modelli linguistici e intellettuali, in quanto imparò a pensare

in tedesco, offrendo così un esempio che, a partire da Lutero, produrrà enormi conseguenze nel mondo protestante.

A questo punto si affaccia una domanda che desta curiosità (e spero che anche gli spettatori si incuriosiscano): che cosa può aver concepito Cusano per riuscire a mediare le grandi controversie del suo tempo? Certamente, una parte del suo successo è dovuta al fatto che egli non scriveva più nel latino ecclesiastico, bensì in una lingua già ammorbidente, per così dire, dalla ripresa della retorica ciceroniana (e anche questo ha avuto sicuramente la sua importanza). Ma l'elemento principale è la "teologia negativa", ovvero la negazione di ogni nostro sapere circa le caratteristiche e le qualità di Dio. Che poi da questa teologia si potesse produttivamente ricavare una "dotta ignoranza", è un aspetto che ha dischiuso, come si mostrerà, nuove prospettive per l'avvenire. Proprio qui si pone, ad esempio, il seguente quesito: "come si colloca Dio rispetto al mondo?". La dottrina teologica è chiara: c'è il Creatore del mondo - e c'è il mondo stesso - però, qual è il loro rapporto? Che cosa significa comprendere l'unità del creato mediante l'unità del Creatore? Sono antiche questioni platoniche, concernenti la possibilità di capire lo strano ordine dei fenomeni del mondo (e in particolare di quelli celesti) senza immaginare uno spirito che lo abbia progettato e voluto: questo era già un problema evidente nel Timeo platonico, cioè in un modello di pensiero tutt'altro che cristiano, bensì illuminato dal genio della grecità classica.



UNA NUOVA CONCEZIONE DELL'UNIVERSO

Ebbene, come ha risolto tutto ciò Nicola da Cusa? Due cose gli vennero in aiuto, o potremmo anche dire, al contrario: in due cose egli venne in aiuto alle tendenze della nuova epoca; la prima è questa: imparò a pensare l'universo in maniera nuova. Se, infatti, Dio è un'infinità che tutto abbraccia, allora non ha più senso parlare di un universo il cui centro sia fissato in qualche luogo. L'intero universo, che è derivato dall'universalità di Dio, è infinito. Perciò Cusano, ancora prima di Copernico (anticipando cioè la grande svolta copernicana, grazie alla quale la Terra non sarà più considerata il centro dell'universo) ha insegnato che in un universo infinito non esiste alcun centro. Il centro è ovunque, perché Dio è ovunque. Come hanno mostrato le ricerche degli studiosi negli ultimi cento anni, di fatto questa scoperta prelude all'ardita tesi cosmologica del sistema eliocentrico, formulata dal canonico di Torun, Copernico, secondo cui il sole è l'astro centrale, intorno al quale ruotano la Terra e tutti gli altri pianeti.

Questo fu un primo risultato, cui pervenne Cusano. Ad esso si connetteva, poi, un antico problema platonico: come conciliare l'ordine ideale degli eventi celesti con l'inevitabile disordine degli accadimenti terreni? Rispetto a questa domanda, come è noto, il platonismo si è mosso prevalentemente in una medesima direzione: la via verso la verità e il divino consiste nell'abbandono di queste nostre realtà concrete, nelle quali il male e il bene, il maligno e l'errore (intrecciati variamente e alternativamente fra loro) determinano tutto ciò che accade. Nicola da Cusa, con la sua peculiare concezione dello spirito umano, ha spiegato proprio questo: l'intelligenza umana può avere conoscenze soltanto presunte, frutto di congettura.



LE CONOSCENZE COME CONGETTURE

Accanto alla sua prima opera, *De docta ignorantia*, (l'insipienza che concerne il nostro sapere intorno al divino), Cusano scrisse un altro libro, *De coniecturis* ("Sulle congettture") dove ha mostrato al tempo stesso che lo spirito umano non può penetrare nella realtà concreta con la pretesa di raggiungere un sapere compiuto e sicuro, e che tuttavia è opportuno, nella misura

in cui le forze umane lo consentano, sapersi orientare in tale realtà. In questo modo egli divenne il pioniere di un nuovo modo di concepire la "misurazione". Egli meditò a lungo sui concetti di misura e di peso delle cose, rendendosi pienamente conto della relatività e della parzialità delle misurazioni. Questo risultato si inseriva peraltro nello spirito del tempo, anche se in lui aveva una funzione religiosa e teologico-filosofica, e non era in alcun modo in contraddizione con il dato di fatto che le nostre forze spirituali sono capaci (evolvendo in maniera analoga allo spirito del Creatore infinito) di mettere insieme le proprie conoscenze. Abbiamo già visto che vi è un punto in cui Nominalismo e Realismo hanno qualcosa in comune. Il Nominalismo è la fiducia nella capacità dello spirito umano di pensare le forme, di formulare idee e principi in guisa di concetti, (genere, specie e così via), intesi complessivamente come una produzione della nostra conoscenza, sapendo, d'altro canto, che la natura riceve questo suo assetto dalla Creazione divina, la quale si manifesta proprio in questo ordine. In altre parole: qui è all'opera uno spiritualismo comune ad entrambe le dottrine, che nella natura umana è limitato e nella natura divina è infinito; ma entrambe le posizioni, pur nella controversia, possono essere concordi nel riconoscere che è la realtà ciò che lo spirito umano deve cercare, basandosi solo sul proprio "essere gettato" nella finitezza. Insomma, le forme dello spirito umano e quelle della realtà si corrispondono reciprocamente, e ciò è confermato dall'intima correlazione fra spirito e spirito.



L'ESSERE COME POTER ESSERE

Questo aspetto ha sempre più avvinto il pensiero di Cusano nel corso della sua indagine. Egli ha scritto una serie di splendidi dialoghi, completamente nuovi, di stampo umanistico, moderni. Si tratta di conversazioni tra un erudito e un semplice profano,... nelle quali si parla della saggezza e dei limiti delle possibilità umane, calandosi in particolare nel problema di che cosa vi sia in comune tra il potere umano e quello divino. Entrambi sono poteri, entrambi possiedono evidentemente una vera universalità. C'è un suo scritto della vecchiaia... (Cusano non era molto anziano, ma la senilità è in definitiva una questione che dipende dalla durata della vita media di una certa epoca. In ogni caso, credo che avesse raggiunto i sessant'anni, quindi era comunque piuttosto attempato). Un giorno (come lui stesso riferisce) gli accade di incontrare un suo giovane allievo (nel frattempo diventato prete); lo saluta felicitandosi di ritrovarlo, e comincia a dialogare con lui, promettendogli, nel caso abbia domande da porgli, di approfondirle molto volentieri. Egli ha riferito di questo incontro in uno scritto intitolato *De apice theoriae*, cioè sulla cima più alta che il nostro pensiero possa raggiungere. Qual è la cosa più universale che possiamo sapere? La risposta è: il *posse*, il potere; una risposta che suona strana, di primo acchito. Secondo me, qui si capisce immediatamente perché noi, nel ventesimo secolo, ci siamo interessati con tanta passione proprio di Cusano; e perché proprio sulle sue opere sia stato svolto un notevole lavoro di chiarimento e di interpretazione, non soltanto negli ambienti vicini alla Chiesa cattolica. Questa è davvero un'idea molto ardita e lungimirante: la vera essenza dell'essere e dello spirito si esaurisce nel grande ambito del possibile. "Posse" è il termine latino per indicare "ciò che è possibile"; vale a dire: ciò che possiamo pensare è, già per questo, spirito. La sua intenzione era far vedere che il vero essere possiede sempre, in se stesso, la dimensione dell'accadere: un insegnamento che Cusano ereditò da Sant'Agostino ...riprese da Sant'Agostino..., di cui fu devoto ammiratore.

LA COMPRENSIONE DELLA TRINITÀ

Voglio fare qualche esempio di ciò che egli ha mostrato: che cos'è la Trinità, quella dottrina fondamentale del cristianesimo che né il pensiero concettuale né l'intelletto naturale possono comprendere effettivamente? Ancora oggi, voglio ricordarlo, questa dottrina rappresenta per l'Islam il maggiore ostacolo a un possibile dialogo fra le religioni: che cioè i cristiani debbano avere tre dèi: Dio, Cristo e lo Spirito Santo. Come è possibile capacitarsi di ciò? Agostino ha scritto, su quest'argomento, 15 libri profondissimi, nei quali sostiene la tesi che lo spirito umano non può capire interamente questo dogma. Ma ci sono innumerevoli esempi che

consentono di cogliere comunque alcuni aspetti di questo grande mistero, per esempio il rapporto tra Padre, Figlio e Spirito. Pensiamo a questa relazione nella sua forma terrena: un padre ha un figlio, e in quest'ultimo si risveglia lentamente la "maturità spirituale". Questo è solo un esempio; ma in quei 15 libri ve ne sono numerosi altri, in cui Agostino ha esposto argomentazioni geniali. Egli ha parlato anche del "Verbo" che incarna tale mediazione: Dio è il Verbo. Egli è, per così dire, già sempre presente, nella parola (appunto) che poi, a sua volta, viene accolta nell'anima umana. Così, di nuovo riusciamo ad affermare l'unità dei tre, il miracolo della Trinità. Lo stesso Cusano, che è un maestro dell'educazione al pensiero, ha dato vita a una grande molteplicità di esempi in tal senso. Uno che ci sorprende è questo: "Che cos'è propriamente un corpo?". Al corpo appartiene, in primo luogo, una determinata lunghezza, e poi, anche, un'estensione nella superficie, e infine una certa misura in profondità. Nessuna di tali dimensioni esiste per sé. La realtà è l'unità di queste tre dimensioni: ecco la Trinità ...la Trinitas.... In maniera analoga egli ha descritto anche il significato della dottrina cristiana, il rapporto tra uomo e Dio e la promessa di redenzione insita nel messaggio cristiano, e lo ha dimostrato nella maniera più incisiva. Lo stesso vale per i numeri. I numeri sono di volta in volta l'insieme di molte unità. Naturalmente il concetto di numero è la nozione greca di quantità numerica. L'uno non è ancora un numero, ma è solo, per così dire, qualcosa che viene contato: quante unità costituiscono un "due" o un "tre" o un "dieci", eccetera? Il dieci è un numero a sé, ma è anche l'insieme di molte singole unità. Questo è ugualmente un esempio tangibile del modo in cui, nella vita umana e nell'esperienza spirituale, si verifica sempre una sorta di preparazione per la comprensione del più grande e misterioso messaggio del cristianesimo. Ecco, si può dire che il "posse" è il vero e proprio universale che ha messo fine alla disputa sugli universali.



L'ONNIPRESENZA DELLO SPIRITO DIVINO

Questo - diremmo oggi, lo avevamo già intuito tutti! Lo ha presagito Hegel nella sua cognizione della processualità dello spirito. Lo ha percepito, in epoca contemporanea, Whitehead, quando cercava il movimento nello stesso essere. Lo ha intuito Heidegger, non da ultimo laddove ha interpretato l'essere a partire dalla sua valenza verbale. L'essere non è la mera presenza del già presente, ma è il "rivelarsi dell'essere", che ha sempre in sé un carattere di processualità.

Si può cogliere quindi chiaramente una sorta di spiritualismo, nel senso che l'infinitezza con cui l'umano può pensare se stesso è concepita in una sorta di parallelismo con lo spirito divino. Ma non è tutto qui, no! Dietro tutto ciò si nasconde una più profonda universalità, quella del "posse", cioè dell'unità del molteplice, che si esprime nella coappartenenza. Non c'è contraddizione fra uno e molteplice: qui traspare la tendenza platonica a una suprema unità, di cui anche Plotino ci parla, confessando di aver provato solo un paio di volte nella sua vita l'esperienza di essere totalmente assorbito nell'unità dell'essere divino. Questa possibilità dell'unità in Dio va dunque pensata insieme con il molteplice, che consta di molte unità a sé stanti, come nel caso del numero, e (in effetti) come accade in tutte le forme di ordine all'interno della nostra realtà; anche in esse, infatti, ci viene incontro l'unità. Non si può pertanto parlare di panteismo: è la presenza del Dio creatore a rivelarsi in questa molteplicità. Si può dunque intuire come Cusano, con la potenza del proprio pensiero, potesse realmente scagionare e legittimare un personaggio come Meister Eckhart. Non è panteismo affermare che Dio è in tutto. Egli rimane comunque Dio, il Creatore di tutto. Si può vedere, a questo punto, come la forza speculativa di Cusano si sia rivelata in un'epoca che non era ancora matura per certi contenuti. Fu solo grazie all'ardente eloquenza di Giordano Bruno che le idee di Cusano (inasprite peraltro da un senso polemico contro il clero), penetrarono nella storia della filosofia, dove il concetto di una presenza infinita del divino è stato interpretato nell'ottica di un panteismo anticlericale.



Copyright - Rai Educational

Il cammino della filosofia

Hans-Georg Gadamer

Bruno e Galilei



- [Nel solco di Cusano](#)
- [Il sistema eliocentrico di Copernico](#)
- [Il fondamento di un'ipotesi](#)
- [La materia di tutte le forme](#)
- [Il mutamento di paradigmi](#)
- [La concezione aristotelica del mondo](#)
- [Il metodo della nuova scienza](#)
- [La matematica e l'esperienza](#)
- [La realtà di ciò che accade](#)

Il periodo di tempo poco conosciuto, che abbiamo cercato di illustrare negli ultimi incontri, presenta molteplici aspetti. Esso ricopre vari secoli. Parlano del distacco da Tommaso, dalla funzione dominante di Tommaso d'Aquino all'interno della dottrina cattolica (nell'epoca medievale, ma soprattutto nell'età moderna e contemporanea) avevamo iniziato a trattare di un grande pensatore, la cui effettiva scoperta risale solo agli ultimi cent'anni: [Nikolaus de Kues], il celebre Nicola Cusano. Come abbiamo visto, questa figura si colloca al di sopra delle grandi controversie scolastiche. Il suo profondo insegnamento, che rimanda ad uno sfondo comune tra l'uomo e Dio, tra spirito e spirito, si raccoglie intorno al concetto di "potere" o di potenzialità, termini con cui traduciamo il latino "posse", che rimanda sempre al "possibile"..., al "possibile"..., cioè all'universo delle possibilità illimitate.

NEL SOLCO DI CUSANO

Giordano Bruno Oggi ci accosteremo (compiendo ancora un salto di un secolo e mezzo) a un altro pensatore, che si è richiamato con particolare entusiasmo al modello del cardinale Nicola da Cusa. È davvero degno di nota che Giordano Bruno parli di lui con la massima ammirazione, pur affermando che "l'abito talare ne aveva occultato lo spirito" (sono parole sue).

Di fatto Giordano Bruno è stato molto apprezzato dalla storiografia filosofica moderna, anche se in una prospettiva molto parziale, cioè come il grande martire dell'Inquisizione, come l'eloquente e geniale scrittore che ha trasformato il nuovo sentimento della vita (affermatosi nel Rinascimento e agli inizi dell'epoca delle scienze) in un atteggiamento critico nei confronti della tradizione, sempre però nell'intento di rimanere nell'ambito della grande istituzione salvifica della Chiesa. Intanto, però, la situazione si era fatta molto più pericolosa: la parola "Inquisizione", ci dice infatti che era già in atto la Controriforma.

Il compito che egli si assunse fu quello di portare avanti quelle idee ardite e pericolose (che Cusano aveva ancora potuto sostenere indisturbato e con la benedizione della Chiesa) in un momento nel quale Galilei aveva già iniziato, con le sue indagini, a difendere l'immagine copernicana del mondo sulla base di precise argomentazioni.

L'argomento cui vogliamo dedicare la nostra attenzione non è dunque la ricezione filosofica

delle idee di Cusano in Giordano Bruno; il nostro compito è piuttosto quello di esaminare come, in quest'epoca, si siano formate le nuove scienze, e come queste abbiano cercato di confrontarsi con la Chiesa. Ovviamente, Galilei non si è comportato da martire, non era certo assetato di martirio, e fece anzi, sempre, le necessarie concessioni di fronte alle autorità ecclesiastiche, anche se con la dovuta cautela, e senza mai tradire le proprie convinzioni scientifiche. Ma, come vedremo, il suo caso è totalmente diverso.

Che cosa sappiamo dunque di Giordano Bruno, questo domenicano che ha fatto il suo ingresso nel teatro della storia universale con incredibile ingegno retorico e letterario, e che, dopo aver redatto una serie di eccellenti scritti divulgativi entrò in conflitto con la Chiesa? Non voglio raccontare la vicenda di questo martirio, che è stato fin troppo descritto e celebrato dalla storia della filosofia negli anni del moderno liberalismo secolarizzato, nella seconda metà dell'Ottocento. Ai miei occhi Giordano Bruno è stato, sì, un grande scrittore, ma non mi sembra essere un degno continuatore di quella tradizione intellettuale che da Tommaso e Duns Scoto, attraverso Cusano e i maestri della Controriforma, come Suarez,... conduce fino a Cartesio. Vorrei quindi descrivere molto brevemente come sono state recepite le nuove idee di Cusano, secondo le quali vi è una sorta di universalità del divino (di Dio), che conferisce anche all'universo gli stessi predici di infinitezza che sono propri della divinità.



IL SISTEMA ELIOCENTRICO DI COPERNICO

La medesima istanza - con la quale Cusano cercava di conciliare il nuovo interesse per il mondo, dimostrato dal primo Umanesimo, con la tradizione dottrinale dogmatica della Chiesa - aveva già ricevuto, nel caso di Giordano Bruno, un accento completamente differente. Era passato mezzo secolo da quando Copernico, onesto e prudente scienziato e canonico ecclesiastico, aveva portato a compimento con successo il rivolgimento dell'immagine astronomica del mondo che era stata dominante fino ad allora.

Il passaggio al sistema eliocentrico consisteva, come è noto, nel superamento di tutte le innumerevoli difficoltà derivanti dalla descrizione del moto dei pianeti offerta dal modello astronomico tolemaico, nella tarda antichità. Risultava molto difficile continuare a sostenere tale immagine del mondo, fondata sull'idea che le stelle siano fatte di una sostanza differente rispetto alle cose terrestri, e siano cioè costituite di una materia speciale, l'etere, che ha la peculiare caratteristica di compiere solo movimenti circolari. Di conseguenza, il calcolo dei moti planetari presentava già nell'antichità notevoli complicazioni, e la situazione peggiorò ulteriormente con le nuove opportunità di osservazione dei fenomeni (pensiamo a Tycho Brahe). Effettivamente, però, il capovolgimento di metodo, che consiste nel pensare il sole come il centro vero e proprio, a partire dal quale si potevano spiegare gli altri movimenti celesti, conduceva a una evidente semplificazione.

L'unica sfortuna era l'inconciliabilità di questa dottrina con l'esperienza naturale che tutti facciamo, nonché con la tradizione biblica dell'Antico Testamento, con il racconto della Creazione, e così via. L'ipotesi eliocentrica contrastava con l'ingenua evidenza del fatto che, ovviamente, noi siamo fermi, qui sulla Terra, e sono gli astri lassù a sorgere e tramontare; noi ci troviamo, per così dire, al centro, rispetto a tutti questi eventi. È chiaro. Questo era quanto appariva naturale a tutta l'umanità, in tutte le regioni del pianeta: la Terra era vista come l'immobile fondamento dell'essere.



IL FONDAMENTO DI UN'IPOTESI

In questo senso, dunque, la Chiesa cristiana (e non soltanto essa) avrebbe dovuto imparare a cambiare il proprio modello del mondo, se avesse accettato la nuova immagine

dell'universo, perché più corretta rispetto alla precedente. È proprio per questo motivo che i buoni amici del canonico di Torun, Niccolò Copernico, hanno tentato di intendere la sua nuova teoria come una pura e semplice "descrizione". Osiander, a Norimberga, il portavoce di questo gruppo di sostenitori, lo ha sottolineato in maniera persino commovente: "Non si vuole affatto affermare che il sistema solare abbia realmente il sole come centro! Si dice solo che, alla luce di tale modello, possiamo meglio descriverlo, ma questa ipotesi non ha naturalmente alcuna pretesa di verità. Essa è, come tutte le ipotesi" - questa era l'argomentazione - "un'invenzione matematica". È vero: non si dovrebbe mai dimenticare che il concetto di "ipotesi", quale è stato assunto poi dalla retorica, nasce proprio nella matematica, in seno al sistema euclideo della geometria.

Non deve quindi sorprendere che la dottrina di Copernico venisse tollerata come un'operazione meccanica, come un ausilio per valutare e descrivere i fenomeni celesti. Ma quando gli stessi risultati di Copernico furono raggiunti da Galilei, quasi contemporaneamente al tedesco Keplero, tutto ciò rimise in discussione quell'indebolimento della teoria copernicana e del suo significato. Keplero apriva uno dei suoi primi scritti con un saggio sul concetto di ipotesi, evidenziando come quest'ultima non sia soltanto una forma di dimostrazione matematica, ma abbia una pretesa di realtà, vincolata alla sua conferma o smentita da parte dell'esperienza. Da quel momento in poi la scienza conobbe uno scarto. Nacque in tal modo un concetto, che fu adoperato per la prima volta nella lingua tedesca, quello di "scienze empiriche".

All'orecchio degli umanisti un simile concetto di "scienze dell'esperienza" avrebbe suonato come "ferro ligneo": o l'esperienza o la scienza! Questa è l'alternativa alla luce della quale i Greci e i Romani - e con loro tutto il Medioevo - hanno inteso la nozione di scienza. Tutto deve essere dimostrabile su fondamenti razionali, e noi sappiamo che solo con Kant si è riconosciuta la giusta parzialità di questo fondamento apriori della ragione nel trionfo delle scienze empiriche.



LA MATERIA DI TUTTE LE FORME

Abbiamo inquadrato, così, il momento storico in cui un predicatore ardente e visionario quale fu Giordano Bruno (domenicano di formazione, ma uscito poi dall'Ordine) tentò di descrivere l'infinità dell'universo, difendendo con veemenza quel concetto di comunanza nella molteplicità dell'essere, che è implicito nel posse, nel poter essere, di Cusano. Afferma Bruno: "A ben vedere, il fondamento è la materia, che accoglie e respinge le forme. Essa è per così dire l'Uno, ciò che unifica tutta la realtà". In qualche misura si poteva dare credibilità a questa teoria (e Giordano Bruno lo fece) ricorrendo ancora una volta a mezzi aristotelici, e ricordando che non esiste solo la materia intesa nel senso degli elementi terrestri (che sono appunto materiali), bensì anche una sorta di "materia intellettuale", quella che la tradizione chiama *il noe*, vale a dire il fatto che le figure geometriche occupano anch'esse una sorta di spazio, tale per cui in ogni dimostrazione matematica sia implicito, ad esempio, che un triangolo possa essere congruente a un altro triangolo; il che infatti è uno dei principi basilari della geometria euclidea (la nozione, cioè, di congruenza).

Ma tutto ciò presuppone l'esistenza di un elemento comune, ravvisato appunto in tale "estensione", nella quale le diverse figure geometriche si rapportano le une alle altre, allo stesso modo dei numeri. Insomma: si poté sostenere, in prima istanza, che la materia è, in primo luogo e in un certo senso, ciò che supporta tutte le forme, e quindi ciò che tutto riunifica, affermando che questo vale anche in una sfera spirituale come quella dei numeri e dei triangoli, delle idee e del divino. Ecco dunque il modo peculiare in cui Giordano Bruno collegava tra loro, in una sorta di gerarchia, le forze unificatrici che agiscono nel creato e nel Creatore. Non voglio qui discutere nel dettaglio le accortezze che lo stesso Giordano Bruno adottò, nelle sue pubblicazioni letterarie, per evitare il conflitto con la Chiesa, assicurando: "No, no, è solo per la mia coscienza che devo considerare certe possibilità, ma naturalmente vale anche per me il vincolo che ci lega alle dottrine della Chiesa. Noi dobbiamo solo

supporre, ipoteticamente, un diverso metodo con cui guardare alle cose, per poter giudicare correttamente la nostra razionalità".



IL MUTAMENTO DI PARADIGMI

Come è noto, tutto ciò ha subito una radicale trasformazione con Galilei, soprattutto attraverso uno dei suoi libri (per non parlare dei grandi meriti che egli ebbe nella fondazione della meccanica in quanto tale, dove le sue scoperte furono appannaggio solo di una limitata cerchia di intellettuali nel ristretto mondo culturale di quell'epoca). Galilei pubblicò, nel corso del 17^o secolo (credo che fosse il 1632), uno scritto che, nello stile, assomigliava molto a quelli di Giordano Bruno, il quale alcuni decenni prima era stato messo al rogo per l'ostinazione con cui aveva rifiutato di ritrattare le proprie dottrine. Il testo in questione è *il Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*; uno scritto che purtroppo continua a non essere sfruttato adeguatamente nell'educazione accademica e nell'insegnamento superiore. Non saprei citare nessun altro libro che sia in grado, come quest'opera, di far capire realmente agli adolescenti e ai giovani l'essenza della scienza moderna. Qui non c'è niente da memorizzare, come spesso accade per la matematica, che gli studenti, invece di capire, imparano, appunto, a memoria; in questo scritto, invece, si è coinvolti direttamente dall'argomentazione che Galilei espone in forma dialogica. Qual è l'assoluta novità di questa nozione di scienza? Adesso molti conoscono (grazie alla sua grande popolarità) la dottrina di Thomas Kuhn sul "mutamento di paradigmi", che nel corso della storia delle discipline scientifiche ha sottolineato per la prima volta l'importanza di questa nozione.

Non c'è soltanto un semplice progresso lineare che va dagli errori alle rettifiche e alle nuove conoscenze; in tutte le conquiste della scienza, coesistono sempre fattori ritardanti ed elementi di progresso: ciò che Thomas Kuhn ha definito appunto "paradigmi". Il "paradigma" cambia, e allora improvvisamente anche lo stato della ricerca sperimentale imbocca una nuova direzione. È singolare che questo scienziato moderno, intelligente e importante, si sia imbattuto in questa dottrina, perché affascinato dalla Fisica di Aristotele. Aristotele è stato certamente un grande pensatore, con la sua concezione teleologica del mondo, secondo cui tutto è dominato dalla finalità dell'"ordine" verso cui ciascuna cosa aspira: il fuoco va verso l'alto perché tende a unirsi col fuoco del mondo celeste; la pietra cade verso il basso perché si sente a casa propria nel grembo materno della Terra. È un'immagine del mondo che a tutta prima può apparirci infantile, ma che nella sua ingenuità è anche toccante e in un certo senso accettabile, perché in realtà è così che si articola l'esperienza umana del mondo.



LA CONCEZIONE ARISTOTELICA DEL MONDO

Nel nostro agire, siamo sempre attratti dai luoghi in cui ci sentiamo a nostro agio, e rifuggiamo invece da quelli che ci sembrano estranei e poco accoglienti. Nonostante ciò si pone comunque un problema: pur riconoscendo decisamente i meriti di Thomas Kuhn, si dà il caso che, con rispetto parlando, egli abbia sbagliato a considerare la fisica aristotelica come un paradigma della scienza. Quella aristotelica non è "scienza" nello stesso senso in cui, nella storia delle discipline moderne, si sono verificati tutti i grandi mutamenti di "paradigma"; lo stesso vale anche per le scienze più recenti, a proposito delle quali si sente vagamente affermare, che anche l'interpretazione della fisica quantistica della scuola di Copenhagen non rappresenta probabilmente l'ultima parola in merito, e che, forse, i metodi statistici non ci offrono solo uno strumento per descrivere i risultati della ricerca, ma stanno a indicare una sorta di casualità degli eventi stessi. Tutto questo può essere vero; vi sono cambiamenti di "paradigma" da Newton alla teoria quantistica, e forse ve ne saranno ancora dalla fisica dei quanti a un futuro che non è ancora il nostro.

La fisica di Aristotele era, a suo modo, una grandiosa visione del cosmo, una possibile concezione univoca di esso. Il mondo sublunare, con i suoi gradi di libertà e i suoi disordini, veniva nettamente differenziato dal resto dell'universo, in cui si verificavano fenomeni estremamente inquietanti come il passaggio delle comete, o le eclissi solari e lunari; queste ultime, erano state già registrate da molto tempo (fin dalla tarda antichità) come eventi dotati di una cadenza regolare. Come ci è noto, già i Greci avevano ricevuto in eredità queste conoscenze dai Babilonesi. Inoltre, in quasi tutte le regioni della Terra, in cui rimane traccia di presenza umana, sono testimoniate specole per l'osservazione delle stelle, in quanto la regolarità dei moti del firmamento era considerata una garanzia per la propria vita e per la sopravvivenza. Ma non è questo il punto a partire dal quale possiamo conciliare il concetto di scienza con quello di esperienza, come fece appunto la scienza moderna.



IL METODO DELLA NUOVA SCIENZA

Quale fu l'elemento nuovo introdotto da Galilei? Vorrei spiegarlo nella maniera più chiara possibile. Prendiamo uno degli esempi più famosi: le leggi di caduta dei gravi, ovvero della caduta libera. Sono cose che si studiano a scuola, e nessuno dimenticherà mai lo stupore provato di fronte a un certo esperimento: nel vuoto pressoché totale, creato artificialmente, una lastra di piombo e una piuma cadono all'incirca alla stessa velocità.... Galilei non aveva modo di produrre il vuoto in laboratorio: questo esperimento fu possibile solo alcuni decenni dopo la sua fondazione della meccanica. Tuttavia egli lo aveva intuito. Le sue parole erano, infatti: "mente concipio" - "è nello spirito che comprendo" - che il movimento non è probabilmente una qualità di ciò che si muove. Questo è ciò che appare a noi, all'esperienza comune, che fu anche quella di Aristotele, il quale ha redatto meravigliosi inventari di osservazioni, in parte anche errate, come quando, per esempio, illustra il moto degli animali, o la formazione delle gocce nell'atmosfera, e così via. Gli animali si muovono, strisciano, corrono, volano, nuotano, eccetera: perciò il movimento doveva essere una proprietà di un determinato essere, di un ente.

Successivamente Galilei, sulla base dei progressi della matematica del suo tempo e grazie al proprio acume intellettuale, raggiunse un livello di astrazione del tutto particolare: non è ciò che si muove a costituire il movimento; quest'ultimo è piuttosto una relazione tra tempo e spazio, come ormai tutti sappiamo.... La stessa accelerazione rappresentava ancora un problema spaventoso per quel tempo, e anche a questo proposito si era cercato di reperirne il fondamento in ciò che si muove: una pietra rallenta, infatti, quando viene lanciata verso l'alto, mentre accelera il proprio moto... quando cade dalla torre di Pisa. Si trattava di una nuova dottrina, che continuava a cercare il fondamento del moto nell'oggetto discendente. La vis impressa, - la forza applicata - questa era la spiegazione che si offriva della caduta. L'idea completamente nuova fu quella di smantellare i falsi presupposti della regolarità dei movimenti; e ciò portò alla scoperta di un nuovo ordine del mondo (come altrimenti definirlo?), senza presupporlo in un ente già dato. Si poté definire il movimento come relazione tra spazio e tempo, e da questo derivò di fatto una forma di pensiero completamente nuova. In questo modo si è venuto a creare qualcosa che non è per niente visibile: uno schema, frutto di una costruzione mentale, che trova maggiore o minore conferma quanto più ci si avvicina alla realtà, quando cioè, per dimostrare la caduta libera, si riesce a produrre il vuoto (ciò è possibile sempre solo per approssimazione, e mai, naturalmente, in maniera compiuta). Il vuoto assoluto era comunque al di sopra delle possibilità tecniche di quell'epoca.



LA MATEMATICA E L'ESPERIENZA

A questo punto potrei continuare a mostrare le conseguenze di tutto ciò, e vale la pena spendere una parola sulla matematica. Che cos'era la matematica per il mondo antico? La matematica veniva impiegata, utilizzata. Solo questo? Era veramente solo uno strumento? Non era anche, per così dire, realtà visibile? Prendiamo la dottrina pitagorica dei numeri, che veniva applicata alla teoria della musica. Gli intervalli musicali e i rapporti di lunghezza delle corde degli strumenti erano già noti ai Greci. La matematica si presentava ovunque come il vero scheletro della realtà. Il fatto nuovo è che essa continua a essere considerata un dominio misterioso, all'interno del quale la ragione umana, col più sottile ingegno dei suoi scienziati, rintraccia ancor oggi, nelle grandezze indeterminate, una legge numerica regolare. Tutto questo è certamente vero! Rimane un mistero anche per noi la possibilità di dimostrare che i numeri primi sono infiniti (ed in effetti le cose stanno proprio così), anche se è impossibile farsene un'immagine precisa: qui è riscontrabile ancora una conseguenza del fatto che la matematica non è soltanto un apparato che si adopera per certi scopi, bensì che essa urti, per così dire, contro la rigidità della ragione, la quale ci spiega che continueremo ripetutamente a incontrare numeri primi, seppure con intervalli sempre maggiori. Per quanto riguarda la matematica (cioè i calcoli in generale, la geometria analitica sviluppata da Cartesio, e tutti i nessi tra numero e geometria, ossia tra aritmetica e geometria) è comunque chiaro che tutto ciò assume forme sempre più complicate. C'è poi il calcolo infinitesimale, il nuovo passo avanti che è stato compiuto nello stesso tempo da Leibniz e da Newton: sono tutti progressi, nei quali l'apparato strumentale, che serviva al calcolo della realtà, si è molto raffinato, anche se propriamente non riguarda più qualcosa di reale, ma solo determinati risultati matematici. Lo si nota benissimo nella fisica moderna, dove non è più possibile cercare di istituire una connessione evidente tra i singoli processi di calcolo e i dati dell'esperienza, laddove è solo dai risultati che si può desumere se queste computazioni offrano ipotesi corrette e costruttive sulle leggi che regolano gli eventi. Anche in ciò ravvisiamo una svolta importante: nel fatto cioè che la matematica, nonostante tutto il suo autentico fascino teorico, possa essere prima di tutto uno strumento di calcolo con cui creare costruzioni intellettuali. Con questo si è già chiarito in che modo le scienze empiriche, nella loro vera essenza, abbiano reso possibile la nascita del mondo tecnico: il "posse", cioè la capacità di costruire, non è più imitazione della natura (come nella vecchia dottrina di Aristotele).

Che cosa fa l'uomo quando opera tecnicamente? Egli colma le lacune lasciate dalla natura, e, laddove possa fare qualcosa che sia appropriato ai fini dell'umanità, opera a imitazione della natura. Come è noto, in tutti i settori i progressi della tecnica si vanno allontanando dal modello originario della natura, per sviluppare infine le proprie potenzialità; la matematica dunque non è più solo uno strumento, non riflette più solo l'ordine visibile del mondo. Lo stesso accade, poi, per tutto ciò che è stato maturato in quell'epoca.



LA REALTÀ DI CIÒ CHE ACCADE

Non si dovrebbe mai separare la storia moderna e la storia della filosofia moderna, da quella delle scienze di questo stesso periodo (e non mi riferisco solo alla cosmologia, che venne a lungo ostacolata proprio dal conflitto con la Chiesa). Lo stesso Cartesio rinunciò a pubblicare il suo vero progetto di universo, coerente con quello di Galilei, per evitare lo scontro con la Chiesa. Persino Leibniz, e altri suoi contemporanei, devono in gran parte la loro importanza nella storia del pensiero non solo ai grandi meriti nel campo delle scienze naturali, ma anche al fatto che erano teologi. Di questo solitamente non si tiene conto quando si sente parlare di Newton e dei *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Ma il numero dei volumi che egli ha scritto su temi teologici è molto maggiore di quello delle opere dedicate ai rivoluzionari progressi della fisica, come lo studio della gravitazione e la scoperta delle sue leggi (quei

fenomeni misteriosi che non si potevano più spiegare con la meccanica galileiana, e per i quali si è concepita infine la "dinamica", una nuova teoria fisica dell'energia). E qui si chiude il cerchio aperto con Cusano e Giordano Bruno, ovvero con quel concetto di materia che, per così dire, sembrava tendere alle forme, formandosi da se stessa... Giordano Bruno aveva sviluppato a questo proposito un bel concetto, quello di "realitas entitiva", una nozione che richiede un orecchio latino. Qui, è chiaro, "ens" significa "qualcosa che è"; a prima vista sembra trattarsi solo di una tautologia: "realtà che è". Ma "entitiva", questa sorta di intensificazione del termine "ens" in "entitiva", indica ciò che è per così dire assetato di "realitas". Questo appare chiaramente nella forma grammaticale: la medesima struttura ricompare in Leibniz, quando parla di un "existitur", in riferimento alla realtà, intendendo cioè l'esistenza come qualcosa che è assetato di essere. E così torniamo ancora una volta a Cusano, a quella nuova tendenza, che riconosciamo però anche negli antichi, di dimostrare che l'essere non è semplicemente oggetto, ma anche un accadere, un "evento". La filosofia moderna deve sempre mantenere un colloquio con i grandi pensatori e scienziati della nostra tradizione, per stimolare le possibilità intellettuali, e perché possa servire alla vita umana, al dominio della natura ed anche alla formazione della società.



Copyright ©Rai Educational

Il Cammino della Filosofia

Hans-Georg Gadamer

Cartesio, Leibniz e l'Illuminismo

- Le scienze dell'esperienza
- Il metodo della conoscenza
- L'esperimento e il fatto
- Verità scientifica e verità metafisica
- La filosofia come sistema
- Il pensiero e l'estensione
- Il sogno delle monadi
- L'ottimismo della ragione
- Il pessimismo della ragione

Quando ci occupiamo della filosofia moderna, la prima cosa che ci sorprende è la centralità del nome di Kant, l'unico filosofo tedesco dell'età moderna che abbia conosciuto una considerevole diffusione internazionale e che goda al tempo stesso di incontestata autorità. Dovremo comprendere quali siano le vere ragioni di questo, poiché, di fatto, il tedesco parlato da Kant e lo stile dei suoi scritti risultano tanto inusitati e disagevoli, quanto l'abbigliamento del balletto rococò (è noto del resto che lo stesso Kant portava il codino). Perché, dunque, ciò nonostante, dobbiamo cercare una guida proprio in Kant, se vogliamo sapere che cosa sia la filosofia nell'epoca moderna? E che cos'è, poi, l'epoca moderna? E infine, c'è un annoso dibattito: quando comincia l'età moderna? È chiaro, i concetti degli storici sono sempre grossolane approssimazioni alle autentiche cesure epocali, ma non c'è alcun dubbio che, malgrado ciò, la modernità sia stata innanzitutto vissuta come tale, e non risulti soltanto come un'invenzione operata «a tavolino» dagli storici.

C'è stata un'età nella quale si è avuta la consapevolezza epocale di trovarsi agli albori di un nuovo modo di sentire la vita; ma non è così semplice datarla con esattezza; da molto tempo si discute sul modo in cui l'era moderna è subentrata al Medioevo: si tratta di una cesura netta, oppure no? L'avvio del mondo moderno è stato ravvisato ora in questo ora in quell'episodio. È noto il celebre mito di Jacob Burckhardt contenuto nella *Cultura del Rinascimento in Italia*, uno dei classici che ogni persona colta dovrebbe leggere, non solo in Italia e in Germania. Però la visione di Burckhardt è quella... di un individualista, di un grande erudito di Basilea che ha visto... profilarsi con orrore il moderno stile di vita contraddistinto dalla Rivoluzione industriale, apprezzandone tuttavia con entusiasmo i segni anticipatori dell'età rinascimentale.

Tutti noi in fondo sappiamo (anche se ciò può suonare strano) che l'elemento decisivo per la nascita dell'èvo moderno fu la conquista turca di Costantinopoli. In quel momento, infatti, nel 15º secolo, si sviluppò in terra veneziana, come in altri centri culturali italiani, una sorta di «cultura dell'esilio»: vi trovarono rifugio gli intellettuali greci (fino a quel momento, infatti, a Bisanzio si era parlato greco) intellettuali che iniziarono a essere attivi in Italia con la loro sapienza e grande competenza linguistica. Gli storici parlano a questo proposito di nascita dell'Umanesimo, e usano anche la parola «Rinascimento», nel senso di una rinascita dello spirito antico, resa possibile dal ritorno alle fonti greche.

Deve essere chiaro che questo comportò anche un nuovo tipo di distanza dall'antichità: come è noto, infatti, in questi secoli la stessa Chiesa cattolica studiava le Sacre Scritture nella traduzione latina, privando però la comunità di un approccio diretto ai testi originali in una versione accessibile. Fu solo grazie alla Riforma che anche la Chiesa, ovvero la comunità protestante, iniziò a studiare gli scritti del Nuovo Testamento in lingua originale. È chiaro, comunque, che a quel tempo in Italia si studiava il greco, uno studio che si diffuse poi anche in Francia, in Germania, ovunque. Questo contribuì ad avviare un'epoca nuova. Come dobbiamo immaginarla? Dobbiamo forse pensare che, all'improvviso, l'eredità latina sia stata sostituita da un interesse per la cultura greca nella sua forma originale? Non è proprio così, ovviamente: sappiamo, comunque, che i grandi artisti del Rinascimento, non appena in Italia

fu possibile accedere alle collezioni delle sculture greche, si trasferirono tutti a Roma, per studiare da vicino i capolavori della statuaria greca, come pure dell'architettura. Insomma: non soltanto le scienze e la filosofia, ma anche le arti contribuirono a questa riscoperta dell'antichità greca – non già nell'ottica dell'erudizione, bensì con lo slancio creativo tipico di quegli anni.

LE SCIENZE DELL'ESPERIENZA



Quest'epoca ci ha trasmesso il famoso motto: «È una gioia vivere». Da questo atteggiamento di apertura nei confronti di tali nuovi aspetti (non più di esclusivo appannaggio della Chiesa), maturò in seguito il destino più peculiare della modernità: le cosiddette scienze empiriche.

Io uso sempre quest'espressione: scienze dell'esperienza, e lo faccio a ragion veduta. Si tratta di mettere insieme due cose realmente inconciliabili: se si ha scienza, non c'è più bisogno di fare esperienza; ma la scienza moderna possiede un sapere costruito interamente sull'esperienza. Le prime parole della celebre Critica della ragion pura di Kant suonano così: «L'esperienza è senza alcun dubbio la base di tutto il sapere». A proposito di questo incipit della più famosa opera kantiana Hermann Cohen ebbe a dire: «è come quando un predicatore inizia il suo sermone con la parola "però"».... Questo «però» ha il significato di una nuova sfida, lanciata all'indirizzo della cultura scientifica tradizionale, nel momento in cui l'esperienza divenne l'autentica base per verificare e accettare le nostre opinioni sulla realtà. Questo è il punto da cui si deve procedere per mostrare come si sia trasformata la filosofia: in precedenza essa si identificava con tutto quello che la ragione... può sapere e far conoscere. E sembrava evidente che nient'altro, se non la ragione stessa, potesse realmente cogliere l'enigma della realtà. Il termine greco per «ragione» era «logos», ovvero l'ordine che doveva dominare l'universo, il cosmo, ma anche governare l'ordinamento sociale e l'equilibrio psichico. Platone aveva concepito la struttura del cosmo, la città ideale e l'anima in accordo con se stessa, come le tre grandi forme di «ordine» nelle quali si era sviluppata l'essenza della filosofia. In effetti, tutto il sapere relativo all'esperienza, che troviamo certamente anche nel mondo antico, si raccoglieva attorno a questa grande struttura concettuale. Adesso, però, siamo di fronte a qualcosa di nuovo, e questo è certamente dovuto al clima di apertura e di innovazione diffuso dall'Umanesimo e dalla rinascita dell'antichità in Italia e nei Paesi limitrofi. Già in questi anni numerosi uomini di scienza varcavano le Alpi per i loro studi, e fu ancora una volta in Italia che Galileo Galilei, ... l'italiano Galileo Galilei... con la scoperta della meccanica, diede vita a un metodo del tutto nuovo di descrizione della realtà naturale e dei suoi processi. Egli affermò qualcosa che contrastava nettamente con ciò di cui tutti facciamo esperienza: «la caduta di un corpo è governata da leggi indipendenti dalla natura di ciò che cade.

Tutti conosciamo quel famoso esperimento che ha fatto riflettere almeno una volta coloro che hanno frequentato le scuole superiori; esso consiste nel creare il vuoto, all'interno di un cilindro, eliminando artificialmente l'attrito dell'aria, per riscontrare che in esso una barra di piombo e una piuma cadono alla stessa velocità: un'astrazione senza pari! Quel che conta non è più ciò che cade, bensì le regole che governano il rapporto fra spazio e tempo, dalle quali derivano poi le leggi della caduta dei gravi, del piano inclinato e così via. Tutto questo è frutto delle indagini di Galilei. Insomma: siamo ancora molto lontani dalla filosofia; sta di fatto, però, che adesso abbiamo a che fare con «verità» che contraddicono l'esperienza naturale! All'epoca, infatti, non era ancora possibile creare il vuoto: cadevano i fiocchi di neve (sia pur raramente, grazie al clima mite dei Paesi meridionali), e venivano giù lentamente, ma quando grandinava, la velocità di caduta era maggiore, e durante un temporale le gocce d'acqua scendevano ben più rapidamente di quanto non accada ai larghi fiocchi di neve, più soggetti all'attrito. Era dunque incredibile affermare che l'importante non è ciò che cade. Si trattava di un senso completamente nuovo della verità: la verità sperimentale.

Per questo genere di ragioni, definisco "scienze dell'esperienza" queste nuove scienze: proprio perché non è più sufficiente avere conoscenza razionale del fatto che $2+2$ è uguale a 4; del resto, nessuno vorrà verificarlo: è la ragione a dirlo!



IL METODO DELLA CONOSCENZA

Al contrario, la nuova conoscenza del mondo è fondata sull'esperienza. Di qui, il passaggio alla filosofia è molto semplice: si tratta di un nuovo modo di considerare la matematica, grazie al quale è stato possibile dar vita al concetto di metodo dell'epoca moderna. E con ciò siamo già all'interno del linguaggio della filosofia, che sviluppò appunto questa nozione di metodo. Si è soliti dire, convenzionalmente (anche se le convenzioni sono approssimazioni prive di valore assoluto), che il merito fu soprattutto di Cartesio: impressionato da Galilei, e accogliendo le istanze di quest'ultimo (che suffragò la teoria copernicana, cioè eliocentrica, del mondo) Cartesio le fornì una giustificazione e una fondazione metodologica.

Proprio così: tutto muove dal concetto di metodo; una parola greca, che rinvia però a qualcosa di moderno. Metodo significa, in effetti, seguire un cammino già segnato: i Greci sapevano che in ogni ambito del sapere c'è un «metodo», nel senso che si segue una via già tracciata da altri, e la si fa propria. Aristotele ha sempre detto che imparare la matematica o la geometria è altra cosa dall'applicarle, come fa, ad esempio, un architetto che progetta una parete verticale: siamo di fronte, infatti, a due metodi e a due finalità differenti. Un architetto che voglia fare le cose con la stessa precisione di un geometra, sarebbe ridicolo. Aristotele lo sapeva. Che cosa cambia però, quando l'espressione «metodo» è sinonimo di scienza? Nella scienza c'è un solo principio, un unico metodo, che poi si differenzia in innumerevoli forme e applicazioni; ma il «metodo» è uno solo: quello della certezza.... Heidegger una volta ha descritto, con particolare pathos, come, nel nostro modo di percepire la vita, il concetto di verità si sia progressivamente lasciato soppiantare da quello di certezza. Heidegger ha anche osservato che l'importante non è più tanto la conoscenza, quanto piuttosto la «certezza della conoscenza»: essere sicuri di ciò che conosciamo – questa è la garanzia offerta dal metodo. E così Cartesio, nel famoso saggio sulle Regole (lo scritto più radicale che egli dedicò ai metodi di ricerca e accertamento della verità), ha mostrato che l'essenza della nuova scienza risiede proprio in questo procedimento di continua verifica. Con questo siamo agli inizi dell'età moderna: nel corso del Seicento infatti, e poi nel secolo successivo, l'Illuminismo scientifico si affermò proprio su questa base.

L'ESPERIMENTO E IL FATTO



Noi parliamo di Illuminismo, e in questo termine risuona un accento nuovo; il suo contraltare è infatti l'oscurantismo; in altre parole: al posto della teologia dogmatica della Creazione del mondo, sancita dalla Chiesa (con tutto ciò che ne consegue), subentra una nuova idea di scienza.... Questa non rappresenta solo ed esclusivamente una sorta di lotta contro le antiche forme tradizionali della fisica aristotelica, ma comporta anche un continuo ampliamento delle nostre possibilità di esperienza: a questo procedimento scientifico si accompagna qualcosa di completamente nuovo – o meglio – che assume un significato del tutto originale: si tratta dell'esperimento: ossia costringere la natura a rispondere alle nostre domande (non limitandosi a osservare ciò che accade), così da poterne manipolare i risultati, allo stesso modo in cui trasformiamo, con il nostro lavoro, un determinato materiale servendoci di certi strumenti e di certe abilità. L'esperimento è dunque legato al fatto che intendiamo la natura, per così dire, secondo il modello del nostro operare artigianale, come se essa fosse un mastro artigiano che tramuta il seme in germogli, e poi le gemme (circondate di foglie) in una variopinta fioritura, e infine nel frutto maturo.

Giunti a questo punto delle nostre riflessioni, dobbiamo comprendere chiaramente che attraverso il concetto di esperienza si fa strada un modo di pensare assolutamente nuovo. Nella nostra epoca, in cui le scienze hanno assunto il ruolo esclusivo di guida e di orientamento nel mondo, si usa un'espressione sintomatica (che in realtà deriva proprio dal pensiero kantiano): «fatto scientifico»; è la scienza a decidere che qualcosa sia un «fatto». Per noi è una provocazione, accettare una cosa del genere. Se qualcosa ha un significato storico nella vita dell'uomo, dovrà essere la conoscenza storica a definirlo come un fatto. È evidente che se uno di noi prende un raffreddore, è un fatto privo di importanza. Che invece Napoleone si sia raffreddato durante la battaglia di Wagram, e che per questo abbia perso la prima azione di guerra della sua vita, questo è appunto un «fatto storico».

Adesso antico decisamente ciò che dirò in seguito, ma lo faccio a ragion veduta, per

esemplificare questo nuovo concetto di sapere che prese il sopravvento, al punto che nell'età contemporanea, nel nostro secolo, è stato necessario ricordare che il mondo della scienza non è tutto il mondo. A questo proposito in tedesco c'è un'espressione, che è ormai diventata universale: «Lebenswelt – il mondo della vita». Per molti decenni questo termine è stato ripreso in tutte le lingue di cultura come una parola straniera, oggi tutti hanno imparato a tradurla.

VERITÀ SCIENTIFICA E VERITÀ METAFISICA *



Torniamo a quanto si diceva: la scienza moderna mette necessariamente in crisi il senso della filosofia. Cartesio, che ho già nominato, ha scritto il suo libro più famoso, intitolandolo: *Meditazioni sulla filosofia prima*. «Filosofia prima» è un altro modo per dire «metafisica», vale a dire quella filosofia che ha avuto la sua espressione più elevata con Aristotele, e che Cartesio riprende in questa nuova situazione, caratterizzata dallo sviluppo della meccanica e della descrizione matematica del movimento (egli fu infatti anche lo scopritore della geometria analitica). Cartesio si chiese che cosa poteva essere conservato di quella tradizione. La metafisica aveva rappresentato la conoscenza per antonomasia della verità. Come è noto, egli

ripensò anche i grandi contenuti concettuali di questa metafisica (in primo luogo la nozione di Dio e la necessità di dimostrarne l'esistenza) riprendendoli dal Medioevo e dal Rinascimento, e attribuendo loro un significato nuovo. Quali cambiamenti vi introduce? Vi sono due modi di riconoscere la verità: il primo si basa sulla tradizione della filosofia greca e sulla sua adozione nel cristianesimo; mentre l'altro ha il proprio fondamento nell'incessante progresso della ricerca nelle scienze moderne, tale per cui la scienza, vista ad esempio con gli occhi dell'economia, è diventata il massimo fattore produttivo dell'economia mondiale. Che cosa comporta l'affermazione di un nuovo tipo di verità (quella della scienza) accanto alla vecchia verità della metafisica? In che rapporto stanno?... La sorprendente risposta a questa domanda è un segno caratteristico dell'epoca in cui Kant poté compiere infine il passo «critico», che fa di lui un rivoluzionario. La questione che i filosofi si trovavano ad affrontare era la seguente: riuscire a conciliare l'inconciliabile: armonizzare cioè le nuove scienze sperimentali con la tradizione greco-aristotelica. In altri termini, possiamo dire: essi cercavano un «sistema».

Il concetto di sistema è apparso per la prima volta nel Seicento, e si è poi ulteriormente diffuso nel secolo successivo. Il termine «sistema» deriva anch'esso da una parola greca, ricavata dal mondo della musica e dell'astronomia (che secondo i Greci erano sempre strettamente connesse) e possiede appunto il significato di comporre assieme ciò che è difforme. Un esempio classico di sistema è rappresentato dall'astronomia, preoccupata di comprendere il moto circolare dei corpi celesti che vediamo: se il sole e la luna compiono un'orbita circolare intorno alla Terra, e poi ci sono le stelle fisse (ben visibili di mattina e di sera); che cosa dobbiamo pensare del moto dei pianeti? Il termine «pianeta» ha in tedesco un sinonimo: «astro errante», cioè un corpo celeste che si comporta in modo improprio. Anziché tracciare un'orbita circolare, come dovrebbero, i pianeti seguono moti inesplicabili. Ciò rappresentava un problema per l'astronomia antica, che approntò opportuni calcoli matematici per intendere il moto visibile dei pianeti come somma di pure orbite circolari. Soltanto la circonferenza rappresenta infatti il movimento perfetto, poiché solo il cerchio non conosce alcuna fine e alcun principio: in ogni istante inizia e finisce. Questa è, appunto, la perfezione del movimento circolare: ogni istante è insieme l'inizio e la fine. In realtà, era proprio questo ciò che appariva agli occhi di chi esplorava il cielo, e oggi sappiamo che forse già diecimila anni prima di Cristo si era cominciato a osservare tutti i possibili fenomeni celesti, come ci hanno insegnato i sorprendenti ritrovamenti preistorici degli ultimi decenni.

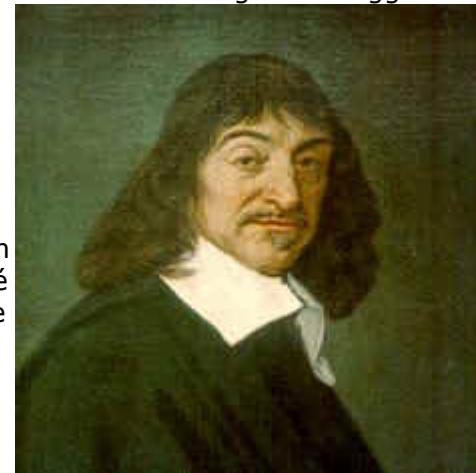
LA FILOSOFIA COME SISTEMA



«Sistema» diventa dunque, improvvisamente, un'espressione filosofica. Al giorno d'oggi – ma a dire il vero anche in passato – ogni zelante professore di filosofia aspira a pubblicare un proprio sistema filosofico. Conseguenza di questa nuova situazione è appunto la conciliazione dell'inconciliabile.

Abbiamo di fronte la grandiosa rappresentazione ordinata della metafisica greca tradizionale, che comprende anche la fisica, sul modello dell'agire umano: il fuoco va verso l'alto; quando qualcosa si muove è perché vuole andare in una certa direzione; dunque il fuoco va verso l'alto perché vuole unirsi con il fuoco eterno delle stelle, e il sasso cade verso il basso perché vuole unirsi agli altri sassi. La fisica illuminante di Aristotele, che egli ha sviluppato in modo meraviglioso, appare qui chiaramente come un elemento fondamentale, che ora, però, si rivela in tutta la sua ingenuità. Non è possibile intendere la natura in questo modo; bisogna cominciare a sviluppare nuove ipotesi muovendo da altre concezioni; si devono, per così dire, reinserire i «pianeti», le «stelle erranti» all'interno di un insieme comprensibile. Questo era il compito della filosofia che ha preceduto Kant. Noi dobbiamo restituire l'intero sapere alla pura ragione. Così come l'astronomia antica ha descritto il moto dei pianeti in movimenti circolari, così anche la filosofia cerca di mostrare i risultati complessivi delle moderne scienze empiriche come verità razionali. Nei diversi pensatori che hanno tentato una simile impresa, la nozione di «sistema» – espressa per lo più in francese, «système», «sistema nuovo», «système nouveau» – è stata variamente utilizzata. Conosciamo Malebranche, ... Spinoza, e Leibniz, i tre grandi nomi che, per così dire, hanno reso popolare questo concetto di sistema.... Non è necessario distinguere ora, in modo dettagliato, con quali mezzi si siano potute presentare le scienze sperimentali come prodotti della ragione pura. Il mio intento è di offrirne un'immagine intuitiva. Leibniz fu l'ultimo grandioso e straordinario pensatore universale per eccellenza, insieme a Newton, altrettanto universale. Molti non sanno che, nel caso di Newton, la maggior parte dei suoi scritti non è dedicata alla fisica, bensì alla teologia. Questi scritti, però, non li legge più nessuno; l'opera fondamentale di Newton è invece quella cui ha guardato con interesse anche Kant, considerandola la meravigliosa, autentica soluzione, grazie alla quale la fisica celeste e la fisica terrestre – ovvero l'intero ambito descritto dalla meccanica galileiana – sono conciliate in una sola scienza. Si tratta della teoria della gravitazione e dell'attrazione universale, che noi tutti sappiamo verificarsi sulla Terra esattamente come nell'intero universo.

Vorrei spiegare il senso di quest'espressione: il pensiero scientifico dell'esperienza sta di fronte al compito di pensare in unità ciò che appare così slegato: l'esperienza naturale – quella che possiamo fare coi nostri occhi – e l'esperienza scientifica, che formula precise leggi di natura in forma matematica e, grazie a ciò, conosce anticipatamente come sia la realtà ...anticipa la realtà... È proprio da qui che nasce il significato di «scienza applicata» alla costruzione di nuove cose, cioè quella che noi chiamiamo tecnica: un pensiero orientato a «costruire», non a osservare la possibile regolarità dei fenomeni, come nel caso del prigioniero platonico, incatenato nella caverna, sulla cui parete di fondo riconosce un po' alla volta la sequenza delle ombre. L'esperienza era, per i Greci, proprio questo. Adesso è diventata qualcosa di completamente nuovo: un continuo procedimento investigativo con cui si cerca di descrivere e conoscere le regole della natura, scoprendo così le leggi fondamentali, che è possibile estrapolare dalla materia, carpendole alla natura stessa.



IL PENSIERO E L'ESTENSIONE



Mi accingevo a dire che il compito della nascente età moderna era quello di conciliare nel pensiero realtà ormai totalmente divergenti all'interno di una nuova unità sistematica. Cartesio ha introdotto la distinzione fondamentale. Egli ha mostrato che la *res extensa*, la sostanza estesa, è conoscibile con gli strumenti della scienza matematica della natura. Ma c'è anche un'altra *res*, un'altra sostanza, cioè la *res cogitans* – il pensiero, la coscienza. Tutti sanno che questo problema è presente anche ai nostri giorni, sotto forma, ad esempio, del rapporto corpo-anima (a proposito del quale possiamo soltanto dire che quanto più

approfondiamo la fisiologia del cervello e tutte le nuove conoscenze che descrivono i processi del pensiero scientifico, tanto più ci ritroviamo di fronte a questa stessa cesura evidenziata da Cartesio). Si tratta di questo: per quanto possiamo studiare e spiegare i procedimenti delle scienze naturali, non arriveremo comunque mai a chiarire che cosa sia il pensiero in quanto tale.... Si possono simulare i processi necessari al pensiero, con sorprendente precisione; ma alla domanda perché si pensi questo oppure quello non vi è, al momento, alcuna risposta, né sappiamo per quale via sia ipotizzabile ottenerla. Ci si chiede anche come esseri pensanti possano, al tempo stesso, riflettere sul proprio pensiero. Qui la filosofia si trova di fronte a compiti che risultano altrettanto enigmatici per la ragione umana quanto lo sono i messaggi della religione rivelata. L'espressione usata a questo proposito è nota a tutti: la «trascendenza»: ciò che sta al di là del nostro sapere empirico. Essa veniva riferita a questioni come Dio, la morte, l'immortalità dell'anima e altro ancora. In età moderna le cose non sono molto cambiate; rimane sempre qualcosa che sta al di là dell'esperienza, e a questo proposito Kant ha parlato di «filosofia trascendentale». Dovremo chiederci di che cosa si tratti effettivamente.... Come ho già detto, l'intento era questo: far sì che la materia estesa e osservabile nei suoi movimenti diventasse oggetto di scienza, conciliandola – d'altro canto – con tutte le esperienze interne della nostra coscienza (vale a dire il nostro pensiero e la coscienza che abbiamo di noi stessi).

Leibniz ha concepito un sogno fantastico, proprio per riuscire a farci capire il passaggio fra questi due piani. Si tratta della dottrina delle «piccole percezioni», cioè della forma minima di percezione, talmente minuscola che noi non ce ne accorgiamo nemmeno, ma che tuttavia partecipa anch'essa del nostro percepire. In seguito ne nacque la celebre teoria leibniziana delle monadi, con la quale egli diede vita a un grandioso e originalissimo progetto: quello di un'autentica unità tra sostanza pensante e non pensante. La monade è già sempre entrambe.

IL SOGNO DELLE MONADI



Non vi posso introdurre negli arcani della monadologia di Leibniz: ci porterebbe troppo lontano dalle nostre intenzioni. Dobbiamo aver chiaro, però, che siamo di fronte a un'idea che può sembrare del tutto assurda: che cioè la differenza fra il «pensante» e il «non-pensante» (ovvero, in altri termini, la «materia morta») non sussista affatto, e che vi sia, invece, un'essenza unitaria di entrambi, la quale procede, come in un'ascesa, dalla più piccola percezione – dalla minima relazione di qualcosa con qualcos'altro – fino all'universo della nostra coscienza pensante... Come è possibile? La risposta di Leibniz fu, come è noto, questa: «le monadi non hanno finestre». «Ciascuna unità è chiusa in se stessa, e si sviluppa in sé (pur con tutte le relazioni che intrattiene con il resto); che queste sostanze semplici si aggreghino a formare un mondo, può essere solo frutto dell'azione di Dio». La soluzione proposta da Leibniz era dunque la seguente: noi non possiamo, con la nostra ragione, conciliare realmente questa materia – soggetta alle leggi della matematica e dell'esperimento – con il nostro mondo dell'autocoscienza, della volontà e dell'agire, così da pensarne l'intima unità; soltanto Dio può farlo. In questo modo Leibniz ha ideato la teoria dell'«armonia prestabilita», ha cioè sostenuto che, come tanti orologi, tutte le monadi sono state regolate, nella Creazione, in modo tale che il nostro cosmo sia sempre ordinato. Ecco un'ultima ripetizione di quel concetto platonico di ordine che abbraccia tutti gli ambiti: la volta celeste, la società e la singola anima; l'ultima realizzazione di questo sogno, dovuta però a un singolare capovolgimento: Leibniz può affermare che le cose stiano così, solo ricorrendo all'ipotesi di Dio. Egli era effettivamente convinto che questa fosse l'unica dimostrazione davvero valida dell'esistenza di Dio; cioè l'idea più inverosimile che si possa avere: che le cose non sappiano niente l'una dell'altra, e ciò nonostante siano in perfetto accordo. Ebbene, questo pensiero del tutto inattendibile è addirittura una prova dell'esistenza di Dio: questo pensava Leibniz, celebrando così il trionfo dell'illuminismo e al tempo stesso la sua conciliazione con il cristianesimo. Si trattava, infatti, di un Dio dimostrato in virtù della stessa scienza.... La grandiosità di questo pensiero non sarà mai sottolineata abbastanza.

L'OTTIMISMO DELLA RAGIONE



Leibniz fu contemporaneo di altri pensatori importanti (si pensi a Hobbes o a Locke, e a tutta la filosofia empiristica inglese) che pure avevano tentato, a modo loro, di trovare una soluzione, affermando che tutti i nostri «concetti razionali» derivino in realtà dall'esperienza: che fosse impossibile concepire da un lato la ragione pensante, e dall'altro la materia inerte, bensì che tutto quello che conosciamo fosse il frutto dell'esperienza!

Non posso ora continuare a descrivere tutto ciò (e siamo ancora ben lontani dal toccare quel punto di partenza della riflessione di Kant, che avrebbe fatto di lui la stella centrale di tutta la filosofia moderna). Leibniz, con il grandioso sogno filosofico della monade,... fece davvero scuola; e come accade a tutti i grandi pensatori, venne a crearsi una corrente di pensiero, che diffuse le sue idee in maniera appunto «scolastica», adatta a essere insegnata e tramandata. Ogni scolastica è per un certo verso esanime, infruttuosa. Con ciò non mi riferisco alla grande Scolastica, quella del Medioevo, che possedeva una sua propria idealità, bensì appunto a quella cosiddetta «metafisica di scuola», che fu creata dai discepoli di Leibniz. Questa tentò ancora una volta di realizzare l'ideale dell'Illuminismo: la ragione è la fonte di tutto ciò che riconosciamo come vero.

Uno dei grandi e significativi esponenti di questo Illuminismo rappresentò l'antecedente immediato del pensiero kantiano: Christian Wolff. Il suo nome è diventato molto famoso, ma non direi che sia un autore molto letto; scrisse parecchi libri. Wolff è il primo grande pensatore di rilievo che abbia redatto i suoi trattati sia in latino (com'era d'uso fra gli intellettuali di allora) sia in tedesco. Dagli scritti tedeschi vorrei citare un passo con cui chiarire lo spirito dei problemi trattati, o se preferite, la loro assenza di spirito. Christian Wolff ha scritto volumi dal titolo Concetti razionali sull'umano agire (e non agire), insomma qualcosa che potremmo definire un'«etica antropologica». In questo libro si trovano anche questioni molto pratiche: vi si parla, ad esempio, del modo razionale di costruire case, e, certo, anche delle finestre di queste case; quanto larghe devono essere le finestre? Può dircelo la ragione: lo scopo delle finestre è di poter guardare comodamente la strada. Ebbene, quando si fa qualcosa di divertente, si preferisce farlo in due; le finestre devono quindi essere abbastanza ampie da consentire a due persone di affacciarsi agevolmente sulla via. Questa è la dimostrazione razionale per la costruzione delle finestre. Mi sembra abbastanza facile intravvedere il lato comico di questa sorta di ottimismo illuministico; è sufficiente che tutto ciò che accade sia ordinato in modo razionale, e tanto basta a comprendere ogni cosa, e quindi anche a migliorarla. Questo è l'ottimismo illuministico; e come tutti sappiamo, o come sanno almeno gli uomini di scienza, questo modo di vedere le cose ha fatto epoca.

IL PESSIMISMO DELLA RAGIONE



Un'Accademia francese, nella fiera consapevolezza che l'Illuminismo poteva controllare qualsiasi cosa mediante la razionalità, bandì un concorso dal tema: i progressi dell'Illuminismo – cioè della ragione – nel miglioramento dei costumi. Ci fu un certo Rousseau, che a questo proposito rispose: «Progressi? – Nella morale? Non ho mai sentito niente del genere, posso solo mostrare i regressi che l'umanità, partendo dalle sue condizioni naturali di vita, ha provocato con la cultura e con la scienza»; «tout est bien sous les mains de la nature, tout dégénère entre les mains de l'homme» – «tutto è buono nelle mani della natura, tutto degenera nelle mani dell'uomo».... Questo è il grande evento del 18º secolo: giunto al culmine del suo splendore, l'Illuminismo comincia a percepire sempre più il contrattacco di personaggi come Rousseau.... E con ciò sono arrivato in un certo senso a Kant.... Di Kant possediamo l'intero lascito bibliografico: è un caso davvero singolare. Ormai è stato tutto quanto pubblicato: il fatto stesso che venga ultimata un'edizione di questa portata è veramente un prodigo. L'opera completa di Kant è interamente disponibile. Non so nemmeno a quanti volumi ammonti. Essa raccoglie anche tutti i suoi appunti di lavoro. Nel suo lascito è stata rinvenuta anche questa frase: «Rousseau mi ha messo sulla giusta via, mi ha corretto il tiro: è sbagliato attendersi dalle scienze un progresso morale». Mostrerò perché la filosofia kantiana abbia due volti: da un lato essa vuole comprendere le moderne scienze sperimentali nella loro legittimità, renderle quindi intelligibili attraverso i concetti della ragione, dall'altro vuole affermare e mostrare la natura umana nelle sue possibilità e nei suoi compiti etici e sociali, nella sua «autonomia» – per usare una parola divenuta famosa grazie a Kant. Proprio su quest'ultimo punto Rousseau ha aperto gli occhi a Kant.



Copyright ©Rai Educational

Il Cammino della Filosofia

Hans-Georg Gadamer

Kant

- La fine del sonno dogmatico
- La teoria dell'abitudine
- La necessità dei concetti
- La possibilità dell'esperienza
- L'apriori e la causalità
- La deduzione trascendentale
- I limiti della ragione
- La fondazione della morale
- Dovere e responsabilità
- La sofistica delle passioni



Nel corso del Settecento, il secolo in cui la figura di Kant dominò la scena culturale per un lungo periodo di tempo, vediamo emergere due aspetti del pensiero kantiano: il primo è rappresentato, evidentemente, dalla pubblicazione della sua opera critica fondamentale, la Critica della ragion pura; il secondo dai suoi scritti di filosofia morale, ovvero dalla "metafisica dei costumi", come la chiamava Kant. In effetti, dietro questi due indirizzi della filosofia kantiana ci sono idee di incredibile novità e audacia.

Ho già parlato della metafisica di scuola, che dominava la vita accademica di quel tempo, facendo l'esempio, forse un po' caricaturale, di Christian Wolff. Vorrei evitare però di trasmettere un'immagine contraffatta dell'illuminismo tedesco: non c'era soltanto l'aspetto risibile; in un certo senso questa scolastica aveva anche qualcosa di autentico, che si richiamava alla straordinaria idea leibniziana della conciliazione.

(Non voglio certamente negarlo o passarlo sotto silenzio.) Bisogna considerare, del resto, che non si può pensare l'illuminismo solo e unicamente come una contrapposizione nei confronti della tradizione cristiana: la stessa biografia di Christian Wolff a questo proposito è un esempio interessante. A quei tempi Wolff era professore a Halle, ed entrò in conflitto con la Chiesa. In Prussia regnava allora il padre di Federico il Grande; Halle era l'università modello della Prussia dell'epoca, ed era anche la roccaforte del "pietismo". Wolff, entrando in polemica con la Chiesa, dovette abbandonare la città; fu accolto nell'università dove anch'io ho studiato: Marburgo, nella quale poté insegnare per alcuni anni senza essere disturbato da un'ortodossia troppo angusta e gretta. Alla morte del re di Prussia, Federico il Grande gli successe al trono. Una delle prime cose che fece, fu richiamare Christian Wolff a Halle. Egli tornò quindi da trionfatore in quella città, e questo ci mostra anche che uno "spirito libero" del calibro di Federico il Grande (che non era un cristiano praticante) ha avuto il coraggio di difendere la "causa dello spirito" perfino contro i gruppi ecclesiastici dominanti. Christian Wolff non era affatto una figura da disprezzare, anche se facendo l'esempio del suo scritto Concetti razionali sull'umano agire (e non agire) ne ho parlato in tono ironico. Comunque, Kant è maturato su questo terreno e già in giovane età divenne professore a Königsberg, una città che non abbandonò mai,... pur conservandosi uomo di vasti orizzonti di pensiero. Non bisogna credere che Königsberg fosse a quel tempo un centro di scarsa importanza: era pur sempre una città portuale con un vastissimo entroterra russo, illuminato dalle riforme dello zar Pietro. Per questo, egli fu alla tavola di Federico il Grande (che teneva quotidiani banchetti), dove si ritrovavano alti ufficiali, affermati uomini di commercio e diplomatici. Sono convinto che, durante quei banchetti di Corte, Kant abbia sempre appreso molte cose, ed è per questo che, leggendo la sua Antropologia e alcuni altri scritti, si è tanto sorpresi dalla sua straordinaria conoscenza del mondo. Nonostante ciò, nelle altre zone della Germania, e soprattutto nelle regioni estranee alla Prussia, c'era un atteggiamento critico nei confronti di questo mondo orientale lontano, descrittoci da uno scrittore elegante e sconosciuto, che ebbe parole ironiche e sagaci per le visioni mistiche di Swedenborg. Anche se questo non venne tenuto in gran conto.

Infine uscì la *Critica della ragion pura*. Quando fu pubblicata, Kant aveva quasi 60 anni, e i

commenti gli vennero soprattutto da Gottinga. Gottinga era a quei tempi (e lo è ancora, in realtà) un'università un po' all'inglese. Le recensioni di allora furono alquanto distruttive, e la Critica della ragion pura non ebbe una grande risonanza (vedremo in seguito perché).... La situazione non era del resto favorevole a Kant.

La Critica della ragion pura, alla sua pubblicazione, non conobbe il successo. Quando però lo stesso Kant si rese conto di non essere stato compreso, perché aveva scritto in modo troppo difficile, e si decise a redigere un'opera di carattere introduttivo (i cosiddetti *Prolegomena*), le cose cambiarono all'improvviso, tramutando un'accoglienza tiepida in un successo travolgente. Nel giro di pochi anni, la filosofia critica di Kant si affermò in tutto il mondo culturale tedesco, facendo sentire il suo influsso anche all'estero.

Cerchiamo di riflettere un momento su quanto fa da sfondo a tutto questo: essendo un pensatore formatosi sulla metafisica di scuola, abituato a tenere lezione basandosi su un libro di testo prestabilito, Kant non ebbe modo di esporre direttamente la Critica della ragion pura, il suo famoso libro, e dovette limitarsi a discutere il manuale di metafisica previsto dal programma, arricchendolo con le sue spiegazioni e annotazioni critiche. Fu proprio da questa attività didattica (e dalle incredibili energie lavorative di cui era dotato) che nacque il suo capolavoro. La sua giornata era suddivisa in modo molto preciso, ogni sua passeggiata terminava alla stessa ora, tanto che a Königsberg si usava dire: gli orologi vengono regolati sulla passeggiata di Kant; non è Kant a regolarsi sugli orologi di Königsberg.

[In effetti egli usciva e rientrava sempre alla stessa ora.

LA FINE DEL SONNO DOGMATICO



Non è semplice, in realtà, far comprendere il contributo di Kant alla filosofia. Con la genialità che lo caratterizzò, egli colse in maniera molto chiara gli aspetti positivi dell'illuminismo tedesco, e in particolare di Leibniz. Così come quest'ultimo tentò una conciliazione (come ho già avuto modo di dire) fra le due sostanze, la *res extensa* e la *res cogitans* (dando quindi vita al sistema della Monadologia) allo stesso modo anche Kant cercò di approfondire questa impostazione e di legittimare le assurdità del sogno filosofico leibniziano (un Dio che pone un'infinità di orologi), servendosi di una costruzione, per così dire, un po' meno macchinosa. In effetti Kant esordì con una dissertazione che, proprio come accadeva in Leibniz, rivelava una forte influenza platonica. Il titolo di questa sua tesi è: [De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis] – “La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile”, una formulazione che noi oggi definiremmo subito “neoplatonica”; (ma, in realtà, la differenza tra platonismo e neoplatonismo è soltanto post-kantiana: la troviamo per la prima volta in Schleiermacher e in Hegel,... e non senza motivo!) Per Kant era chiara comunque una cosa: si poteva a buon diritto parlare di un “mundus intelligibilis”, rappresentato in primo luogo dall'enigma dei numeri (come nella concezione platonica), e poi, naturalmente, anche dalle idee geometriche correlate ai numeri, dunque dalla geometria euclidea.

Sicuramente Kant, già nell'impostare la sua filosofia, volle recuperare la tradizione della metafisica nella sua totalità. Ma nei suoi saggi (tanto nel campo della metafisica, quanto in quello della filosofia morale) l'evoluzione del suo pensiero non era all'altezza degli scopi da lui perseguiti, tanto che egli dovette un giorno riconoscere: “David Hume mi ha svegliato dal sonno dogmatico”. Questa celebre espressione di Kant merita un chiarimento quanto al suo significato! Chi era David Hume? Perché Kant si era espresso in questo modo?

LA TEORIA DELL'ABITUDINE



Nella mia precedente disamina dei presupposti kantiani, ho solo accennato agli sviluppi inglesi. Anche questi erano qualificati dalla nascita delle scienze moderne, ma la filosofia inglese tentò il cammino inverso rispetto a quello intrapreso dai Tedeschi i quali, con Leibniz, avevano tentato di ripristinare la metafisica, superando mediante il concetto di monade l'opposizione tra essere pensante ed essere inanimato. ...Kant... scusatemi, Hume tentò, assieme agli altri inglesi, di percorrere una strada diversa, chiedendosi: dove risiede la facoltà pensante nell'uomo? Da dove provengono i concetti? Esistono già da sempre? No! Vengono acquisiti dall'esperienza. E così Hume ha sviluppato... una teoria che descrive il

modo in cui i concetti vengono appresi.

Il celebre detto di Kant, da me citato, si riferisce anzitutto alla spiegazione di quello che, a partire da quell'epoca, viene chiamato "principio di causa", ossia quella regola (la cui validità è in un certo senso inconfutabile) secondo cui ogni effetto ha una causa. In natura non accadono miracoli. Noi tutti sappiamo che la lotta contro i miracoli, intesi come il presunto inganno della Chiesa, fu uno dei cavalli di battaglia dell'Illuminismo....

Hume offrì in primo luogo una spiegazione della nostra certezza che ogni effetto abbia comunque una causa. Secondo lui, si tratta di un'abitudine acquisita da lungo tempo.

"Abitudine" è la parola chiave della critica di Hume alla metafisica.... Di fronte a questa affermazione, oggi si pensa subito al pragmatismo americano, il quale esamina i concetti ricercandone le origini in situazioni di vita assolutamente pragmatiche.

Kant viene dunque a contatto con i testi di Hume (che peraltro era un grande scrittore) e riconosce subito che in essi c'è qualcosa di vero. Noi non possiamo pensare che l'intera realtà si risolva nella razionalità; non possiamo fare come se il concetto di logos (che nell'eredità antica della metafisica era la nozione universale fondamentale) conservasse l'ultima parola anche all'interno delle moderne scienze sperimentali. E allora non resta altra alternativa che tornare a riflettere sulla possibilità di un rapporto positivo fra l'esperienza e i concetti entro cui la pensiamo.

LA NECESSITÀ DEI CONCETTI



Proprio quest'indagine sul contributo dell'esperienza e su quello dei concetti fondamentali, di cui ci serviamo, costituisce il punto di partenza della riflessione di Kant. Egli ha compreso che non si può prescindere dall'esperienza; ho già citato il famoso inizio della Critica della ragion pura: "L'esperienza è senza alcun dubbio la base di tutto il sapere". Però Kant non ha proseguito affermando: "e i concetti con cui noi la pensiamo sono acquisiti anch'essi dall'esperienza" (che era la linea di Hume e dell'empirismo inglese). Egli mostra invece che i concetti hanno già sempre una necessità costitutiva per l'esperienza stessa. Il ricondurre ogni fatto, ogni mutamento della natura, a una propria causa, non rientra già nel campo dell'esperienza, bensì è ciò che la rende possibile. Kant giunse così alla sua famosa formulazione. Tutto questo risulta evidente se pensiamo, ad esempio, al computer dei nostri giorni e alla sua capacità universale e illimitata di immagazzinare dati; se noi avessimo solo questa memoria per acquisire conoscenza del mondo, saremmo rovinati: soffocheremmo in una selva di informazioni, senza possederne realmente alcuna: "informarsi" significa sapersi orientare in una determinata questione, far luce su qualcosa di non chiaro. In questo esempio limite, traspare anche un'assurda convinzione dei giorni nostri (dai risvolti talvolta inquietanti) secondo cui l'informatica sarebbe la fine della scienza come tale. No! Il computer è uno strumento straordinario, ma è un congegno che presuppone in massimo grado l'immaginazione scientifica e il senso critico della scienza. "Misurare tutto il misurabile" è ancora ben lungi dal comprendere. Le misurazioni devono essere dapprima preparate, e lo stesso vale anche per gli esperimenti. Credo che la logica dell'esperimento sia la confutazione vivente del concetto di "registrazione". Chi fa un esperimento deve elaborare una domanda, e deve riflettere sul modo in cui può indurre la natura a rispondervi. Tutti coloro che hanno un minimo di esperienza di ricerca sperimentale, sanno che solo per la preparazione di un esperimento è indispensabile un lavoro di anni, che si concretizza poi in pochi minuti o poche ore di misurazione. È però necessario che vi siano domande mirate, perché le nostre tecniche di misurazione, perfezionate, conducano alla conoscenza.

LA POSSIBILITÀ DELL'ESPERIENZA



Questa è solo un'immagine popolare che spiega perché Kant abbia potuto affermare: "i concetti, con cui facciamo esperienza, non sono a loro volta nozioni che provengono dall'esperienza, ma necessarie condizioni di possibilità della nostra esperienza". C'è un proverbio che dice: "chi guarda in giro non mette giudizio". La parola tedesca per "giudizio" – "Urteil" – è molto efficace: va diretta al nocciolo della questione. In essa risuona il verbo "separare": distinguere ciò che è essenziale da ciò che non lo è. Di una persona diciamo, ad esempio: "ha giudizio", cioè non si limita a registrare gli eventi, bensì individua problemi, vede le possibili soluzioni, e fra queste coglie quelle giuste, e merita la lode; diremo invece:

“non ha giudizio”, se sceglie le soluzioni sbagliate. Attraverso questo ricorso al linguaggio comune voglio spiegare una specie di parola magica: “apriori”. Che cosa significa? Questo soltanto: che per poter fare esperienza, devono già esserci domande, in forma di concetti. Riflettiamo un attimo su una bella espressione: “porre una domanda”. Non basta solo domandare, è necessario che le condizioni di una possibile risposta siano già presenti nell’atto di porre la domanda. È qualcosa di cui tutti facciamo esperienza: “uno sciocco può volere più risposte di quante non possano darne tutti i saggi del mondo”, perché, appunto, non sa porre le domande. A questo proposito, in tedesco usiamo l’espressione “una domanda contorta”, tale, cioè, da impedire qualsiasi risposta. Una questione mal posta presuppone ovviamente così tante contraddizioni interne che è impossibile condurla verso una qualche soluzione. Come si può constatare, sto cercando di lasciar da parte tutte le espressioni tecniche, per chiarire che cosa significhi “apriori”: esso è ciò che rende possibile l’esperienza, e pertanto non può essere a sua volta spiegato ricorrendo a quest’ultima; al contrario: è l’apriori che deve spiegare l’esperienza. Questa fu la grande svolta copernicana di Kant. Kant era uno splendido scrittore, e deve esser stato anche un magnifico intrattenitore. Non sarebbe stata possibile, infatti, la presenza di un ospite noioso in una cerchia di commensali quale fu quella della Corte di Königsberg.

L’APRIORI E LA CAUSALITÀ



Dunque Kant pone la domanda sulla possibilità dell’esperienza ricorrendo al concetto di apriori, che compare occasionalmente già in precedenza, ma ora assume un ruolo fondamentale. Egli si chiede inoltre: “come si accordano nella nostra esperienza del mondo l’eredità della metafisica – cioè i concetti razionali – e questa conoscenza di tipo nuovo, basata sulla misurazione e l’esperimento?”. Nella seconda edizione della Critica della ragion pura Kant ha aggiunto, in una prosa piuttosto difficile, una descrizione davvero illuminante, che ci mostra come, accanto ai concetti razionali, l’esperimento apporti una nuova fonte di conoscenza. Per poter fare esperimenti bisogna saper porre domande, e questo avviene soltanto se, ad esempio, di fronte a qualcosa, si chiede: “qual è la causa di ciò?”. Pertanto, se non è valida la categoria di causalità, non è possibile alcun tipo di esperienza. Uno degli errori più grandi di certi nostri contemporanei (spesso ignoranti di filosofia) è quello di appellarsi ai più recenti sviluppi della teoria quantistica per dire a cuor leggero che la causalità non vale più. Costoro non hanno affatto compreso che cosa sia la causalità! Essa è, infatti, il presupposto fondamentale dell’esperienza! Ben altra cosa è, ovviamente, stabilire se e come sia possibile trovare in modo inequivocabile la causa dei fenomeni osservati. Laddove, ad esempio, è la misurazione stessa a perturbare l’oggetto da misurare, tale reperimento potrebbe risultare evidentemente impossibile, ed è proprio su questo presupposto che si fonda la fisica quantistica di Heisenberg e della Scuola di Copenhagen.... Ma torniamo indietro alla concezione kantiana. Si esprime un concetto apparentemente banale, quando si afferma che l’esperienza implica sempre il pensiero. Non ci sarebbe bisogno di attendere un genio come Kant per rendersene conto. Nelle sue indagini sulle condizioni di possibilità, Kant si è chiesto come sia possibile sapere, prima di averne fatto esperienza, che, ad esempio, ogni effetto ha la sua causa. Si potrebbe obiettare che anche questa è, appunto, una cosa che dev’essere comprovata dall’esperienza! Ma chi afferma questo, non ha capito che cosa siano la ricerca, l’applicazione della matematica alla natura, il senso degli esperimenti. Per ottenere risposte da questi ultimi è necessario porre domande;... tale rapporto tra domanda e risposta è così profondamente radicato nella nostra esperienza, che anche la vita di tutti i giorni continua a riproporcelo, esattamente negli stessi termini. Non tutto il nostro vissuto diventa esperienza: una situazione vissuta diviene per noi un’esperienza (cioè ci trasmette una nuova conoscenza, che prima non avevamo) perché risponde a una domanda.

Da questo punto di vista Kant ha meditato a lungo, in particolare nei *Prolegomena*, soprattutto sull’applicazione della matematica all’esperienza, e da questa sua riflessione si è generata poi, nel Neokantismo, l’espressione “fatto della scienza”: quello che è accertato dalla scienza dimostra, con ciò stesso, una corretta applicazione dei concetti che vi sono implicati. Certo, non è poi così semplice (come sembrerebbe dal mio discorso) giustificare la correttezza delle nozioni che riferiamo alla nostra esperienza. Su questo problema Kant stesso ha fatto alcune considerazioni interessanti, mostrando come prima di ogni esperienza,

cioè nella "percezione pura" – vale a dire in quegli elementi puri da cui si struttura l'esperienza – è già presente un'attività formatrice. Non ci si può limitare a una semplice reazione agli stimoli, si deve (per esprimersi con Kant) in un certo qual modo già sintetizzare la ricettività della nostra facoltà sensibile; questo è ciò che Kant ha chiamato "affinità trascendentale del molteplice", vale a dire il fatto che innumerevoli dati si rappresentano come unità ancor prima che vi sia il pensiero, anche se sarà poi quest'ultimo a elaborarli con il proprio ulteriore e decisivo contributo.

Ho voluto così offrire un primo orientamento all'interno della questione da affrontare. L'empirismo ha aperto la via ad alcune concezioni problematiche. Empirismo non significa infatti essere a favore dell'esperienza, quanto piuttosto credere che tutti i concetti provengano dall'esperienza. Questa affermazione è confutabile perché è unilaterale; e in effetti Kant fu così convincente che riuscì ad attribuire alla metafisica una sua validità, quanto meno entro i limiti dell'esperienza possibile. Qui entra in gioco la celebre bipartizione kantiana delle facoltà: l'intuizione e il pensiero concettuale, (ovvero l'intuizione e l'intelletto). Spazio e tempo, le due forme dell'intuizione, presenti in ogni nostra percezione del mondo, sono anch'essi a priori, come i concetti con cui li pensiamo. Questo è uno degli aspetti più dibattuti, ma anche più rapidamente rifiutati, di tutta la dottrina kantiana. Già Fichte, insieme agli immediati successori di Kant, cominciò a chiedere: "non dobbiamo forse concepire anche le forme dell'intuizione come forme del pensiero? Anche lo spazio e il tempo hanno lo stesso statuto della causalità!" Questo è un fatto da non passare sotto silenzio, grazie al quale è stata possibile la stessa fisica moderna (pensiamo ad esempio alla dissociazione dal postulato dell'intuizione già avanzata dalla teoria generale della relatività, con il presupposto dello spazio curvo e ormai invalsa in tutte le forme moderne della fisica atomica).

Ma torniamo indietro....

LA DEDUZIONE TRASCENDENTALE



Come mai Kant si svegliò dal sonno dogmatico? Egli comprese di dover giustificare il fatto che i concetti, entro cui noi pensiamo la natura, siano legittimamente applicati ai nostri materiali percettivi, alla nostra ricettività sensibile; si accorse, inoltre, che è lecito pretendere che ogni effetto abbia la sua causa, e ponendo questa domanda pervenne a una risposta. Che cosa significa dunque "effetto" se non l'effetto di una causa? Che cos'altro può voler dire, se non questo: che vi è un elemento la cui azione produce conseguenze?

Per questa via si può arrivare a capire come mai Kant si sia dedicato con incredibile cura alla giustificazione dell'uso di categorie come la causalità; la parte decisiva della Critica della ragion pura, la cosiddetta "deduzione trascendentale", è appunto la dimostrazione del fatto che i concetti sono effettivamente a priori e, al tempo stesso, sono già applicati all'esperienza, sono già impliciti in essa. Kant ha potuto, a suo modo, dimostrare questo grazie all'analisi dell'autocoscienza.

Ricostruire per intero questo ragionamento ci porterebbe troppo lontano. È sufficiente sapere che cosa ne è derivato. Kant ha mostrato che l'autocoscienza stessa, vale a dire la res cogitans della tradizione cartesiana,... contiene già quegli stessi concetti con cui facciamo le nostre esperienze, ma non li contiene nel senso di disposizioni innate, bensì come "necessarie condizioni di possibilità" dell'esperienza. Ecco come suona la formula da sempre nota nel kantismo: il trascendentale è il discorso sulle condizioni di possibilità delle cose, non sul loro modo di essere! Questo aspetto obbligò Kant a percorrere strade completamente nuove.

All'interno delle scienze della natura egli trovò una giustificazione del motivo per cui queste ultime, con il loro apparato procedurale, possono fare esperimenti, valutandoli, interpretandoli e rendendo così intelligibile la loro istanza di verità. A questo proposito Kant si espresse in termini provocatori, e nelle sue parole si avverte tutto l'orgoglio di un grande pensatore, laddove egli osa affermare: "l'intelletto prescrive alla natura le sue leggi"; (è una frase che ha dell'incredibile!). Che cosa deve fare il nostro intelletto? – Il significato dell'affermazione è il seguente: possiamo parlare della natura come di qualcosa di comprensibile soltanto se la concepiamo come il risultato di esperimenti intesi a scoprirne le leggi. La natura è – come dice Kant – "materia soggetta a leggi": dobbiamo quindi capirne le leggi. E le leggi della natura sono per l'appunto "forme", in cui si rappresenta, ad esempio, il

concetto di "necessità".

I LIMITI DELLA RAGIONE



Esponendo e illustrando questo aspetto della filosofia kantiana si riesce probabilmente a comprendere il motivo reale della sua risonanza internazionale. Di Kant è stata infatti ammirata solo la legittimazione delle scienze della natura di fronte al nostro pensiero. Questo conferimento di legittimità avviene grazie ai "giudizi sintetici a priori", come ad esempio: "ogni effetto ha una causa". Questo è un giudizio sintetico a priori, cioè noi non lo possiamo sperimentare direttamente, ma dobbiamo pensarla come una condizione di possibilità di tutta l'esperienza. Se ora guardiamo alla ripresa degli studi kantiani nell'Ottocento, legata ai progressi dell'incipiente Rivoluzione industriale (prima in Inghilterra, poi anche nel continente), ci rendiamo conto che essa valorizzò solo quest'aspetto del pensiero kantiano, per il quale trovò persino il nome adatto: "teoria della conoscenza". Quest'espressione è stata coniata non prima della metà dell'Ottocento. L'inglese "epistemology" e le corrispondenti variazioni nelle lingue romaniche risalgono al concetto greco di "epistème", sapere, conoscenza. In sostanza, si tratta soltanto di due diverse espressioni per esprimere la stessa cosa, visto che anche "epistème" si riferisce alla scienza; e nient'altro (non c'entra l'esperienza di vita, né tutto ciò che concerne le nostre scelte, nel senso del nostro operare come creature libere; qui si intende solo la scienza). Ecco quale fu, agli occhi del mondo, il grande merito di Kant: aver giustificato l'epoca della scienza. Questo però non si concilia molto bene con l'altrettanto famosa espressione kantiana: "ho indagato i limiti del nostro pensiero solo per far posto alla fede". Siamo di fronte, dunque, a un teologo in incognito? Che cosa dobbiamo pensare? No! Non si tratta di questo: Kant è figlio dell'Illuminismo, e in fondo ogni Illuminismo che non si sopravvaluti dovrebbe mettere in conto che incontrerà i limiti dell'intelletto e della nostra possibilità di conoscenza. Del resto, Kant aveva anche un altro interesse, oltre a quello dell'indagine sui limiti dei concetti speculativi. Non si può ovviamente dimostrare concettualmente che Dio ha creato il mondo o che l'anima umana è immortale o cose del genere. Qui si può solo argomentare a favore o contro, e nel suo celebre trattato Kant ha denominato queste argomentazioni "antinomie della ragion pura"; ossia: la ragione pura (quella cioè che non si riferisce al mondo dell'esperienza) non è mai in grado di dare risposte prive di contraddizioni. Per ogni argomento c'è sempre un argomento contrario di pari evidenza.

LA FONDAZIONE DELLA MORALE



C'è poi un altro elemento fondamentale: si tratta dell'intima realizzazione del *mundus intelligibilis*. Kant ha riportato al centro dell'attenzione la ragione pratica, ovvero ha mostrato che l'uomo, considerato come persona, detiene un sapere diverso da quello fornito dalla conoscenza delle leggi e dalla comprensione di un processo (inteso come caso particolare di una legge): si tratta della legislazione che noi dobbiamo dare a noi stessi come uomini, e che, in verità, ciascuno deve dare a se stesso, se vuole comprendersi nella sua umanità. Si tratta del famoso "imperativo categorico", che provoca sempre un "sacro timore" in tutti quanti, pur trattandosi di una cosa semplicissima, che è agevole spiegare.... Kant mostra infatti che tutti sappiamo, necessariamente, di poter concepire noi stessi come esseri che agiscono liberamente e di dover pensare anche l'altro come essere libero. Questo non ha niente a che vedere con il fatto che la scienza ci spinga in questa direzione, oppure no. Anche se la psicologia del profondo, nel Novecento, ci ha insegnato quali tracce profonde si imprime nel nostro inconscio... durante i primi anni di vita, e anche se al giorno d'oggi sono note le cause genetiche dei vari comportamenti, ciò non toglie assolutamente che chi è consapevole di aver commesso un'ingiustizia non potrà dire: "è colpa del codice genetico", oppure "è una tendenza primordiale inconscia"! La causa può essere di qualsiasi genere, ma questo non impedisce affatto di sentirsi responsabili. Perciò è chiaro che nessuno potrà declinare la propria responsabilità,... neanche rispetto all'altro, altrimenti non potrebbe vivere in una comunità.

Kant ci offre così il secondo carattere della sua filosofia. Non solo si è svegliato, grazie a Hume, dal sonno dogmatico (fornendo la giustificazione dei nostri concetti di ragione), ma ha sviluppato anche un aspetto ulteriore, al quale ho già fatto cenno precedentemente, parlando

dell'influsso ricevuto da Rousseau. Quest'ultimo ha effettivamente colto la differenza tra il progresso teoretico del sapere e l'educazione morale dell'uomo. Egli ha visto che è una presunzione dell'Illuminismo credere che solo chi ha appreso le scienze diventi un uomo migliore.

Per sviluppare questo aspetto della questione, Kant ha dato vita alla sua filosofia morale, indicando l'esistenza di imperativi categorici, ai quali appartiene anche la forma imperativa più palese: "Tu devi considerare ogni altro essere umano come un fine in sé". Certo, può suonare molto strano (noi filosofi ci troviamo nella necessità di utilizzare un linguaggio tecnico), e tuttavia per capire questa affermazione basta pensare per un attimo alla sua paradossalità. Un "fine in sé" è uno scopo impossibile da porsi, in quanto, appunto, è già posto di per sé. Ogni uomo è – "in sé" – già libero, cioè è a lui che devo imputare le sue azioni, allo stesso modo in cui i miei pensieri dipendono da me – ma possiamo concepire noi stessi come esseri pensanti soltanto se ciò implica anche questa componente morale, che fa di noi persone responsabili. È su questo che si fonda la società e ogni possibile teoria del diritto, e anche ogni possibile "dottrina delle virtù", come è chiamata dalla tradizione.

DOVERE E RESPONSABILITÀ



Su questo punto sarebbe opportuno entrare maggiormente nel dettaglio, perché i faintendimenti della filosofia morale kantiana hanno imperversato in tutto il mondo fino ai nostri giorni. Di fronte all'espressione: "legge incondizionata" si parla del "dovere". Ed è vero che Kant, servendosi di espressioni in voga nel suo tempo, tratte dal linguaggio stoico (o meglio dal Neostoicismo dell'epoca rinascimentale e del Cinquecento), parla sempre del concetto di dovere, che troviamo anche nel *De officiis* di Cicerone. Ma che cosa si intende con questo? Naturalmente egli non ha pensato (sarebbe stato incoerente) che la sua concezione dell'imperativo categorico dovesse insegnare agli uomini un maggiore autocontrollo. Kant ha descritto che cosa accade in un individuo che è consapevole del proprio dovere. Se ad esempio dico: "sto solo facendo il mio dovere", significa che sono disposto ad assumermi la responsabilità della mia azione, poiché la ritengo giusta; in altri termini: sono convinto di ciò che faccio, e assicuro di agire mosso dalla consapevolezza del dovere. Il dovere, quindi, non ha nulla a che fare con l'ottusa sottomissione ai comandi. Questo è il grande errore che ho sempre trovato, persino nelle interpretazioni di affermati studiosi di Kant, i quali dichiarano: "siamo di fronte al militarismo prussiano, cioè a quel sentimento di sottomissione, di sudditanza, che la Prussia militarizzata ha sempre fatto risalire a Kant".

Può darsi che in questo ci sia qualcosa di vero: i faintendimenti hanno un forte impatto sociale. Ma ciò non equivale a una genuina comprensione di Kant, il quale intendeva dire una cosa del tutto diversa. Egli ha affermato: "Non ho bisogno di dimostrare l'esistenza del dovere; posso ovunque presupporla; invece che cosa esso sia, e come posso riconoscerlo, questo, sì, deve essere dimostrato e spiegato. Se "dovere" significa: fare una cosa solo se mi aggrada o mi arreca vantaggio, allora siamo di fronte – direbbe Kant – a "imperativi ipotetici", che rispondono alla formula: "devi compiere l'azione se vuoi raggiungere questo scopo"; però se hai a che fare con un "fine in sé", che non può essere oggetto della tua volontà, la situazione cambia. Qui Kant rivolge effettivamente il suo sguardo all'uomo in quanto tale, cogliendo la coscienza della libertà, la comprensione di sé, il rispetto dell'altro e della sua vita, il rispetto della legge, e tutto questo insieme.

Così facendo, Kant ha formulato l'imperativo categorico nel senso di un "etica formale" (che cioè non presuppone nessun contenuto specifico), con argomenti che sanno rivolgersi all'uomo della strada, e ha mostrato perché Rousseau aveva ragione nell'affermare che l'uomo comune, trovandosi in situazioni di conflitto, non è affatto inferiore, per sottigliezza morale, al più colto e disciplinato degli intelletti. Kant lo ha espresso molto bene, e in maniera chiarissima.

LA SOFISTICA DELLE PASSIONI



Nella Fondazione della metafisica dei costumi – in un passo che amo particolarmente – Kant afferma: "se il dovere è qualcosa di così meraviglioso, come vien detto qui, a che cosa serve allora tutta questa filosofia? Basterebbe che ciascuno seguisse la voce della coscienza,

e le cose andrebbero per il meglio!”. Egli osserva: “È una bella cosa l’innocenza, peccato, però, che sia così facile perderla, e noi tutti tendiamo – pur essendo consapevoli del dovere – in primo luogo a farci illusioni su noi stessi, sulle nostre stesse forze, dicendo, ad esempio: “certo, in generale non devo mentire, ma se ora dico la verità metto a repentaglio la mia vita. In tal caso deve pur essere concessa un’eccezione””. L’imperativo categorico è un comando che non ammette alcuna deroga. Questo è il senso dell’imperativo categorico: non c’è alcuna condizione in cui, per esempio, ho il diritto di trattare l’altro come uno strumento, un mezzo, senza che egli accondiscenda. Questo non significa che qualcuno non possa servire da mezzo per l’altro, bensì che nessuno dev’essere usato come strumento senza il proprio consenso, senza la sua disponibilità, tanto che si tratti di un soldato o di chi riveste una carica, e altro ancora.

Dunque, l’influenza fondamentale di Rousseau nel pensiero di Kant sta nell’aver mostrato come la ragione umana inganni se stessa per sottrarsi ai propri doveri; e come essa debba rendersi conto di ciò grazie a una riflessione, poi messa in atto da Kant. ... A questa problematica Kant ha dato altresì il nome di “sofistica delle passioni”: sotto l’influsso delle passioni, delle emozioni, noi tutti siamo sempre pronti a esporci a questi errori morali – chi non lo fa! – Non siamo né perfetti, né santi: possiamo sbagliare in ogni momento. Ma una volta scomparsa l’emotività, siamo in grado di capire che la nostra azione non era giusta, e sappiamo renderci conto che: “se tutti ragionassero così...!”. – Ecco l’esempio che fa Kant ... “se tutti ragionassero così...!”... – “Se mi trovo in difficoltà, mi vedo costretto a raccontare una bugia per ottenere in prestito del denaro”: è un celebre argomento, al quale Kant ribatte: “se questa diventasse una legge universale, nessuno più presterebbe denaro agli altri”. Se ognuno sapesse che l’altro può anche mentire, non ci sarebbero più prestiti. ...Se ognuno sapesse che l’altro può mentire... Kant non ha legittimato questa situazione, ma ne ha indicato il perché: noi siamo convinti di dire la verità quando vogliamo farci prestare del denaro, per poi restituirlo.

Queste sono le riflessioni che hanno indotto Kant, nella sua seconda Critica (ma soprattutto nella Fondazione della metafisica dei costumi) a istituire l’autonomia della ragione come primato della ragion pratica. Dalla qual cosa discendono molte conseguenze.

Copyright - Rai Educational



Il Cammino della Filosofia

Hans-Georg Gadamer

Da Kant a Fichte

- [Un geniale guardiano di oche](#)
- [Il vigore morale della ragione](#)
- [La libertà dell'autocoscienza](#)
- [L'autonomia della morale](#)
- [L'io e il non io](#)
- [Le disposizioni di un nazionalista](#)
- [Il superamento di Kant](#)
- [Il sapere del genio](#)
- [La finalità del giudizio](#)
- [L'organismo del vivente](#)
- [Conclusioni](#)



A proposito di Kant abbiamo già chiarito perché egli sia stato la personalità filosofica centrale di tutta l'età moderna. Non c'è dubbio che proprio la sua conciliazione della grande eredità del pensiero metafisico greco e medioevale con le scienze moderne risponde a un'esigenza intorno alla quale si raccolgono tutti gli sforzi della filosofia moderna. Come è possibile affrontare le grandi questioni dell'umanità, alle quali la metafisica aveva risposto in accordo con la teologia? Le domande sull'inizio di tutte le cose,... sulla libertà dell'uomo, gli interrogativi su Dio e sul divino, sul cui sfondo si staglia la finitezza umana, hanno da sempre costituito i problemi della metafisica; il proposito della filosofia di rispondere agli enigmi dell'umanità si è risolto in un continuo avvicendarsi di tentativi sempre nuovi e di altrettanti fallimenti.

Lo stesso Kant, con la Critica della ragion pura, pose l'esigenza di considerare l'attività della ragione nel suo legame con l'esperienza...

Considerando la posizione kantiana nella storia dell'epoca moderna abbiamo chiarito la centralità di Kant nella filosofia dell'intera età moderna. Lo stesso Kant fu del resto consapevole di essere l'iniziatore di una nuova epoca. A questo proposito aveva trovato un'espressione straordinariamente suggestiva, secondo cui la sua filosofia rappresenterebbe una «svolta copernicana». Così come in astronomia il modello geocentrico del mondo fu sostituito da quello eliocentrico, così la novità della concezione kantiana era racchiusa in questa asserzione: «è l'intelletto a prescrivere le sue leggi alla natura». Abbiamo visto che ciò non implica affatto un soggettivismo assoluto, bensì un'indagine sui limiti dell'apporto che la pura ragione offre alla conoscenza: essa infatti, non è in grado di produrre autonomamente il conoscere. Questo è il risultato della Critica della ragion pura: i concetti razionali hanno valore conoscitivo solo nei limiti dell'esperienza possibile. Quando ci troviamo al di là di essi (come accade nella metafisica, che pensa l'immortalità dell'anima, l'esistenza di Dio o l'origine del mondo) entriamo in problematiche che oltrepassano l'esperienza; e il merito di Kant è stato proprio quello di mostrare che la ragione, quando inizia ad argomentare su questioni metafisiche, cade sempre e necessariamente in contraddizione. Non deve affatto meravigliare, quindi, che Kant, riconciliando le scienze empiriche con la metafisica (in nome di una critica alla metafisica dogmatica) abbia conquistato una posizione dominante nell'epoca moderna.

Come è noto, Kant era già un uomo molto anziano (aveva quasi sessant'anni) quando diede alle stampe la Critica della ragion pura, e continuò la sua produzione filosofica fino a tarda età. Ho avuto modo di illustrare in entrambi gli ambiti (sia in quello della pura conoscenza della natura, che in quello della realtà sociale, della filosofia morale e del diritto) il suo intento filosofico davvero nuovo e rivoluzionario. Abbiamo anche visto che da un lato egli tenne conto del pensiero di David Hume, il grande filosofo dell'Illuminismo inglese, e dall'altro riconobbe la piena autonomia dell'esistenza morale e sociale dell'uomo, risentendo

dell'influsso di Rousseau.

Furono proprio tempi rivoluzionari, i suoi; la pretesa di dar vita a qualcosa di assolutamente nuovo con la propria filosofia, non deve stupire: era, infatti, l'epoca della Rivoluzione francese,... in cui spirava un nuovo vento di libertà, e la borghesia, di cui lo stesso Kant faceva parte, stava acquisendo un peso politico sempre maggiore. Di Kant vanno ricordate innanzitutto le tre «Critiche»: la Critica della ragion pura, la Critica della ragion pratica e la Critica del Giudizio; in quest'ultimo scritto – sulla cui fortuna dovremo dire ancora molte cose ... [ripete]... – si trova un'annotazione contemporanea allo scoppio della Rivoluzione francese, in cui si esprime più o meno così: «da qualche tempo una grande nazione si è data da sé una nuova costituzione, e sarà quindi possibile iniziare nuovamente una buona gestione dello Stato».... Il riferimento è all'Assemblea Costituente della Rivoluzione francese del 1789; mentre l'annotazione di Kant risale al 1790, quando ancora la sua opera era in corso di stampa. Kant era già allora molto anziano, e per darne un'immagine concreta racconterò un aneddoto: il suo settantanovesimo compleanno fu ovviamente occasione di festeggiamenti. Il rettore dell'università lo andò a trovare. Kant era un vecchio molto indebolito, e si alzò con notevole fatica dalla sedia. Il rettore disse: «Professore, La prego,... rimanga pure comodo», ma Kant rispose: «No! No! Mi è rimasto ancora un residuo di umanità».



UN GENIALE GUARDIANO DI OCHE

La grande figura di cui adesso dobbiamo occuparci, si colloca nell'eredità spirituale kantiana, ma in maniera del tutto particolare: si tratta di Fichte. Egli era legato a Kant in modo davvero singolare. Quando era ancora studente (e diremo poi per quali vie egli giunse a farsi una cultura) pubblicò un libro dal titolo Critica di ogni rivelazione. In questa pubblicazione anonima il mondo volle vedere una nuova opera, lungamente attesa, del vecchio Kant. Quest'ultimo si premurò di affermare: «No! No! L'autore non sono io, bensì Johann Gottlieb Fichte». Questa fu ovviamente una nobilitazione per il giovane e ambizioso Fichte che, come professore a Jena, raggiunse ben presto una posizione di rilievo. Come era quest'uomo? Molto diverso da Kant. Non era affatto un frequentatore dell'alta società, no! Faceva il guardiano di oche in una tenuta nobiliare, e una domenica, di ritorno dalla funzione, ripeté alle oche l'intera predica del pastore. In quel momento passava di lì il conte, proprietario della tenuta, che colse in lui la presenza del genio e finanziò interamente i suoi studi, iscrivendolo all'eccellente scuola di Pforta, lo stesso celebre istituto che poi fu frequentato anche da Nietzsche. Fichte era quindi un uomo straordinariamente dotato, proveniente dalla classe sociale più bassa; (anche questo è un simbolo dell'epoca rivoluzionaria). In effetti egli aveva tutt'altra indole rispetto a Kant: proveniva dalla Germania centrale (dalla Sassonia), ed era dotato di un'energia e di una forza di volontà irrefrenabili. Nell'intitolare i suoi libri non esitò, per esempio, a formulare sottotitoli come questo: «Un tentativo di costringere il lettore alla comprensione». Fu un uomo di rara eloquenza e di incredibile sagacia; comparve sulla scena filosofica con la pretesa di essere l'unico ad aver compreso Kant e di volerlo esporre secondo la propria interpretazione, attuando quindi il primo sistema filosofico in senso kantiano. Lo stesso Kant – infatti – non ha lasciato un vero e proprio sistema, ma soltanto indagini nelle quali se ne potevano cogliere [solo] le tracce.... Fichte chiamò il proprio progetto filosofico Dottrina della scienza; è necessario però intendere bene il significato del termine «scienza» alla fine del 18° secolo: non era propriamente la «scientia», cioè la conoscenza nel senso in cui la intendiamo noi, bensì la totalità del conoscere. Quando usiamo l'espressione «ne ho scienza» intendiamo dire, semplicemente: «lo so»; la Dottrina della scienza di Fichte voleva risolvere l'enigma insito nel fatto che noi sappiamo, conosciamo qualcosa.... Ci si chiederà subito: non siamo di fronte, forse, a una prosecuzione davvero singolare della filosofia kantiana, visto che abbiamo mostrato chiaramente che il conoscere è possibile solo grazie alla cooperazione delle scienze sperimentali con i concetti della ragione? Sì, è vero, e in questo senso ritengo che la comparsa sulla scena di Fichte rappresenti l'apertura di un nuovo secolo.



IL VIGORE MORALE DELLA RAGIONE

Egli non era certo giunto alla filosofia piovendo dal cielo o... dal suo lavoro di guardiano di oche; si era invece formato all'interno del grande e brillante bacino culturale della borghesia in ascesa dell'ultimo decennio del 18° secolo. Fu chiamato, ancora molto giovane, come professore a Jena, e qui, nel 1794, scrisse il testo fondamentale di tutta la sua filosofia: Fondamenti dell'intera dottrina della scienza, un libro che ha avuto per l'epoca successiva un'importanza pari a quella della Critica della ragion pura.

Fichte ha dedicato tutta la sua carriera d'insegnante a migliorare, rielaborare, precisare e ampliare questa sua opera fondamentale. Per questo aspetto, e per altre circostanze, la figura e la vita di Fichte sono analoghe alla figura e alla vita di Heidegger. Anche quest'ultimo, in effetti, ha sempre ribadito, nel corso di tutta la sua attività successiva, che in Essere e tempo c'era già tutto il suo pensiero, e ripeteva: «La mia "svolta" – la successiva evoluzione – non volge lo sguardo altrove rispetto all'impresa filosofica progettata in quell'opera».

Torniamo a Fichte: Fichte era un uomo dotato di una incredibile forza suggestiva e di coerenza intellettuale. Mi sembra che egli abbia di fatto trasformato la filosofia di Kant, dandole basi diverse: Kant fu l'elegante mediatore delle scienze sperimentali con la tradizione della metafisica; Fichte cercò di dimostrare che vi è solo una totalità unitaria: la ragione, che dispiega se stessa. Essa trae tutta la sua forza dalla natura umana, cioè innanzitutto dal vigore morale della ragione stessa. Fichte ha quindi preso le mosse da un problema kantiano, vale a dire il primato della ragion pratica; egli cercò di mostrare come il concetto di libertà sia fondamentale anche per tutta la nostra conoscenza teoretica. Per condurre tale dimostrazione dovette in primo luogo far vedere che non possiamo presupporre nulla al di fuori dell'«intimo possesso di sé» da parte di un essere razionale, quindi nemmeno l'esperienza, che proviene dall'esterno: questa era la sua massima ardita! In essa si riconosce bene l'uomo di umili origini, che, grazie al suo genio, ha saputo elevarsi a venerato «eroe dello spirito».



LA LIBERTÀ DELL'AUTOCOSCIENZA

Quest'impressione è ancor più netta là dove afferma: «Kant ha visto tutto correttamente; lo si è però sempre frainteso, anche quando ha parlato della "cosa in sé". Egli ha mostrato, giustamente, che l'esperienza coglie sempre solo fenomeni, mentre la "cosa in sé" non è esperibile; ma se veramente avesse pensato questo, non sarebbe stato il genio che era, bensì uno sconclusionato, e io intendo mostrare che non lo era affatto; così la sua filosofia dev'essere pensata fino in fondo, e se lo facciamo, ci accorgiamo che non c'è "niente in sé", se non uno stimolo per il pensiero, proveniente da una realtà indescrivibile (di cui non possiamo disporre in quanto tale) ma che possiamo trasformare in conoscenza». Che cosa significa questo?

Con una straordinaria energia, Fichte – come del resto anche Heidegger – meditò a fondo anche a partire dal linguaggio, e servendosi di esso formulò in modo nuovo i propri pensieri. Certamente lo aveva fatto anche Kant, sfruttando le opportunità offerte dal Settecento. Non solo portava il codino, ma aveva anche un certo senso stilistico tipico del rococò: la leggiadria, la raffinatezza, la duttilità del linguaggio di Kant, confluivano però in un periodare ampio e particolarmente difficile. Fichte tentò dunque di dimostrare come al di fuori della coscienza non ci sia nulla che – grazie alla nostra attività – non possa diventare un fenomeno per la coscienza stessa; e per questo escogitò l'espressione: «non ci sono fatti, c'è soltanto l'azione, la Tathandlung». In tedesco questa parola non esiste: è all'incirca come il «Gestell» di cui parla Heidegger a proposito della tecnica. («Esiste solo l'azione, la Tathandlung»). Tuttavia questo termine coglie il nocciolo della questione, ovvero: i contenuti della nostra coscienza – che si raccolgono tutti nell'espressione «autocoscienza» – sono possibili solo in virtù dell'energia del volere umano, quindi in forza del «primato della ragion pratica», cioè della dottrina della libertà.

Tutto questo sembra essere la prosecuzione coerente del concetto cartesiano del «cogito me cogitare»: «io sono un essere che si pensa nel proprio pensiero,... cioè sono autocoscienza».

Da questo punto di vista Fichte è un vero uomo epocale, che cerca di oltrepassare l'atteggiamento di conciliazione con le scienze empiriche (assunto da Kant) mediante l'identificazione di esperienza e pensiero.



L'AUTONOMIA DELLA MORALE

In un certo senso, si trattava di un rinnovamento della metafisica, che credeva senz'altro di poter attuare partendo da concetti puri; tuttavia in Kant, come nei suoi predecessori, rimaneva pur sempre presente l'influenza della teologia cristiana della Creazione: se la natura umana è definita dalla libertà e dall'autodeterminazione, ciò non significa (nell'uso kantiano del termine «autonomia») che sia l'uomo a darsi le proprie leggi. Anche se questa fu senza dubbio l'interpretazione della filosofia di Kant da parte dei suoi successori ottocenteschi.

Ho già parlato del concetto kantiano di autonomia. Autonomia è un'espressione molto usata: essa nasce come termine giuridico-costituzionale, riferito al caso di popolazioni, città e Paesi che intendono sottrarsi al dominio di un conquistatore per ottenere l'autonomia, come sta accadendo oggi con gli Stati dell'Europa dell'Est, che cercano di staccarsi dall'«impero russo». Ma che cosa si intende qui con questa parola? È assurdo affermare che noi ci diamo le nostre leggi! Sarebbe come pensare che tutti gli uomini siano esseri liberi e debbano essere riconosciuti come tali, allo stesso modo in cui io concepisco me stesso nella mia libertà. No! Autonomia è qualcosa di diverso! Autonomia significa che le leggi vigenti nelle nostre consuetudini, (le norme che regolano tutte le considerazioni morali sul nostro agire consapevole) non devono essere raggrigate chiedendosi: «come posso giustificare i miei impulsi e i miei desideri, anche quando la legge afferma che non sono ammissibili perché contrari al decoro?» Proprio qui interviene la nozione di «autonomia»; il concetto di onestà, che tutti possediamo, non deve essere visto nell'ottica di chi cerca di sottrarsi a una legge imposta dall'esterno. Se intendiamo autonomia come lo «statuto morale» di cui io stesso sono il legislatore, ebbene: un legislatore non cerca eccezioni con cui sfuggire alla legge da lui stesso emanata. Egli considera la legge in quanto tale, senza badare alle sue possibili deroghe. Ecco la grandiosa idea di Kant: questa è la vera autonomia! Kant vi perviene sulla scorta di una concezione del ruolo dell'uomo nel mondo, che affonda le sue solide radici nella teologia cristiana della Creazione.



L'IO E IL NON-IO

Fichte inizia a elaborare le sue riflessioni prendendo le mosse dall'essenza dell'autocoscienza, per mostrare così la centralità dell'Io (se non ricordo male, al suo esordio egli veniva chiamato, in maniera un po' derisoria, il «grande Io», perché parlava sempre dell'Io puro). Con la sua grande autostima, Fichte concepì una nozione opposta all'Io puro (escogitandola di sana pianta): il Non-Io. Abbiamo, quindi: Io e Non-Io. Si pensi alla problematica concezione cartesiana del mondo: res cogitans e res extensa. «No» – dirà Fichte – «Io e Non-Io!». Tutto ciò che è altro, il Non-Io, è posto dall'Io, dalla sua attività ed energia, dalla sua forza di pensiero e di volontà. Fichte ha così potuto spingersi ad affermare che cosa sia in realtà il male, la malvagità del mondo. Il male è l'assopimento della volontà del pensiero, l'abbandono a qualcosa d'altro, come per esempio la materia. Che cosa significa questo? La materia dev'essere per noi un compito da realizzare. Fichte non ha del tutto torto quando afferma che il concetto di materia, il termine greco hyle, è tratto dal lavoro artigianale. La parola hyle significa anche «bosco», ossia il legno che si usa per costruire – con questa materia prima – tutto ciò che serve alla civiltà. Torniamo dunque alla tesi di fondo: laddove Kant afferma la «cosa in sé», Fichte ribatte: «No! L'energia della nostra volontà – la forza del pensiero – ecco che cosa ci consente di comprendere in maniera unitaria l'intero universo! E noi dobbiamo renderci conto di ciò, traendone conseguenze coerenti sia in campo teoretico che nella sfera pratica – a partire da noi stessi».

Questa è la Dottrina della scienza di Fichte, che egli ha sviluppato con instancabili limature e

rifacimenti.



LE DISPOSIZIONI DI UN NAZIONALISTA

Fichte presentava tratti di inflessibile asprezza: i suoi modi bruschi erano una vera provocazione; i tipi come lui hanno conflitti interiori. Anche da questo punto di vista non è sbagliato fare un paragone con Heidegger, e colgo l'occasione per dire che, nell'ampia cerchia dei miei allievi, non mi è mai riuscito purtroppo di indurre qualcuno a ridestare a nuova vita Fichte, prendendo spunto dalle lezioni di Heidegger, o anche dalle mie. Non sarebbe poi così difficile! Fra gli esiti più interessanti dell'opera di Fichte troviamo infatti un altro libro dal titolo piuttosto singolare: «Disposizioni» (già in questa parola risuona il carattere di Fichte: viene impartito un ordine) Disposizioni per la vita beata ...[ripete «la vita beata»]... da un lato c'è un'istanza religiosa, dall'altro, però, è un certo concetto di vita a prendere il posto del sapere. Si tratta, in realtà, della versione più matura della Dottrina della scienza. Qui Fichte parla della vita, della luce e – solo secondariamente – dell'autocoscienza e del pensiero: queste sono le sue riflessioni più profonde, formulate verso la fine della sua esistenza, purtroppo precocemente interrotta, già nel 1814. Egli deve la sua notorietà e la sua fama anche ai Discorsi alla nazione tedesca, che fanno di lui quasi l'artefice del nazionalismo tedesco, il quale esortava alla liberazione dall'occupazione napoleonica. In questo senso Fichte è diventato una figura epocale per tutto il mondo moderno, visto che l'entusiasmo nazionalistico non si limitò affatto alla Germania, e allo scoppio della Prima Guerra Mondiale lo abbiamo sperimentato tutti con amarezza e sorpresa: persino i sindacati, ossia le organizzazioni dei lavoratori, aderirono con entusiasmo al movimento nazionalista. Non intendo parlare di Fichte come di un influente organizzatore; vorrei piuttosto indicare gli sviluppi drammatici della sua vita. Entrò in conflitto con la Chiesa (il che ai suoi tempi non era poi così difficile). Benché tutti avessero cercato di aiutarlo per il meglio, con la sua intransigenza (priva di senso diplomatico) Fichte rese impossibile la sua permanenza all'Università di Jena. Dovette quindi trasferirsi da privato cittadino a Berlino, dove visse come libero docente, finché, dopo la liberazione, (anzi, già un po' prima), divenne professore alla nuova Università di Berlino; questo avvenne nel 1810, ed egli insegnò lì ancora un paio d'anni.



IL SUPERAMENTO DI KANT

Non è molto semplice familiarizzare con l'incredibile densità concettuale del pensiero di Fichte, eppure fra tutti i pensatori di lingua tedesca a me noti,... egli ha senz'altro esercitato l'attrazione più forte. La forza suggestiva di un grande maestro consiste proprio nel fatto che, ascoltandolo, si crede di comprendere tutto. Anche Heidegger, che ho frequentato direttamente, aveva questi stessi poteri di Fichte, e come vedremo, ciò accadeva, in modo del tutto misterioso (come quando Hegel parlava in dialetto svevo a Berlino). La lingua usata da Hegel a Berlino non era infatti il tedesco. Ma il «caso Hegel» va trattato a parte (per mostrare come sia stato possibile tutto ciò). In Fichte, non desta meraviglia che il suo temperamento forte e la sua entusiasmante capacità retorica (uniti al massimo acume concettuale) esercitassero un'influenza straordinaria. Quali potevano essere gli sviluppi successivi, dopo l'avvento di Fichte? Che cosa ci si poteva aspettare, dopo che l'autocoscienza, posta a fondamento morale e teoretico, era stata elevata a unico universo assoluto? Che Kant non potesse essere d'accordo con Fichte, appare ormai evidente da quanto si è detto fin qui; ma perché anche altri hanno voluto procedere subito oltre Kant? È noto che Hegel, in un certo senso, ha portato a compimento la tendenza che era in fieri nella filosofia di Fichte. In Germania si parla del «movimento tedesco» – secondo la denominazione data da Dilthey, che poi è diventata quasi internazionale: si tratta di quel movimento che va da Fichte a Hegel, e di cui dovremo occuparci in seguito. Restando però a Fichte, dobbiamo chiederci in che modo abbia messo in atto il suo superamento di Kant; e a questo proposito è necessario ricordare la terza Critica kantiana, di

cui non abbiamo ancora parlato: la Critica del Giudizio, forse il libro più ricco e più enigmatico che Kant ci abbia lasciato. Egli era già molto anziano e non aveva affatto in programma di scrivere una terza Critica. (In questo senso possiamo notare che Fichte è stato un prosecutore molto coerente del pensiero kantiano, pur partendo solo dalla Critica della ragion pura e dalla Critica della ragion pratica).

IL SAPERE DEL GENIO



Qual è il contenuto della Critica del Giudizio? Non si tratta solo della fondazione dell'estetica, come pensava il Neokantismo, che aveva suddiviso il sistema filosofico in filosofia teoretica, pratica ed estetica. Certo, lo scritto kantiano inizia con la critica del «bello», che comporta, come è noto, un compito molto difficile! Che cosa significa «bello»? Chi giudica della bellezza? Che cosa vuol dire «trovare bello qualcosa», al di là della conoscenza, al di là del dovere morale suggerito dalla nostra eticità? Che senso ha dire, di una cosa, che è bella? La tradizione ha una parola per suggerirlo, «il gusto!»...[ripete in italiano].... L'estetica del Settecento ha coniato un'espressione che ha assunto ormai un valore quasi concettuale: il gusto è un «je ne sais quoi», «un certo non so che»; ma questo «non so che» è un sapere. «Non so dire perché: è bello e basta!» (cioè non so indicare quali regole o leggi ne facciano una cosa bella). Sappiamo bene in quale situazione disperata si trova un critico d'arte quando deve dire concretamente perché qualcosa è bello, o magari perché in un'opera d'arte c'è qualcosa che disturba. Chi si cimenta nell'impresa, rischia di fare il critico pedante, una figura ben tratteggiata da Richard Wagner nei Maestri Cantori: uno che si affida alle regole, per poter dimostrare che qualcosa è bello oppure no. Kant comprese però che tutto ciò non basta: questo è il limite del discorso sul bello; esso richiede, infatti, in qualsiasi forma artistica, che non ci si accontenti della semplice applicazione di schemi. Attraverso questa via egli perviene al concetto di «genio» quale fondamento dell'arte ...[ripete].... Non posso qui analizzare in quale rapporto stiano il bello di natura e il bello artistico; posso solo affermare, in via preliminare, che nella Critica del Giudizio il bello di natura è il punto di partenza, da cui discende il fatto che la natura ha conferito agli uomini geniali un particolare talento; essa li ha favoriti, concedendo loro il potere di creare, senza obbedire a regole, qualcosa di nuovo, che valga esso stesso da modello e da norma. Questa concezione, implicita all'estetica del genio, conquistò (come si può immaginare) l'attenzione di tutti, facendo dimenticare il «bello di natura», allo stesso modo in cui, nei nostri parchi pubblici,... le regole del giardino barocco furono soppiantate dai paesaggi all'inglese.

In Germania tutti conoscono il «Giardino inglese» di Monaco: esso prende il suo nome proprio dalla nuova «arte del giardinaggio». Secondo me quest'esempio ci spiega come la natura, lasciata alla propria naturalità, offra al tempo stesso un nuovo modello di ispirazione geniale, con il quale interpretare la stessa creazione artistica.

LA FINALITÀ DEL GIUDIZIO



La Critica del Giudizio non tratta soltanto della facoltà del giudizio estetico...[ripete]... essa presenta anche un altro aspetto, che oggi è considerato altrettanto attuale. Parlando con i biologi o con persone che negli ultimi decenni hanno cercato di descrivere lo stato attuale della nostra ricerca scientifica... (ad esempio nel campo della genetica, o in altri settori) si può riscontrare che essi, senza aver letto Kant (o comunque senza ricorrere espressamente a concetti kantiani) a modo loro hanno ripetuto la critica del giudizio teleologico. Ma che cos'è il giudizio teleologico? L'espressione «teleologia» significa «finalità». Tutti noi sappiamo che la scienza moderna non ne vuole sapere più nulla di finalità e scopi, intesi come mezzi esplicativi della natura. Ed è proprio così: noi non crediamo più che il fuoco vada verso l'alto...[ripete]... per riunirsi al fuoco astrale. Ci sembra molto suggestivo immaginare la natura in questo modo tutto umano, ma non possiamo accettare l'esistenza di finalità ultime nei processi naturali, orientati alla realizzazione della propria «natura». Però nel caso

dell'essere vivente, dell'organismo, dobbiamo supporre proprio questo! Non possiamo descrivere la peculiarità di un essere vivente se lo riduciamo soltanto a materia, o se lo concepiamo come una macchina, che si mette in moto schiacciando un bottone, e che (ricevendo in tal modo l'energia necessaria) comincia ad attivarsi e (come diciamo nell'era dell'informatica) a caricare il proprio programma. Non è certamente questo il mistero del vivente. Nell'organismo vivente accade invece che ogni sua parte non sia soltanto «una parte». Se con la mano mi pizzico in questo punto, non dico che «qui duole», ma che «fa male a me»: io sono totalmente presente nel punto in cui mi procuro questo piccolo dolore. Questo vuol dire che tutte le nostre parti sono membra di un essere vivente, al quale, del resto, appartiene ben altro, ad esempio la capacità riproduttiva. Insomma, nel regno del vivente, che comprende ovviamente anche l'uomo, non si può rinunciare al concetto di scopo.



L'ORGANISMO DEL VIVENTE

Le membra hanno tutte una finalità: non c'è un «mezzo» che non sia nel contempo un «fine». Che la mia pelle sia così sensibile da potermi procurare dolore, pizzicandomi qui, come ho già detto, sta a dimostrare che nulla, in me, è semplice strumento. Ogni parte è al tempo stesso parte vivente del tutto; quindi la forza vitale dell'organismo deve essere l'elemento-chiave per descriverlo. Se adesso muovo la mano, non posso dire di esservi indotto da qualche terminazione nervosa (questa è una pura spiegazione meccanica dell'evento)...No! Nessuno si esprime così: sono «io» a compiere il movimento. Che cosa ne concludo? Questo, ovviamente: che «io» concepisco me stesso come un essere che persegue scopi; e lo stesso posso dire anche della natura, quando essa genera esseri viventi. Con i loro istinti e impulsi questi tendono all'autoconservazione e alla riproduzione, e così tutti gli altri esseri. Ciò comporta per noi una nuova serie di problemi (lo sappiamo), ma che sia necessario ricorrere al modello della «finalità», questo ce lo ha indicato Kant nella Critica del Giudizio.

Volgiamo lo sguardo, dalla Critica del Giudizio, ai compiti che vi si nascondono. Dobbiamo osservare un fatto singolare. In essa vengono pensate insieme due cose diversissime: la «natura bella» e la natura che si conserva nella propria vitalità. In parole povere: se noi (conformemente alla formula moderna introdotta da Fichte) abbiamo un particolare interesse per il bello artistico, per questo «dono» della natura, per il talento naturale (grazie al quale artisti geniali producono qualcosa di meravigliosamente bello, di armonioso in se stesso, senza seguire regole) dobbiamo ripetutamente ricorrere al concetto di «organismo», inteso come modello per descrivere che cosa sia l'intima coerenza di un'opera d'arte. Muovendo da questa riflessione possiamo immediatamente semplificare tale problematica, affermando: da un lato c'è l'arte, e dall'altro la natura vivente (non quella della fisica). In questo stesso libro compare una sezione intitolata Critica del giudizio teleologico. Qui si trova la famosa asserzione: «non ci sarà mai un Newton del filo d'erba!». Non saremo mai in grado di spiegare il vivente partendo dalle leggi di natura, e non potremo mai calcolarne e misurarne i processi seguendo l'insegnamento newtoniano della teoria gravitazionale, che considera la fisica celeste e la fisica terrestre come una grande spiegazione unitaria della natura.... Kant ha ritenuto impossibile un «Newton del filo d'erba», e forse la nostra scienza informatica non dovrebbe pretendere di confutare questo asserto. Dovremmo sempre tornare a chiederci se tutti i progressi avvenuti nel campo delle tecniche di misurazione scientifica non incorrano in limiti insuperabili. Si tratterebbe anche qui di una «critica», nel senso kantiano di «delimitazione». In questo caso la Critica del Giudizio è costretta a parlare di finalismo, senza nessun'altra pretesa che quella di descrivere il comportamento del vivente.



CONCLUSIONI

Nell'esporre la Critica del Giudizio abbiamo considerato due grandi temi: la natura vivente, che non è oggetto della fisica, e la questione del modo in cui tale natura vivente, nella sua

totalità, si rapporta al prodigo della natura spirituale dell'uomo. In un certo senso, con queste parole abbiamo già formulato il programma di Schelling (della sua filosofia della natura) e anche di tutto il Romanticismo. Abbiamo inoltre gettato lo sguardo sulla sintesi concepita poi da Hegel, ancora una volta come conciliazione, sia pur momentanea, fra natura e spirito.



Copyright ©Rai Educational

Il Cammino della Filosofia

Hans-Georg Gadamer

Il Romanticismo

- Poesia e filosofia
- Schleiermacher, il teologo
- La dialettica e il dialogo
- La poesia negli anni di Fichte
- La giovinezza di Hölderlin
- Pane e vino
- Gli anni di Novalis
- L'unità di natura e spirito
- Arte e filosofia
- La grazia di Kleist
- L'innocenza della coscienza

Nel nostro incontro precedente, parlando di Fichte, ho cercato di sottolineare come egli abbia ripreso e fatto propria la problematica di Kant (la giustificazione della conoscenza teoretica) basandosi però sul primato della ragione pratica. Per Kant questo era il punto fermo, a partire dal quale attribuire il giusto ruolo alla tradizione metafisica, dopo averne dichiarato l'illegittimità nell'ambito della pura conoscenza teoretica e scientifica. Il lavoro di Kant è stato importante, e Fichte, come ho mostrato, ha preso molto sul serio questo aspetto della filosofia critica kantiana, elaborando, a partire dall'identità di ragione teoretica e pratica, la sua Dottrina della scienza; egli ha cioè inteso il contenuto dell'autocoscienza come la totalità di ciò che esiste. Ho però illustrato come le riflessioni di Kant si spingano oltre l'ambito teoretico e pratico; una delle opere kantiane più sorprendenti è la celebre Critica del Giudizio, che abbiamo brevemente analizzato; in essa, infatti, il concetto di natura e di arte, e il significato della vita, risultano essere oggetti dell'esperienza umana, distinti da quelli della scienza della natura, cioè della fisica.



POESIA E FILOSOFIA

Non voglio dilungarmi ulteriormente su tali questioni, ma solo far comprendere l'importanza di una concezione che abbraccia il bello di natura, il bello artistico e la vitalità del vivente (alla quale noi stessi ricorriamo, applicando le nozioni di organico e di organismo anche alla sfera dell'arte). Desidero semplicemente indicare come da questo presupposto si apra una dimensione nuova nel pensiero tedesco, e in un certo senso Fichte fu l'ispiratore di questo cambiamento, forse proprio grazie alla coerenza e alla fermezza con cui difese l'universo dell'autocoscienza. Il problema, però, è questo: se si possa tener fede pienamente a questa tesi, senza coinvolgere altre modalità conoscitive, che non siano quelle del concetto.

Non deve meravigliare che proprio a Jena (dove Fichte insegnò in anni di grandi rivoluzioni delle idee) vi sia stato, anche in campo artistico, e in particolare in quello poetico, un proliferare di nuove figure, accanto a quelle dominanti di Schiller e Goethe. Ne nacque un movimento che prese il nome di Romanticismo. Su questo, e sul significato della parola «Romanticismo», ci sarebbe molto da dire; si tratta infatti di un termine il cui uso linguistico era originariamente molto più ampio, e che fu poi adoperato dalla storiografia moderna per connotare il periodo successivo al «Classicismo», ovvero la presa di distanza dalla poesia classica di Goethe e Schiller.

Poesia e filosofia, dunque! Un antichissimo dissidio, sostenuto già da Platone. Con ciò egli intendeva dire che nella poesia prende corpo la tradizione mitico-religiosa del mondo greco,

mentre il compito del concetto è quello di riflettere sulla propria legittimità e autonomia. È altrettanto noto che Platone stesso ricompose questo dissidio, dando prova, nei dialoghi socratici, della massima perfezione poetica... e attribuendo al tempo stesso, nelle analisi filosofiche e concettuali, un valore argomentativo sempre nuovo ai miti da lui immaginati e inventati.



SCHLEIERMACHER, IL TEOLOGO

Nel periodo romantico tutto ciò entrò a far parte della coscienza comune; e il pensatore al quale dobbiamo maggiormente questa prossimità di poesia e arte del concetto fu Schleiermacher, il grande teologo protestante che non si unì al gruppo di Jena – come Fichte e gli altri – recandosi invece, negli anni dell'oppressione napoleonica, a insegnare teologia all'Università di Berlino, un ateneo di recente istituzione, dove poi tenne lezione lo stesso Fichte, come ho già detto, per alcuni anni.

Schleiermacher! Oggi si resta stupiti, leggendo Schleiermacher, per il fatto che lo stile non molto elegante e spesso davvero scialbo del suo pensiero abbia potuto erigersi a simbolo del nuovo movimento romantico. Forse non è del tutto giusto crederlo, ma nella vita dello spirito c'è sempre il prodigo della persona. E così Schleiermacher è stato attuale in un duplice senso: innanzitutto egli fu il primo (insieme a Friedrich Schlegel, uno dei letterati romantici su cui ci sarebbe molto da dire) a realizzare una traduzione dei dialoghi platonici: un capolavoro dell'arte della traduzione, e un modello di competenza filologica; ma il fatto sorprendente è che per la prima volta nella storia del platonismo – per lo meno all'interno della cultura tedesca – vennero alla luce i dialoghi originali, e non la solita riesposizione dogmatica di Platone, di stampo neoplatonico. In Kant risuonavano ancora molti motivi neoplatonici, quando scriveva la sua dissertazione sul mondo sensibile e intellegibile. A partire da Schleiermacher, si acquista consapevolezza dell'arte dialogica di Platone: questo è un primo tratto caratteristico di tale studioso, un aspetto molto importante, se pensiamo che in genere si è ben lontani dal concepire la filosofia appunto come un'autentica arte della comprensione dell'altro. Si tratta di un'arte eccellente per sviluppare la forza delle proprie argomentazioni, da cui consegue una concezione della storia della filosofia come continuo confronto con un interlocutore, nell'intento di surclassarlo con argomentazioni migliori, più profonde o magari più convincenti.



LA DIALETTICA E IL DIALOGO

Schleiermacher fu, sul piano personale, un nume tutelare dell'amicizia: l'intero mondo culturale berlinese, cui egli apparteneva, provava per lui gratitudine e ammirazione in tal senso. Evidenziando l'importanza del dialogo, egli anticipa già, in qualche misura, la nostra situazione attuale: Schleiermacher fu infatti il primo a concepire l'ermeneutica, l'arte del comprendere, accanto all'arte del pensare. Grazie a questa operazione, che mette in primo piano l'arte della comprensione, egli esercitò un influsso, non molto duraturo, in verità, ma ugualmente rilevante per l'eredità della Critica del Giudizio; egli ha mostrato, cioè, che il ruolo decisivo spetta di volta in volta al giudizio del singolo nella situazione specifica, e non alle verità universali, che tutti possono condividere con gli altri. Si può dire che egli abbia colto l'intimo nesso fra conoscenza filosofica della verità e unicità dell'opera d'arte, fornendogli insieme una fondazione teoretica e uno sviluppo concreto (grazie alla sua traduzione): è proprio per questo che Schleiermacher divenne, a Berlino, la figura emblematica del Romanticismo. Non intendo qui approfondire le sue concezioni filosofiche, legate ovviamente all'idea di dialettica; questa parola aveva per lui ancora un sapore

socratico-platonico: era cioè l'arte di condurre un dialogo. Se ciò basti a esaurire tutta l'essenza della dialettica, è un'altra questione. Il mio timore è che questa concezione rifletta un po' troppo le modalità dell'interrogare socratico; il vero dialogo non si riduce a esaminare e confutare (come accade nel caso di Socrate con i suoi giovani interlocutori) bensì implica due partner che interagiscono, limitandosi reciprocamente, e procedendo così, entrambi, oltre se stessi. Questa è, secondo me, la nozione di dialogo che costituisce l'anima stessa dell'ermeneutica.

Lasciamo stare queste riflessioni e torniamo al nostro tema: vi fu un movimento letterario e poetico, vicinissimo all'idealismo tedesco, che diede seguito alla filosofia post-kantiana, alla Critica del Giudizio e al progetto filosofico di Fichte, secondo uno sviluppo autonomo.



LA POESIA NEGLI ANNI DI FICHTE

A Jena, negli anni in cui vi insegnò Fichte, si riunivano personalità come Schelling, Hegel, Wilhelm von Humboldt e un gran numero di poeti e intellettuali come August von Schlegel, Friedrich Schlegel, Novalis e molti nomi di primo piano, fra cui Hölderlin.... Erano gli anni di Fichte... tutti si ispiravano in qualche modo a Fichte – cioè a questa nuova identificazione – se così si può dire – di natura e arte, di bello di natura e vero artistico. Seguendo questa traccia mi sembra giusto, e metodologicamente corretto, non soffermarmi a lungo sulle riflessioni teoriche dei romantici. Le loro concezioni sono degne di nota (da qualche tempo l'opera di Friedrich Schlegel suscita notevole interesse anche in Francia): si tratta essenzialmente di frammenti, di appunti geniali e arguti, di idee significative; ritengo però che tutto ciò sia secondario rispetto alle strutturazioni architettoniche dei grandi filosofi dell'Idealismo: Fichte, Schelling e Hegel. Tuttavia, questi pensatori romantici, come ad esempio Schlegel – ma in primo luogo Novalis e Hölderlin – sulla scia dell'innovazione fichtiana hanno lasciato anche una straordinaria produzione poetica; in questa sede vorrei ricorrere a tre figure esemplari, che illustrano lo spirito del Romanticismo, rinunciando invece alla disamina delle loro riflessioni teoretiche, che reputo più o meno secondarie. Mi sembra che ciò sia non solo corretto dal punto di vista del metodo, ma anche doveroso per quanti vogliano valutare in modo adeguato le vicende di quest'epoca e l'influsso esercitato dalla Critica del Giudizio. Come è noto (soprattutto nell'ottica della storiografia), il Romanticismo propone un'istanza di rifiuto del Classicismo, una sorta di opposizione, in seno alla quale emergono nuovi valori, come la letteratura popolare, la fiaba e altre forme, che conquistano un proprio riconoscimento letterario, ad esempio con i fratelli Grimm, famosi in tutto il mondo. Senza dubbio si trattò quindi dell'abbandono di un determinato ideale stilistico; i poeti romantici più dotati non furono recepiti e accolti come meritavano negli anni trascorsi a Jena: non lo fu Hölderlin, sconfitto da Schiller, né Kleist, che subì un'umiliazione ancora maggiore nel confronto con Goethe a causa del suo radicalismo tragico e dell'isolamento del genio, rispetto all'olimpico Goethe, sempre attento a mantenere il proprio equilibrio. Il terzo poeta fu Novalis, un aristocratico, barone di Hardenberg, scomparso giovanissimo, le cui prime opere poetiche si richiamano al simbolo romantico del fiore azzurro. Parlando di questi tre personaggi, vorrei far emergere alcuni elementi innovativi del Romanticismo.



LA GIOVINEZZA DI HÖLDERLIN

Comincio con Hölderlin, che fra costoro era anche quello relativamente più giovane, e che fu quanto meno in grado di allontanarsi molto da Schiller. Non abbiamo parlato di Schiller; ma ciò è giustificato dal fatto che in lui ritornano tematiche kantiane: Schiller aderiva interamente al pensiero di Kant. Posso indicare la diversità stilistica fra Schiller e Hölderlin raccontando un fatto molto simpatico; c'è una poesia molto breve di Hölderlin, che voglio leggervi: Socrate e Alcibiade. Essa allude all'amore che – come sappiamo da Platone –

l'orribile Socrate (così simile a un sileno) nutriva per uno dei più belli e più dotati giovani di Atene (un amore del tutto conforme alle usanze del tempo). La poesia è un dialogo: «Perché, divino Socrate, sei indulgente con questo giovane, sempre? Non conosci nulla di più grande? Perché i tuoi occhi si posano su di lui come sugli Dei – con amore?» Risposta: «Chi ha pensato a ciò che è più profondo ama ciò che è più vivo. Nobile giovinezza intende, chi ha gettato lo sguardo dentro il mondo. E i saggi propendono molte volte al Bello, alla fine.».... Questa lirica è un bell'epigramma in versi, come ve ne sono molti (di Hölderlin e anche di altri poeti); (non è ancora il poetare tipico di Hölderlin). In essa si è annidato però, per un intero secolo (e ancora negli anni della mia giovinezza) un errore di stampa: nella seconda strofa, infatti, c'era scritto «Nobile virtù intende, chi ha gettato lo sguardo dentro il mondo». Solo negli anni Trenta di questo secolo, tornando ai manoscritti originali, si è visto che non è «Tugend», (virtù), bensì «Jugend», (giovinezza). Proprio questo suggella il distacco di Hölderlin da Schiller, ma dimostra anche la potenza di quest'ultimo, nell'ambito della cui influenza va inteso anche tale errore. Si è letto «Tugend» (virtù), poiché così avrebbe scritto Schiller, il quale aveva una grande forza retorica, tipica di un ingegno dotato di incredibili capacità teoretiche, linguistiche e poetiche, e la cui spiccatissima impronta retorica rendeva plausibili certe nozioni, come quella di «virtù», che già a quel tempo cominciavano a perdere il loro indubbiamente valore normativo. Era normale trovare il termine «virtù» in una sua poesia. Con Hölderlin il Romanticismo, o meglio un'intera epoca, comincia ad aprire gli occhi su una realtà nuova. Egli scrisse «Jugend», «giovinezza», un termine legato all'erotismo, al futuro promettente, e così via.

C'è una seconda testimonianza della ricca opera poetica di Hölderlin, di cui in seguito dovremo ancora parlare.

Anche in questo caso procedo per via indiretta, poiché Hölderlin non appartiene in senso stretto al Romanticismo, ed è quindi del tutto giustificato prendere le mosse dalla storia della tradizione.



PANE E VINO

Ecco una delle liriche più famose di Hölderlin: Pane e vino. Il titolo suggerisce subito il vero intento della poesia: raffigurare il mondo dei miti greci; Dioniso è colui che reca e mesce il vino e Demetra rappresenta la terrestrità della cultura originariamente contadina del popolo greco. Pane e vino rivelano già il tentativo di procedere oltre la rigida tradizione cristiana, o almeno di superare il cristianesimo rappresentato dalla Chiesa. Ecco allora una lirica intitolata Pane e vino, una delle più belle poesie in lingua tedesca. La sua prima strofa afferma: «Scintillante, cangiante è la notte, nell'irrompere del buio riposa la città, il vicolo acceso azzittisce», e così via.... La poesia comprende circa sei strofe di questo tipo, e infine allude poeticamente alla conciliazione di Dioniso e di Cristo. [Sei strofe!] Gli amici romantici non osarono rendere pubblica questa poesia nella sua interezza, dopo che Hölderlin si ammalò, ma si limitarono alla prima strofa, nella quale viene descritto il calar della notte. Sono versi meravigliosi, stilisticamente perfetti. È peraltro estremamente interessante che il Romanticismo sia stato capace di un'azione speculativa così audace: conciliare la tradizione dionisiaca della grecità... con il cristianesimo. Hölderlin è chiaramente il precursore di Nietzsche (il poeta preferito di Nietzsche fu appunto Hölderlin, come testimonia la sua giovinezza). Non posso dilungarmi su Hölderlin, perché in realtà non appartiene propriamente al Romanticismo. L'autentico significato filosofico di Hölderlin nasce solo con Heidegger, e con la teologia della conciliazione fra il mondo dei miti e altre tradizioni religiose, in primo luogo quella cristiana; si cela, insomma, nei versi di Hölderlin, una sorta di teologia filosofico-speculativa, che ha poi trovato in Heidegger il suo portavoce filosofico. Pur non appartenendo al Romanticismo, egli prelude già a quello che intendo mostrare in altri poeti.



GLI INNI DI NOVALIS

Il secondo esempio che voglio citare è Novalis,... che scomparve ancora molto giovane, lasciandoci un romanzo, lo Heinrich von Ofterdingen, oltre a una serie di poesie, fra le quali c'è una composizione di elevato valore speculativo, gli Inni alla notte. Siamo di fronte a una creazione grandiosa, che pur non essendo paragonabile, per perfezione stilistica, a quelle di Hölderlin, si muove tuttavia nella stessa direzione. Gli Inni alla notte descrivono la solennità del mondo greco, la presenza del divino nel quotidiano, il traboccare della sacralità e del culto nell'ordinamento dell'intera vita, che subisce tuttavia lo scacco della morte. Egli introduce poi il Cristo come colui che, soffrendo e morendo per l'umanità, ha privato la morte delle sue spine (è un'espressione molto cristiana quella che usa qui Novalis). Dovevo ricordare quest'opera, anche se non è mia intenzione analizzarla ulteriormente; vorrei invece passare a una poesia che ho scelto proprio per mostrare che cosa si annuncia in Novalis, influenzando poi i massimi poeti romantici. Si tratta di un componimento breve, che posso leggere per intero: solo pochi versi, che rappresentano una sorta di programma o testamento. «Quando numeri e figure / non spiegheranno più tutte le creature, / quando coloro che cantano e baciano / sapranno più degli eruditi, / quando il mondo si libererà alla vita / ritornando se stesso, / e quando ancora la luce e le tenebre / si ricongiungeranno in un autentico chiarore, / e nelle fiabe e leggende / verrà riconosciuta la vera storia universale: / allora grazie a una parola segreta / scomparirà tutta la perversione». Penso che questi versi... siano stati tradotti anche in italiano, (lo suppongo, ma non ne sono certo), e comunque anche in altre lingue; la poesia, però, devono tradurla i poeti, non può essere affidata a un traduttore.



L'UNITÀ DI NATURA E SPIRITO

Che cosa ci raccontano questi versi? Ci dicono che il mondo viene considerato come se si potesse decifrarlo per mezzo di numeri e figure: ma questo è il cammino sbagliato, è la «perversione», di cui parla l'ultimo verso del breve componimento. C'è qualcosa di più vero del mondo dei numeri e delle figure (cioè della scienza moderna, come diremmo noi). Troviamo anche una sorta di testimonianza di vita che ha un aspetto polemico: i canti e i baci rappresentano l'eros, la tenerezza dell'amore, quel tono unanime che è la vera essenza del canto. Non dovremmo dimenticare che cantare è un fondersi nel canto, dove scompare la differenza fra ciò che si pensa e si dice, fra ciò che si fa e che si ascolta; cantare, dunque, è unità di natura e spirito, e così torniamo al messaggio della Critica del Giudizio. In questa poesia c'è anche una critica all'atteggiamento scolastico: ciò di cui parlano «gli eruditi», non è la vita libera del mondo,... ma quando questa gli verrà restituita, si distingueranno nettamente luce e tenebre, cioè il bene e il male, il vero e il falso. Novalis parla anche delle fiabe, il genere letterario che esprime l'attenzione del Romanticismo per le tradizioni popolari. Le fiabe dei Grimm (frutto della raccolta operata dai due fratelli) sono in verità, come sappiamo, una trascrizione letteraria assai modificata delle storie raccontate dalle vecchiette dell'Assia; tuttavia, quest'opera immortale delle fiabe dei fratelli Grimm è una di quelle forme letterarie che hanno fatto dire ad alcuni: «le fiabe sanno già tutto»; esse, infatti, non sono decifrabili, non sono convertibili in concetti, e lo stesso vale, ovviamente, anche per tutti i racconti. Se nelle fiabe e nei racconti si riconosce la vera storia universale, ciò non avviene in virtù dei concetti, ma grazie alla loro plurivocità, priva di accenti unilaterali. Ricordo quello che diceva il mio amico Kommerell (che non fu un grande poeta, ma fu pur sempre un giovane intellettuale di spicco, dotato di genio); quando scrisse le sue prime poesie, affermava: «bisogna evitare troppe motivazioni! La poesia deve lasciare molto all'intuizione». In effetti tutti i nostri grandi poeti non sono degli oratori; essi affidano sempre gran parte del lavoro alla nostra immaginazione, al bisogno di interpretare.

ARTE E FILOSOFIA

Recentemente ho pubblicato una raccolta di saggi dal titolo Poesia e dialogo, in cui ho

mostrato che l'arte poetica è un eccellente interlocutore, perché dà sempre risposte diverse, offre ogni volta esiti nuovi. Ogni opera artistica – non solo la poesia, ma anche l'arte figurativa – quando viene riletta o rivista, non dà l'impressione di qualcosa che si conosca già, bensì di una riscoperta vera e propria. Dal poetico erompe sempre una forza nuova, che ci impone di interpretarlo, e per questo direi che tra la poesia e il concetto filosofico c'è una prossimità carica di tensione. Il concetto filosofico non può farsi totalità allo stesso modo del testo poetico; il testo filosofico è sempre un solo intervento nel dialogo infinito del pensiero; e Platone ha definito il pensiero «il dialogo dell'anima con se stessa». È quindi vero che il linguaggio poetico intrattiene con l'espressione concettuale un rapporto di straordinaria tensione, ma anche di prossimità: perciò siamo costantemente tentati di accostare il più possibile l'arte alla filosofia. Questo è il messaggio filosofico del Romanticismo tedesco. Schelling è arrivato a dire che l'arte e la filosofia esprimono in realtà la stessa cosa. Hegel ha affermato che l'arte (inseparabile dalla religione) e la filosofia, sono le uniche due figure dello spirito assoluto per le quali non ha alcun senso la differenza tra me e gli altri: infatti, tanto nella filosofia che nell'arte si esprime un contenuto in cui ciascuno si riconosce immediatamente. Ho voluto leggere e approfondire la poesia di Novalis perché contiene la critica... all'indagine scientifica pura, e a tutto il sapere scolastico; essa si apre al dominio dell'arte, per far vedere che la verità non consiste solo nelle regole del procedimento metodologico, ma in qualcosa d'altro, di cui l'arte è quanto meno immagine riflessa... una sorta di norma. Da qui si può immediatamente comprendere perché ci sia una filosofia idealistica della natura come quella di Schelling: una natura che non opera con i numeri e le figure, ma che viene descritta come realtà vivente, che si sviluppa in se stessa: è in gioco, qui, l'antica opposizione neoplatonica fra «natura naturans», intesa come geniale spirito del vivente, e «natura naturata», svelata con la violenza dell'esperimento, per mezzo di numeri, figure e decifrazioni.

LA GRAZIA DI KLEIST

Dobbiamo ora parlare del terzo poeta, una figura davvero singolare, uno dei massimi esponenti del Romanticismo, ugualmente respinto dal proprio tempo: Heinrich von Kleist. Successivamente è stato riscoperto in Francia, ma in Germania è ancora troppo poco conosciuto. In futuro però le cose cambieranno: chi è davvero «grande», è assoluto; vale a dire che la sua grandezza non dipende dal mutare di certe costellazioni, che ne determina l'oblio; al contrario, anche se viene dimenticato, lo attende una riscoperta, e ciò si ripeterà sempre: è accaduto con Hölderlin per i Romantici, e oggi tocca a Kleist. Egli era un drammaturgo; non intendo analizzare tutta la sua produzione, ma solo invitare alla lettura di un unico breve racconto, descriverne velocemente il contenuto, fare un paio di osservazioni e citare una piccola parte della conclusione. Mi riferisco al trattato Sul teatro delle marionette. Due persone discorrono di una ballerina e ne sono immensamente entusiasti, poiché guardandola hanno la sensazione che voli, che sia senza peso; in questa danzatrice eccezionale lo sforzo scompare, la grazia del movimento le conferisce leggerezza, levità; la conversazione procede, finché uno dice: «Sì! Costei è straordinaria quasi... quasi come una marionetta!»: un'osservazione piuttosto provocatoria, che viene giustificata come segue. Uno degli interlocutori racconta: «mi accadde di trovarmi alle terme, dove vidi un giovane di sedici anni, già entrato nella pubertà, fare il bagno, e io, rapito com'ero dalla sua bellezza,... gli dissi qualcosa. Aveva fatto un movimento identico a quello della famosa statua di Scopa: mentre si toglieva i sandali aveva guardato in alto, proprio come fa quella statua greca. Ma provando a ripetere questo movimento, qualcosa non funzionava più, e tanto più ritentava, tanto peggio: non c'era più la grazia». Ecco, quando entra in gioco la coscienza, e anche la vanità che vi si accompagna, il movimento si fa incerto. La grazia vuole che tutto rimanga in sospeso, che le cose vengano da sé, come pensa a suo modo anche Novalis.



L'INNOCENZA DELLA COSCIENZA

Anche l'altro interlocutore offre una spiegazione, raccontando la seguente vicenda (che riassumo in tre parole): nel corso di un duello, uno degli avversari primeggia – si tratta di un duello sportivo, una sfida di scherma – ma lo sconfitto (il padrone di casa) adirandosi, lo apostrofa: «ora ti mostrerò il tuo maestro» e condottolo a una gabbia, al cospetto di un orso incatenato, lo invita a duellare con quello. Lo sfidato prende la cosa sul serio e vi si cimenta, ma senza successo: l'orso non si lascia abbindolare dalle finte, e di fronte a una mossa simulata non reagisce in alcun modo ed è pronto ad anticipare qualunque gesto. È una cosa veramente misteriosa, che assomiglia al presentimento. Nelle sue ricerche Victor von Weizsäcker ha mostrato comportamenti molto simili nei serpenti e nei falchi (o falconcelli che dir si voglia), che nei loro movimenti di combattimento (o meglio, di minaccia) agiscono allo stesso modo, sempre in sincronia con l'avversario: non si può dire che l'uno reagisca all'altro; no, sono quasi affiatati, come in un gioco; a questo proposito Victor von Weizsäcker ha fatto il bell'esempio della sega a nastro. Questa sega deve essere azionata da due persone: ho provato anch'io, una volta, con Heidegger; è un'idea molto nota: basta non impegnarsi troppo, lasciare che le cose vadano da sé, senza opporre nessuna resistenza. Vengo ora alla conclusione del racconto. Vi meraviglierete che, di fronte a queste cose così semplici ed evidenti, colui al quale viene rivolto l'intero racconto, interrogato sulla sua plausibilità, esclami con gioiosa approvazione: «senz'altro! Anche se strano, è verosimile». Ecco le sue parole: «Dunque mio eccellente amico» – disse il signor C. – «ora possedete tutto il necessario per comprendermi: nella misura in cui nel mondo organico la riflessione si fa più debole e oscura, la grazia vi compare sempre più raggiante e imperiosa. Così come due linee che procedono all'infinito si intersecano da un lato in un punto e poi all'improvviso anche dall'altro lato, così come l'immagine dello specchio concavo, dopo essersi allontanata all'infinito, d'improvviso ci ricompare vicinissima davanti, così anche la grazia, dopo che la conoscenza, per così dire, ha traversato l'infinito, si ritrova, in tutta la sua purezza, in quel corpo dalle sembianze umane che non ha nessuna o un'infinita coscienza, cioè... nella marionetta o in Dio» «E quindi» – chiese il padrone di casa un po' smarrito – «dovremmo rimangiare dall'albero della conoscenza per ricadere nell'innocenza?»,... «Certamente» – rispose l'altro – «questo è l'ultimo capitolo della storia del mondo: il ritrovarsi della coscienza nell'innocenza dell'infanzia». Ecco, questo è il Romanticismo!, anche se Hegel lo avrebbe certamente interpretato con altre parole: «l'immediatezza ristabilita».



Copyright ©Rai Educational

Il Cammino della Filosofia

Hans-Georg Gadamer

Da Hölderlin a Hegel

- Il movimento tedesco
- Il problema dei documenti
- Giudizio ed essere
- La scissione dell'"io"
- Il più antico programma di sistema
- L'intuizione intellettuale
- La libertà assoluta
- L'ingranaggio dello Stato
- Illuminismo e Romanticismo
- La consolazione dell'arte

Ci apprestiamo ad affrontare un argomento nuovo: con il passaggio dal Seicento al Settecento ebbe inizio quella che chiamiamo l'età moderna. Abbiamo già ricordato che la filosofia di Kant ha impresso alla modernità una svolta epocale. Il nostro intento, ora, è di mostrare come l'opera intrapresa da Kant nella storia della filosofia occidentale abbia dato il via a un nuovo tentativo di mediazione fra la scienza moderna e l'eredità culturale antica e cristiana, all'interno della cultura moderna. Poiché questa è la tematica alla quale desidero accostarmi adesso, è opportuno ricordare che la filosofia di Kant presenta due aspetti: da un lato Kant fu, come lo definì Moses Mendelssohn, un "sovvertitore", in quanto distrusse la "metafisica" in senso tradizionale e dimostrò che solo il terreno dell'esperienza è adatto a verificare gli enunciati filosofici. A questo proposito mi sovengono le parole di Hermann Cohen, uno dei padri della rinascita della filosofia kantiana. Riferendosi alla Critica della ragion pura e al suo celebre incipit ("l'esperienza è senza alcun dubbio la base di tutto il sapere"), Cohen disse che sembrava di trovarsi di fronte a uno di quei predicatori che cominciano il loro sermone con la parola "però". Ebbene, questo è appunto un primo aspetto dell'opera kantiana. Il secondo consiste nell'aver insegnato che le grandi tematiche della metafisica, come il problema di Dio, la domanda sul mondo, la questione della libertà umana e del ruolo peculiare dell'uomo nel mondo, devono essere affrontate positivamente; infatti, Kant ha evidenziato che proprio l'ideale di libertà umana (intesa come certezza morale, non certo come fatto scientifico) costituisce il vero e proprio punto di partenza per assegnare anche alla metafisica un compito diverso e una potenzialità nuova. Questa è l'impresa positiva della filosofia kantiana, di cui oggi vogliamo raccontare il seguito.



IL MOVIMENTO TEDESCO

Abbiamo già ricordato che Fichte fu il primo, fra i seguaci di Kant in Germania, ad assolvere l'importante compito di indicare la via da seguire, e che l'indirizzo da lui intrapreso fu adottato da tutta un'epoca, della quale dobbiamo occuparci ora, definibile nel suo complesso come il movimento che va "da Kant a Hegel". Si trattò effettivamente di uno svolgimento unitario del pensiero, in cui si può ravvisare lo specifico contributo tedesco alla filosofia mondiale. Il grande storico dello spirito teutonico, Wilhelm Dilthey, ha addirittura parlato di un "movimento tedesco", riferendosi a quel complesso di dottrine che prendono il via dalla filosofia dell'Illuminismo (e dal suo compimento critico in Kant), giungendo sino allo spirito del Romanticismo e dei grandi pensatori di quella fase storica che viene detta anche "Goethezeit", età goethiana. Ci troviamo quindi nella necessità di abbracciare con lo sguardo un ampio arco di tempo nel suo complesso, e non semplicemente una singola figura. Le cose stanno proprio così: questa ricostruzione del passato risulta attendibile. Effettivamente, la coerenza interna, l'intima coesione unitaria di questo "movimento tedesco" rappresenta

qualcosa di unico nella storia del pensiero, paragonabile alla grande filosofia ateniese dell'epoca di Platone e di Aristotele. È difficile, oggi, riuscire a immaginare la grande omogeneità di quelle tematiche e l'incredibile densità dei talenti eccezionali di quegli anni, tanto che risulta problematico stabilire quale fu lo specifico contributo di ciascuno alla filosofia. Alla fine è stato Hegel a offrirci una prospettiva in base alla quale articolare questo contesto unitario. Egli ha fornito uno schema; ma ogni schematizzazione, al tempo stesso illumina e induce in errore. Stando a questo modello, il movimento che va "da Kant a Hegel" si scandisce in: un "Idealismo soggettivo" (Fichte), un "Idealismo oggettivo" (Schelling), e infine un "Idealismo assoluto", che trova il suo compimento nel sistema hegeliano. Ecco, questo è il quadro generale entro cui Hegel ci ha abituati a vedere le cose. Ma, come ho già detto, per certi versi gli schemi sono fuorvianti. Il principale inganno sta nel fatto che questa immagine unitaria, finisce per dare una visione troppo approssimativa delle differenze fra i tre filosofi. In verità, il primo filosofo dell'Idealismo assoluto (nel senso hegeliano del termine) è Fichte. E non è vero (come si crede in genere) che l'Idealismo oggettivo (cioè la filosofia della natura) sia stato introdotto solo da Schelling. Con uguali diritti possiamo attribuirne il merito a Hegel. Entrambi frequentarono assieme le lezioni di anatomia, e cercarono di apprendere tutto ciò che a quel tempo faceva parte del bagaglio di un pensatore interessato alla scienza moderna.



IL PROBLEMA DEI DOCUMENTI

È necessario tener presente che la filosofia della natura fu per tutto l'Ottocento una sorta di capro espiatorio della scienza, attraverso il quale si colpiva la filosofia come modello universale di sapere e di pensiero. Anche in questo caso è molto difficile operare distinzioni e attribuire la paternità della svolta del pensiero che ebbe luogo in quegli anni. Fortunatamente possediamo una documentazione relativa a questo problema, anche se si tratta di materiale piuttosto scarso rispetto all'epoca moderna cui appartiene: un'età che conosce già le biblioteche, un sistema di diffusione delle notizie, la pubblicazione di riviste scientifiche e molte altre cose. Non dovrebbe essere necessario ricorrere a ricostruzioni testuali, come avviene, ad esempio, quando cerchiamo di capire il passaggio da Platone ad Aristotele, e ci rivolgiamo ai filologi classici per conoscere le fonti (che anche costoro in fondo non conoscono). Invece nel nostro caso, pur trovandoci nel bel mezzo di una cultura letteraria, ciò nonostante fatichiamo moltissimo a operare certe distinzioni. Ci sono due documenti in nostro possesso, acquisiti e studiati soltanto in epoca recente. Il primo è uno scritto di Hölderlin, il giovane e geniale poeta collocabile tra Classicismo e Romanticismo, che solo nel Novecento ha conquistato un proprio spazio fra i grandi della letteratura tedesca. Qui entriamo in una questione a parte, che sta a tutti molto a cuore, e in particolare ai filosofi tedeschi (ma non soltanto a loro): come è stato possibile che un poeta come Hölderlin abbia potuto soltanto ora, nel ventesimo secolo, diventare una stella di prima grandezza? Che cosa c'è, dunque, di particolare in quel suo scritto? Ebbene: Schelling, Hegel e Hölderlin furono colleghi di studio e conservarono per tutta la vita quella tipica solidarietà che si instaura fra compagni di scuola, e che rappresenta sempre un bene prezioso. Il primo dei due documenti in questione è un elaborato dal titolo Giudizio ed essere: un testo molto breve, ma di non facile comprensione, come avremo modo di vedere.... Una cosa risulta comunque evidente: questo scritto risale al 1795, cioè a pochi anni prima dell'inizio del nuovo secolo; e fu redatto sicuramente a Jena, dove Hölderlin studiava... e dove la filosofia di Kant conobbe una sua prima affermazione ad opera di Reinhold, che aveva posto i concetti di coscienza e di autocoscienza al centro del proprio sistema. Soprattutto, poi, a Jena c'era Fichte. Si può notare, tra l'altro, che i pensieri espressi in questo scritto del 1795 suonano come se Hölderlin avesse già una lunga dimestichezza con Fichte. Dobbiamo forse vedere in lui un precursore di Fichte? O forse – come preferisco supporre – Fichte era già nell'aria ancor prima che venisse pubblicata la Dottrina della scienza, di cui ho già parlato precedentemente? O magari nelle strade di una città universitaria come Jena le notizie venivano sussurrate a ogni angolo di strada? Forse è proprio così, ma non possiamo provarlo. Non ci è dato sapere,... se già a quel tempo Hölderlin avesse espresso pensieri

simili a quelli di Fichte, che divennero noti soltanto in seguito, con la diffusione della Dottrina della scienza nel 1794 e delle sue successive edizioni.



GIUDIZIO ED ESSERE

Qual è la novità di questo scritto di Hölderlin? Innanzitutto è un testo assai denso e conciso, di sole due pagine, che fin dalle prime parole offre una profonda riflessione sulla saggezza della lingua. Il tema è "giudizio ed essere". Il diffuso termine tedesco "Urteil" (giudizio) assume, improvvisamente, un'arcana valenza filosofica. In primo luogo viene mostrato che nel giudizio (Urteil) vi è una "partizione", una "parte" (Teil). Quale "parte"? "Ur" vuol dire "originario": perciò la "parte" – di cui si parla nello "Ur-teil" – è più originaria dell'intero stesso (di cui essa partecipa). Questo è il senso del titolo Giudizio ed essere (Urteil und Sein): è in gioco l'intero dominio dell'essere – ben al di là della cosiddetta "dottrina del giudizio" o della "proposizione", "proposition", nell'accezione dibattuta dalla logica moderna. ... No! Si tratta di qualcosa di molto più profondo, e misterioso, e proprio per questo più efficace. Che cos'è, dunque? Che nell'essere vi sia qualcosa come una "parte" o una "partizione", è tutt'altro che ovvio! Certamente, si può dire che ogni intero ha le sue parti, ma quella totalità, che chiamiamo "essere", non è un intero in questo senso. Dicendo "essere", infatti, non intendiamo riferirci a tutte le cose che sono, bensì al loro essere, cioè al fatto che esse sono. Che cosa significhi questo, è una cosa che per la gente comune rimane alquanto oscura. Hölderlin, però, vi rifletteva intensamente, risentendo dell'influenza spirituale che emanava da Spinoza, il primo a tentare appunto un superamento di quella grande tensione dualistica che Cartesio aveva introdotto nella filosofia, vale a dire la separazione fra la coscienza (da un lato) e la sostanza estesa dall'altro: res cogitans e res extensa... Si tratta del famoso dualismo della filosofia cartesiana che ogni studente di filosofia impara ben presto a conoscere e a considerare come un fatto ineludibile. Ma da quando è emersa questa tensione, il compito del pensiero è anche quello di superarla e di mostrare che le due sostanze in verità sono connesse. Tutto questo fa da sfondo al titolo Giudizio ed essere. L'essere stesso, per così dire, acquista la sua presenza autentica proprio operando una scissione in se stesso. Non si tratta, però, di una divisione cartesiana, tale per cui si generano una "sostanza pensante" e una "sostanza estesa", bensì di una divisione in un senso assai più profondo: è l'essere stesso che si differenzia: nell'"Io".



LA SCISSIONE DELL'"IO"

L'"Io": – non è particolarmente strano, del resto, che in esso abbia luogo una scissione. Chiunque osservi i bambini crescere, scopre che c'è un momento molto particolare... sembra quasi che nell'anima di ogni bimbo si compia una vicenda che a noi rimane segreta. Non saprei descriverla con esattezza. Mi riferisco a quando un bambino dice per la prima volta "io":... che cosa succede, in realtà? Che ne è del mio "Io", quando imparo a dire: "io"? Questo "io" – che dico di me – non sono più io: è una parola detta! Ecco la "divisione originaria", lo Ur-teil. Questo è il mistero dell'essere: l'autocoscienza. Essa non risponde mai al modello secondo cui: "qui vi è l'io pensante e là il "pensato", diverso dall'io". Piuttosto: l'Io è in se stesso identico a sé, e contemporaneamente non lo è affatto; dunque quello che qui appare, è il movimento vitale dell'essere stesso. A me sembra che sia proprio questa la grande concezione da cui poi l'Idealismo tedesco inizia la sua lunga marcia, a partire dall'Idealismo soggettivo di Fichte, secondo il quale in questa "azione" del pensiero – con cui l'Io dice a se stesso: "io" – si realizza il passo decisivo dell'apertura verso mondo. A questo proposito, le scienze hanno avuto una responsabilità: con Copernico, hanno messo in dubbio la centralità della Terra, e poi, attraverso il progresso illimitato in tutti i campi del sapere, hanno introdotto molteplici differenziazioni, e hanno dovuto così rinunciare alla

tradizionale unità della visione del mondo, ancora dominante presso gli antichi e nel cristianesimo.... Oggi non è più come una volta, quando la meccanica classica diceva, ad esempio, che la pietra cade verso terra "perché vuole stare con le altre pietre". Questa bella teleologia, questa bella analogia tra il comportamento della natura e quello dell'uomo, appartiene al passato, non è più possibile. Si profila quindi una via del tutto nuova per accedere al mondo, che non è più il cosmo descritto da Platone, secondo cui l'anima è come un piccolo Stato, in cui la cosa peggiore che può accadere è la guerra civile (per ogni Stato, il pericolo più terribile è proprio questo). Il conflitto interno dell'anima è noto a tutti come dissidio fra le passioni connesse alla nostra natura e l'autocontrollo razionale. È evidente che l'ordine vigente nella vita del singolo (così come nella comune convivenza di una città, di uno Stato o di una società) veniva suggerito agli antichi da un modello ancora più grande, vale a dire l'ordine che dominava le maree, il movimento delle stelle, e infine anche l'interpretazione del moto dei pianeti in questo nostro cosmo.



IL PIÙ ANTICO PROGRAMMA DI SISTEMA

Si potrebbero esaminare molti altri aspetti per illustrare il nuovo compito che deriva da questa apertura dell'Io, che era in unità con se stesso, senza riferirsi a sé medesimo. Certo, quest'ultimo parla in prima persona, mentre il bambino, che dice "io", non è consapevole del suo "ego", ma semplicemente lo esprime, lo vive. Tutte queste cose hanno spinto Hölderlin, sin da principio, a oltrepassare la mera fondazione del nostro sapere nella pura soggettività dell'autocoscienza. Mi sembra, però, che Hölderlin abbia correttamente ravvisato in ciò l'intenzione più profonda dello stesso Fichte. Fin da principio le diverse teorie paiono quindi intrecciarsi l'una con l'altra: da un lato la soggettività, dall'altro l'oggettività; da una parte l'Io, inteso come coscienza, dall'altra un Io che va oltre la mera consapevolezza di sé. Scegliendo questo approccio alla problematica in questione, non posso e non voglio entrare nel dettaglio di questo breve trattato; intendo piuttosto presentare subito il secondo documento, la cui paternità forse – ma non lo sappiamo – è anch'essa dello stesso Hölderlin. È stato ritrovato negli anni precedenti la prima guerra mondiale, ed è noto con il titolo Il più antico programma di sistema dell'Idealismo tedesco. A trovarlo fu Franz Rosenzweig, grande storico e filosofo ebreo di inizio secolo, colpito dopo la prima guerra mondiale (ancora molto giovane) da un male terribile. Egli è ancora oggi una figura decisamente attuale del nostro pensiero, soprattutto per la teologia e la tradizione religiosa ebraica. Il suo famoso libro La stella della redenzione è tuttora indimenticabile. Dopo il ritrovamento di questo testo da parte di Rosenzweig, si scatenarono le polemiche. Una cosa è certa: il manoscritto fu redatto da Hegel. Su questo non c'è dubbio. Conosciamo così bene la grafia hegeliana di questo periodo, da poter fugare ogni perplessità. Tuttavia, nessuno di coloro che l'hanno letto nei decenni successivi (diciamo negli ultimi cinquant'anni) ha mai sostenuto che si tratti di pensieri di Hegel. La convinzione comune, invece, è che ci troviamo di fronte a una trascrizione (non si sa, però, di che cosa) oppure che si tratti di appunti, rielaborazioni scritte di cose ascoltate, e comunque affermate da altri, non da lui stesso. E quindi da chi? Da Hölderlin, o forse da Schelling. Anche questo è indubbio, però si discute su quale dei due sia la fonte. Oppure forse è di Hegel stesso, già capace di riassumere tutto il percorso articolato che va "da Kant a Hegel", attraverso Fichte e Schelling? Come vedete, il problema rimane. È anche per questo motivo che il più antico programma di sistema risulta tanto interessante.



L'INTUIZIONE INTELLETTUALE

Forse posso cominciare dicendo che sia nel manoscritto di Hölderlin (di cui si conserva anche l'originale) sia in quello di Hegel, ricorre una medesima espressione, come se fosse ovvia: "intuizione intellettuale". Bisogna prestare un occhio di riguardo alla tensione implicita in

questo attributo: "intellettuale", riferito a una visione intuitiva. Quando affermiamo di intuire qualcosa, cioè di "avvedercene chiaramente", bisogna subito chiarire che non si tratta di un oscuro processo che coinvolge i nostri occhi insieme alle fibre nervose del cervello. Può sembrare ingenuo differenziare una visione con gli occhi da una visione intellettuale – o intuizione – ma di fatto è stato Kant a operare questa netta distinzione: l'intuizione è una cosa, l'intelletto, un'altra. Questo è il vero segreto delle nostre possibilità conoscitive: noi possiamo avere conoscenza delle cose soltanto entro determinate forme dell'intuizione, che sono lo spazio e il tempo. Queste sono le intuizioni: le "intuizioni sensibili", alle quali, a partire da Kant, spetta il compito importante di mostrare che la metafisica è ingiustificata, laddove parla di cose che appunto non rientrano nell'intuizione sensibile. Eppure una simile cosa c'è davvero, e nessuno è riuscito a negarla, pur avendoci provato. Si tratta della libertà umana. Essa non è un dato che possiamo intuire nella realtà visibile. Le decisioni umane non sono mai "dimostrabili" nella loro libertà. La psicoanalisi concorderebbe subito su questo, ma non è necessario essere degli psicoanalisti, per renderci conto di quanto forte sia l'influenza delle motivazioni inconscie in tutte le nostre scelte e decisioni. Rimane quindi un vero mistero questo nostro possesso di una facoltà indipendente dai sensi.



LA LIBERTÀ ASSOLUTA

In questo senso, tutto il dibattito del nostro secolo intorno alla possibilità che i progressi della fisica dimostrino la libertà umana, la libera volontà (in quanto mettono in crisi il concetto di causalità) appare come una cosa infantile. Il problema non è quello di riuscire a provare la libertà – No – la libertà è già sempre dimostrata per il fatto che noi pensiamo. Essa non ha bisogno di alcuna prova, poiché è profondamente radicata nella nostra struttura morale, politica, sociale e personale, attraverso l'esigenza di imputare tutte le nostre passioni e relazioni umane alla capacità di agire e di volere. Ma la libertà è indimostrabile, e se la conoscenza dei processi neurologici, sulla quale oggi si compiono enormi progressi, ha portato a certi risultati, questi serviranno proprio a mostrare che la libertà sta appunto altrove.

Il Programma di sistema dell'Idealismo tedesco comincia con la frase: "Siamo esseri per natura assolutamente liberi". Che cosa vuol dire? Il Programma vuole spiegarlo. Innanzitutto, che cosa si intende con "natura"? Si tratta della meccanica, quale fu delineata da Galilei, nei suoi tratti fondamentali, e poi condotta a compimento da Newton con la fusione di meccanica celeste e terrestre in una fisica unitaria? Non parliamo, poi, della fisica del nostro secolo, la cui impostazione "quantistica" ha arrecato nuovi problemi alla concezione unitaria della natura; – e che è ben lontana dal suggerire che il mondo sia appannaggio di un essere assolutamente libero. Il Programma di sistema prosegue annunciando: "Noi vogliamo porre fine, una volta per tutte, al balbettio della ricerca scientifica, dando vita ad un'autentica coesione della conoscenza". Questo è appunto il progetto della filosofia della natura, che sarà poi Schelling il primo a illustrare, mostrando che l'Io è pensabile nella natura stessa, come chiave per comprendere tutti i fenomeni naturali. Questa "egoità" interna alla natura medesima riprende un antico concetto platonico e neoplatonico, ovvero la distinzione tra "natura naturata" (dove i fenomeni sono dei risultati) e "natura naturans", quell'arcana forza vitale che ancora oggi appare al pensiero come un mistero insolubile. E anche laddove sia possibile fare progressi in questo campo, si vedrà che il mistero non viene risolto, ma accresce sempre di più.



L'INGRANAGGIO DELLO STATO

Come si vede, il Programma di sistema distingue fin dalle sue prime battute la libertà dal mero oggetto del sapere, dichiarando l'esigenza di una scienza della natura che sia per noi

tanto comprensibile quanto l'Io stesso. Questa elaborazione programmatica procede sostenendo la necessità di una maggiore comprensione delle istituzioni umane, perché "l'ingranaggio dello Stato" non può essere considerato come una vera realtà umana. Quest'ultima espressione, "ingranaggio statale", ricorre anche in Schiller: essa è intesa a esprimere la meccanicità della vita sociale dominata dallo Stato e si accompagna all'auspicio che questa forma di Stato debba finire. Deve affermarsi la libertà, non la totale dipendenza dei sudditi, intesi come tante ruote dentate nella macchina della convivenza sociale. A ciò viene infine associato il mondo morale, così come fu concepito da Kant: sulla base della libertà – come ho spiegato all'inizio – la metafisica deve tornare ad appropriarsi dei propri contenuti. L'uomo libero è infatti consapevole che la propria esistenza non dipende dalle sue arbitrarie azioni individuali: questa è appunto la nostra "dipendenza", a prescindere dal fatto che si voglia interpretarla cristianamente – riferendola al Dio creatore, che ci ha concesso questa nostra vita – oppure in altri modi, riconoscendo ad esempio i limiti fondamentali della condizione umana, come la finitezza, la caducità e la morte. Tutte queste cose dovranno sfociare infine in una grande sintesi, nella quale la totalità del nostro sapere, l'insieme delle nostre certezze intellettuali, morali e religiose, si raccoglie nell'unità di un unico pensiero. Proprio questa concezione riceve, da questo momento in poi, e con particolare enfasi, il nome di "sistema filosofico", e in tal senso il manoscritto di cui sto parlando rappresenta proprio un Programma di sistema.



ILLUMINISMO E ROMANTICISMO

Ebbene, che aspetto possiede questo Progetto di sistema? Anziché rispondere a questa domanda, che esorbita dai nostri scopi, vorrei mostrare come in questi due scritti programmatici siano già riconoscibili l'unità e insieme la molteplicità delle posizioni di pensiero del periodo che va "da Kant a Hegel". È l'aspetto che più mi attrae in questi programmi, assai più della questione circa il loro vero autore: non abbiamo bisogno di sapere chi li abbia scritti, quanto piuttosto di riflettere sul perché tale questione appaia tanto difficile da affrontare. La risposta, in fondo, l'ho già data: il problema, di fatto, è uno solo, e tuttora di estrema attualità.

Il titolo da me proposto per questa lezione è: "Illuminismo e Romanticismo". E l'ho indicato a ragion veduta. Ancor oggi viviamo nel solco dell'Illuminismo, e ne portiamo anche il peso, in quanto soggiaciamo alla forza distruttrice insita nella mentalità formata dalla concezione critica della scienza: sono tutte cose che compaiono anche nel Programma di sistema, come l'inganno delle religioni, la prigione delle menti e dello spirito a causa dei dogmi ecclesiastici, e molti altri fatti che riconosciamo nella nostra stessa vita spirituale. Ma accanto a questo – speriamo in modo altrettanto indelebile – c'è il Romanticismo. Nel Programma di sistema esso viene così espresso: "Deve essere di nuovo la poesia a offrire alla filosofia tutti i suoi compiti". Si tratta di un ideale romantico ben noto, quello della "poesia universale", cioè di uno spirito implicitamente poetico, che vive anche nel linguaggio e quindi appartiene anche alla filosofia. Ancora una volta è stato Schelling il primo a formulare la tesi decisiva, quando ha detto che solo grazie all'arte possiamo ancora tenere in vita l'ideale mancato di una visione della realtà costruita come una totalità, un ideale che è caduto in disgrazia con il sorgere delle scienze moderne.



LA CONSOLAZIONE DELL'ARTE

Ogni opera d'arte è un piccolo mondo, un microcosmo, e al pari della visione di un grande ordine cosmico, sa concedere, pur nelle dimensioni limitate dell'arte, un po' di quella consolazione che l'arte sa offrirci di fronte alle nostre angustie e agli umani conflitti. Proprio questo è il punto sul quale voglio insistere: ricorrendo all'espressione "dall'Illuminismo al

Romanticismo", formuliamo un problema che, in fondo, è ancora sempre attuale. Queste due realtà riguardano infatti anche noi. Posso dimostrarlo anche sul piano semantico: oggi si parla di "scienze, lettere e...arti"; ebbene, prima del 1800 per riferirsi all'"arte" si doveva usare l'espressione "belle arti": era necessario specificare che si parlava delle arti "belle", perché altrimenti la parola "arte" equivaleva all'abilità dell'artigiano o dell'ingegnere che costruisce nuove macchine o cose simili. All'improvviso l'arte assume una valenza quasi sacra. Nel celebre dramma di Georg Büchner, un dramma rivoluzionario, *La morte di Danton*, in una scena altamente tragica viene descritto l'inseguimento di una donna che nel tumulto della Rivoluzione... spira proferendo la parola: "arte!".

Come si può constatare, la nostra situazione attuale traspare, nella sua unità, proprio attingendo a queste problematiche. In altre parole: i risultati ottenuti da Kant, conciliando i limiti della fisica newtoniana con quelli di una dogmatica che portava il nome di "metafisica" – e che pretendeva di dimostrare le qualità e gli attributi divini o la stessa esistenza di Dio e così via – hanno una radice affatto diversa da quella delle scienze o della conoscenza scientifica. Questo fondamento, come ho già evidenziato, è il concetto di libertà. Anche il Programma di sistema si conclude affermando: "il vero, il buono e il bello – tornano a formare un'unità". Con ciò non è affatto detto che questa immagine del mondo, questa conciliazione di forze così disparate, come il progresso scettico e critico del metodo scientifico, possa condurre all'autodisciplina umana, all'equità, all'apertura verso il prossimo, al rispetto per l'altro e per la vita.. Rimane, però, che queste due realtà dominano il nostro pensiero. Noi non possiamo rinnegare né quella enorme capacità di sviluppo che è insita nella nostra volontà di scoperte teoretiche sempre nuove, né il nostro bisogno di un principio ordinatore, che non è solo volontà di dominio della natura – per questo c'è sempre tempo – ma anche desiderio di autocontrollo, di inibizione della nostra aggressività, del nostro autocompiacimento e di tutte quelle forze che agiscono nella nostra anima e che, soltanto se tenute a freno e ricondotte all'ordine, possono rendere possibile una vita sociale degna dell'uomo.

Copyright - Rai Educational



Il Cammino della Filosofia

Hans-Georg Gadamer

Il giovane Hegel

- Il genio della conciliazione
- Il vero, il bene, il bello
- Il positivo è...negativo
- La vita dello spirito
- La forza del destino
- Il senso della vita

Abbiamo già visto quanto sia attuale la problematica emersa in seno all'epoca moderna, che ha il suo fulcro negli anni a cavallo del 19^o secolo. Ho ricordato due scritti programmatici che, nel quadro del dibattito sullo sviluppo dell'Idealismo tedesco da Kant a Hegel, sono ancor oggi al centro della nostra attenzione. Ho mostrato che è molto difficile (per non dire impossibile) stabilire esattamente chi sia l'autore dei pensieri espressi in quei documenti. Infatti, il movimento filosofico che va da Kant a Hegel rappresenta un cammino unitario, che testimonia l'ineludibilità delle problematiche in esso affiorate. Perciò è del tutto corretto che (dopo questo sguardo generale) io passi a trattare del giovane Hegel. Peraltro, anche "il giovane Hegel" è una scoperta relativamente tarda. E' noto a tutti l'ascendente universale che Hegel esercitò sul 19^o secolo e l'importanza che egli mantiene nella nostra cultura come ideatore della dialettica filosofica, così come l'influenza esercitata, da pioniere del pensiero, su grandi economisti come Karl Marx, e l'impronta determinante che diede a tutta la teologia e alla filosofia dell'età successiva, non soltanto in Germania. Eppure, dal punto di vista filosofico, nel corso del nostro secolo, Hegel è apparso ancora più vicino a noi. Questa nuova prossimità a Hegel è dovuta in parte anche al ritrovamento dei suoi manoscritti giovanili. Il merito di questa riscoperta va a un grande storico dello spirito tedesco, Wilhelm Dilthey, che reperì questi scritti nella Biblioteca di Stato di Berlino. Egli incaricò poi uno dei suoi allievi, Hermann Nohl, di predisporli per la pubblicazione; tale raccolta è stata chiamata *Scritti teologici giovanili*. Questo titolo è artefatto, come la maggior parte dei titoli adottati in un secondo tempo, i quali possiedono però una verità più alta di quella meramente documentaria. Infatti, anche questi scritti di Hegel (questa serie di appunti e di abbozzi risalenti a occasioni diverse) rispecchiano più che altro il programma dell'Idealismo tedesco di cui abbiamo già parlato, e in particolare il problema della possibile coabitazione degli uomini in un mondo comune, grazie anche ad una religione vissuta non più all'insegna delle dispute e delle autorità ecclesiastiche, bensì come un'autentica religione popolare. L'espressione "religione popolare" è strettamente connessa con l'aspirazione ad una "poesia universale", che ho ricordato per indicare come il Romanticismo si ricollega a tale tendenza dell'Illuminismo settecentesco.

IL GENIO DELLA CONCILIAZIONE



Il "giovane Hegel" fu quindi una grossa sorpresa. Anche il titolo *Scritti teologici giovanili* non è del tutto falso, nella misura in cui era già un giovane "teologo" quello che formulava i suoi primi pensieri confrontandosi con il cristianesimo (anche se si misurava criticamente non proprio con il cristianesimo, bensì con la teologia cristiana). Vedremo che questi scritti consentono effettivamente un approccio diverso a quella che il pensiero hegeliano della maturità chiamerà "filosofia dello spirito".... In che rapporto stanno la tradizione cristiana e il concetto di Spirito? Certamente c'è un vincolo assai stretto. Sappiamo infatti che il messaggio cristiano è legato al concetto di amore (formulato nel Nuovo Testamento) con quelle parole enigmatiche secondo cui dobbiamo amare il nostro prossimo... e l'amore verso gli altri coincide quasi con l'amore per Dio. Come si riconnette tutto ciò ai pensieri filosofici dell'Illuminismo e ai limiti imposti da Kant alla speculazione metafisica? In realtà, Kant è molto presente in questi scritti hegeliani, tanto che alcuni tratti illuministici che essi rivelano possono apparirci quasi come una provocazione. Per anticiparne uno solo (che altrimenti nel contesto del mio discorso non avrei occasione di citare) vorrei ricordare che nel

giovane Hegel si trova un appunto che parla di Gesù come "genio della conciliazione". È una frase di sapore schiettamente illuministico. Dietro queste parole vi è il problema della divinità di Gesù e la questione della Trinità. Il giovane Hegel ha infatti meditato incessantemente sull'intimo nesso del rapporto trinitario, non solo sulla relazione tra il Padre e il Figlio (che poi è l'incontro misterioso di Dio con l'umanità), ma anche sulla terza persona della Trinità, lo Spirito Santo. E con questo siamo già al cuore della problematica hegeliana. Che cos'è lo Spirito? Che cos'è l'amore? Come pensare l'unità di queste persone? Come comprendere il mistero dell'Incarnazione, dello Spirito che si fa carne e di Dio che si fa uomo? Questi erano i problemi che tenevano in ansia i giovani teologi nell'epoca dell'Illuminismo, non solo Hegel, ma anche Schelling, che fu per lui un amico e un compagno di studi; e infine colui che il 20^o secolo scoprirà come il nuovo grande poeta, Friedrich Hölderlin, il quale, in alcuni dei suoi scritti critici, si avvicina molto a certe annotazioni di Hegel, che quest'ultimo avrebbe poi sviluppato nella sua filosofia. Cerchiamo di farci un'idea di questa esperienza basilare del cristianesimo: il comandamento dell'amore.... È paradossale che l'amore debba o possa essere comandato. Kant lo avvertì come uno scandalo, e perciò volle ridimensionare assai la portata di questo preccetto. In verità, però, il comandamento dell'amore non vuol essere una prescrizione, bensì una realtà vissuta, che ci accompagna tutti, con maggiore o minore intensità, per l'intera esistenza. Il "prossimo" non è infatti una determinata figura... che incontriamo una volta sola, bensì affianca costantemente il nostro vivere, come una continua esortazione a considerare gli altri, a rispettarli e onorarli in tutti i loro diritti e nella loro vera essenza. Tutto ciò è già implicito nel comandamento cristiano dell'amore, che in tal senso non impone di amare, ma di soddisfare le premesse grazie alle quali l'amore può svilupparsi come un'autentica unificazione tra me e te, fra un "Io" e un "Tu", fra il cittadino di una regione e la società in cui vive, il suo governo, il suo Stato. L'amore, infatti, è soggetto a ben precise condizioni. Proprio su questo tema il giovane Hegel si era impegnato con molta energia. Naturalmente, egli non rifletteva solo da teologo, ma anche da filosofo, in grado di approfondire le opere di Kant – come fece a Tubinga – e poi anche di Fichte, il cui ingresso nella storia della filosofia gli offrì il punto di partenza da cui poter sviluppare autonomamente il proprio pensiero.

IL VERO, IL BENE, IL BELLO



Ma la filosofia, come abbiamo già visto, faceva in un certo senso rivivere un'accezione ben diversa della Trinità, che si fondava a sua volta, probabilmente, proprio sulla Trinità del cristianesimo. Si tratta della triade composta dal "vero", dal "bene" e dal "bello". L'accento principale cadeva proprio su quest'ultimo concetto. Qui il "bello" non si riferisce, come potrebbe sembrare, all'"estetica", alla sfera dell'arte, bensì evoca l'antica formula che fu espressa in Platone, secondo cui il vero è il bene, e il bene è visibile solo nel bello. Il che, appunto, non significa che esso compaia solo nell'arte (così come la intendiamo noi) ma solo che è alcunché di visibile. Il bello è il modo in cui il bene si mostra. Ed è anche implicito che esso si manifesti a tutti, venga condiviso da ciascuno (come accade quando, al cospetto di una figura assai bella, esclamiamo, ad esempio: "Oh! Che fanciulla stupenda!"). E ci aspettiamo che anche gli altri dicano: "Sì, davvero!". Pertanto, l'esperienza della bellezza è un tratto comune a tutti. Non posso entrare ora nel merito dell'importanza che queste riflessioni ebbero già per Kant, che nella sua terza opera fondamentale, la Critica del Giudizio, ha considerato l'esperienza del bello come qualcosa che si deve presupporre in tutti gli esseri umani: soltanto un "barbaro", infatti, rimane indifferente di fronte alla bellezza della natura e valuta le creazioni artistiche esclusivamente dal punto di vista del possibile uso, o del loro prezzo. Ci troviamo quindi al centro di quella tradizione del pensiero europeo, fondata da Platone, che istituisce una correlazione tra il vero, il bene e il bello, sintetizzata – in sostanza – in quella domanda intorno al bene, che Socrate rivolgeva ai suoi concittadini con tanta insistenza da diventare sgradito e da essere infine condannato a morte. Sarà poi Platone a perpetuare la memoria di quest'uomo straordinario, descrivendoci un Socrate dotato di grande sensibilità erotica, il cui fascino conquista i giovani che lo frequentano (fanciulli e giovinetti, secondo le consuetudini della società di quel tempo), e che ci appare, insomma, come un iniziato ai misteri dell'amore. In un dialogo di Platone, la celebre Diotima, sacerdotessa di Delfi, si intrattiene con Socrate, spiegandogli l'importanza di educare alla bellezza se stessi, i concittadini e tutta la società. Questi pensieri di Platone si ritrovano nel

platonismo dell'epoca che si apre con Kant. La famosa *Dissertatio kantiana* è intitolata... La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile, e distingue appunto un mondo diverso da quello sensibile. Non possiamo parlarne come di un discorso platonico in senso stretto, ma essa si inserisce nel grande solco che quel pensiero ha lasciato nella storia della filosofia occidentale e che oggi chiamiamo "neoplatonismo". Sul finire dell'età antica alcuni grandi pensatori hanno scavato questa traccia, che fu ripresa proprio da Kant e che domina il connubio fra la scienza moderna e la tradizione della metafisica. Non desta quindi sorpresa che anche il giovane Hegel abbia meditato sull'idea della bellezza come unità del vero e del bene all'interno della realtà.

IL POSITIVO È... NEGATIVO



Cerchiamo ora di affrontare direttamente la nostra questione: che idea dobbiamo farci del giovane Hegel?... Il ritrovamento di questi documenti destò una grande sorpresa. Hegel era infatti considerato un dialettico ingabbiato in una sorta di armatura formale astratta – "tesi", "antitesi", "sintesi", "unificazione dialettica delle contraddizioni", "genialità speculativa", un continuo superamento di contraddizioni in una sintesi più alta – questo era il filosofo che dispiegava quelle armi dialettiche, che incontreremo nella Fenomenologia dello spirito e nella Logica. Ma qui siamo di fronte agli appunti del giovane Hegel sulla natura dell'amore e sul superamento della "positività" del cristianesimo! È opportuno spiegare l'uso di tale termine: in questo caso "positività" è una connotazione negativa del fenomeno del cristianesimo. "Positivo" significa, letteralmente, "ciò che è posto", o "imposto". Conosciamo, ad esempio, l'espressione "diritto positivo", che riguarda leggi, statuti e regolamenti spesso scomodi, i quali ci impediscono di agire secondo giustizia (cioè considerando di volta in volta ciò che è opportuno e giusto fare). Di fronte alle norme del diritto positivo, il giudice, vincolato al rispetto del codice, deve trovare il modo di avvicinarsi il più possibile alla giustizia, emettendo una sentenza. Anche il cristianesimo possiede questo aspetto della legge, del precezzo restrittivo, ed è questo il punto critico che Hegel denuncia con l'espressione "positività del cristianesimo": egli vuole affermare la vitalità del comandamento dell'amore e dell'eredità spirituale del messaggio cristiano.

Agli esordi del pensiero hegeliano c'è dunque la positività del cristianesimo e la sua critica. Dov'è che noi uomini ne facciamo esperienza? In ogni luogo, potremmo dire; in tutte le situazioni, infatti, ci accorgiamo che il nostro amor proprio deve misurarsi anche con l'esistenza degli altri, ma che tuttavia siamo anche in grado di superare questa distanza, questa estraneità nei confronti del prossimo. In tal caso parliamo di "esperienza dell'amore". La conosciamo, ad esempio, nell'amore tra i sessi, che culmina nel prodigo per cui infine il corpo dell'altro abbandona quell'estraneità testimoniata dal senso di pudore, dall'uso di coprirsi, dalla riservatezza, per fondersi nell'unione amorosa di "una sola carne", come insegna anche il cristianesimo. Questo era uno degli aspetti attraverso cui Hegel cercava di illustrare il senso più alto del comandamento dell'amore, ridefinendo in tal modo i compiti della sua epoca culturale, nel rispetto delle esigenze di una nuova consapevolezza, che si diffondeva ovunque con l'affermarsi della scienza: non si deve cioè accettare ciecamente un precezzo; è invece necessaria un'intima adesione, con la quale la legge ci diventa tanto familiare e vicina quanto la persona amata, con la stessa intensità con cui l'uomo e la donna formano un corpo solo, superando ogni estraneità fra loro. Ci troviamo così di fronte a una delle esperienze più concrete in cui (questo vi sorprenderà!) Hegel riconosce il concetto di spirito. Si tratta di una concezione del tutto conforme alla dottrina dello Spirito Santo: la discesa dello Spirito Santo, il miracolo della Pentecoste, ha proprio questo significato, cioè la formazione di una comunità in cui l'estraneità nei confronti del prossimo viene superata nell'esperienza e nella volontà comune, nella quale confluiscono le molte lingue di fuoco che rappresentano il miracolo della Pentecoste in innumerevoli raffigurazioni pittoriche.

LA VITA DELLO SPIRITO



Il giovane teologo è dunque un pensatore assai concreto. Dopo questa mia introduzione sugli esordi della sua teologia, possiamo ribadirlo con convinzione.... Egli ha prodotto infinite variazioni su questo tema, nell'intento di stabilire esattamente il significato della frase "l'amore è vita". Che cos'è la vita? Qual è il mistero della "vitalità"? Di fronte a un

enigma si possono dare molte risposte, e poiché la vita è appunto un mistero, la religione ritiene pressoché ovvio che essa sia un dono divino e non un'opera dell'uomo. È innegabile che il miracolo della nascita e il segreto della morte non rappresentano soltanto i confini entro cui si inscrive la vita dell'uomo, bensì la accompagnano in ogni istante, facendone quel miracolo che è l'esistenza. Essa è come un filo ininterrotto, a cui siamo appesi continuamente, dalla nascita alla morte. Quante cose ci capita di incontrare: inusitate, spiacevoli, tristi, dolorose! Ma alla fine tutto questo fa parte di noi, è la nostra vita. Tutti noi ricordiamo i disagi superati, le disgrazie passate, ma poi la vita riesce sempre in qualche modo a rigenerarsi da se stessa. Questa è la grande intuizione di Hegel: la vita è la capacità di ritornare a sé. C'è un celebre detto di Hegel, sul quale non si mediterà mai abbastanza: "Il segno di distinzione della vita e dello spirito è che le sue ferite guariscono senza lasciare piaghe, senza tracce di lesione". È una frase importante, che fa luce davvero sul miracolo della vita, sullo spirito vivente! Io vengo da Heidelberg, dove uno dei miei colleghi di un tempo, quando fu ricostruita la sede dell'Università propose il motto: "allo spirito vivente". (Lo scritto che ho avuto modo di citare, il Programma di sistema, è stato trovato proprio a Heidelberg, e lì stesso pubblicato dall'Accademia delle Scienze, di cui sono stato anche presidente, e della quale continuo a essere membro con grande soddisfazione). "Allo Spirito vivente", dunque: tutto ciò che ho cercato di illustrare nella concretezza dell'unione amorosa e della sua attuazione nella sfera dei sensi, quindi, ha valore anche per tutta la nostra vita spirituale e umana. Da audace pensatore qual era, Hegel cercò di mostrare che anche le alienazioni più gravi possono essere superate e guarite. Una delle più radicali è rappresentata, senza dubbio, per una società moderna dotata di un codice di leggi, dalla punizione del delinquente. Perciò, al centro di uno degli scritti giovanili, di cui stiamo parlando, si trova questo problema: "che cos'è la punizione e che cos'è il crimine?"

LA FORZA DEL DESTINO



Il crimine rappresenta un'alienazione, una perdita della solidarietà della società di diritto in cui tutti viviamo. È un'affermazione di sapore idealistico, molto ottimista, con la quale non intendo affermare che Hegel fosse particolarmente soddisfatto della situazione giuridica del suo tempo, così come noi stessi possiamo avere motivo di lamentarci dell'amministrazione della giustizia e del modo in cui questa fa valere la volontà generale del consorzio civile. E tuttavia in questo ordinamento vi è pur sempre un nucleo di verità che possiamo riscontrare anche in altri settori dell'esperienza. Hegel si spinse a dire che attraverso la punizione avviene la ricomposizione tra il crimine e l'ordine giuridico. L'accettazione della pena è il grande mistero attraverso cui la vita rinnova la propria vitalità, la propria unità e armonia. È un'esperienza che tutti possiamo fare, anche in circostanze non così pubbliche e drammatiche come la violazione della legge e la punizione. Tutti noi conosciamo anche altri oltraggi, senza bisogno di considerare le forme estreme del crimine e della violazione della legge. Ci sono innumerevoli ferite nella nostra vita:... il destino, che spesso è doloroso, ci impone delle limitazioni, delle privazioni, ci costringe ad accettarle, e a esercitare così una facoltà propria dello spirito, della nostra eticità, o dell'uomo in quanto tale. Rimane un mistero insondabile, che uomini colpiti da una condanna riescano a sopravvivere (non mi riferisco, qui, alla condanna in senso giuridico, bensì penso, ad esempio, a quelli che rimangono paralizzati a causa di un incidente, o che subiscono una terribile menomazione, che impedisce loro di godere dei piaceri della vita). Si dice: "è meraviglioso che una persona riesca a vincere tutto ciò, e a condurre nonostante tutto una vita degna di questo nome, accettando i propri limiti!". Ecco che cosa intendeva Hegel, affermando che le ferite dello spirito non lasciano piaghe e guariscono totalmente! Ma c'è di più: tutto ciò si riferisce anche all'esperienza dell'amore. Bisogna rendersi conto che le ferite non sono solo lesioni, che cioè le limitazioni che il destino impone sono al tempo stesso una grande opportunità che la vita ci offre e della quale noi possiamo farci carico, allo stesso modo in cui l'uomo, proprio attraverso il dono di sé nell'amore, guadagna una dimensione di vita ancora più autentica e più concreta. Chi non ha visto apparire il mondo sotto una luce del tutto nuova, quando la freccia di Cupido lo ha colpito! Tutte le cose, allora, si trasfigurano: non solo la persona amata, alla quale ci doniamo interamente nel nostro struggimento amoroso, che vediamo realizzato! L'intero mondo assume un aspetto differente. Tutti questi esempi sono tratti da situazioni profane (tutt'altro che teologiche)

legate alle nostre esperienze di vita. ...[ripete]... E tuttavia in un certo senso testimoniano e illustrano il messaggio cristiano dell'amore. Il mondo trasfigurato, risanato, quel mondo che noi riconosciamo come nostro: sono cose importanti, alle quali la vita di fatto ci invita e delle quali noi dobbiamo farci carico, anche quando si tratta di accettare la morte. Non vi è dubbio che tutte le grandi religioni universali cerchino di affrontare l'enigma della morte, ma forse il cristianesimo è quella che ha dato la risposta più profonda a questo mistero, annunciando che possiamo portare il fardello che la natura ci ha imposto, fino all'agonia, fino alla lotta con la morte, aggrappandoci a quella impetuosa volontà demonica di vivere che ebbe anche Gesù – come raccontano i Vangeli – quando accettò di morire sulla croce. Come si può vedere, nel muovere i primi passi del suo pensiero, Hegel non si allontana dall'ambito teologico del cristianesimo.

LA MOLLA DEL PENSIERO



L'insieme degli appunti e degli scritti del giovane Hegel è oggi opportunamente organizzato in una edizione critica, che ci consente di intenderne più esattamente la genesi; se però vogliamo capire la filosofia (e in particolare quella hegeliana) rendendoci conto di quale fosse il compito affidato al pensiero nell'epoca tra Illuminismo e Romanticismo, troviamo un ausilio particolare proprio in queste esperienze fondamentali di cui ho parlato, e che vengono affrontate nelle annotazioni di Hegel. Adesso non è azzardato chiedersi: "ma è proprio questo l'atto di nascita della dialettica hegeliana?" – Sì, è proprio qui che affiora la dialettica di Hegel. Il suo messaggio, in fondo, è questo: "il movimento dei nostri pensieri è provocato dalla contraddizione". C'è, insomma, qualcosa che non si adatta, non si conforma alla nostra linea di pensiero.... Ma mentre cerchiamo di pensare la contraddizione nella sua unità, scorgiamo nuove, grandi concordanze. Questa sarà la via del metodo dialettico, che in Hegel diventa la regola della dimostrazione filosofica, e che gli consente di spingersi oltre la posizione prudente e disciplinata esposta da Kant nei suoi scritti filosofici. Il termine "dialettica" ha invero un'origine antica, ma Kant lo riprese nella Dialettica trascendentale della Critica della ragion pura, additando problemi ai quali la ragione stessa non può dare una risposta univoca, perché anche la soluzione contraria appare altrettanto evidente e dimostrabile quanto la prima. Un esempio siffatto è la questione del mondo nella sua totalità: l'universo c'è da sempre? Oppure ha un inizio nel tempo? Entrambe le alternative sono giustificate, e lo stesso può essere ripetuto per quanto concerne l'esistenza di Dio. Tutti questi problemi sono stati trattati da Kant nella cosiddetta Dottrina delle antinomie, lo studio delle tesi che si contraddicono reciprocamente. Anche in questo caso Hegel è partito dai risultati dei lavori dei suoi predecessori. In Fichte si può trovare qualcosa di molto simile. Uno degli scritti di Fichte si intitola: Introduzione alla vita beata.* Anch'egli era un pensatore cristiano, le cui concezioni filosofiche erano imbevute dell'eredità cristiana della cultura occidentale.

IL SENSO DELLA VITA



La dialettica hegeliana (di cui parleremo successivamente) ha questo sfondo vitalistico che ho precisato, tale per cui il pensiero stesso possiede la forza di superare le contraddizioni e quindi di accrescersi, di perfezionarsi, di concretizzarsi e di realizzarsi sempre di più. Questo è il cammino spirituale che noi tutti in fondo percorriamo nel corso della nostra storia e della nostra esperienza personale. Questa è la ricchezza di cui ci ricompensa una vita che è in sé dura e misera. Torno a ricordare che anche certe menomazioni gravi e inguaribili, come la paralisi, la cecità, o qualsiasi altra infermità permanente, riescono tuttavia a far nascere miracolosamente in noi un senso di vitalità e addirittura di gratitudine per la vita. La filosofia di Hegel, nonostante tutta la rigidità e il rigore metodico che possiede, dovrebbe sempre essere vista sullo sfondo di quella esperienza trinitaria della vita che si riproduce nella nostra vicenda personale. Se si fa questo, si vede subito qual è il vero compito della vita umana: direi che esso consiste nella perenne ricostruzione della propria continuità. La vita è sempre un ritorno a sé dopo tutte le alienazioni e tutte le offese. Questa è la missione al cui servizio dobbiamo porre noi stessi, se non vogliamo essere sbattuti qua e là dalla vita, ma intendiamo invece "condurre" la nostra esistenza. L'espressione tedesca "Lebensführung", "condotta di vita", significa proprio questo: anche se non sappiamo in anticipo dove essa ci

conduce, accade però che tutte le nostre esperienze confluiscano a plasmare non solo il nostro destino e i nostri limiti, ma anche quelle inalienabili libertà, quell'apertura verso il bene, il vero e il bello, che sanno guidare il nostro destino personale, con nuovi stimoli e nuove prospettive, verso un futuro migliore. Vi è un grande messaggio in queste parole, nonostante tutti i limiti impliciti; e forse esso può essere accolto anche in questo nostro mondo, afflitto da tante alienazioni: penso all'indicibile senso di straniamento che l'uomo moderno può provare in una grande città, dominata dal rumore, disturbata e oppressa da un incessante martellare – anche questo mondo metropolitano e industrializzato possiede tali possibilità di realizzazione, grazie alle risorse spirituali che la vita, in quanto tale, sempre concede.

Copyright - Rai Educational



Il Cammino della Filosofia

Hans-Georg Gadamer

Hegel: la Fenomenologia dello spirito

- Lo spirito del mondo
- Un lungo cammino
- Certezza e verità
- Il gioco delle forze
- L'enigma di essere se stessi
- La lotta per il riconoscimento
- Realizzare se stessi
- Prospettive

Forse per qualcuno potrebbe essere stata una sorpresa sentire, in una conversazione precedente, che Hegel (questo svevo caparbio e famigerato per l'incredibile capacità di astrazione e la complessità concettuale) fu tanto ricco di umanità e di concrete esperienze di vita nel maturare il proprio confronto con il cristianesimo. I suoi scritti giovanili hanno dato effettivamente nuova linfa agli studi hegeliani, in quanto hanno mostrato che egli maturò i propri concetti confrontandosi direttamente con l'Illuminismo e con la tradizione cristiana. Oggi siamo in grado di vedere, per così dire "con gli occhi del giovane Hegel", anche gli sviluppi successivi del suo pensiero, contenuti nelle grandi elaborazioni filosofiche della maturità (e tale arricchimento è stato possibile solo nel nostro secolo). È così giunto il momento di passare alla trattazione dei due grandi progetti filosofici che Hegel ha regalato al mondo intero. Il primo è la cosiddetta Fenomenologia dello spirito, l'altro è l'esposizione del suo sistema filosofico, la cui prima parte è costituita dalla Logica. Oggi ci occuperemo del primo di questi trattati, che segna anche un passaggio importante nella biografia hegeliana. La Fenomenologia dello spirito infatti (più avanti vedremo che cosa significa questa espressione) fu redatta a Jena, dove Hegel era docente durante il periodo... del dominio napoleonico, e prima della guerra prussiana. Sono note le enormi aspettative con le quali i giovani intellettuali svevi (di Tubinga e in genere della Germania meridionale) salutarono la Rivoluzione Francese. Questi giovani teologi e studenti di Tubinga furono animati in quei giorni dal grande pathos della libertà. Diversamente da quel che si pensa in genere, Hegel fu persuaso, per tutta la sua vita, dell'importanza fondamentale di questa rivoluzione della borghesia. Si ricorda un celebre aneddoto: ormai all'apice della sua carriera, in occasione di una visita a Tieck nella città di Dresda, Hegel avrebbe improvvisamente sollevato il bicchiere, esclamando: "Sa, Lei, che giorno è oggi? È il giorno dell'assalto alla Bastiglia. Brindiamo a questo giorno!".



LO SPIRITO DEL MONDO

La Rivoluzione Francese e il suo pathos di libertà costituivano dunque, com'è facile capire, un motivo di speranza per gli intellettuali borghesi che aspiravano a un riconoscimento sociale e politico. Si sa con certezza che Goethe e Schiller dovettero ottenere un titolo nobiliare per poter essere presentati alla Corte del Granduca di Weimar. Questa situazione cominciava lentamente a mutare in conseguenza della Rivoluzione Francese, e già all'epoca dell'occupazione napoleonica le cose erano cambiate. Si venne affermando quella nuova compagine sociale sulla quale è costruito lo Stato nazionale tedesco. Racconto queste cose a titolo introduttivo, ma anche per aggiungere un'altra osservazione riguardante la Fenomenologia dello spirito. Quest'opera è tanto singolare da non potersi quasi riassumere, e da essere comprensibile solo in alcune sue parti (talmente preziose, però, da indurci a moltiplicare gli sforzi). La sua redazione fu completata da Hegel proprio durante la guerra antinapoleonica della Prussia. Il rombo dei cannoni della città di Jena ha per così dire accompagnato le parole conclusive del libro. E quando poi Napoleone fece il suo ingresso a Jena o a Weimar (non so esattamente in quale delle due città), Hegel affermò: "Oggi ho visto

lo spirito del mondo a cavallo!”. Ovviamente l'imperatore Napoleone se ne stupì a sua volta, perché pensava di essere il frutto della Rivoluzione Francese (anche se rispetto agli ideali dei Giacobini risultava essere un frutto ancora acerbo).

Queste sono dunque le circostanze esteriori che accompagnarono la nascita della Fenomenologia. Hegel era già un giovane e affermato libero docente. Il fatto che a Jena egli venisse compreso è (e resterà sempre) uno dei misteri della storia universale; peraltro non l'unico nella sua carriera: come sia possibile, infatti, che esprimendosi nel suo dialetto svevo, Hegel abbia potuto influenzare a Berlino un'intera cerchia di allievi, rimane inspiegabile e sta a dimostrare (vorrei cogliere l'occasione per dirlo) che i giovani hanno la meravigliosa capacità di aprirsi senza riserve a una persona che ha qualcosa da dire, e sanno capirla fino in fondo, trasmettendo ad altri quello che hanno recepito. Qui sta il vero prestigio del nostro lavoro accademico: non nel manifestare occasionalmente una opinione politica razionale, o magari irrazionale, ma nel trasmettere di generazione in generazione lo stimolo a pensare e a giudicare autonomamente. Perdonatemi la digressione! Essa, comunque, intendeva anche sottolineare un aspetto oggi documentabile: i giovani pensatori di genio – come fu Hegel, o il suo amico Schelling, e prima di loro anche Fichte (che in quel periodo era la figura predominante a Jena) – non si sono limitati ad arricchire la scienza filosofica del loro tempo: essi hanno anche creato una solidarietà morale, sociale e politica, che, per almeno un secolo, ha costituito la base su cui edificare lo Stato nazionale tedesco.



UN LUNGO CAMMINO

Quando si esamina la Fenomenologia dello spirito, è necessario prendere dimestichezza con alcune nozioni. Innanzitutto bisogna chiarire il termine “fenomenologia”. Esso deve oggi la sua notorietà a una corrente filosofica tedesca (la cosiddetta “scuola fenomenologica”) fondata da Husserl, e alla quale appartengono anche Heidegger e Max Scheler. Questo indirizzo di pensiero ha fatto propria appunto la parola “fenomenologia”, assumendola in realtà dalla medicina, dove essa indica lo studio dei diversi modi di manifestarsi della malattia. Si tratta, quindi, di una dottrina delle manifestazioni, ma dello spirito. Ecco Hegel! La sua è una storia dei fenomeni dello spirito, ovvero delle modalità in cui quest'ultimo si mostra. Con ciò siamo proprio al punto iniziale di quel compito che la sua generazione ritenne di dover assolvere sulla scorta del pensiero di Kant. La missione da compiere era il raggiungimento dell'unità, formulata con quello stesso rigore con cui Kant aveva operato determinate distinzioni. La prima di queste distinzioni riguarda l'esperienza, che viene elaborata attraverso le scienze, e che costituisce il principio di tutto il conoscere. Se invece le cose non ci sono “date” per mezzo dell'intuizione, la metafisica rimane vuota e le sue affermazioni prive di senso. C'è però un'eccezione: la libertà. La libertà umana è quella disposizione morale con la quale l'uomo conosce (e sente) il bene o il male, in se stesso e negli altri: qui non siamo di fronte a fatti empirici, bensì a qualcosa che determina tutto il comportamento dell'uomo, e che decide della possibilità stessa della metafisica. Questa era dunque la missione che Fichte, Schelling e Hegel si proponevano di portare avanti. La Fenomenologia dello spirito è il capolavoro hegeliano, in cui egli cerca di mostrare come, a partire dall'autocoscienza, si possa comprendere l'intera struttura spirituale del mondo; il termine “autocoscienza” comporta già il superamento di una condizione iniziale, che potremmo chiamare il punto di vista della “coscienza”. Che cos'è la coscienza? Nient'altro, se non ciò che in essa appare. È per questo motivo che, ad esempio, concetti come “autocoscienza”, “Io”, o “soggetto” (tipici del mondo moderno) non esistevano affatto presso gli antichi. Il pensiero greco era come un enorme occhio aperto che scruta l'ordine celeste, l'ordinamento umano (cioè quello della città), e l'armonia dell'anima. In seguito, con la mediazione del cristianesimo, è iniziato un cammino d'interiorizzazione; e il subjectum (che in senso stretto significa solo “sostrato”) ha assunto il valore di “soggettività” e di autocoscienza (che riguarda ovviamente la sfera della coscienza). Ebbene, il proposito di Hegel era quello di mostrare che ogni coscienza, in fondo, è autocoscienza, e di far sì che il pensiero acquisisca questa consapevolezza (che cioè in ogni coscienza si nasconde l'autocoscienza), per rivelare, infine, come a partire da questa sfera interiore, dall'intimo universo dell'autocoscienza, si colga (nella sua interezza) la nostra esperienza del mondo.

Ecco il lungo cammino che questo libro descrive: dalla coscienza all'autocoscienza, e dall'autocoscienza allo spirito (insieme a tutte le forme di organizzazione spirituale della realtà, come la società, lo Stato, l'arte, la religione e il pensiero concettuale). È un programma imponente, che spazia dalla coscienza sino alle forme di quel sapere assoluto, che arte, religione e filosofia pretendono di costituire.

CERTEZZA E VERITÀ



Sulla base di questi presupposti, la nostra trattazione si suddivide in due tappe fondamentali, e risulta evidente che il fulcro di articolazione di questi due momenti è l'autocoscienza. Il primo passo consiste nell'indicare come si perviene all'autocoscienza e perché in ogni coscienza c'è già autocoscienza; in seguito si dovrà mostrare che l'ultima parola non spetta all'autocoscienza, bensì allo "spirito". (Del resto, parlando del giovane Hegel ho sottolineato che nei concetti hegeliani si riproduce una sorta di trinità filosofica, che è assai vicina alla dottrina cristiana della Trinità. Egli stesso si è espresso nei termini di "spirito soggettivo", "spirito oggettivo" e "spirito assoluto").

Come è possibile, dunque, dimostrare che la coscienza è sempre autocoscienza, e che quest'ultima si cela comunque in quella? Hegel lo fa a modo suo, muovendo innanzitutto da una prima certezza che chiama "certezza sensibile". Quando abbiamo davanti a noi qualcosa, qui e ora, ne abbiamo certezza, lo "prendiamo per vero". Che cosa vuol dire "prendere per vero"? In tedesco diciamo "Wahrnehmen", che significa anche "percezione": il percepire è, allora, un prendere immediatamente per vero ciò che si offre all'esperienza. Ma questo non significa ancora coglierne l'essenza, anche laddove siamo in grado di indicare una cosa insieme alle sue proprietà.

Io sono figlio di un chimico e so che questa scienza può offrire una buona rappresentazione di quel che è il mondo: in essa ciò che percepiamo è analizzato nella sua struttura; le cose, che incontriamo nel mondo, si compongono di elementi. L'analisi chimica ci rivela la loro struttura. E anche se mio padre si rammaricava, perché a me non bastava questa indagine del mondo, ma aspiravo al mondo soprasensibile, il cui fascino sta nelle parole, nei concetti e magari anche nei versi e nei suoni, il mio era pur sempre un cammino, i cui primi passi poggiavano nel mondo della percezione e dell'intelletto (e che implicava quindi lo studio delle scienze naturali, come la chimica, la fisica, e così via). Effettivamente la certezza non è ancora autocoscienza; essa è un atteggiamento rivolto verso l'esterno, che per mezzo dell'intelletto cerca nel mondo della percezione la presenza di un ordine, e si sforza di dimostrarlo. Di che genere di ordine si tratta? Già ponendo questa domanda ci troviamo, sorprendentemente, al cospetto di ciò che cerchiamo: le forze. Il mondo appare come un gioco di forze. Che cos'è, in realtà, una forza? Una forza che non si estrinseca, merita questo nome? Possiamo forse farla consistere solo nella sua manifestazione? No, evidentemente! È necessario che a scatenarla sia un'altra forza. In passato si usava l'espressione "sollecitare" (è un termine latino). La "sollecitazione" e i suoi effetti: questo è il vero mondo delle forze.... Se le cose stanno così, la forza non è qualcosa di visibile, e non lo è nemmeno la sua manifestazione. Così abbiamo fatto un passo avanti: dalla percezione, che ci svela le cose con le loro proprietà, siamo passati al mondo in cui vigono le leggi della natura. Le leggi! Abbiamo già sottolineato una volta che Hegel avvertiva i limiti di ciò che è imposto (e che chiamava il "positivo", intendendolo come un qualcosa di "negativo") soprattutto nella religione, dove sono evidenti i difetti di una vita religiosa non veramente sentita. Allo stesso modo ancora oggi i regolamenti e le leggi rappresentano per noi solo dei criteri generali, che aiutano a mantenere l'equità, la conformità e l'ordine.

IL GIOCO DELLE FORZE



Questo gioco delle forze mostra chiaramente che cosa sia la dialettica. Una forza è tale, solo se si estrinseca. Il fatto che le forze si manifestino, entrando per così dire in gioco tra loro, dà vita a quell'ordine naturale di cui conosciamo le leggi. Non si tratta di un ordine al quale abbiamo accesso mediante i nostri sensi, ed è per questo che anche Hegel usa l'espressione "ordine soprasensibile". Il regno delle leggi è per così dire il mondo dei fenomeni, che sono

forze nel loro manifestarsi. Ma la vera realtà sta nelle leggi! Questa, però, è la lettura del neokantismo, che ha interpretato Hegel usando Kant, e dicendo, appunto, che la vera realtà sono le leggi di natura. Natorp, il mio maestro, ha persino affermato che questo è anche il senso delle "idee" di Platone. Giunti a questo punto ci poniamo una domanda interessante: che cosa significa affermare che le leggi sono la realtà? – Non le leggi da sole, però! Bisogna aggiungere anche le cose, per cui le leggi vigono. Questa è la celebre dialettica tra legge generale e caso particolare. In che senso "caso"? Il termine "casus" significa: "ciò che cade" (cioè rientra) in una "casistica" comune, e in tal senso è reale. In medicina si dice: "questo è un caso di una certa malattia". La malattia può esistere solo nei "caso". Quindi la vera realtà non può essere l'universale. Ma allora, la vera realtà, che cosa sarà mai? Essa è l'inscindibile coappartenenza dell'universale e dei casi particolari. Ebbene, dove la rinveniamo nella nostra esperienza? Qui si compie il grande passo preparato da Hegel: la incontriamo nel vivente. È un'idea, questa, che troviamo già in Kant. Quest'ultimo diede un fondamento alla fisica newtoniana e mostrò che la filosofia può acquisire conoscenze effettive solo nella misura in cui si accorda con l'esperienza scientifica, rinunciando alle pure costruzioni concettuali della metafisica. Ma dopo aver visto questo, Kant si accorse che la scienza matematica della natura non è tutto. È necessario infatti, per la nostra ragione e il nostro intelletto, cercare di concepire l'intera vita, e in particolare tutto ciò che si comporta come un vivente, non come una sorta di macchina, ma come qualcosa che intrattiene un rapporto con se stesso. Non a caso è stato proprio Kant a insegnarci che senza il concetto di finalità, cioè senza il "giudizio teleologico", non possiamo comprendere che cosa sia il vivente. Esso "si rapporta": questa espressione tocca il fenomeno dialettico basilare con cui Hegel prepara il passaggio all'autocoscienza. Che cosa significa "rapportarsi"? Come è possibile istituire una relazione con sé medesimi? Si tratta di un aspetto riscontrabile in qualsiasi essere vivente: se faccio un gesto con la mano, non posso dire solo "la mano muove". Sono infatti io a muovermi; devo usare un verbo riflessivo. Già Platone aveva individuato l'essenza del vivente, parlando di un "automovimento", cioè dell'"autò kinùn".

Con ciò siamo alla soglia dell'autocoscienza, e a questo punto vorrei citare una frase per mostrare in che modo Hegel abbia descritto questo delicato passaggio. Nel capitolo che tratta dell'autocoscienza troviamo un'affermazione, ... che testimonia al tempo stesso la grande efficacia stilistica della prosa hegeliana.



L'ENIGMA DI ESSERE SE STESSI

Il passo in questione recita come segue:... "Soltanto nell'autocoscienza come concetto dello spirito, la coscienza raggiunge il suo punto di svolta: qui essa (muovendo dalla variopinta parvenza dell'al di qua sensibile e dalla vuota notte dell'al di là ultrasensibile) si inoltra nel giorno spirituale della presenzialità". Una frase importante! Hegel aggiunge che il capitolo sull'"autocoscienza" è l'autentico punto di svolta rispetto al quale misurare l'intero sviluppo del pensiero che culmina nel sapere, muovendo dalla certezza sensibile sino a raggiungere nell'arte, nella religione e nella filosofia la più intima certezza della verità. Parole essenziali! Esse fanno luce su un vero mistero: che cosa significa "rapportarsi"? "Rapportarsi a se stessi"? Come è possibile essere in relazione con se stessi? E che cos'è, poi, questo "se stessi"? Certamente non è quell'astratta identificazione che facciamo, dicendo: "Questo è lui stesso!". Usiamo invero tale espressione per individuare qualcuno, il quale, a sua volta, non ha bisogno di riconoscersi, in quanto è già "se stesso". Nessuno entra in rapporto con sé medesimo, in quanto la relazione con sé è costitutiva, è già sempre data. Questo è il primo passo che il pensiero compie per elevarsi a un livello nuovo. La vita... la vitalità, non si relaziona a sé in maniera cosciente. Il vivente, in quanto tale, è inserito in quella che chiamerei "la grande circolazione sanguigna dell'organico". Nessun essere vivente sta per sé in modo astratto. Esso fa parte di un ciclo continuo di assimilazione, eliminazione e ricostruzione della propria materia organica. È noto che anche il corpo umano nel giro di pochi anni rinnova completamente le parti materiali che lo compongono, in un costante fluire e ritornare. Questa è la struttura dialettica della vita.

E qui Hegel è molto vicino all'essenza delle cose. Come si acquista la coscienza di sé? Poniamo, ad esempio, ... che io abbia fame: "mi brontola lo stomaco" – dirò allora. Sono gli

appetiti a darci la certezza di esistere. Ma non appena siamo sazi, questa conferma di sé è già svanita. Il desiderio è in grado di destarci; ma esso è qualcosa di momentaneo: per certificare me stesso come un "sé", non è sufficiente che io avverto il ritmo dell'appetito e della sazietà, e di tutte le altre forme del desiderio. Affinché il "se stesso" sia non solo reale, ma anche autocosciente, c'è bisogno di qualcos'altro. – Di che cosa? – Del "riconoscimento"! Ma il semplice riconoscimento attraverso la soddisfazione dei desideri non basta: assieme a quelli svanisce anche il riconoscimento. Pertanto cerchiamo di essere riconosciuti da un altro "se stesso". Questa è la vita umana! Questa è la sfera dello spirito, verso cui muoviamo i primi passi: l'uomo ha bisogno di un riconoscimento! Non ho intenzione di illustrare nel dettaglio l'importanza di questo concetto di riconoscimento, non solo per Hegel, ma per tutti gli uomini in quanto tali. Il mancato riconoscimento da parte di altri distrugge la propria autostima, mentre gli apprezzamenti ricevuti la rinvigoriscono e la accrescono. Sono cose che tutti conosciamo e che possiamo riscontrare persino nei bambini piccoli e anche nei gatti, che a casa mia sono molto considerati e a volte impazziscono di gelosia, quando si fanno delle preferenze.



LA LOTTA PER IL RICONOSCIMENTO

La questione che stiamo affrontando è la seguente: "Come posso trovare un riconoscimento che soddisfi pienamente la mia autocoscienza?". Ebbene, molti hanno già pronta la risposta: "questo è il grande segreto: vogliamo dominare gli altri per costringerli a riconoscerci". Vogliamo essere padroni degli altri. Mio Dio! Che stupidità, ritenere che la mia autocoscienza possa fondarsi sul riconoscimento di una persona che ho ridotto alla schiavitù. È una vera pazzia! Ed è anche una forma di desiderio, quella brama di possesso che certo non può essere placata da uno schiavo che mi riconosce come padrone. Di fatto, è quello che accade (la figura del servo ideale appartiene peraltro al passato, ormai). Nella società nobiliare c'erano due forme di riconoscimento. La prima, molto nota, è il concetto feudale di "onore". Da esso discende l'idea del duello: chi aveva offeso qualcuno poteva riconciliarsi di nuovo con lui, se accettava di battersi in un duello di spada, che poteva essere anche mortale. Per il fatto di essersi esposti, in tal modo, non si correva più il pericolo di avere la coscienza rosa dal rimorso. Attraverso il combattimento si riaffermava la propria libertà. (E la libertà dell'altro, poi?). In questo modo, però, si ottiene una conferma di sé evidentemente assai effimera. Certo, si è superata un'offesa. Ma non si è ottenuta una duratura affermazione della propria autocoscienza. A tal fine entra in gioco la figura del servo, dello schiavo. La sua è infatti una dedizione continua. Questa si esprime anche in certe locuzioni che erano in uso nella società feudale. Ad esempio, quando il servo diceva: "abbiamo dormito bene?" si riferiva in prima persona al padrone. Il sonno del signore è il "nostro" sonno; ecco il vero servo! Ma questa abnegazione può mai fungere da base all'autocoscienza? Che cosa può essere in grado di fondarla durevolmente? In questo caso noi facciamo un'esperienza sorprendente: che il padrone non ha una autocoscienza duratura. Egli è, per così dire, incatenato alle cose che il servo gli predispone.



REALIZZARE SE STESSI

Una rivoluzione sociale, come quella avvenuta nel nostro secolo in Russia, ha evidenziato, in modo addirittura sconcertante, che anche un'autorità consolidata (come l'asservimento patriarcale dei contadini al proprio padrone - magari molto amato), ha generato grandi forme di autocoscienza. Alexandre Kojève, il grande hegeliano russo... (il suo cognome originario era Kojevnikov) è diventato hegeliano dopo aver vissuto la rivoluzione russa, durante la quale suo padre (un proprietario fondiario amato e riverito) era stato improvvisamente ucciso dalla folla inferocita. Egli intraprese studi hegeliani, affrontando il capitolo sul rapporto servo-padrone, e imparando molte cose (come può accadere a ciascuno di noi). Qual è veramente la base per un'autentica autocoscienza? Non è il dominio sugli altri, bensì... il lavoro: saper fare qualcosa, è questo che ci rende consapevoli di noi stessi. Tutti noi lo

sappiamo. Negli anni instabili dell'adolescenza, l'autocoscienza è labile, oscilla tra una smodata arroganza e un'altrettanto eccessiva autocommiserazione. Chi non conosce il carattere precario degli anni della pubertà! Sappiamo, però, che un poco alla volta matura una coscienza di sé, una capacità di orientarsi. Come educatore della gioventù universitaria, parlo spesso di queste cose, anzi, piuttosto che parlarne, cerco di risvegliare nei giovani la consapevolezza delle proprie capacità, che si traduce appunto in una lenta apertura dell'autocoscienza, che non si cura più, narcisisticamente, solo di se stessa, com'è caratteristico degli anni dell'adolescenza. Un poco alla volta si acquista maggiore obiettività e si impara che, attraverso le proprie conoscenze, scientifiche o letterarie che siano, si viene inseriti in una comunità di lavoro o in quell'insieme di compiti che ciascuno di noi si pone autonomamente; tutto ciò forma, alla lunga, una sorta di "visibilità dello spirito". Non si tratta, però, di una vera visibilità, quanto, piuttosto, di una forma di solidarietà professionale, come quella ad esempio dell'associazione dei medici. È un fenomeno, questo, talvolta criticato, perché si intravedono i rischi di una autocoscienza superba ed esclusiva. Anche l'eccessiva vanità dei professori è un fatto assai noto, che impone un'autocritica da parte di tutti noi. La superiorità che ci proviene dalla nostra posizione di docenti dev'essere gestita moralmente, socialmente e umanamente. Anche in questo caso è necessario che "l'altro" abbia la coscienza del riconoscimento. Per ottenere ciò, il mezzo pedagogico migliore è, anzitutto, fare in modo che l'altro si senta riconosciuto e, in secondo luogo, ammettere i propri errori. Così facendo, si crea una nuova apertura tra maestro e allievo, tra padre e figlio, e in genere tra le persone.

Con questo ci troviamo già al centro di una prima approssimazione a quel grande ambito tematico che la Fenomenologia dello spirito, attraverso la "ragione osservativa" e la "ragione legislatrice", raggiungerà in quelle forme dell'esperienza che, con Hegel, chiamiamo "sapere assoluto". Una di queste è l'arte. Perché l'arte? Essa è qualcosa che è in grado di far scomparire il mio "Io". L'arte parla rivolgendosi a un "noi", non a me soltanto, bensì a noi tutti. Lo stesso dicasi della religione, e del suo messaggio di rivelazione; e infine anche della filosofia. Quest'ultima non racconta sensazioni soggettive o esperienze vissute, bensì è ciò che unisce tutti noi in quanto nature pensanti.



PROSPETTIVE

In questa esposizione mi sono limitato a presentare solo il passaggio decisivo dalla coscienza all'autocoscienza, attraversando la dimensione dell'autocoscienza. Non ne ho però presentato i contenuti, né posso farlo in questa sede. La Fenomenologia dello spirito è un libro di circa 500 pagine. Le difficoltà dello stile hegeliano divengono sempre più grandi quanto più si procede nella lettura di quest'opera, perché essa, percorrendo le tappe dell'autorealizzazione dello spirito, ha assimilato intimamente tutte le problematiche della scienza del proprio tempo. Ne derivano, per noi, oggi, problemi di ordine storico, perché bisogna andare a vedere quali erano allora le conoscenze biologiche, astronomiche, psicologiche, e così via. Lo stesso Hegel esporrà poi questi contenuti nell'Enciclopedia delle scienze filosofiche, la sua opera sistematica principale. Negli incontri successivi, non mi soffermerò su tali aspetti, bensì tornerò a trattare dei tre gradi dello spirito assoluto, delle relazioni interne tra arte, religione e filosofia, ma solo dopo aver esaminato la Logica, che è la disciplina introduttiva all'intero Sistema.

Copyright © Rai Educational



Il Cammino della Filosofia

Hans-Georg Gadamer

Hegel: la dialettica

- L'eredità di Kant
- Il dialogo con gli antichi
- L'arte di ottenere ragione
- Filosofia è dialogo
- Un progetto colossale
- La filosofia allo specchio
- L'eroe...e il suo cameriere
- L'inizio di un'età nuova
- Arte, religione e filosofia

Abbiamo cominciato a occuparci più da vicino dei due grandi capolavori di Hegel, che hanno richiesto una trattazione introduttiva. Vorrei ricordare che la Fenomenologia dello spirito è un'opera davvero particolare, che Hegel deve avere scritto in una sorta di trance, lavorando con incredibile energia in un'epoca di grande inquietudine, quale fu quella dell'invasione napoleonica della Germania e soprattutto della Prussia. Queste furono le circostanze esteriori che videro il primo tentativo da parte di Hegel di presentare la totalità del suo pensiero da una prospettiva particolare. In breve, quest'opera consiste nel mostrare come si perviene necessariamente ad una consapevolezza: ogni coscienza è autocoscienza e, su questa base, è possibile presentare i contenuti dell'autocoscienza come una catena di esperienze dell'uomo, o, più precisamente, dello spirito stesso. Questo è appunto il cammino della Fenomenologia dello spirito, che muove dalla "certezza sensibile", conosce un punto di svolta nell'autocoscienza, e conduce infine alle forme più elevate di intima vicinanza alla verità, come l'arte, la religione e la filosofia. Nell'affrontare questi temi ci siamo sforzati di far apparire Hegel non tanto nella ferrea corazza dei suoi sottili ragionamenti, ma dando piuttosto risalto ai contenuti.... Abbiamo quindi tralasciato l'aspetto metodologico di cui Hegel si è servito per sviluppare i propri pensieri, cioè il tema della dialettica. Questa è appunto la problematica che vogliamo invece affrontare oggi.



L'EREDITÀ DI KANT

È chiaro che qui, come in molti altri casi, Hegel si richiama a Kant. È stato Kant, infatti, a evidenziare, accanto alla "logica", anche la "dialettica" come fulcro importante della propria riflessione critica. Egli ha mostrato che la ragione non è in grado di costruire una metafisica sulla base di concetti puri e che quando ciò accade, come nel caso della metafisica di scuola, si producono soltanto verità apparenti. Per esempio, non è possibile addurre argomenti inconfutabili sul possibile inizio del mondo, oppure sulle cosiddette prove dell'esistenza di Dio. Tutte queste cose traggono la loro certezza da una fonte diversa rispetto a quella dei concetti puri. Come è noto, la domanda formulata da Kant è la seguente: "Quali sono le condizioni di possibilità della nostra conoscenza?" A questo proposito egli concepisce i famosi "giudizi sintetici a priori", un'espressione che intimidisce i profani. Il problema è questo: come è possibile conoscere, fin da principio – a priori – il legame che un certo evento intrattiene con la sua causa? È facile rendersi conto che un presupposto fondamentale della conoscenza dev'essere proprio questo: ammettere che in natura e nella realtà tutto dipenda da qualche causa. Ciò ha indotto Kant a discutere il principio di causa nelle sue determinazioni fondamentali. Laddove però vigono i concetti puri, e non siamo di fronte a oggetti dati nello spazio e nel tempo, Kant ha mostrato che la ragione non può deliberare, e deve necessariamente cadere in contraddizioni e antinomie. In questo senso egli ha parlato di "dialettica della ragion pura", riprendendo così un termine che si è conservato nelle scuole filosofiche sin dalla tarda antichità, anche se con funzioni differenti.



IL DIALOGO CON GLI ANTICHI

Il nostro intento è quello di chiarire il significato della dialettica, risalendo anche all'origine greca di questa nozione, e mostrando in che modo Hegel la riplasmò nel suo metodo filosofico. È un programma molto ampio, quello che ci apprestiamo ad affrontare, poiché in realtà la dialettica ha sempre accompagnato la filosofia. La lettura di Platone, ad esempio, ci fa capire che per lui il termine "dialettica" è sinonimo della filosofia stessa.... Che cosa vuol dire questa parola? Non c'è dubbio che qui essa viene intesa nel senso del "dialogo": "dialettica" è, quindi, l'arte di condurre una conversazione, di dialogare con un interlocutore pervenendo in maniera coerente a un certo fine. Questa era l'abilità maturata da Socrate (almeno come ce lo presenta Platone). È chiaro, perciò, che per Platone proprio questo accompagnare gli altri fino alla conoscenza o comunque all'evidenza, si identifica con la dialettica. Ma egli ricorse a questo termine non solo guardando alla maestria dialogica che Socrate praticò (a dispetto dei suoi concittadini) in un modo così irriguardoso e ostinato, da rendersi sgradito; Socrate, infatti, smascherava le persone ambiziose mettendo a nudo la loro incapacità di rispondere alla domanda fondamentale della vita umana: che cos'è il bene? Che cos'è la giustizia che cerchiamo di realizzare con tutti i nostri sforzi? Questo comportamento condusse Socrate, come è noto, all'accusa di essere un sofista, di ricorrere cioè a nuove forme di argomentazione per prendere in giro gli altri ed esporli al pubblico ludibrio, contribuendo in tal modo a distruggere la pace e l'armonia della vita sociale. Questa era all'incirca l'opinione di una società molto conservatrice, quale ci viene descritta ad esempio da un commediografo come Aristofane. Grazie a lui sappiamo che questa gente non giudicava Socrate una persona seria.



L'ARTE DI OTTENERE RAGIONE

Perché il significato della "dialettica" come dialogo si è trasformato nell'accezione della "dialettica" come metodo? Dobbiamo considerare anche un altro fattore. Accadde che in seno alla cultura greca, in quello stesso secolo, alla fine del quale Socrate dovette bere la cicuta, si sviluppò una certa tecnica dell'argomentazione filosofica, che si richiamava agli Eleati, e in particolare all'insegnamento di Parmenide e del suo allievo Zenone. Parmenide era in disaccordo con le grandi visioni cosmologiche e meteorologiche sviluppate a Miletto e a Efeso, ... rispetto alle quali aveva assunto un atteggiamento critico, dichiarando che il senso della verità e dell'essere non poteva ricevere alcun chiarimento da queste ricerche dei fisici di Miletto. Ebbene, per sostenere questa critica nei confronti degli studiosi della natura appartenenti alla grande scuola ionica, il suo discepolo Zenone mostrava che tutte queste ipotesi di una molteplicità di differenziazioni all'interno dell'ordine naturale unitario, contenevano supposizioni contraddittorie. Egli adduceva la seguente ragione: non può esserci alcuna molteplicità. Ammettendo il molteplice, in luogo dell'unicità dell'essere, si perviene sempre a contraddizioni. Fu così che cominciò a mettere radici una tecnica argomentativa, che fu impiegata non sempre per nobili scopi (quali erano quelli del cittadino Socrate) ma venne anche adoperata da quei maestri itineranti che a quel tempo abbondavano in Grecia. Questi precettori ambulanti (che non erano mai ateniesi) venivano chiamati "sofisti". Naturalmente essi non erano ben accetti presso le famiglie di antica tradizione urbana e presso la classe più elevata della società. Socrate invece, essendo ateniese, godeva di una posizione privilegiata. Dal medesimo terreno sono cresciute insomma due erbe diverse. Questa tecnica argomentativa proveniva dalla Magna Grecia, quindi dall'odierno Meridione italiano e dalla Sicilia, ed era una sorta di prodotto importato, che ad Atene, cioè nella madre patria greca, faceva scalpore e suscitava forti resistenze. Platone adoperava, appunto, il termine "dialettica", che a quel tempo stava entrando nell'uso comune, ma che designava anche tale tecnica "eristica", usata cioè al solo scopo di mettere in difficoltà l'interlocutore. Ovviamente Platone, che nutriva un grande rispetto per Socrate, cercò di mostrare nei suoi scritti che il ragionamento socratico è alquanto diverso, in quanto avvicina l'uomo alla verità, anche solo mettendolo di fronte alla propria ignoranza, per aprirlo

ad accogliere nuovi insegnamenti e conoscenze. Ci sono quindi due diversi aspetti: l'abuso dell'argomentazione per fini meramente sofistici, e l'uso corretto di questa tecnica, nel senso prospettato appunto da Socrate all'élite della gioventù ateniese. È peraltro noto che non sempre Socrate ha avuto successo. Vi è, ad esempio, il caso assai tragico della sua grande amicizia con Alcibiade, uno dei massimi talenti politici, dotato però di un carattere inaffidabile (in verità la sconfitta della città di Atene nella guerra del Peloponneso dipese in massima parte da lui).

Queste furono dunque le origini del termine "dialettica".



FILOSOFIA È DIALOGO

Dobbiamo soffermarci a chiarire le intime relazioni che emergono dal nostro discorso. Un punto fermo è questo: la dialettica ha a che fare con il dialogo, cioè con il fatto che noi possiamo rendere convincente un ragionamento solo se l'interlocutore lo "segue". Pertanto, in un dialogo platonico troviamo sempre dei giovani intelligenti che, dicendo soltanto "sì" o "no", oppure "capisco quello che dici", confermano che stanno seguendo il discorso. Ciò implica, naturalmente, che anche chi guida il dialogo, (l'altro interlocutore), stia seguendo coloro che gli tengono dietro. In questo caso si parla di una capacità di "andare incontro all'altro": il carisma, la profonda influenza morale... che Socrate sapeva esercitare, dipendevano non da ultimo dal fatto che egli sapeva realmente immedesimarsi nell'altro, coglierne le motivazioni, gli errori, le vanità, ma anche le capacità e la disponibilità alla conoscenza vera; Socrate sapeva cogliere tutto questo. Ciò indica chiaramente che il pensiero nasce all'interno di una comunità di ricerca e di dialogo, e che il monologo non è una condotta adatta per pensare. Il monologo è noto a tutti come forma teatrale, ma sappiamo che, in realtà, esso è un dialogo ad alta voce. Quando Amleto recita il suo famoso monologo, "essere o non essere – questo è il problema", in realtà assistiamo a un intimo soliloquio, che si svolge sulla scena: si tratta di una cosa ben diversa dalla tipologia del monologo che è invalsa nell'istituzione scientifica. Vorrei ricordare che il momento dialogico – nella forma dell'argomentazione e della replica – ha sempre caratterizzato il pensiero.

Platone lo ha messo a tema; e anche Aristotele vi si è attenuto, aprendo ogni trattazione di un problema filosofico con l'esposizione delle diverse tesi favorevoli e contrarie, seguite poi dalla soluzione. Questa forma classica della dialettica si è mantenuta poi nel corso dei secoli, ed è passata nell'insegnamento della Chiesa cristiana. Una celebre attestazione in tal senso è la grande Summa theologia di Tommaso d'Aquino, che rivela questa stessa struttura: qui troviamo la formula "sed contra", con la quale viene introdotta una argomentazione contraria, mentre nel cosiddetto Corpus, cioè nella dottrina vera e propria di San Tommaso, egli usa la forma "respondeo, dicendo" ("rispondo affermando") che prelude alla soluzione e conciliazione delle contraddizioni e delle tesi contrarie nel quadro di una dottrina razionale. Perciò, anche la Scolastica ha dato frutti straordinari nell'uso della dialettica confutatoria di matrice aristotelica. Quando però varchiamo la soglia della modernità, ci troviamo di fronte a una situazione del tutto nuova, legata alla nascita della scienza moderna. Il concetto, entro il quale questa nuova scienza si identifica, risale ancora una volta a un'origine greca, peraltro ormai irriconoscibile: mi riferisco al concetto di "metodo". È stato Cartesio il filosofo che ha indicato l'essenza della scienza moderna, evidenziando la particolare cogenza del monologo scientifico. Nel Discours de la méthode e in particolare nelle Regulæ (Regole per la direzione dell'ingegno), egli si propone un compito di immensa portata. Il Discorso sul metodo si apre affermando: "sono convinto che niente nel mondo sia ripartito meglio dell'intelligenza": tutti gli uomini sono ugualmente intelligenti. Quello che manca, in generale, è il corretto uso metodico della nostra intelligenza. Bisogna imparare a procedere secondo il metodo, passo dopo passo, in modo che ogni momento dell'argomentazione sia controllabile. Questa impostazione è stata recepita in epoca moderna anche dalla filosofia di scuola, dove la stessa dialettica è stata considerata come una sorta di metodo. Ad esempio, la dialettica di Pietro Ramo rappresentò una sorta di tecnica quasi sofistica dell'argomentazione, contro la quale dovettero imporsi i grandi pensatori della filosofia di scuola.



UN PROGETTO COLOSSALE

Veniamo infine alla concezione di Hegel, che fu suggerita già dai suoi predecessori: Fichte, ad esempio. Abbiamo già chiarito quale fosse la nuova missione, la finalità che questi discepoli di Kant, suoi ammiratori e seguaci, si erano prefissati. Essi volevano fare dell'autocoscienza il terreno su cui fondare e sviluppare tutta la nostra conoscenza. Questo cammino, di cui ho un po' descritto i contenuti parlando della Fenomenologia dello spirito, era il medesimo che già Fichte e i suoi predecessori – ad esempio Reinhold – avevano cercato di intraprendere. Anche Fichte aveva tentato un ricorso alla dialettica, formulando due tesi estreme e in reciproca opposizione, e proponendo poi una soluzione intermedia rispetto a queste. Hegel però aveva tutt'altro genio! Egli ha assimilato il concetto moderno di metodo scientifico, proponendosi il compito di prendere le mosse da un'unica istanza del pensiero, replicando, passo dopo passo, metodicamente, il pensiero della contraddizione, fino a esporre la totalità del nostro sapere. Ecco perché il suo Sistema delle scienze filosofiche prende anche il nome di Encyclopédie, cioè "compendio del sapere". Questa espressione era stata nobilitata dalla Encyclopédie, l'opera fondamentale dell'Illuminismo francese. Chi riprendeva il titolo di quest'opera colossale dell'epoca dei lumi, per attribuire questo stesso nome a un trattato di filosofia, si proponeva con ciò un progetto alquanto ambizioso: l'elaborazione di un'Encyclopédie delle scienze filosofiche. L'intento era quello di dire: "anche noi vogliamo essere metodici"; Hegel sviluppò la sua filosofia proprio cercando di usare lo strumento metodologico della dialettica, della dottrina degli opposti.



LA FILOSOFIA ALLO SPECCHIO

Com'era possibile questo progetto? Posso chiarirlo con un esempio, di cui Hegel stesso si serve nella sua Prefazione alla Fenomenologia dello spirito. A quel tempo era di moda il termine "speculativo". Oggi esso è più noto nel mondo degli affari, della Borsa: si dice infatti che un tizio ha "speculato" in Borsa. Però in quegli anni tale espressione aveva tutt'altro contenuto.... "Essere speculativi" significava spingersi al di là delle basi empiriche della nostra conoscenza, così come il commerciante, che specula negli affari, si spinge a fare ipotesi sul presunto consumo, sul probabile interesse dei clienti. Il senso dell'espressione è molto simile, ma il suo uso è differente, laddove si dica che la filosofia è speculativa. Essa si porta al di là dell'interminabile cammino dell'esperienza, e conduce a un nuovo tipo di verità, a una certezza che si sviluppa secondo il metodo e che per questo pretende, come la scienza, di pervenire a risultati sicuri. Se Hegel abbia effettivamente realizzato questo ambizioso programma speculativo, è una questione su cui dovremo aggiungere, alla fine, qualche osservazione critica. Infatti il progresso dello spirito e dell'esperienza umana non conoscono sosta, e questo arco di tempo di quasi due secoli che ci separa dall'inizio dell'attività di Hegel dovrà essere esaminato anche dal punto di vista della domanda: "in che modo la grandiosa sintesi hegeliana ha fatto storia?" Ma prima di passare a ciò, vorrei mostrarvi qual è l'impostazione della dialettica hegeliana... sulla base di un esempio che egli stesso ci ha fornito. Si tratta della sua dottrina della "proposizione speculativa",... che è una forma del "giudizio". Ma quale giudizio è "speculativo"? Normalmente un giudizio consiste nell'attribuire a un soggetto dato un certo predicato, secondo le regole della grammatica, ovvero enunciando le proprietà di una cosa. Queste sono le proposizioni empiriche; Hegel parla invece di "proposizione speculativa". Che cos'è? Egli ci offre un esempio: "Dio è... unità".... Dobbiamo dunque intendere che Dio ha la proprietà dell'unità? No, questa frase dice di più: tutto ciò che è unità è, per così dire, Dio – è in Dio. La proposizione speculativa non aggiunge quindi qualcosa di nuovo a un soggetto dato, bensì mira all'essenza di quest'ultimo. Perciò Hegel afferma che la proposizione "Dio è l'Uno" può anche rovesciarsi in "l'Uno è Dio". Il predicato può diventare soggetto, e il soggetto predicato. Se vogliamo veramente conoscere il senso di una proposizione, dobbiamo spezzarla in due enunciati fra loro opposti, che tuttavia dicono la stessa cosa.



L'EROE... E IL SUO CAMERIERE

Questo è il modo in cui Hegel ha introdotto la dialettica. Essa indica una unità speculativa. Si prenda l'esempio della forza e della sua estrinsecazione. Abbiamo già detto che cosa è una forza. Una forza in quiete, che non si estrinseca mai, non è ancora una forza. La forza è la sua manifestazione. Ma questa è a sua volta il manifestarsi di una forza: siamo quindi di fronte a una contraddizione. Inoltre abbiamo visto che una forza presuppone un'altra forza che la solleciti, e che da ciò nasce l'unità del gioco delle forze. Ecco un esempio di dialettica hegeliana. Ciò che possiede il carattere dell'unità rivela al suo interno una tensione di forze contrapposte. Questo è il modo in cui procede sino alla fine tutta la scienza metodica hegeliana. In tal senso, già la Fenomenologia ricorreva al metodo dialettico. Si discute molto, se vi sia veramente una differenza tra il concetto di dialettica appena esposto, che fa esplodere la contraddizione interna alla proposizione speculativa, e la dialettica operante in opere successive come la Enciclopedia e la Logica. Secondo me la dialettica è la stessa, però la Fenomenologia aveva un compito differente. In questo particolare scritto Hegel si era proposto di condurre la coscienza – che ancora non sa di essere autocoscienza – fino al punto in cui può riconoscere di esserlo, e lo fa prendendo le mosse da un'affermazione di partenza come questa: "quando i miei sensi mi dicono che questo è legno, io ne ho la conoscenza più evidente possibile!" Ma la certezza dei sensi è in verità solo l'indicazione di una datità. Non è affatto detto che questo sia legno, ma solo che è alcunché di dato. Di questa riluttanza delle cose – di questa oggettività – il pensiero deve lentamente prendere coscienza. Perciò si parla prima della cosa e delle sue proprietà, poi delle forze che sono fra loro contrapposte, e infine delle leggi di natura e della loro validità per ogni esperienza. Abbiamo già percorso questa via verso l'autocoscienza quasi fino alla fine, accorgendoci di esserci molto avvicinati al mistero del vivente e del suo intimo mantenimento in vita attraverso il continuo ritorno a sé, l'assorbimento delle sostanze (l'alimentazione), l'eliminazione delle scorie e la ricostituzione dell'organismo. Anche tutte queste esperienze sono indice di un conflitto dialettico, ed è stato necessario soffermarsi su di esse. Ho già mostrato inoltre come la dialetticità sia insita in quella stessa autocoscienza che deve lottare per il riconoscimento e per essere accettata dagli altri, e che può dirsi soddisfatta solo quando viene riconosciuta come libera e, soprattutto, indipendente. Perciò abbiamo visto quanto sia deludente il riconoscimento da parte del servo interamente dedito al padrone. A questo proposito Hegel ha adoperato una formulazione molto incisiva, che si trova già nella commedia francese: "nessuno è un eroe agli occhi del proprio servo". Per il "cameriere", nel senso letterale di "colui che viene in camera", l'eroe non è mai un eroe, perché egli lo conosce in tutte le sue debolezze e in tutti i suoi bisogni, e comunque mai negli attimi di grandezza, in cui si compiono le sue azioni.



L'INIZIO DI UN'ETÀ NUOVA

Adesso mi limito solo a ricordare che in tal modo la dialettica in Hegel diventa una esperienza della coscienza, nel senso che, già nella Fenomenologia, chi pensa viene necessariamente spinto sempre oltre nel proprio cammino. Ho mostrato che l'autocoscienza compie un grande passo avanti con la capacità di svolgere un lavoro. Questo è un tipo di autocoscienza che tutti conosciamo nell'attuale mondo borghese, dove, in realtà, l'intero proletariato è stato già integrato nella borghesia, e l'autocoscienza del lavoratore, a tutti ben nota, rivela una nuova forma di dignità proprio nella capacità di ciascuno di far bene la propria attività. È questo il pathos borghese del 19^o secolo. In fondo, l'integrazione del cosiddetto proletariato tramite le assicurazioni contro la disoccupazione,... le lotte salariali del sindacato e le altre odierne istituzioni dello Stato democratico, non mirano ad altro che a estendere a tutti il valore di queste virtù borghesi. In tal senso, ci troviamo davvero all'inizio di un'età nuova, cioè di quell'epoca alla quale Hegel ha brindato nella ricorrenza dell'assalto alla Bastiglia, ancora (se non ricordo male) nel 1827. Quindi la Fenomenologia procede compiendo e ripetendo con metodo un passo che, sul piano del contenuto, conosciamo già fin dai primi scritti giovanili di Hegel. Di questi ultimi ho citato una frase, che vorrei ora riprendere nei suoi contenuti: la magnifica affermazione secondo cui Gesù fu "il genio della

conciliazione". Potersi riconciliare, potersi pacificare persino con la morte, accettarla: questo è già il messaggio cristiano, secondo il quale Cristo è morto per noi. Nell'ottica cristiana questo significa che non dobbiamo più vedere la morte come una mera distruzione, bensì come qualcosa a cui si dice di sì, come si dice di sì alla vita. Questa grande scoperta della immane forza della conciliazione era già presente in quegli scritti, e ora, nella dialettica fenomenologica, la vediamo operare passo dopo passo, rendendoci conto, ad esempio, che dalla coscienza del lavoro nasce una nuova autocoscienza, la quale conduce infine alla scienza, e poi ancora all'organizzazione sociale della nostra vita, dove formiamo già una "comunità", nel senso che non sono più io, come singolo individuo, ad accettare la legge che la società impone, ma tutti noi insieme ci assoggettiamo a essa. Da qui si passa poi alla comunità religiosa, nella quale riconosciamo il vincolo che ci lega agli altri nel fatto di essere tutti "peccatori", come insegna il messaggio del cristianesimo (ed è proprio questo che ci unisce).



ARTE, RELIGIONE, FILOSOFIA

Così il cammino dialettico della Fenomenologia ha effettivamente percorso la totalità della nostra natura e della nostra esperienza storica, per trovare alla fine nell'arte, nella religione e nella filosofia la sua compiuta realizzazione. In cosa consiste tale realizzazione? Tutti noi sappiamo che si fa violenza a un'opera d'arte, quando la si spiega in termini biografici: una poesia non vuole far sapere che ad esempio Goethe ebbe a Sesenheim una relazione sentimentale, e che la mattina, salito a cavallo, nella gioia del suo innamoramento salutava il Maggio. Non è questo l'incredibile fascino di una poesia, bensì il fatto che tutti noi possiamo riconoscerci nella magia dell'amore e in questo incantesimo di una natura che improvvisamente ci abbraccia come un'amica e come un'amata. Queste sono le esperienze che una poesia sa comunicare. Lo stesso vale per la visione di un bel quadro. Non mi riferisco soltanto ai dipinti di soggetto sacro, ma anche alle raffigurazioni di temi profani. Una cosa è certa: i pensieri che ci vengono nel guardare un'immagine,... in qualche modo sono già espressi in essa, almeno sotto forma di stimolo per il pensiero.... Ogni visione di un'opera d'arte è un dialogo. Anche questa è dialettica. Ma qui si manifesta anche quella più alta dialettica, per cui il contenuto di un'opera non si esaurisce in un'unica interpretazione: il prodotto artistico è come un interlocutore superiore, che ci dà ogni volta nuove risposte. Se queste cose ci sono note già attraverso l'arte, di conseguenza esse varranno anche per una religione come quella greca, che venerava la manifestazione del divino nelle sculture dei grandi maestri dell'arte plastica greca. Noi sappiamo, però, che vi sono anche altre certezze religiose oltre a questa pietrificazione del divino nelle opere plastiche dell'antica Grecia; conosciamo ad esempio il divieto imposto dagli Ebrei a tutte le raffigurazioni ("tu non dovrà farti alcuna immagine"), che ha conferito al divino (all'idea di Dio) una nuova trascendenza. Il Creatore non si manifesta più in immagine, bensì nella sua volontà, nella legge, cosicché il cristianesimo è valido... per tutta una nazione (anzi, in questo caso si tratta di una razza, quella ebraica), cioè per il popolo eletto. In seguito, il cristianesimo conoscerà un'enorme diffusione, conformemente al suo messaggio, che comanda: "andate tra i popoli ed evangelizzateli". La medesima verità, anche se può essere vissuta in modo diverso da ogni individuo, da ogni singola persona, è quella che fa di noi una comunità. Questo è il grande plurale collettivo che Hegel congiunge deliberatamente con il concetto di Spirito Santo, e con la propria nozione di spirito come vera realizzazione. Poiché, però, egli giunge a questa realizzazione dello spirito per mezzo della dialettica e della soluzione di proposizioni in principi sempre più complessi, sorge forse alla fine il dubbio che questo cammino sia dominato troppo dalla logica proposizionale e quindi dal "principio di non contraddizione" e dalla legge della sintesi degli opposti. Nasce insomma la perplessità che la vera profondità dell'esperienza dell'amore, che ci unisce con il prossimo o con Dio, cercherà altre forme di realizzazione, se già non le possiede. Questo sarà uno dei punti di cui mi occuperò concludendo la mia trattazione del pensiero hegeliano.



Il Cammino della Filosofia

Hans Georg Gadamer

Hegel: la Scienza della Logica

- Al di là del possibile
- L'altare nel tempio del pensiero
- Dio...prima della Genesi
- L'Essere è il Nulla
- Lo specchio della riflessione
- L'essenza della verità
- La quintessenza
- Il logos
- Dal pensiero alla realtà?

Con la discussione delle opere capitali di Hegel, di cui ci stiamo occupando (la Fenomenologia dello spirito e la Scienza della logica), abbiamo raggiunto una visione d'insieme nell'analisi della concezione hegeliana della dialettica. Abbiamo visto che quest'ultima era un'antica forma di argomentazione, che consisteva nel confrontare fra loro dottrine contraddittorie. Nel mondo antico essa aveva una funzione negativa: quella di mostrare l'impossibilità di raggiungere verità in grado di reggersi in piedi. È vero, però, che questo concetto di dialettica ha conosciuto un radicale mutamento, sotto la spinta della presunzione di verità propria delle scienze moderne. Una volta Hegel scrisse: "il concetto di dimostrazione filosofica nell'epoca moderna è andato perduto". La dialettica da lui riformata è una ricostituzione di questo concetto, che nel mondo antico – anche se come forma solo negativa di dimostrazione – era comunque un movimento dialogico del pensiero, creato da Socrate e praticato da Platone nei suoi scritti. L'argomento che vogliamo affrontare è dunque questo: chiarire in che senso la dialettica, intesa come metodo, possa costituire una "logica".



AL DI LÀ DEL POSSIBILE

È chiaro che non siamo di fronte a una logica formale in senso aristotelico, dove cioè l'oggetto della trattazione è costituito dalla pura forma logica della proposizione. Si tratterà, piuttosto, di quella che – da Kant in poi – viene chiamata "logica trascendentale". Soffermiamoci un momento su questa nozione. La logica trascendentale non è logica formale; l'ovvietà di tale affermazione ritorna nel frontespizio di un trattato moderno, che è anche il più bel libro scritto da Husserl, il fondatore della Fenomenologia, intitolato appunto Logica formale e trascendentale. Avremo forse occasione di chiederci in che misura questo saggio fenomenologico del nostro secolo conservi ancora un intimo legame con Hegel. In ogni caso, è chiaro che la "logica trascendentale" oltrepassa l'intero ambito dell'esperienza possibile e anche quello delle mere forme del pensiero. La sua trascendenza consiste nel non cercare semplicemente di definire un possibile ente, ma nel determinarne le "condizioni di possibilità". Questa è la formulazione classica che, da Kant in poi, ricompare in tutte le discussioni filosofiche, nelle quali si mette appunto l'accento sulla conoscenza delle condizioni di possibilità. Si tratta di una trascendenza che va oltre la distinzione tra il possibile e il reale. Il compito della logica trascendentale è, quindi, già in Kant, quello di determinare che cosa vi sia di vivo e di "sano" nella metafisica, e quale parte si debba invece abbandonare a causa della sua debolezza dialettica. Abbiamo visto che per Kant la metafisica può basarsi solo sul fondamento morale della libertà umana, e a partire da quest'ultima possono essere riformulati i grandi problemi di Dio, del mondo, dell'anima e della sua immortalità, che non costituiscono quindi argomento della scienza teoretica.



L'ALTARE NEL TEMPIO DEL PENSIERO

Hegel si era proposto di assumersi quel compito, che Kant aveva riferito solo all'ambito ristretto della ragione teoretica,... rinnovandolo e ampliandolo. Quando Kant ricava le categorie, sotto le quali già sempre cade l'esperienza (vale a dire le condizioni di possibilità dell'esperienza in generale) è chiaro che si riferisce a categorie legate alla conoscenza empirica. Facciamo solo un esempio: sarebbe insensato cercare di conoscere le cause, se già non sapessimo che la "causalità" costituisce una modalità fondamentale del pensiero umano e scientifico. Persino in riferimento alla libertà Kant ha coniato l'espressione "causalità libera", per alludere alla stretta affinità fra questi due ambiti. Con ciò abbiamo già un primo orientamento, che ci mostra l'entrata in gioco del più antico concetto della metafisica, quello di "categoria". Nella dottrina kantiana delle categorie, viene formulata una celebre critica nei confronti dell'analisi aristotelica delle categorie, affermando che quest'ultima è solo una enumerazione rapsodica. Questa obiezione contiene senz'altro qualcosa di vero, nel senso che i Greci hanno sempre conservato una certa vena oratoria nella formulazione dei loro pensieri filosofici. Era la prassi continua del confronto verbale a dar vita al lavoro filosofico, e a strutturarsi poi nelle diverse teorie. Noi obbediamo invece ai vincoli metodologici e normativi della scienza moderna, formulati nel Discorso sul metodo di Cartesio, che prescrive di non compiere alcun passaggio affrettato e di procedere oltre, sempre e solo quando le premesse siano state completamente chiarite. Kant era interessato, come è noto, a mostrare i limiti della ragion pura, e al tempo stesso le condizioni, stando alle quali la ragione è indispensabile e costitutiva nell'ambito dell'esperienza. Questa era la sua legittimazione della scienza moderna e in particolare della fisica del suo tempo (la meccanica e la dinamica di Newton) da cui egli ricaverà, in seguito, i Primi principi metafisici della scienza della natura. Come abbiamo già visto, Kant e Hegel hanno in linea di principio qualcosa in comune – o meglio – tutti i successori di Kant rivelano un comun denominatore: una certa dottrina kantiana aveva affascinato tutti; essa viene indicata in un modo strano: "sintesi trascendentale dell'appercezione". Questa espressione vuol dire, grosso modo, che in relazione a qualsiasi pensiero possiamo dire "io penso di pensare". Tale unità nell'autocoscienza è indispensabile per riuscire a spiegare che cosa sia il pensiero. Ma a partire da Fichte si è cercato di far derivare da quest'unico "fatto dell'autocoscienza" tutti i contenuti della possibile conoscenza del mondo e dell'Io. Tutto ciò Fichte lo fece avvalendosi della sua dialettica, e Hegel riprende questo compito, ma in grande stile. È lui stesso a dircelo. All'inizio della Logica troviamo questa affermazione: "una filosofia senza metafisica è come un tempio senza altare". Effettivamente, l'altare della metafisica hegeliana è la sua logica, questa logica trascendentale,... che vuole dedurre dall'autocoscienza attraverso il metodo tutto ciò che costituisce, fin da principio, una condizione di possibilità della realtà.



DIO... PRIMA DELLA GENESI

Hegel fu sempre uno spirito geniale, anche nel senso che trovò di volta in volta paragoni e metafore convincenti, come ad esempio la sua celebre descrizione della logica: "essa rappresenta i pensieri di Dio prima della creazione del mondo". In altri termini: essa non è una scienza della realtà. La logica è una scienza della possibilità, cioè delle condizioni di possibilità del reale. Questa formulazione ha qualcosa... di emozionante: ci dà l'impressione di assistere allo schiudersi di una dimensione di perfezione alla quale si è ispirato il disegno dello Spirito di Dio quando plasmò la realtà....

Anche Hegel ha cercato di dedurre le condizioni di possibilità della realtà a partire dal pensiero, dall'autocoscienza (nel momento in cui quest'ultima è diventata consapevole di sé). Ma quale può essere il punto iniziale, dal quale cominciare? Per rispondere, bisogna tener presente il metodo della dialettica, il continuo procedere per tappe successive. Che cosa vuol dire? Ebbene, quando si pensa,... accade di fare una strana esperienza: bisogna pensare necessariamente anche qualcos'altro. Ad esempio, quando si dice "essere", si è costretti a pensare anche il "nulla". Oppure, quando si pronuncia il termine "qualcosa" si è obbligati anche a precisare che ha una "certa grandezza" o una "determinata natura". Da ciò si può già vedere che i concetti fondamentali del pensiero umano sono talmente intrecciati fra loro che è impossibile descriverli, se non osservando che scaturiscono tutti l'uno dall'altro. Questo risultava già dalla Fenomenologia. Anche in essa, ad esempio, non potevamo limitarci a parlare di una forza sola. La forza è necessariamente contrapposta a un'altra, perciò è un gioco di forze. Ugualmente, nella Logica, per avvistare le condizioni di possibilità della realtà, è necessario capire in che modo queste condizioni si reclamino a vicenda e costringano a pensare necessariamente qualcos'altro. Questo è appunto il grande compito della logica. Vedremo che, in tal senso, essa costituisce la base del sistema hegeliano e quindi di tutta filosofia, di cui fanno parte – oltre a questa scienza della possibilità – anche la dottrina della realtà, detta "Realphilosophie". La difficoltà, alla quale dovremo rivolgere le nostre riflessioni, è la seguente: come sia possibile per noi passare dalla possibilità alla realtà senza ricorrere alla teologia.



L'ESSERE È IL NULLA

Ora, se si muove da questa premessa (e cioè ancora una volta dall'autocoscienza, che tenta di affermare ciò che è immediato) si perviene a un esito singolare: l'"immediato" può essere solo "l'essere" stesso, e mai niente di determinato. È proprio così che comincia la Logica hegeliana. Di fatto, l'essere è un concetto totalmente astratto, o almeno è tale per quel pensiero determinante a cui è rivolta l'intera logica. In verità, non si sa ancora niente, quando si dice "essere". Se nominassimo "questo, e non quello" – oppure: "qualcosa" – ci troveremmo già all'interno di determinatezze e distinzioni; ma se ci limitiamo all'"essere", è come se dicessimmo: "nulla". Perciò Hegel ha fatto realmente un tentativo molto coraggioso. Allontanandosi dalla metafisica e dalla dottrina delle categorie di Aristotele, egli ha cercato di ricavare direttamente, dagli albori del pensiero greco, anche l'inizio di questa sua logica universale e definitiva. Infatti, di fronte alla parola "essere", chi conosce la storia del pensiero greco ricorda subito Parmenide, e quindi le origini della filosofia eleatica e il rifiuto del nulla, che costituisce il vero intento del famoso poema didascalico parmenideo. Hegel mostra (come vedremo) che la differenza tra essere e nulla non esiste affatto; è una nostra creazione: siamo noi a concepire l'essere e il nulla. Non c'è alcun movimento che proceda "dall'essere al nulla", poiché entrambi si equivalgono. Va detto, invece, che nel "divenire" l'essere e il nulla sono intrecciati inscindibilmente. Questa è un'affermazione che risale già agli antichi, naturalmente: il "divenire" è passare dal "non-essere" all'"essere". Ma nella accezione del "divenire" come passaggio da "qualcosa" a "qualcos'altro" c'è un'idea di movimento. Attraverso questa via Hegel giunge al criterio del metodo della filosofia: il movimento stesso dei pensieri è l'oggetto della filosofia; non il nostro pensiero, bensì ciò che si va compiendo, in noi, nell'atto di pensare. Egli ha adottato, per riferirsi a questa attività, un'espressione facile a capirsi, già molto diffusa: "riflessione". È opportuno precisare che questo pensiero filosofico non si limita ad assumere dati empirici, bensì medita su sé medesimo, quindi si "ri-flette", ri-piega su se stesso: questo è il senso della "ri-flessione"; è una metafora ottica, riferita all'idea del rispecchiamento.



LO SPECCHIO DELLA RIFLESSIONE

Quando diciamo che il metodo della filosofia hegeliana ha il compito di studiare la riflessione, non ci riferiamo alla nostra riflessione concettuale, ma al modo in cui i concetti rispecchiano se stessi e quindi si scindono dalla loro reciproca unità. A questo proposito Hegel ha formulato una distinzione enigmatica, dicendo: "non si tratta di una riflessione esteriore; noi non giungiamo dall'esterno a contemplare questo movimento, bensì è una "riflessione immanente"". Questa espressione stupisce tutti coloro che si cimentano con la filosofia. Mi ricordo che Nicolai Hartmann un giorno mi disse: "quando Lei avrà capito che cos'è la riflessione immanente, avrà fatto un grosso passo avanti". Ho appena cercato di renderla comprensibile, spiegando che qui ha luogo un passaggio che avviene all'interno dei pensieri stessi, e noi possiamo solo seguirli, non crearli a nostra volta. Questa dottrina ha suscitato un certo disappunto. In particolare Schelling ha commentato: "è un discorso che non funziona; che cosa c'entra il "movimento" con la logica?!"". Eppure, una movenza c'è: dall'essere e dal nulla si passa al divenire. Forse ora è possibile chiarire il passo successivo: il divenire è sempre o un nascere o un perire, cioè riguarda sempre un "alcunché", è necessariamente vincolato a qualcosa che sarà, o che è già stato. Qui si vede molto chiaramente che il passaggio, inevitabile, è all'interno al pensiero stesso. Non posso limitarmi a parlare del "divenire", come se non sapessimo che è sempre "qualcosa" che diviene; e ciò non proviene dal nostro pensiero, bensì è implicito nella nozione stessa di "divenire". Ecco, questo è l'inizio della logica hegeliana! Possiamo esprimere anche in altri termini: qui, per la prima volta, viene descritto nella sua struttura più semplice il fondamento dello sviluppo logico. Infatti, conosciamo questi concetti già dal mondo antico. Che cos'altro è, infatti, il filosofare, se non la riflessione, il ripiegarsi in se stessi dopo aver conosciuto l'infinita apertura dell'esperienza umana? In Platone la riflessione è una "anamnesi", un "richiamare alla memoria". Essa risveglia ciò che già c'è, proprio come accade quando scopriamo che nell'essere e nel nulla si cela il divenire; che quest'ultimo comporta un qualcosa, un alcunché di determinato (sia qualitativamente che quantitativamente) e ciò implica a sua volta la "misura", e così via. In queste poche parole ho già riassunto il contenuto del primo volume della Logica hegeliana. Tutto ciò può essere illustrato ricorrendo a concetti storici: si pensi, ad esempio, al modo in cui Hegel ha concepito il passaggio dall'"essere" di Parmenide al "divenire" di Eraclito, e inoltre a tutta la speculazione pitagorica sulla nozione di misura, che grazie al mistero del numero, dell'unità di grandezza e delle proporzioni ha unificato la realtà del cosmo in una sorta di armonia delle sfere.



L'ESSENZA DELLA VERITÀ

Con ciò siamo solo all'inizio di una trattazione che, in effetti, non fa che riprodurre la dimensione del pensiero presocratico, cioè quegli albori della filosofia greca, in cui non era ancora chiaro che tale visione della realtà (la sua immagine filosofica, tentata da quei primi pensatori), pur rappresentando la prima descrizione del manifestarsi del reale, non coglieva ancora ciò che sta a fondamento dei fenomeni e del loro mutare. Perciò il secondo libro della Logica hegeliana si apre con questa proposizione: "la verità dell'essere è l'essenza". Si tratta di una frase che deve far riflettere. Per cominciare, noi conosciamo il concetto di "essenza" (e di "essenzialità") dalla terminologia scolastica della filosofia. Questo termine traduce il latino "essentia"; per noi tedeschi questa è una parola d'origine straniera: "essenza" sta anche a indicare l'acqua di Colonia, o in genere, un concentrato di acqua profumata. È a questo che pensiamo, sentendo questo termine. Esso possiede però anche un'altra importante accezione. Hegel prende appunto in considerazione la terminologia filosofica, quando parla di "essenziale" e di "inessenziale"; questi termini, come è noto, si riferiscono a ciò che appartiene all'essenza, oppure a ciò che se ne allontana. Ma vi è anche

qualcos'altro, e a questo punto la questione comincia davvero a farsi complessa. Il tedesco "Wesen" (essenza) connota anche l'"essere vivente", implicando così un movimento, un valore verbale:... "quell'uomo è comico, nel suo essere"; così dicendo, mi riferisco al suo comportamento, nel complesso. Oppure: "quello là è un povero essere!" (riferito a un uomo vecchio e fragile, che fa pena); anche in questo caso il linguaggio si discosta molto dalla filosofia tradizionale e dal suo concetto di essenza (o di essere). Questo è propriamente il senso in cui si esprime la proposizione: "la verità dell'essere è l'essenza". Si può anche dire, in altri termini, che la verità dell'essere si manifesta "nel suo essere", cioè nella processualità di un evento, ovvero nel passaggio da un'immagine tradizionale dell'essere a una conoscenza più profonda di esso. Questo è appunto il cammino percorso dalla filosofia greca classica, la via che conduce all'èidos, all'"idea" platonica, che può avere l'ambizione di nominare le cose "nel loro essere", mostrando quindi la "verità dell'essere"; è questa la via che conduce ai difficili interrogativi metafisici, che Aristotele, in quanto platonico, ha rivolto a Platone e alla scienza del proprio tempo.



LA QUINTESSENZA

Osserviamo, dunque, il necessario articolarsi della Logica, che si presenta innanzitutto nell'"essere" (ovvero nella sua forma più indeterminata) e poi si sviluppa nelle sue determinazioni fondamentali come riflessione immanente (non mi è possibile offrire qui un quadro dettagliato). Non è difficile mostrare che il pensiero è sempre un "operare distinzioni", e il "distinguere" presuppone sempre due cose diverse, che necessariamente si condizionano a vicenda. Se dico "identità", oppure "ipseità", devo sempre pensare anche la "differenza". Non ha senso dire che "qualcosa è identico", perché identico è sempre identico a qualcos'altro. Vi è a questo proposito una storiella divertente, che vorrei raccontare. Un giorno la polizia aveva emesso un mandato di cattura nei confronti di un uomo, che aveva commesso un misfatto. Dopo aver fornito i segni di riconoscimento, il commissariato si era informato su uno degli indagati, chiedendo se era identico al ricercato. Risposta: "Conosciamo bene costui: è un uomo di pessima reputazione, e non è escluso che possa essere anche identico!" (Come se l'"essere identico" fosse una proprietà, mentre si tratta di una determinazione della riflessione). Su questo punto Hegel aveva avuto un buon maestro in Platone, il quale ha insegnato che identità e differenza sono concetti di riflessione inseparabili.

Dopo questa parentesi scherzosa, torniamo a considerare seriamente l'edificio della Logica hegeliana! Alle prime due parti fa seguito una terza che in genere si fatica a comprendere, la Logica del concetto: che cosa vorrà dire "logica del concetto"? Indipendentemente da quanto si è fin qui affermato, una cosa è certa: "essere", "essenza" e "concetto" non sono mai rappresentazioni o strumenti della nostra attività, ma qualcosa che ha luogo in noi stessi. Ebbene, il concetto è ancor più profondo dell'essenza. Esso è infatti la "quintessenza". Già questo ci fa capire, a orecchio, che la quintessenza è una sorta di non plus ultra, in cui si raccoglie, per così dire, tutto ciò che appartiene all'essenza. Hegel ha mostrato, in effetti, che proprio questo è il significato dell'"idea" platonica, e che in essa risiede la vera condizione di possibilità del reale.



IL LOGOS

Chiediamoci per un momento: come si riflette tutto ciò sugli inizi della filosofia greca? È

chiaro, infatti, che "logica" è un termine greco. Quando Hegel parla di "logica" e della sua "logica trascendentale", intende riferirsi al senso ampio della parola "logos", che domina la filosofia greca, da Eraclito fino a Platone, ad Aristotele, e oltre. È assai difficile trovare una traduzione adeguata di "logos". Mi ricordo che quando ero studente, il senso del "logos" veniva reso da espressioni come "ragione" o "concezione". Ma al momento del mio primo incontro con Heidegger, egli mi disse che il suo significato è quello letterale, e cioè: "linguaggio". A questo proposito, incontriamo una tematica, alla quale ci eravamo già molto avvicinati parlando dell'essenza. Ho richiamato l'attenzione sul fatto che in questa parola non riecheggia soltanto la terminologia filosofica, ma anche un po' di quella sapienza del linguaggio, per cui, nel tedesco Wesen (essenza) risuona anche Anwesenheit (presenza): quando qualcosa si avvicina, e sembra riempire tutto lo spazio (con la sua presenza, appunto) o quando entra in una stanza una persona molto influente, tutti avvertiamo la pienezza di tale presenza. Come possiamo approssimarci al significato del logos? Torniamo ancora una volta al principio dell'intero movimento logico, dove troviamo quest'affermazione: "l'inizio dell'essere è l'immediatezza indeterminata". Abbiamo già visto che "immediatezza indeterminata" equivale a dire "nulla". L'intima coappartenenza di queste due nozioni esclude, in realtà, che vi sia una differenza concettuale: esse sono distinte solo nel nostro "intendimento", dice Hegel. Dobbiamo cercare di chiarire questo punto. Il momento culminante dell'intera logica è il seguente: non è il nostro pensiero a passare da una cosa all'altra, bensì è il "divenire" stesso, il divenire di qualcosa, indipendentemente dal fatto che io lo pensi. Inoltre, il "qualcosa" ha le sue "qualità", le sue "determinazioni", la sua "misura", ... e infine la sua "essenza reale", come ad esempio la "specie" (questa realtà della natura animata, dove le tipologie vegetali e animali si rinnovano e si riproducono continuamente nei loro individui). Siamo quindi sicuramente al di fuori del pensiero soggettivo, anche se tutte queste cose sono pensabili: il pensiero coincide con ciò che è. Questo è il senso del termine "categoria". Qui accade, peraltro, una cosa strana, che meriterebbe maggiore attenzione: Hegel non usa mai il plurale "le categorie", ma sempre solo "la categoria", al singolare. Ciò dipende dal fatto che la totalità è un'anamnesi, un estrarre l'identico dall'identico. Ecco il ricordo nel suo senso più autentico: l'affiorare di qualcosa che non è "nuovo", bensì ciò che già era, e che avevamo dimenticato o che, in altre parole, era stato rimosso e adesso, per qualche motivo, riaffiora. Questo "riaffiorare" è ciò di cui il movimento della riflessione filosofica ci rende consapevoli. Tutto ciò che già da sempre conosciamo, ci appare qui alla luce della riflessione.



DAL PENSIERO ALLA REALTÀ?

L'essere, il nulla, il divenire,... e quest'ultimo è sempre il divenire di qualcosa: Hegel fu il primo a introdurre con grande acume queste nozioni nell'intera storia della filosofia occidentale. Dobbiamo a lui, se i Presocratici non sono considerati soltanto un confuso e mitico prologo all'osservazione della natura, bensì rappresentano una preparazione a tutto il nostro pensiero logico. Ovviamente, i risultati raggiunti da Hegel hanno incoraggiato sensibilmente il procedere della ricerca, portandola a riconoscere nei Presocratici coloro che hanno predisposto il terreno per le filosofie di Platone e Aristotele. È chiaro che non si tratta solo di un recupero storiografico, bensì della possibilità di avvistare una dimensione che precede lo stesso logos: l'essere, come tale, è indeterminato; ma logos significa "determinare qualcosa". Il "nulla", poi, è altrettanto indefinito: per la prima volta si profila l'idea di un "trapassare" dall'essere al nulla. In fondo, essere e nulla sono soltanto il "qui" indeterminato. Dobbiamo renderci conto del significato vero e proprio della prima esperienza fondamentale del "qui", il cui contenuto corrisponde al "questo qui" della certezza sensibile; quando infatti affermiamo "c'è qualcosa", in realtà abbiamo già detto troppo: infatti la certezza sensibile non è ancora certezza di "qualcosa", ma solo del puro e semplice "questo qui". Insomma, la Fenomenologia può descrivere a partire dalla coscienza ciò che la Logica conduce nella sfera oggettiva della determinatezza sino all'idea. Ma come si può procedere

oltre, affermando che l'idea determina la realtà? "La verità dell'essere è l'essenza"; e la verità dell'"essenza" è il "conceit", che a sua volta è l'idea. Tutto ciò è ben comprensibile sulla base del pensiero greco. Ma come è possibile, partendo dalla logica (che è l'universo delle "possibilità") muovere il passo decisivo verso la realtà? "La Creazione": questa è la grande risposta offertaci dalla metafora di Hegel, secondo cui la logica rappresenterebbe i pensieri di Dio prima della Creazione del mondo. Ma che cosa sia mai la realtà, e che nesso intercorra fra "l'idea" e le reali determinazioni della nostra conoscenza del mondo, questo è un problema filosofico di estrema difficoltà, che costituisce forse il limite, al di là del quale non siamo più in grado di capire come Hegel possa aver creduto di compiere il passaggio dall'idea alla realtà, operandolo nel pensiero.



Copyright © Rai Educational

Il Cammino della Filosofia

Hans-Georg Gadamer

Hegel: l'estetica

- Dall'essere allo spirito
- La vitalità della natura
- Spirito oggettivo e spirito assoluto
- Il valore dell'arte
- Le visioni del mondo
- La razionalità della storia
- La libertà dell'uomo
- La morte dell'arte

Ci avviciniamo al termine di questo nostro itinerario, il cui titolo complessivo è «il passaggio da Kant all'Idealismo tedesco», cioè ai grandi costruttori di sistemi come Fichte, Schelling e Hegel. Tuttavia questa transizione non è soltanto la descrizione di una tappa della storia della filosofia, bensì, come ho avuto modo di osservare, coinvolge il rapporto fra «Illuminismo e Romanticismo». Queste due potenze della nostra vita spirituale non si scontrano solo in quest'epoca storica, bensì sopravvivono ancora oggi nella nostra temperie culturale. Vedremo, in conclusione, come Hegel (il pensatore nel quale questo confronto ha mostrato tutta l'imponenza delle forze in gioco) continui ancora a incidere sull'età presente, e a determinarne le possibilità concettuali e culturali.



DALL'ESSERE ALLO SPIRITO

Ci siamo già occupati delle sue due opere capitali, cioè la Fenomenologia dello spirito e il Sistema di filosofia (nella sua prima parte, costituita dalla Logica), privilegiando motivi e tematiche che risultano comprensibili a ciascuno, rispetto ai contenuti squisitamente tecnici. La differenza e la somiglianza di questi due capolavori si possono riassumere nella seguente formulazione: la Fenomenologia dello spirito procede dalla «certezza» alla «verità», mentre la Logica muove dall'«essere» all'«idea», e dall'«idea» allo «spirito». Questi sono i concetti-chiave che riassumono l'intera opera di Hegel e lasciano presagire l'immensa portata della sua risonanza in tutta l'età moderna. Prendendo le mosse da quest'aspetto, intendo illustrare nuovamente come si articola questo grande cammino spirituale che conduce dall'essere allo spirito. L'«essere» (che come abbiamo visto costituisce il momento iniziale della Logica) è una espressione che significa tutto e niente: non si afferma nulla di determinato, quando si dice «essere». Pur senza entrare nel dettaglio, spero essere riuscito a mostrare che, quando cerchiamo di precisare il senso del termine «essere», siamo costretti a pensare, a parlare la lingua dei concetti, i quali si richiamano a vicenda. Alla fine risulta che questo «regno delle possibilità», dominato dallo spirito e attribuibile a «Dio prima della Creazione» (per usare un'arguta espressione hegeliana) – insomma, questo intero cammino compiuto dalla Logica – si troverà a un punto di svolta decisivo, quando si tratterà di passare alla realtà, alle categorie proprie del reale. Qui siamo davvero di fronte a una questione molto difficile: il problema del passaggio dalla possibilità alla realtà, ovvero dall'idea del possibile alla natura effettiva, alla struttura vera e propria del nostro mondo reale, per approssimarsi infine al mondo umano, quello della storia. Per tutto ciò, noi siamo debitori di Hegel.



LA VITALITÀ DELLA NATURA

Affrontando nell'ordine i contenuti dell'opera hegeliana, nel loro scaturire, la prima cosa che incontriamo è appunto il passaggio dall'idea alla realtà. Quest'ultima è in primo luogo la concretezza della natura; non si tratta però della «natura» nel senso in cui la intendono le moderne scienze naturali, quanto di una accezione più estesa rispetto a questa (che la tradizione del pensiero ha chiamato anche natura naturans) vale a dire una naturalità che si sviluppa da sé medesima, e che non è mai oggetto, bensì vita. È infatti proprio con la natura vivente che ha inizio il cammino della Realphilosophie, cioè della filosofia della realtà effettiva, che occupa il secondo posto nel Sistema delle scienze filosofiche, al quale Hegel attribuisce anche l'ambizioso titolo di Enciclopedia. Questa natura vivente, nel suo proprio schiudersi, era già affiorata percorrendo la via che dalla coscienza conduce all'autocoscienza. In quella occasione abbiamo mostrato che è proprio la nozione di vita ad aprire le porte all'autocoscienza. Anche in questo frangente si può intuire la presenza di quel grande amico e rivale di Hegel, che negli stessi anni studiava teologia e filosofia nello Stift di Tübingen, vale a dire Schelling, il cui pensiero fu assimilato dalla filosofia hegeliana. Lo sviluppo di questa vigoria della natura è, come ho già detto, il momento preparatorio dell'autocoscienza. In altri termini: la vitalità della natura è già, in un certo senso, quella stessa struttura che poi si rivelerà come pensiero consapevole di sé medesimo. A questo proposito, Schelling coniò una celebre formulazione, parlando di una «prova "fisica" dell'Idealismo». Lo stesso Hegel non volle mai rinunciare a questa prova, ma gli premeva mostrare che con l'idealismo dell'autocoscienza non è ancora detta l'ultima parola: infatti nell'Idealismo dell'autocoscienza... si accumula in misura crescente quell'esperienza dello spirito che trascende il singolo e che abbraccia la sfera delle relazioni umane e della strutturazione del mondo circostante da parte dell'uomo, coinvolgendo così tutte quelle grandi istituzioni che Hegel amava caratterizzare con il concetto di «spirito oggettivo». Questa sì che è una espressione paradossale! Ci voleva l'arguzia di uno svevo quale era Hegel, per imporre con successo questo concetto di spirito oggettivo. Esso riguarda dunque la sfera delle istituzioni: la scienza (anch'essa) è una forma dello spirito oggettivo: non è cioè affare del singolo, in quanto soggetto che fa scienza; sono i grandi risultati oggettivi della scienza quelli che noi ammiriamo in essa.

[E la loro applicazione alla vita sociale.



SPIRITO OGGETTIVO E SPIRITO ASSOLUTO

Quando Hegel introduce l'espressione «spirito oggettivo», allude naturalmente all'aspettativa che lo spirito sia qualcosa di soggettivo, [spirito soggettivo]. E in un primo momento esso lo è effettivamente: nell'autocoscienza del singolo. Però noi non siamo soltanto individui isolati, bensì apparteniamo sempre alla società, in una reciproca apertura. Laddove (con lo scambio linguistico e di opinioni) organizziamo il nostro mondo, quest'ultimo non ruota soltanto intorno a noi, bensì diventa immagine del nostro stesso essere, della nostra spiritualità. Esso non è soltanto il mondo della scienza, ma anche la sfera dell'etica, del diritto, di tutte quelle cose che gli uomini realizzano in comune. Questo è appunto ciò che Hegel chiama «spirito oggettivo», e vedremo che tale attribuzione dell'intera realtà sociale al concetto di spirito sarà uno dei risultati più duraturi e significativi dell'opera di Hegel. È certo, comunque, che questo è uno degli aspetti in cui maggiormente brilla il genio hegeliano, la sua capacità di sintesi, di unificazione e di mediazione. Infatti, l'espressione «spirito oggettivo» fa riferimento anche a un altro versante: ciò che si oppone allo spirito oggettivo non è solo lo «spirito soggettivo», bensì anche quello che Hegel chiama «spirito assoluto». Ed è proprio di quest'ultimo che adesso dobbiamo occuparci. Lo «spirito oggettivo» si manifesta innanzitutto nei celebri Lineamenti di filosofia del diritto, un'opera che più di altre ha acceso il dibattito sulla concezione politica di Hegel.... Ma la sua capacità di sintesi abbracciava non solo il mondo sociale dell'etica e delle dottrine giuridiche, bensì sapeva cogliere aspetti che investono profondamente la cultura e la riflessione umana: vale a dire, appunto, lo «spirito assoluto». Anche il termine «assoluto» conosce una lunga vicenda nel corso della storia occidentale: si tratta, in realtà, di un'espressione platonica o neoplatonica, che significa «assolto (cioè sciolto) da ogni particolare condizione», e perciò comune a noi tutti,

incondizionatamente, cosicché il singolo si trovi a rinunciare del tutto alla propria dimensione privata, nel momento in cui si apre all'esperienza dell'assoluto.



IL VALORE DELL'ARTE

Quali sono le manifestazioni dell'assoluto? Una di esse è nota a tutti ed è assai familiare: l'arte. L'opera d'arte ci affascina profondamente, perché in essa riconosciamo noi stessi (anche se l'espressione «noi stessi» non si riferisce alla sfera privata del singolo, bensì a ciò che sa parlare a tutti noi): è qualcosa di cui tutti facciamo esperienza nell'arte. Adesso mi trovo in un locale, alle cui pareti sono appese testimonianze dell'arte figurativa. Se percorriamo con lo sguardo questa collezione attraverso le varie epoche, abbiamo la sensazione che l'intera tradizione delle arti figurative, ma anche tutto il copioso universo della letteratura, ci accompagnino sempre con il loro messaggio, e che forse, al giorno d'oggi, circondati come siamo dalla secolarizzazione e dalla trasformazione tecnica del mondo, l'arte possieda un valore espressivo particolare. Già solo l'arte basta a ricordarci che un mondo completamente secolarizzato non può più definirsi a pieno titolo un «mondo». Di esso fa parte, infatti, anche la trascendenza, ovvero la necessità che abbiamo noi uomini (sospesi tra la nascita e la morte) di pensare al di là di noi stessi. Anche prima che l'ultimo bagliore di vita si sia spento, prima che l'ultimo respiro sia stato esalato, già durante la nostra esistenza, ciascuno di noi (singolarmente e nella società) ha sempre e comunque trasceso, nel pensiero, il mistero della morte e il destino dell'uomo. In questo senso la religione è molto vicina all'arte. Una volta essa era immediatamente presente nelle grandi opere plastiche dell'arte greca, che raffiguravano le divinità. Oggi, grazie all'annuncio del cristianesimo, capiamo che l'aldilà di Dio concorre a determinare profondamente l'aldiqua della nostra esistenza terrena.

Ci stiamo dunque occupando della vicinanza tra l'arte e la religione. Per far luce su questa prossimità, illustrerò le Lezioni di estetica, che sono tra le più belle di Hegel. Questo corso universitario fu inaugurato da Hegel a Heidelberg, una città che, non a caso, è così privilegiata dalle Muse: era la patria del Volkslied, vi si trovavano le grandi raccolte di canti popolari e di fiabe; insomma: lo spirito del Romanticismo con tutto il suo incanto e la sua magia.



LE VISIONI DEL MONDO

Le Lezioni di estetica, rielaborate da un allievo di Hegel, intelligente ed esperto in cose d'arte, costituiscono uno degli scritti hegeliani più agevoli da leggere. Oggi sappiamo che non si tratta di un'opera così autentica come credevamo. Il curatore editoriale ha aggiunto molto di proprio, ma la vita dello spirito è in grado di superare vittoriosamente anche queste forme di contaminazione, facendo sì che anche un testo non del tutto autografo in ogni parola, venga letto come la più autentica delle opere hegeliane. Effettivamente le Lezioni di estetica affrontano un tema di particolare interesse, e hanno dato vita anche a un neologismo entrato poi nel linguaggio comune: «Weltanschauung», «visione del mondo». Nell'Estetica di Hegel compare per la prima volta questo termine, in forma di plurale: le diverse «visioni del mondo». Ovviamente, «Weltanschauung» è un'espressione romantica, riferita al mondo in cui siamo. Tuttavia l'arte è capace di rispecchiare le diverse concezioni o visioni del mondo, offrendoci di esse un'immagine visiva, intuitiva. Perciò la storia della vita spirituale conserva la sua attualità, paradossalmente, proprio nella storia dell'arte, ricettacolo delle visioni del mondo. Dico «paradossalmente», perché l'arte è quella «maestra del passato», che fa rivivere ogni cosa come se fosse attuale. D'altro canto non vorrei affatto minimizzare la grande attualità che hanno per noi le epoche passate, che si sono succedute nel tempo – l'arte greca, il Romanico, l'avvio dell'età moderna con l'Umanesimo, il Rinascimento e i

grandi stili artistici sino al Barocco e alle loro risonanze nel Classicismo, nel Biedermeier, nel Neorealismo, e in tutto ciò che vi si ricollega. Tutto questo acquista per noi la dimensione del presente. Quando osserviamo un dipinto, o quando una poesia ci commuove, non è il documento storico a colpirci, bensì il messaggio immediato che esso trasmette. Ritroviamo noi stessi in qualcosa che, pur essendoci ignoto, nondimeno riconosciamo, e pur non essendo in grado di esprimere a parole, tuttavia percepiamo con assoluta certezza come la nostra verità. In ciò si compie un cammino, che è sempre parallelo a quello del nostro pensiero concettuale. Infatti, la terza forma dello «spirito assoluto» (oltre all'arte e alla religione) è la filosofia, cioè appunto il tentativo (o l'impresa) di esprimere in concetti quanto già ci sovrasta nella visione dell'arte e nelle promesse della religione.

L'Estetica di Hegel tuttavia non ha dato espressione concettuale solo all'arte (rispettando quella forma dialettica costruttiva così rigorosa, propria del procedere hegeliano) ma dà modo, in essa, di riconoscere subito anche noi stessi. In quest'opera non affiora soltanto l'arte, ma anche tutta la storicità della vita umana, il suo necessario dispiegarsi nella dimensione del tempo.



LA RAZIONALITÀ DELLA STORIA

Anche in veste di filosofo della storia Hegel ha compiuto un'azione decisiva: ha mostrato in essa la presenza della ragione. Si schiudeva così una realtà completamente nuova: la storicità, infatti, era altra cosa rispetto alla ragione. La «ragione», il «logos», la «logica», erano gli strumenti di quel grande occhio pensante che i Greci tenevano dischiuso sul mondo. Per noi anche il mondo storico appartiene alla razionalità: in questa scorgiamo la vicenda della lotta dell'uomo per la conquista della libertà sociale e della vita associata in tutte le sue forme. La storia della libertà rappresenta, in fondo, anche per la filosofia, la sua fonte ultima di legittimazione. Proprio per questo non è possibile rinvenire la ragione nella storia; e in tal senso non possiamo concordare con Hegel, anche se continuare a cercarla è, e rimane, un bisogno insopprimibile. Non solo le promesse della religione, ma anche gli sforzi del nostro pensiero sono rivolti a precorrere la storia. Cerchiamo, ad esempio, di anticipare le possibili soluzioni alla nostra crisi ecologica attuale, di prevenire i pericoli di devastazione ad opera di fanatici o di impedire un cattivo uso del nostro potenziale tecnico distruttivo: anche questo fa parte della nostra libertà e del nostro tentativo di sviluppare razionalmente il mondo da noi costruito, e di difenderlo. In questo senso due cose sono inscindibili: da un lato il cosmo ordinato degli antichi, cioè la natura, che comprende anche il mondo umano, e dall'altro il mondo cristiano quello della storia salvifica e della storia terrena. È il peculiare intrecciarsi di questi due mondi a determinare il senso del nostro momento storico, il senso della finitezza di ciascuno e di quella continuità dello spirito che vincola e unifica tutti. Questo mi sembra essere il grande passo compiuto da Hegel. Una volta Heidegger ha detto di lui: «Hegel è stato l'ultimo filosofo greco», riferendosi al fatto che Hegel, già nella Logica, ha sviluppato in modo esaustivo tutte le forme della possibilità:... dall'essere indeterminato, sino all'idea, esprimendo però anche il mondo reale (nella nozione di un pensiero che necessariamente si determina e si completa) e dando così vita alla filosofia della storia, alla filosofia dell'arte e a quella della religione, la quale, con la sua specificità, ha tentato di avvicinare a noi persino la religione rivelata, cercando di renderla comprensibile. Capisco perfettamente le riserve della Chiesa cristiana nei confronti di Hegel, nel senso che il messaggio di redenzione (nella sua unicità) non può essere completamente oscurato dalla tendenza illuministica dell'umanità. Ma non per questo si deve rinunciare a cercare di realizzare questa promessa di salvezza anche nella nostra personale riconciliazione con la realtà, con la nostra vita, con la storia, con i destini della cultura; insomma, questo modello di conciliazione, proprio della religione, può essere un obiettivo al quale tendere anche nella nostra vita intellettuale. Vedremo che questa istanza influenzerà profondamente la ricezione della filosofia hegeliana nella successiva storia del pensiero, e che l'incidenza di Hegel nella nostra storia politica è stata notevole e tale da dominare ancora molti aspetti della filosofia contemporanea.



LA LIBERTÀ DELL'UOMO

Non è facile analizzare dettagliatamente tutte queste prospettive. Il campo della storia non può sicuramente essere paragonato al meraviglioso spettacolo offerto dal movimento regolare dei corpi celesti, che ha fatto del cosmo e della cosmologia dei Greci una manifestazione della ragione. Che senso ha cercare anche nella confusione dei destini umani qualcosa come la ragione? Senza dubbio Hegel ha tentato di risolvere questo compito non senza forzature, illustrando l'intero panorama della storia universale (che va dalle culture dell'Oriente a quella greca, a quella romana, al mondo cristiano, ai popoli germanici e latini, sino alla totalità della storia universale) e sostenendo l'intima necessità di questa evoluzione. Difficilmente potremo concordare con Hegel, e accettare che l'intera storia risponda a una necessità razionale. Si può invece riconoscere, con lui, che la Rivoluzione francese (cioè l'avvenimento politico decisivo per il destino individuale degli idealisti tedeschi) abbia dato vita a un nuovo concetto di libertà, in cui trova espressione adeguata la nozione cristiana dell'uguaglianza di tutti gli uomini davanti a Dio. Certamente, la libertà dell'uomo nella vita reale non è affatto raggiunta o acquisita con ciò. Al contrario, se le visioni hegeliane della storia dell'arte, della storia universale e della storia della filosofia hanno colto qualcosa di vero, questo è appunto il fatto che il nostro mondo, in quanto appartiene all'uomo, non è mai l'insieme perfetto delle opere umane, bensì è sempre un mondo di aspirazioni e di lotte per raggiungere i fini della libertà umana. Ciò che si è raggiunto con la Rivoluzione francese e con le sue ripercussioni in Europa non è la fine della storia, ma è la fine di una certa concezione della storia umana. Ad esempio, per la nostra coscienza attuale, una guerra è legittima e inevitabile, anzi, che la si voglia o no, essa è sensata solo se serve a creare un assetto del nostro mondo che meglio soddisfi la libertà dell'uomo. Questo ideale rimane un ideale dell'umanità. Pertanto, la storia universale non è giunta alla conclusione, dato che la lotta per la libertà continua sempre.

Lo stesso vale anche per certe affermazioni hegeliane sull'arte. A questo proposito la sua dottrina ricorre a formulazioni molto provocatorie.



LA MORTE DELL'ARTE

Hegel era uno Svevo, un popolo celebre in Germania proprio per il gusto della provocazione: è l'unico ceppo germanico (che io sappia) che anziché dire «sì» dice «ha no», cioè «come mai?». Ebbene, questo carattere si rivela anche nel detto hegeliano secondo cui l'arte appartiene al passato. I nostri contemporanei hanno persino parlato di «morte dell'arte». In un certo senso, l'arte è alla fine, se la si considera dal punto di vista dell'evoluzione stilistica che va dall'arte antica a quella romanica e rinascimentale, sino all'ultimo stile artistico, il Barocco, cui fa seguito una serie di movimenti stilistici nuovi, di breve durata, effimeri, che giungono fino al «moderno» e al «post-moderno». Non si tratta più dello stesso tipo di arte, e tuttavia oggi forse l'arte è più arte di quanto non sia mai stata. Senza dubbio, infatti, le grandi epoche artistiche sono quelle in cui più fortemente s'impone l'aspirazione religiosa e l'esperienza della trascendenza... ed è pertanto un enigma che nel nostro mondo tecnologico l'arte, pur trasformandosi sotto l'influsso della tecnica, possa restare arte genuina, e che le nuove forme di creazione artistica, quali si trovano ad esempio nell'arte figurativa, con i suoi quadri tecnicamente poveri, ci vengano incontro, laddove si tratti di vera arte, come una scintilla scoccata dalla trascendenza. Un quadro cosiddetto «astratto», quando sia opera di un grande maestro, sa parlare anch'esso un linguaggio (muto) ma altrettanto ricco e sempre stimolante per il pensiero. Nel mio studio a Heidelberg è appesa una grande litografia a colori di Poliakoff, un foglio assai bello, che i miei allievi mi hanno regalato, mi pare, per il mio settantesimo compleanno. Quando, assorto nei miei pensieri, volgo lo sguardo a sinistra, vedo un paio di superfici colorate, tra loro contrapposte, e poi vi

traspare qualcosa che assomiglia a un volto umano, e poi, senza dubbio, una croce,... le cui tonalità sono sospese fra il rosso e altre tonalità più scure, che arrivano fino al nero: tutto questo mi invita ripetutamente... a riflettere sui misteri della vita e dell'aldilà. L'arte è ancora viva. Il nostro pensiero l'ha solo sollevata in nuovi orizzonti spirituali. Sino a quando si farà filosofia, ci sarà sempre un dialogo con l'arte, con le arti e con le creazioni del talento umano, destinate lentamente a fondersi in una cultura mondiale. Quale sarà il suo nuovo volto, non lo sappiamo. Ma se pensiamo alla musica, ci accorgiamo che anch'essa contiene una promessa: il linguaggio musicale del secolo scorso, ma anche del Classicismo tedesco o viennese – Schubert, Beethoven, e pure Bach – parla oggi al cuore degli Americani, dei Giapponesi, dei Russi o Sudafricani, allo stesso modo in cui si rivolge a noi Europei. L'idioma della musica è forse il segnale più chiaro di una cultura planetaria che si sta formando, nella quale – al di là delle barriere linguistiche – si può imparare insieme e si può provare un senso di solidarietà, lavorando e lottando uniti per la libertà.



Copyright - Rai Educational

Il Cammino deella Filosofia

Hans-Georg Gadamer

L'eredità di Hegel

- Destra e sinistra
- Il giudizio della storia e degli storici
- Alla conquista dell'Europa
- Le sfide del Novecento
- La critica delle illusioni
- L'arte di comprendere i testi
- La solidarietà
- Da Hegel all'ermeneutica

Il periodo che stiamo ripercorrendo riguarda l'arco di tempo compreso tra gli esordi del pensiero europeo e la nascente età contemporanea. Come è ovvio, gli inizi sono stati considerati tali a partire dalle loro conseguenze. Ma con quest'ultimo grande periodo della storia del pensiero filosofico europeo (e tedesco in particolare) abbiamo soprattutto circoscritto una tematica che ancora oggi determina il nostro orizzonte concettuale. Si tratta della tensione irrisolta (e forse irrisolvibile) fra due forze contrapposte: da un lato l'Illuminismo e la scienza; dall'altro il Romanticismo, l'incanto poetico, e tutte quelle meravigliose energie artistiche che per la nostra cultura umana sono tanto importanti quanto la filosofia stessa. Alla domanda sul perché Hegel abbia occupato tanto spazio nelle nostre riflessioni, potrei motivare questa decisione e questo mio modo di procedere, ricordando che Hegel continua a esercitare ancora oggi una profonda influenza. "La risonanza e la presenza di Hegel" sarà dunque l'argomento di questa nostra conversazione.



DESTRA E SINISTRA

Il primo fatto che dobbiamo considerare è davvero singolare: all'interno della scuola filosofica hegeliana si verifica una scissione in una "destra" e in una "sinistra". Così facendo, si applicano all'influenza spirituale di Hegel categorie che si riferiscono a divisioni politiche, dibattiti e lotte di potere che (dopo la Rivoluzione Francese) caratterizzano sempre più il sistema parlamentare dei Paesi europei. Oggi si paventa addirittura una caduta nel totalitarismo, laddove manchi quest'opposizione fra due schieramenti che mirano allo stesso risultato, servendosi però di strumenti differenti. Ma che senso ha parlare di destra e sinistra in filosofia? È innegabile che Hegel abbia influito sulla formazione della sinistra politica dell'Ottocento,... a partire da Feuerbach e da Karl Marx (assieme a Engels, naturalmente). Ma non dobbiamo limitarci al Marxismo (un'espressione peraltro inesatta, visto che il concetto di "Marxismo" è una creazione del 20^o secolo, valida solo come contrassegno ideologico di un sistema di potere politico, e non di una corrente di pensiero).... Anche la cosiddetta "sinistra democratica" è da annoverare tra gli sviluppi della sinistra hegeliana. E' noto che in Germania non c'è stata una rivoluzione come in Francia. E Karl Marx è stato colui che ha criticato più aspramente la mancanza di un confronto rivoluzionario tra la borghesia e la tradizione feudale. Ma anche se non si è giunti a questo, vi è stato tuttavia un movimento di emancipazione della borghesia, iniziato proprio con la Rivoluzione Francese. All'interno di tale contesto si andarono creando le condizioni per una critica nei confronti di Hegel. In particolare, nella sua filosofia del diritto, Hegel aveva spiegato con molto acume l'importanza delle norme giuridiche per la vita della società civile (borghese) e dello Stato; ma a causa della sua posizione di professore a Berlino e forse anche per motivi molto più profondi, egli appoggiò sempre la monarchia costituzionale. Ciò suscitò, naturalmente, l'opposizione del

nascente movimento democratico tedesco. Ad esempio, Rudolf Haym, uno dei primi biografi di Hegel (autore di Hegel e il suo tempo) era assolutamente critico nei confronti non solo della visione conservatrice estrema, ma di Hegel stesso, in quanto lo identificava con quel conservatorismo che in seguito si è spesso richiamato a Hegel.



IL GIUDIZIO DELLA STORIA E DEGLI STORICI

La sinistra hegeliana è più conosciuta della cosiddetta "destra". Personaggi come Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Engels (come altri dell'opposizione democratica antihegeliana) polemizzarono con la filosofia del diritto di Hegel, in cui si trovava una sorta di adesione alla monarchia costituzionale. Anche se, come ho sottolineato, Hegel condivideva pienamente il pathos della libertà suscitato dalla Rivoluzione Francese, ed era favorevole alla liberazione e al riconoscimento politico della borghesia, è pur vero che nella sua attività berlinese giustificò quella forma di Stato, almeno in uno scritto, i Lineamenti di filosofia del diritto (più in questa pubblicazione che nel suo insegnamento accademico).... È un po' meno noto, ma immediatamente comprensibile, il fatto che la monarchia avesse i suoi sostenitori nel ceto dirigente della Prussia e degli altri Stati tedeschi, e che quindi anche nella "destra", soprattutto in conseguenza dell'influsso di Hegel sulla teologia protestante, questa scissione politica fosse accompagnata da un confronto di idee.

Il nostro interesse è rivolto, però, non tanto a queste implicazioni politiche, quanto alle influenze di Hegel sulla cultura,... e quindi sulle scienze. Ebbene, è chiaro che la filosofia della natura che Hegel aveva integrato nel suo sistema (mutuandola da Schelling) fu tenacemente avversata dal corso vittorioso della scienza del 19^o secolo. La filosofia della natura dell'Idealismo tedesco divenne una sorta di capro espiatorio. Non altrettanto forte, ma certamente incisiva, fu l'opposizione degli storici contro quell'edificio della storia universale di cui abbiamo già parlato, secondo il quale vi sarebbe un principio di necessità nell'evoluzione delle vicende umane, a partire dal dispotismo orientale (in cui uno solo era libero), passando alla cultura greca (in cui la libertà riguardava una ristretta cerchia sociale), per finire con la proclamazione dell'uguaglianza di tutti gli uomini davanti a Dio (dove la libertà di tutti assume anche lo spessore di un ideale politico). Un compito importante era anche quello di comprendere l'importanza di Hegel per le scienze storiche. La mia opinione è che, nonostante la critica rivolta al costruttivismo aprioristico (ravvisato nell'edificio dialettico hegeliano della storia universale) non si deve dimenticare il notevole ascendente di Hegel sulla cosiddetta "scuola storistica", cioè sui grandi storiografi berlinesi, senza distinzioni, sia sui più conservatori (come Ranke) che sui più democratici (come Droysen o Mommsen). Tutti i grandi nomi dello Storicismo devono a Hegel molte loro concezioni, come ad esempio la prospettiva dell'incidenza delle idee sulla realtà storica, che ritroviamo soprattutto in Dilthey e in un ottimo studio del suo allievo Erich Rothacker. L'eredità hegeliana si riflette in modo inconfondibile nella nostra terminologia tedesca: in Germania le discipline estranee alle scienze naturali vengono dette "scienze dello spirito". Il significato di questa espressione risale appunto a Hegel, che da un lato si richiama alla terminologia cristiana dello "Spirito Santo", e dall'altro allude alla diffusione dello "spirito oggettivo" nella cultura e dello "spirito assoluto" nella religione. È dunque chiaro che l'influsso di Hegel non ha avuto toni così fortemente polemici, o comunque non solo polemici: ancora oggi è in atto una lenta rinascita dell'interesse per la filosofia della natura dell'Idealismo tedesco.



ALLA CONQUISTA DELL'EUROPA

Come si presentava la situazione in Germania? L'improvvisa morte di Hegel spinse la scuola hegeliana a produrre uno sforzo enorme. Gli "amici e allievi dello scomparso" (come allora si diceva) pubblicarono un'edizione delle sue lezioni, che fece epoca. Infatti Hegel, questo "svevo caparbio" (come mi viene sempre di chiamarlo) non era certo un oratore trascinante. ... Che in terra prussiana, nonostante il suo forte accento svevo, si riuscisse ad ascoltarlo e a capirlo, è quasi un miracolo. Ma le lezioni pubblicate a stampa hanno avuto una vasta influenza, perché la loro struttura concettuale è meno elaborata, meno tecnica, e assai ricca di esempi intuitivi. Questo è uno dei motivi fondamentali per cui Hegel, nonostante tutto, ha avuto una incidenza così massiccia nella cultura non solo tedesca, ma anche europea dell'Ottocento.

Certo, la presenza di Hegel in Europa non era uguale dappertutto e, paradossalmente, in Germania fu minore che altrove. In Germania, infatti, vi fu un incredibile slancio culturale che (oltre alla formazione dello Stato nazionale, dal quale si generò il primo nucleo dell'Impero tedesco) favorì anche un enorme sviluppo economico e tecnico, legato alle scienze naturali. Ma nell'ambito della ricerca tecnico-scientifica non era certo Hegel... il modello cui rifarsi. Vi fu, piuttosto, un ritorno a Kant. E così in Germania fu il cosiddetto "Neokantismo" (la ripresa degli studi kantiani) a dominare la scena, per molto tempo, in effetti, fino agli anni della Prima Guerra mondiale e alla crisi in cui cadde la cultura scientifica tedesca. Negli altri Paesi europei l'influsso di Kant era ugualmente forte e presente, ma nel complesso si riscontrava ovunque anche un'immediata influenza di Hegel. Essa era particolarmente forte in Italia, con Spaventa, Croce e i suoi allievi, e poi con Gentile e altri; in Olanda vi erano i cosiddetti "bollandisti"; in Inghilterra operava un'aggueirita scuola hegeliana, che vanta nomi come Mac Taggart, Bradley e Collingwood, e che in parte era anche in contatto con gli studi hegeliani in Italia. Perciò è davvero degno di nota che il carattere fattuale delle scienze (il quale per il Neokantismo era la base di tutto) abbia acquistato un'importanza maggiore della questione dell'autocoscienza, che era stata il punto di partenza da cui l'Idealismo tedesco aveva sviluppato le sue idee di sistema.



LE SFIDE DEL NOVECENTO

Domandiamoci ora che cosa è cambiato nel Novecento. Certamente, lo stesso Dilthey ha contribuito a mutare il corso delle cose: egli fu il grande rappresentante filosofico delle "scienze dello spirito" in Germania; ebbe fra i suoi colleghi anche eccellenti filologi e storici, ma in lui prevalevano gli interessi filosofici. Dobbiamo dire, però, che Dilthey si richiamò non tanto a Hegel, quanto a Schleiermacher. Dilthey fu il grande biografo di Schleiermacher, e anche l'interprete di molti degli impulsi da lui offerti alla ricerca storica e storico-filosofica. La situazione mutò radicalmente quando si concluse l'epoca del liberalismo e quando in Germania (con la Prima Guerra mondiale e la sua fine difficile e dolorosa, nel 1918) si creò un'atmosfera fortemente critica anche nei confronti della tradizione scientifica. Si verificò allora la prima, improvvisa apparizione di quella che oggi viene chiamata "Filosofia della vita", che in Francia ebbe come suo rappresentante Bergson, ma che fu animata soprattutto da Nietzsche. L'influenza di Nietzsche fu piuttosto lenta, non certo paragonabile alla presenza massiccia del suo pensiero che possiamo riscontrare nella seconda metà del nostro 20^o secolo. L'istanza negativa più forte, che a quel tempo ostacolava o rallentava l'assimilazione di Hegel nella filosofia europea, proveniva da Kierkegaard, quel pensatore danese che era stato allievo di Schelling a Berlino, e il cui capolavoro si presenta (già nel titolo) come una sfida e un attacco a Hegel. Il titolo del libro, cui ci riferiamo, è Aut-Aut. Proprio questa era l'accusa che si rivolgeva a Hegel: di conciliare tutto e di offuscare così quelle alternative che (soltanto) autorizzano e legittimano in senso proprio le decisioni morali. Anche il giovane Nietzsche aveva reagito così a Hegel, avvertendo in questo mascheramento delle opposizioni inconciliabili un ottundimento dello spirito borghese. Ma non è questa la sede per esaminare più nel dettaglio la cosiddetta Filosofia dell'esistenza, che si richiamava innanzitutto a Kierkegaard, e che nacque in ambiente teologico, ricevendo poi nuovi impulsi dalla filosofia

accademica tedesca, da Jaspers, Heidegger e altri. Nell'ambito dello sviluppo della filosofia in Germania (alla quale devo necessariamente fare riferimento, visto che Hegel ha influito in Europa in primo luogo come autore di lingua tedesca) il suo pensiero è stato rivalutato solo nel Novecento, attraverso il movimento fenomenologico, nel quale le tracce hegeliane riaffiorano in maniera più forte e duratura di quanto non accada nell'esistenzialismo e nella Filosofia della vita. Il merito va innanzitutto a Husserl, forse già solo per aver dato alla sua scuola il nome di "Fenomenologia". Si trattava di tutt'altra cosa rispetto alla Fenomenologia dello spirito di Hegel, ma aveva un aspetto in comune con essa: solo la forza dell'autocoscienza deve avere il compito di legittimare tutta la validità della verità. Non più solo sulla base della scienza, ma anche richiamandosi a quello che Husserl ha chiamato il "mondo della vita", è possibile mostrare che l'uomo si orienta nel mondo grazie agli atti dell'autocoscienza. Il contributo di Husserl in questo senso risiede innanzitutto nella sua analisi della coscienza del tempo, vale a dire in un aspetto della coscienza che la filosofia hegeliana aveva fin troppo relegato nella sola filosofia della natura. Per Husserl era importante e necessario rendersi conto che la stessa scienza, e le conoscenze che essa produce, devono in ultima istanza la loro legittimazione alla coscienza del tempo e delle sue strutture temporali.



LA CRITICA DELLE ILLUSIONI

Con ciò si prepara anche la seconda svolta nella ricerca fenomenologica tedesca, nell'arco di tempo compreso tra la Prima Guerra mondiale e la Seconda. Essa ha dato origine a una fenomenologia che non chiamo più "trascendentale", perché non mirava più a riprendere direttamente e ad approfondire Kant e l'Idealismo fichtiano, ma si richiamava principalmente alla "Filosofia della vita" e alle istanze di Dilthey e di Nietzsche. Mi riferisco alla cosiddetta "Ermeneutica". Questo nome connota il lavoro svolto innanzitutto da Heidegger, e che tramite i miei scritti è entrato a far parte della coscienza filosofica universale. Ma prima di riflettere più da vicino su questo punto, vorrei prima dire solo in che cosa consisteva la novità, la svolta compiuta dalla Fenomenologia. A questo proposito bisogna ricordare la critica decisa rivolta nel secolo scorso alle illusioni dell'autocoscienza. Intendo da un lato lo smascheramento dell'ideologia, che si ispira a Marx, cioè la condanna dei pregiudizi che giacciono nella coscienza di classe (o nell'inconscia avversione o adesione ai propri interessi di classe). Ma va ravvisato anche un altro aspetto importante: il grande e crescente influsso di Nietzsche e di Schopenhauer, per i quali l'inconscio,... (ovvero qualcosa che si nasconde nell'ambito della coscienza) incide profondamente sulla vita umana e sul pensiero. Nietzsche si è spinto fino alla distruzione dei concetti di oggettività e di verità scientifica, giungendo all'affermazione estrema, secondo cui tutte le nostre conoscenze e la nostra stessa esigenza di verità non mirano affatto alla "verità", bensì al dominio, alla "volontà di potenza". Si tratta di una forma estrema di Filosofia della vita, che ha avuto ampie ripercussioni nella letteratura e anche nell'arte: si pensi allo scavo psicologico proprio dei romanzi russi di Dostoevskij o della magistrale arte narrativa di Knut Hamsun (ma anche di André Gide o di Proust, e dei grandi narratori e romanzieri dei primi decenni di questo 20^o secolo) e che caratterizza anche il nostro tempo.



L'ARTE DI COMPRENDERE I TESTI

Che cosa ha a che fare tutto ciò con l'Ermeneutica? Proprio questo: non si tratta soltanto

della struttura del giudizio e della proposizione, o di formulare delle verità esprimibili per mezzo di proposizioni. La filosofia ermeneutica muove piuttosto dalla comprensione tra uomo e uomo, dalle difficoltà di intendere l'altro a causa dei nostri interessi e dei pregiudizi che ci dominano. Bisogna imparare, non solo intellettualmente, ma soprattutto negli anni giovanili, a superare il proprio "narcisismo", come si dice in italiano (il termine tedesco "Narzissmus", grazie a Dio, non ha niente a che vedere con il "Nazismus"). Bisogna dunque superare il narcisismo, se si vogliono prendere veramente sul serio i diritti e le opinioni altrui. Questo ha effettivamente qualcosa in comune con l'Ermeneutica, con quell'arte di comprendere testi, che possono essere i testi biblici della tradizione cristiana – nel caso di Schleiermacher – o moltissimi altri documenti, come le testimonianze della grecità classica o il patrimonio della poesia latina, che hanno assunto un'importanza sempre maggiore nell'educazione scolastica e nella cultura spirituale europea, svolgendo un ruolo decisivo soprattutto in Germania. Con la svolta ermeneutica si fa quindi un primo passo in una direzione che si può caratterizzare molto bene con un'espressione che oggi suona polemica: "logocentrismo". Questo spiega anche i motivi di un nuovo riavvicinamento a Hegel. Abbiamo già detto che Hegel introdusse la "proposizione speculativa", e a ciò si accompagna una sua confessione: "la forma proposizionale non è adatta a esprimere verità speculative". Perciò Hegel ha dovuto radicalizzare il suo metodo dialettico in quest'arte di estremizzare le contraddizioni, il cui superamento e dissolvimento consente il progresso della verità e della conoscenza; ciò rappresenta, come abbiamo visto, il modello valido non solo in campo scientifico, ma anche nella maturazione dell'uomo, come essere morale e sociale.



LA SOLIDARIETÀ

In questo senso, anche per la filosofia ermeneutica, la possibilità che gli uomini si comprendano non è un falso ottimismo, bensì la base essenziale di ogni solidarietà nell'agire politico e umano. Credo di essere stato io a introdurre a questo proposito il termine "solidarietà". È stato a Dubrovnik. Ricordo ancora molto bene: mi trovavo con un folto gruppo di intellettuali polacchi, per i quali tenevo anche dei seminari, e un giorno lessi loro una relazione su questo tema: "il ruolo dell'amicizia nell'antichità". È davvero sorprendente come nell'etica degli antichi il tema centrale fosse l'amicizia e non, ad esempio, la buona intenzione, il concetto di dovere o altri aspetti che nell'etica kantiana giocano un ruolo decisivo. La trattazione dell'amicizia occupa nell'etica di Kant una sola pagina,... mentre nella letteratura antica l'Etica di Aristotele le dedica ben tre libri, quindi più di un quarto dell'Etica, anzi un terzo. Lo stesso accade nei pensatori successivi: tutti sanno che Epicuro aveva un'alta considerazione dell'amicizia, e che lo Stoicismo, la dottrina stoica, assegnava all'amicizia un ruolo centrale. Lo stesso si può dire, ovviamente, anche per l'interpretazione del comandamento cristiano dell'amore, in cui l'amicizia occupa un ruolo altrettanto rilevante. A questo punto si vede che non solo nella scienza, bensì anche nella nostra esperienza di vita, l'ermeneutica fenomenologica conserva una stretta relazione con ciò che ha enorme importanza per la nostra esistenza. Come ho già detto, in quella occasione introdussi l'espressione "solidarietà". Non voglio dire che senza di me i Polacchi non ci avrebbero mai pensato, però notai che il mio discorso fece effetto. A quel tempo non si trattava ancora di un'espressione nota: Walesa e gli altri non l'avevano ancora fatta propria, ma i tempi erano maturi. La parola "solidarietà" ha qualcosa di immediatamente convincente, perché esprime quell'autentico senso comunitario che conosciamo dal celebre motto della setta pitagorica che dice: "Tra amici tutto è in comune": non si distingue più fra la mia proprietà e quella degli altri; quello che è mio, è anche tuo.



DA HEGEL ALL'ERMENEUTICA

Vorrei soffermarmi ancora su un punto: che aspetto ha quella filosofia ermeneutica che matura su questa base, e che si confronta necessariamente in modo critico e positivo con Hegel? È chiaro che lo "spirito oggettivo", al quale abbiamo dedicato la nostra attenzione, è anche espressione di quella solidarietà che accomuna gli uomini. Recentemente abbiamo preso l'abitudine di parlare delle "etiche" dei diversi gruppi professionali: in queste viene legittimata in ultima istanza proprio la solidarietà (ad esempio tra medici, tra giudici, insegnanti, teologi o altro ancora). Si tratta di forme di comunanza a un livello più profondo rispetto all'autocoscienza. Il grande merito di Hegel è stato quello di aver mostrato che l'autocoscienza si realizza solo lottando per il riconoscimento e istituendo una solidarietà. La filosofia ermeneutica ha cercato di rifondare il vero significato del dialogo. Naturalmente questo non è merito solo mio. Molti altri hanno trattato questi temi, contro Hegel o a suo favore. Il dialogo giocava un ruolo decisivo anche presso l'"intelligenzia" cattolica del primo dopoguerra, in quanto dalla relazione "Io-Tu" discende lo stesso comandamento cristiano dell'amore e persino la comprensione dell'amore di Dio, che è un amore della creatura per Dio (e forse anche di Dio per la sua creatura). Insomma, è tutto un insieme di problemi che via via ha acquistato importanza. La scelta del nome "filosofia ermeneutica" ha la sua giustificazione nel fatto che in questo mondo così scisso e dominato dalla scienza, ha un significato particolare anche dedicarsi alla tradizione della filosofia e al grande patrimonio di esperienza e sapienza di cui abbonda la storia del nostro pensiero occidentale. Noi abbiamo dunque bisogno dell'Ermeneutica, dobbiamo cioè cercare di capire che la filosofia tende sempre al raggiungimento di una verità, che però può essere colta sempre e solo in forma unilaterale, all'interno di prospettive storicamente condizionate, anche se il desiderio di conoscenza riesce a trascenderle. In questo senso non c'è dubbio che in tale espressione della filosofia si incontrino la grande tradizione del pensiero occidentale (soprattutto del mondo greco, con il suo concetto di "logos") e la ricezione cristiana di questa nozione da parte di Agostino, in cui il logos si fa "verbum", "parola". Tutto ciò riveste un ruolo fondamentale nella mia concezione dell'Ermeneutica. E infine emerge anche che il linguaggio, con cui comunichiamo, è sempre qualcosa di diverso dall'enunciare proposizioni vere; è molto più importante un aspetto di cui l'intera logica non si occupa affatto: il linguaggio pone domande, formula preghiere, evoca con cenni, e insomma contribuisce alla nostra vita pratica e alla reciproca comprensione non meno delle convinzioni teoretiche e delle conoscenze scientifiche. Ma il linguaggio che ha queste capacità non è più solo un linguaggio tecnico. Esso vive, per così dire della forza speculativa della lingua viva e parlata. È soprattutto questo che ho cercato di avvalorare nei miei lavori sull'Ermeneutica. Perciò le tendenze della filosofia ermeneutica sono oggi determinate principalmente dal recupero di una verità romantica, rispetto alla quale Hegel non è stato all'altezza, come lo furono invece alcuni grandi poeti del Romanticismo. Mi riferisco all'unità del linguaggio poetico e di quello filosofico-concettuale. A partire da quell'epoca, non è più considerato un mero decadimento della filosofia, bensì un arricchimento, che i grandi narratori dell'Ottocento abbiano avuto maggiore importanza per la cultura spirituale dell'Europa di quella dei cattedratici tedeschi di filosofia. Nel nostro 20^o secolo cominciamo a guardare all'arte in tutte le sue forme (come già faceva Schelling) scorgendovi per la filosofia un interlocutore dello stesso livello. Certo, l'arte non parla il linguaggio del concetto, ma ci coinvolge in un dialogo che intratteniamo con noi stessi e con l'arte, con la tradizione filosofica occidentale e inoltre – ne sono convinto – con la sapienza di altre culture, di altre parti della Terra, verso una possibile coesistenza umana su questo pianeta, che auspico sana e pacifica.



Il Cammino della Filosofia

Hans-Georg Gadamer

Schelling e Kierkegaard

- Il maestro e l'allievo
- La realtà è il limite del pensiero
- L'enigma dell'esistenza
- L'ansia di vivere
- Un teologo senza frontiere
- L'ironia
- Aut-aut
- Il possibile è sempre vero
- La comunicazione indiretta

Le epoche dello spirito non coincidono sempre con il nostro modo di calcolare il tempo e i secoli: se pensiamo all'anno 1914, ci rendiamo conto che è senz'altro questo a rappresentare l'inizio di un'epoca, e non certo il 1900. Non molto diversamente stanno le cose se consideriamo il 1830, l'anno della morte di Hegel. Non a caso, facendo un bilancio dell'opera hegeliana, abbiamo dovuto gettare uno sguardo sul secolo successivo. È proprio vero: con la morte di Hegel e con la scomparsa di Goethe un secolo dello spirito giunge a compimento, e tutto ciò che ne è seguito (in filosofia, come anche nella storia) ha introdotto nuovi impulsi, decisivi per tutti noi. Ad esempio, nessuno potrà contestare che nell'epoca che ha inizio dopo il 1830 le figure dei grandi pensatori classici inaugurano un rapporto totalmente diverso con la consuetudine filosofica rispetto a quanto accadeva in precedenza. Se guardiamo per esempio al 17^o o al 18^o secolo, a Cartesio, Spinoza, Leibniz, ci accorgiamo che nessuno di essi fu professore di filosofia. Ma alla fine di quel secolo, nell'epoca che va da Kant a Hegel, si verifica di fatto una sorta di incontro tra la situazione spirituale generale e questi spiriti eccezionali, questi potenti pensatori. Se oggi, con lo sguardo rivolto ai successivi secoli, 19^o e 20^o, vediamo spiccare subito due nomi, Schelling e Kierkegaard, ciò è dovuto alla straordinaria attualità che essi hanno acquistato nel pensiero del Novecento.

La cosa è abbastanza strana, poiché Schelling (come sa chiunque conosca un po' la storia della filosofia) viene sempre inserito in una sequenza che conduce da Kant fino a Hegel, attraverso Fichte e Schelling. La cosa sembra persino ovvia, ed è pur vero che Schelling è stato uno di quei brillanti pensatori che hanno fatto la storia dell'Idealismo tedesco. Naturalmente non sappiamo, e non possiamo dire, come si presenti questa storia agli occhi di una cultura nazionale che non segua la linea che noi qui descriviamo, ma che comunque costituisce senz'altro una prospettiva europea, poiché bisognerebbe forse dire che Leibniz fu l'ultimo, in Europa, a essere un vero "uomo universale", una figura che riunificava in sé tutti i Paesi e tutti gli impulsi intellettuali dell'epoca. Anche Kant è indubbiamente una figura che ha fatto storia, ma sicuramente nel mondo anglosassone rimane centrale il nome di Hume, e non si può considerare la storia dell'Idealismo nel mondo, nel suo insieme e nella sua fase iniziale, senza ricordare un grande scrittore e pensatore come Hume.



IL MAESTRO E L'ALLIEVO

I due pensatori di cui parleremo ora, Schelling e Kierkegaard, rivelano un peculiare legame fra di loro. Schelling era uno dei precoci, geniali giovani usciti dai collegi protestanti della Svevia. Conobbe subito una carriera brillante, divenne presto professore, occupò diverse cattedre, divenne alla fine membro dell'Accademia di Monaco, ovvero dell'Accademia Bavarese delle Scienze, di cui fu per molti anni segretario e presidente, e nel 1840, per motivi che interesseranno anche noi, ricevette un incarico a Berlino. Proprio in quell'anno, nel 1840, tenne una lezione, alla quale Søren Kierkegaard, pensatore danese, partecipò con altri uditori. Schelling era già un uomo anziano ed era ormai sfumato il motivo per cui era stato chiamato alla cattedra di Berlino, in Prussia, ovvero la speranza che la tradizione cristiana si riaffermasse più fortemente in campo filosofico, indipendentemente dagli altri problemi della filosofia. Schelling era già in là con gli anni quando tenne questa lezione; ma ciò non toglie che l'impulso da lui trasmesso a Kierkegaard, e sviluppatosi in particolare nel 20^o secolo, fosse del tutto confacente al clima spirituale di quegli anni. Schelling apparteneva per così dire ai critici di Hegel. E con ciò si è già spiegato perché tanto Schelling quanto Kierkegaard furono in un certo senso precursori della loro epoca. Essi hanno in larga misura anticipato un lungo lavoro di prosecuzione di Hegel e di distacco dal suo pensiero, che interessò i Paesi europei nel corso dell'Ottocento e del primo Novecento. Da ciò deriva la loro peculiare vicinanza ai nostri attuali problemi, della fine del 20^o secolo. Sono

aspetti interessanti, a mio parere, che certamente giustificano l'opportunità di occuparci di entrambi questi pensatori un po' più dettagliatamente.



LA REALTÀ È IL LIMITE DEL PENSIERO

Ho già parlato della brillante carriera di Schelling e della funzione critica che egli svolse. Possiamo forse comprenderla più facilmente considerando che questo pensatore (appartenente alla storia dell'Idealismo tedesco, del quale rappresenta una delle stelle più fulgide) è stato d'altra parte il primo ad affiancare o addirittura a contrapporre all'Idealismo una sorta di realismo. È così invalsa la consuetudine di affermare che la vicenda spirituale dell'Idealismo tedesco fu alla fine sostituita da un nuovo movimento, improntato al realismo, che conferì alla forma artistica del romanzo un rilievo culturale e filosofico che la letteratura, in questo senso, non aveva da molto tempo per la storia della filosofia. È quindi estremamente importante chiarire che cosa voglia dire "realismo" in questo contesto. Naturalmente con questo termine non s'intende la banale convinzione che il mondo sia reale (e non soltanto un sogno delle nostre idee e dei nostri pensieri). Esso significa piuttosto che l'Idealismo tedesco, pensato fino alle estreme conseguenze, finisce necessariamente per imbattersi nel fatto che la realtà costituisce sempre un limite del pensiero, qualcosa che noi non possiamo anticipare, né in qualche modo produrre con la mente. L'intelletto reale, che secondo la metafisica contempla la realtà nell'essere, cioè la realizza con la sua parola creatrice, non è certo privo di umanità: non lo ritengono nemmeno i grandi pensatori di quest'epoca dell'Idealismo tedesco, i quali hanno anche esercitato un'influenza determinante sugli altri Paesi d'Europa nei decenni successivi: Schelling, in particolare (attraverso Victor Cousin, l'intermediario francese del pensiero idealistico nella prima metà del 19^o secolo, che ebbe in seguito un notevole ascendente, diretto e indiretto, sulla figura epocale di Bergson).

In ogni caso, la critica di Schelling a Hegel ha proprio questo significato: il possente spirito hegeliano ha creato, con la forza logica del concetto, una sorta di universo dello spirito. Ciò vale per la Logica, ma anche, e soprattutto, per il suo manuale a uso degli studenti, intitolato *Enciclopedia delle scienze filosofiche*. "Enciclopedia": questa parola desta l'impressione di voler esaurire tutto ciò che riguarda le scienze filosofiche. E in effetti assistiamo davvero al trionfo della logica,... che nel suo momento d'oro abbraccia ogni cosa. Come abbiamo già avuto modo di osservare, questa logica ha dominato molto a lungo la filosofia successiva, almeno in Germania,... in Italia,... in Inghilterra... e in Olanda, per ricordare soltanto i Paesi più importanti nei quali l'hegelismo è sopravvissuto nel corso dei secoli successivi. Kierkegaard appartiene a un novero di pensatori che dovranno fare i conti proprio con questa realtà: vedremo in che modo. Il nocciolo della questione è il seguente: la realtà è impenetrabile per il pensiero. Tale affermazione non equivale a un piatto irrazionalismo: essa sostiene piuttosto che la realtà possiede una densità di esistenza, tale per cui la sfera della libera possibilità, costituita dai nostri pensieri e dalle nostre idee, ce la fa apparire in immagini sempre distorte. Pertanto la realtà è invero l'oggetto dei nostri pensieri, ma non sarà mai possibile istituire una reale identità fra pensiero ed essere, come sosteneva il giovane Schelling attraverso la sua celebre filosofia dell'identità.



L'ENIGMA DELL'ESISTENZA

Noi dobbiamo scorgere un'evoluzione del cammino di pensiero di Schelling, che consiste proprio nel superamento di questa identità di pensiero ed essere, che aveva trovato la sua glorificazione nell'Idealismo tedesco e nello stesso Hegel, e che egli risolve conducendola fino ai suoi limiti estremi. Come ha potuto realizzare tale obiettivo? Che cosa lo ha aiutato in quest'impresa? Si può certamente osservare che nel pensiero di Hegel c'era un passaggio molto singolare e problematico dal pensiero di Dio, Spirito creatore (cioè la sfera della "logica") al mondo della realtà, dedito dialetticamente da quello. L'idea (che in se stessa è perfetta) trapassa nella realtà, e così comincia la filosofia della natura. Ecco, abbiamo pronunciato la parola-chiave, con la quale Schelling cerca di far risaltare l'essenza della realtà di contro alle libere possibilità del pensiero; e proprio questo è il punto che induce a domandarsi (ponendo un interrogativo che oggi appare ovvio) se la filosofia della natura possa porsi accanto alle moderne scienze, cioè alle cosiddette scienze sperimentali della natura, accampando la medesima pretesa di verità. È una questione sulla quale occorre riflettere ancora, non solo qui, in questa nostra serie di meditazioni, ma anche nel futuro del pensiero. In ogni caso, proprio questo motivo schellinghiano ha offerto un impulso peculiare all'evoluzione delle istanze dell'Idealismo tedesco. La realtà è qualcosa di diverso dalle pure possibilità del pensiero. Vedremo in seguito che proprio in questo Kierkegaard fu allievo di Schelling, e critico di Hegel: egli infatti ha introdotto il concetto di esistenza per esprimere l'impenetrabilità della realtà. Si tratta di una cosa ben diversa dalla nozione di esistenza vigente nella logica: è in gioco l'esistere umano, quello di cui si parla in locuzioni come queste: "ciascuno deve condurre la propria esistenza", oppure "la vita è tutta una lotta per l'esistenza" o simili. Questo concetto ("caricato" direi) di esistenza, è appunto un'eredità di Schelling, è un motivo

schellinghiano, deliberatamente contrapposto alla logica universale di Hegel. Esso rappresenta una via d'uscita dalla tradizionale identificazione di pensiero ed essere, che dà impulso a nuovi sviluppi. Il concetto che viene così portato in primo piano è quello di "potenza". Schelling ha presentato il regno della realtà come una gerarchia di potenze, dal minerale (dotato di una misteriosa fissità e verità cristallina), alle piante – nelle quali c'è già capacità di divenire, la crescita e la vita, un "potere", in un certo senso – per passare così al mondo animale, e infine a quello umano, in cui l'animalità nell'uomo ha una sua potenza, così come negli altri animali, e nella quale, non di meno (per usare una famosa espressione di Schelling), "il fulmine dell'assoluto" ha squarcato il regno della libertà. All'interno dell'Idealismo tedesco Schelling è diventato il celebre filosofo della libertà: a questa dedicò uno degli scritti più importanti, del 1809, apprezzato per la sua profondità anche da Hegel (esso risale peraltro proprio agli anni del primo grande capolavoro hegeliano, la Fenomenologia dello spirito). Questo scritto è intitolato *Sull'essenza della libertà umana*. Hegel era però un tipo completamente diverso, un brusco maestro di scuola svevo, dotato di una misteriosa forza di suggestione, con cui affascinò i suoi uditori a Berlino, anche se parlava uno Svevo quasi incomprensibile. È pur vero che anche Schelling parlava Svevo (lui stesso era Svevo), ma unendolo a una leggerezza ed eleganza del linguaggio che univa allo stesso tempo profondità e bellezza.



L'ANSIA DI VIVERE...

Voglio citare soltanto un'affermazione, che forse chiarisce quale sia la tematica affrontata da Schelling con la dottrina delle potenze.... La frase dice: "l'ansia di vivere sospinge la creatura fuori dal suo centro".... Davvero misteriosa! Ricordo che Heidegger, credo nel 1925, durante un seminario citò improvvisamente queste parole, e rivolgendosi a noi dichiarò: "Signori, questo è stato detto!" (Eravamo presenti in molti). "Signori, citatemi una sola frase altrettanto profonda in Hegel". Certo, vi riconosciamo anche una notevole valenza retorica, ma il pensiero qui espresso è difficile da sviluppare, ed è connesso al concetto di potenza. Che cos'è la "potenza"? Potenza è potere, possibilità. E che cos'è potere? Certo, non è "fare tutto ciò che si può"; potere è piuttosto un "saper fare", un saper esplicitare se stessi. Chi sa fare, è un conoscitore; il "potere" è dunque anche un modo d'essere: un saper attingere da se stessi ciò di cui si è capaci, così da essere, in ogni momento, conoscitori e artefici di sé, realizzando le proprie potenzialità. Che cosa vuol dire "l'ansia di vivere sospinge la creatura fuori dal suo centro?" La spiegazione che Schelling offre di questa frase è purtroppo ancora più complessa di ciò che intende chiarire. Ma questo è il caso della maggior parte delle spiegazioni che noi filosofi troviamo per le nostre teorie. È sempre molto difficile spiegare quello che si dice! Così anch'io mi accontento di ricordare qui il significato delle parole "ansia di vivere": si tratta dell'intimo impulso della vita a conservarsi. Schelling dice espressamente: "sospinge la creatura fuori dal suo centro". Ogni essere vivente ha, in un certo qual modo, questa pulsione a svilupparsi, questa volontà di possesso, un istinto all'autoconservazione, di cui non può fare a meno. Ecco che cos'è l'"ansia di vivere": è quell'angustia che spinge la vita a svilupparsi; anche il bocciolo, alla fine, fa saltare il suo involucro, per espellere il fiore e poi il frutto. Schelling dunque, riconoscendo all'"ansia di vivere" un ruolo di primaria importanza, descrive una fase nella storia della libertà. L'ansia è certo tutt'altro che libertà: ci incatena. Nell'ansia, la libertà si sente oppressa. Questo è il modo d'essere della natura, come ho cercato di chiarire con l'esempio del bocciolo, teso fino allo scoppio, per sciogliere dalle catene questa libertà del "potere", che nelle piante è il poter crescere. Quanto accade nelle piante, si verifica in maniera analoga, anche se evidentemente a un livello superiore, nella vita dell'uomo; la sua ansia è del tutto diversa (egli avverte quest'angustia, al di là della quale si spinge con la libertà e l'audacia della sua immaginazione e del suo intelletto, trascendendo i propri limiti con la caparbia del pensiero). Ho già menzionato "il fulmine dell'assoluto", grazie al quale l'uomo ha coscienza della libertà, di quest'infinito che fa anche della natura un peculiare mistero per gli esseri pensanti. Schelling parla addirittura del "brivido", di quel tremore davanti all'abisso, che coglie l'uomo di fronte a questa pulsione infinita che spinge la natura, intorno a lui, ad affermarsi e a imporsi. E ciò coinvolge, chiaramente, anche l'uomo stesso. E si può già presagire che, a partire da questa intuizione di una libertà che si sbarazza delle sue catene (ma che continua a fare esperienza dei propri limiti) si sperimenta la vera e propria legge dell'uomo che vive e che pensa.

28:45 È possibile tagliare fino a 30:49, anche se un riferimento a questo passo – peraltro con una diversa attribuzione dell'"immemorabile" (a Schelling, anziché a Hegel) – torna a conclusione della 917.

Con la filosofia di Schelling vediamo operare un simile impulso già in seno all'incredibile orgoglio dell'Idealismo tedesco, che sempre medita su quelle regioni oscure dalle quali affiorano la chiarezza e la luce. Vedremo in seguito come, accogliendo le istanze di Kierkegaard, pensatori come Heidegger o Jaspers abbiano formulato nel nostro secolo questa intima limitatezza del pensiero nei confronti di una realtà impenetrabile. A Hegel dobbiamo un'espressione meravigliosa: "l'immemorabile". Immemorabile è ad esempio la terra natìa. Che cos'è la terra natìa? Nessuno è in grado di tradurre concettualmente

l'immemorabile o di spiegarlo. È qualcosa che è in noi e che precede ogni pensiero, è qualcosa di primigenio, di cui non c'è traccia nella memoria. L'immemorabile è l'essenza della nostra esperienza della realtà, cui si accompagna l'acceso entusiasmo della libertà.



UN TEOLOGO SENZA FRONTIERE

Quando Schelling ricevette l'incarico a Berlino, ci si aspettava dalla sua critica a Hegel soprattutto un rafforzamento della Chiesa cristiana protestante. In effetti, la Prussia di quegli anni aveva una costituzione luterana. In altri termini: il sovrano politico era al tempo stesso il sommo capo spirituale. Questa era la concezione protestante di Lutero. E così stavano le cose anche in questo caso, tanto che il romantico monarca prussiano dell'epoca, Federico Guglielmo IV, impose la chiamata di Schelling a Berlino per controbilanciare in questa maniera quello che egli temeva essere un pensiero filosofico troppo estraneo alla Chiesa, con risvolti teologici troppo speculativi. E in un certo senso Schelling poteva davvero assolvere questa funzione, in quanto il suo pensiero teologico più profondo era che Dio stesso, per così dire, si differenzia in sé (nel suo fondamento e nella sua esistenza) cioè in questa realtà impenetrabile, che egli è, tale per cui da esso deriva ogni altra realtà: ad esempio quella del Creato e quella di ogni essere vivente. Pertanto, la svolta teologica da lui operata, costituisce di fatto un rafforzamento della religione cristiana di Stato (se è lecito esprimersi in questi termini). Va detto però, che anche in Baviera (che era sostanzialmente un Paese cattolico) Schelling era stato acclamato come uno che sapeva parlare di Dio e del divino, riuscendo al tempo stesso a celebrarne l'impenetrabile profondità. Indipendentemente da ciò, l'esigenza filosofica avanzata da Schelling (sul fondamento della realtà delle potenze) era quella di produrre la cosiddetta "prova fisica dell'Idealismo", che doveva spiegare come davvero la libertà (ovvero il "riferimento di sé a sé medesimi", il "conoscere se stessi") rappresenti la suprema possibilità dell'essere, e trovi quindi la sua perfezione e la sua vera manifestazione proprio nella realtà di Dio. In questo senso Schelling è, per molti versi, una figura di confine nella filosofia dell'Idealismo classico tedesco, animata dal pensiero della libertà.

Guardando a Kierkegaard riscontreremo la grande attualità di questi motivi, che oggi hanno assunto quasi la veste di un teorema. Pensiamo, ad esempio, alla teoria dell'evoluzione, che abbraccia l'immenso arco di tempo che va dai primordi del cosmo fino all'espansione dell'universo (al di là di ogni possibile pensiero umano) e consideriamo poi tutte le teorie che risalgono a Darwin e alla moderna astrofisica: in esse si riproduce, in un certo senso, quel medesimo schema della dottrina delle potenze che fu enunciato da Schelling.



L'IRONIA

Con Kierkegaard, abbiamo a che fare con una figura di tipo radicalmente diverso; innanzitutto egli era relativamente più giovane: studiava ancora, come dicevo, quando Schelling era già vecchio, famoso e incanutito. Ma pur con quel lieve ritardo, che i Paesi confinanti mantengono sempre nei confronti di un Paese leader, egli seppe recuperare molti aspetti e realizzare brillantemente certe istanze nascoste nella filosofia del Romanticismo tedesco. Nelle nostre conversazioni non abbiamo potuto affrontare nel dettaglio nessuno dei grandi esponenti della letteratura romantica. Fra questi ci sono poeti come Novalis (o Hardenberg) e Ludwig Tieck e, ancora, i fratelli Schlegel, in particolare Friedrich Schlegel, che recentemente è tornato a suscitare interesse per la sua intima vicinanza all'ermeneutica e a Nietzsche. In ogni caso, un tratto importante di questo straordinario scrittore danese, che siamo abituati a leggere in tedesco, è l'ironia: la celebre ironia romantica, con cui questa temperie culturale si contrapponeva (in tono polemico e critico) alla mentalità troppo conciliante, oltremodo simmetrica e armoniosa, tipica del Classicismo di Weimar. L'ironia è una nozione che, come è noto, risale ai Greci, ed è legata alla figura di Socrate e al suo famoso metodo: pretendere di "non sapere", così da far emergere, di fatto, l'ignoranza di tutti gli altri. Dietro questa "insipienza" si celava dunque un sapere superiore, una conoscenza dei limiti che sono imposti a ogni uomo, da cui deriva la necessità di tenere a freno certe ambizioni del pensiero. La gloriosa frase socratica, che anche Kierkegaard ha affrontato nella sua prima pubblicazione, è: "gnòthi sautòn" – conosci te stesso! In altri termini: "riconosci di essere un uomo, e non un Dio". Questo motto può essere opportunamente applicato ad alcune eccessive aspirazioni teologiche della filosofia, ad esempio alla "nòesis noèseos" (il dio filosofico di Aristotele) e alla corrispondente formulazione dello spirito assoluto nell'Enciclopedia di Hegel, nella quale, a conclusione del suo sistema, egli cerca di esprimere con parole greche una verità eterna sull'essere divino.

Propongo di tagliare l'ultima frase, perché poco chiara.

Può darsi che ricorrendo all'esistenza socratica si possa effettivamente superare la profondità dell'ironia romantica, almeno per il versante produttivo dell'autocritica.



AUT-AUT

Il libro che decretò la fama di Kierkegaard (e che apparve solo nel 20º secolo per la prima volta in traduzione tedesca) era intitolato Enten-Eller, ovvero Aut-Aut (come dicono gli Italiani, che hanno dato questo nome anche a una rivista). È evidente che con questo motto si vuole anzitutto prendere di mira la dialettica hegeliana. Il suo bersaglio è l'abilità di riconoscere in tutte le opposizioni e contraddizioni il tratto comune e la superiore unità: questa incredibile potenza concettuale della riflessione totalizzante di Hegel è stata chiaramente una sfida per un pensatore cristiano quale fu Kierkegaard (e del resto fu uno stimolo anche per un pensatore politico come Karl Marx, che in questa continua conciliazione nel pensiero avvertiva la mancanza di una conciliazione anche della realtà con se stessa). In questo senso, comunque, Kierkegaard ha elaborato Aut-Aut ricorrendo al brillante accostamento di due posizioni tra loro contrapposte: lo stadio estetico e quello etico. Devo ammettere che questo è stato il libro, grazie al quale per la prima volta ho imparato a capire Hegel. Così va la vita dello spirito: arriva un giovane, ha sentito dire qualcosa di Hegel, ma improvvisamente vede risplendere una luce che ravviva in senso polemico tutto il problema, rendendo comprensibile ciò contro cui l'aggressione è rivolta. Si tratta di un passaggio polemico molto famoso: lo stadio estetico è quello della contemplazione e della gioia di fronte a possibilità d'essere che sono solo immaginate. C'è però qualcosa di diverso, oltre a questo labile gioco dell'immaginazione, che può spingere il nostro animo fino alla disperazione. Ben più saldo è quello che Kierkegaard chiama lo "stadio etico". A questo proposito dobbiamo per un attimo ricordare (in un'epoca nella quale non si conosce più il greco) che cosa significhi "etico". Etico: in questo termine è racchiusa la parola "éthos", "abitudine", "consuetudine". Insomma, c'è uno stadio che risulta caratterizzato dalle nostre usanze. Altrimenti detto: si tratta di un certo "portamento", di un "modo d'essere". Ciascuno di noi ha un suo modo d'essere. Io, ad esempio, faccio continuamente questo movimento: è un mio modo d'essere, e uno dei miei allievi se ne ricorda ancora, dopo aver seguito le mie lezioni per dieci anni. Tutti quanti abbiamo un nostro modo d'essere, e questo "modo d'essere" si identifica con ciò che siamo. Ecco dunque la tesi di Kierkegaard: la prima cosa è proprio questa: ciascuno si fa carico del proprio modo d'essere, della propria esistenza, e non può far altro che accettare, di fronte alla molteplicità del possibile, la propria limitatezza. Kierkegaard descrive tutto ciò in una famosa storiella, quella di un uomo comune, l'assessore Guglielmo, con una qualche carica, sposato. Di lui ci viene descritta questa scena: se ne sta seduto, e legge, e rilegge; arriva la moglie e dice: "Ma che cos'hai? Hai l'aria così abbattuta!".

- "Eh sì..."

- "E allora?"

- "Non capisco questa frase! C'è questo...segno... se non ci fosse, la capirei".

Allora la moglie apre la bocca e soffia via la mosca morta che c'è sopra. Ebbene, l'uomo dipende sempre dall'aiuto di questa "maestra della finitezza" (così viene descritta la donna).



IL POSSIBILE È SEMPRE VERO

Questo fu uno dei primi brillanti lavori di Kierkegaard, ai quali egli deve la sua fama di scrittore nel suo Paese. In seguito egli si è espresso in maniera ancora più esplicita in molti saggi, operando anche una critica alla mediazione dialettica totale della filosofia hegeliana. "Aut-aut", ovvero prendere una decisione a cui attenersi: ciò significa al tempo stesso escludere molte cose, ma anche conservare una continuità con se stessi. E questa è l'esistenza. (Si può forse supporre che la Filosofia dell'esistenza, quando questo famoso scrittore fu per la prima volta tradotto in tedesco nel 20º secolo, sia stata immediatamente accolta e abbia contribuito in maniera decisiva all'approfondimento del nostro clima filosofico). Lo stesso Kierkegaard, come dicevo, ha quindi assunto una decisa posizione critica, e se non si può dire che egli discenda direttamente da Schelling, è pur vero che ripropone quelle stesse istanze critiche nei confronti di Hegel, che furono già di Schelling. Facendolo in maniera ironica. Il suo scritto scientifico, l'unico suo testo scientifico (che non abbia cioè il carattere di un saggio brillante) è intitolato: Postilla conclusiva non scientifica. Una triplice ironia: è "conclusiva", non è scientifica, ed è una "postilla". In questo elaborato, in cui egli si richiama peraltro ampiamente anche a Lessing, si perviene a un'esplicita discussione del rapporto fra possibilità e realtà. Egli comincia col richiamare alla memoria un famoso detto di Aristotele, secondo il quale la storia sarebbe meno vera della poesia. La storia riferisce infatti, nel migliore dei casi, soltanto ciò che è realmente stato; la poesia, invece, descrive ciò che sempre potrebbe essere e sarà. Quindi la possibilità, che in essa si esprime, è in un certo senso superiore, poiché non possiede i limiti di ciò che è meramente fattuale, ma al tempo stesso partecipa di ciò che è sempre vero. Ciò che rimane nell'ambito del possibile è incamminato verso la conoscenza della vera realtà, e le si avvicina. Così Kierkegaard ha rimesso in discussione, a suo modo, il concetto di esistenza, e gli spiriti più eminenti della cultura europea hanno lentamente riportato alla luce questo scrittore danese rimasto sconosciuto. Tra coloro che hanno riscoperto Kierkegaard va

ricordato anzitutto Miguel de Unamuno, che ha imparato il danese per poter leggere Kierkegaard. Ci sono spunti molto belli e profondi in Unamuno, che vanno in questa stessa direzione.



LA COMUNICAZIONE INDIRETTA

Non voglio soffermarmi molto a lungo su Kierkegaard, poiché egli non apparterrebbe, al pari di altri nomi, ai grandi classici della filosofia, se non ci fosse stata, nel 20º secolo, la rinascita della problematica kierkegaardiana dell'esistenza, che ha avuto un ruolo decisivo in pensatori come Jaspers, Heidegger e molti altri, anche in campo teologico (si pensi, ad esempio, a Karl Barth o a Gogarten).... C'è tuttavia ancora qualcosa che si potrebbe aggiungere, in conclusione, su di lui, anticipando già una tematica che dovremo affrontare. In effetti, dopo queste due figure inconsuete, la filosofia tornerà a essere una disciplina accademica. Ma quello che dirò servirà anche ad apprezzare grandi ed eccezionali esponenti della filosofia dell'Ottocento tedesco, come Schopenhauer e Nietzsche, cogliendo la loro vicinanza alle tematiche dell'Idealismo tedesco, di cui rappresentano una prosecuzione. È dunque mia intenzione mostrarvi ancora uno di questi motivi. Che cosa spinge Kierkegaard ad avere un atteggiamento così ironico nei confronti di se stesso e di tutti gli argomenti che affronta? È quella che egli chiama "comunicazione indiretta". In altri termini: per poter realmente comunicare quel dramma dell'esistenza che ciascuno può vivere dentro di sé nella propria singolarità, non è necessario suscitare un grande pathos, ma riuscire a parlare in maniera indiretta di quell'inevitabile interesse che ci lega a noi stessi. L'operazione di Kierkegaard appare chiara: egli riprende il concetto kantiano di "piacere disinteressato", cioè la scioltezza estetica con cui l'immaginazione e l'intelletto giocano con il bello e con l'arte. Egli si appropria di ciò per contrapporvi la serietà dell'etico, e al tempo stesso anche la questione della fede, il problema più serio che possa presentarsi all'umanità: quello della responsabilità nei confronti di se stessi e degli altri. La "comunicazione indiretta", così, ha conosciuto nella teologia del Novecento una nuova dimensione: non si può usare il discorso diretto quando ci riferisce a Dio.

Copyright © Rai Educational



Il Cammino della Filosofia

Hans-Georg Gadamer

Schopenhauer e Nietzsche

- Le istanze della volontà
- Le età del pessimismo
- La volontà razionale
- La volontà cieca
- La volontà di potenza
- Fino alle vette estreme
- Il pensiero appellativo
- La leggerezza
- L'eterno ritorno
- Come il mondo vero divenne una favola
- L'amore per la vita

Uno sguardo alla filosofia di scuola, quale si sviluppò nel 19^o secolo, dopo la morte di Hegel, nella vita universitaria tedesca, mostra che questa era dominata (come abbiamo visto), dalla grande idea che la scienza non fosse più, semplicemente, un catalogo di verità che si possono apprendere. Essa appare piuttosto il risultato – e insieme il punto di partenza – della ricerca. Non c'è da meravigliarsi che questa concezione della scienza, che fa appello all'entusiasmo e alla gioia di fare nuove scoperte, dominasse l'intero sentimento della vita, e il modo stesso di pensare di quelle generazioni. In questa luce appare più interessante e significativa anche l'unilateralità che caratterizza le moderne visioni della scienza, in cui spiccano il rigore del metodo e l'esclusione di tutto ciò che non è verificabile attraverso il metodo e i procedimenti di controllo sperimentali, cioè, in una parola, il rifiuto di tutto ciò che non è certo, anche se potrebbe essere vero. Non desta stupore che questo atteggiamento di fondo, che ha contraddistinto in quest'epoca certi caratteristici risultati della filosofia accademica, abbia sempre suscitato anche un grande movimento di opposizione.

Il concetto che abbiamo messo in rilievo concludendo la nostra ultima lezione, esprimeva già una sorta di parola d'ordine: la nozione di "vita". In questo senso abbiamo osservato come la "Filosofia della vita" si sviluppi parallelamente alla teoria della conoscenza e alla fenomenologia della conoscenza.



LE ISTANZE DELLA VOLONTÀ

È questo, in effetti, il tratto caratteristico dell'epoca: la "Filosofia della vita" viene alla luce forse più vigorosamente nella grande letteratura dell'Ottocento, ma trova una decisa affermazione anche nel pensiero, sebbene ai margini della filosofia ufficiale e lontano dalle cattedre universitarie. Ne abbiamo un esempio evidente se pensiamo all'influenza di Schopenhauer sulla borghesia tedesca (e non solo tedesca!); la risonanza di Schopenhauer rappresenta, come vedremo, un fatto del tutto inusuale: solo alla metà del 19^o secolo, nel 1850, la sua opera conobbe un'improvvisa notorietà in tutto il mondo. Si tratta di un libro scritto nel 1819: *Il mondo come volontà e rappresentazione*, redatto dunque all'epoca dei grandi pensatori dell'Idealismo tedesco. Arthur Schopenhauer si era abilitato a Berlino come libero docente, ma la sua enorme autostima finì per indurlo – o meglio, sedurlo – a tenere le sue lezioni nello stesso orario di Hegel. Ci si può immaginare i banchi vuoti, di fronte ai quali deve aver parlato. Così, dopo aver sferrato violenti attacchi contro i cattedratici, egli dovette ben presto rinunciare al suo incarico di professore all'Università di Berlino, ed essendo un uomo agiato, visse come studioso indipendente. Il suo scritto del 1819 era rimasto del tutto inosservato. La grande ombra della dottrina hegeliana e della figura di Schelling gravava come un macigno sul suo magistero, e non c'è dubbio che, pur essendo uno scrittore di brillante talento e di profonda cultura – si deve riconoscerlo – non potesse competere con l'accuracy e il grande rigore con cui l'Idealismo tedesco aveva saputo articolare le sue tesi. I suoi scritti dunque, che conobbero un tardivo successo (su cui dovremo riflettere), furono apprezzati dalla borghesia – e precisamente dagli intellettuali tedeschi ed europei – proprio perché egli non si ispirava a regole ferree. Il suo pensiero produceva invece massime e commenti, raccogliendo i frutti di una ricca tradizione umanistica, e facendoli maturare nel contesto della filosofia moderna. Già il titolo della sua opera capitale, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, fa intuire che qui vengano affrontati due problemi a noi ben noti, che anche Kierkegaard aveva trattato (nel modo che abbiamo visto), contrapponendo cioè realtà e possibilità, ovvero assumendosi un compito con cui la sua epoca storica era costretta a fare i conti: accogliere la scienza nei suoi elementi strutturali a priori, nella sua

dipendenza dall'esperienza possibile, e al tempo stesso – oltrepassandola – far valere le istanze dell'incondizionato, della libera volontà, di quella libertà, insomma, che non può essere un "fatto" come quelli accertabili nel mondo della rappresentazione, bensì una certezza interiore, da cui dipende, in fin dei conti, la stessa dignità umana.



L'ETÀ DEL PESSIMISMO

Schopenhauer fu profondamente influenzato dalla filosofia di Kant. Da giovane, nella Weimar di Goethe, sotto la protezione della sua illustre madre (una signora intelligente e molto apprezzata in società), egli era entrato in contatto con la cerchia degli intellettuali del Granducato, per trovare infine la propria strada, dopo il fallimento nella vita accademica, nel burbero atteggiamento di un ricco scapolo che viveva a Francoforte con il suo cane barbone. Egli è famoso per il suo temperamento pessimista, e ci si può chiedere per quale motivo tale atteggiamento pessimistico di fronte alla crudeltà della natura, alla durezza della realtà, al bisogno di riscatto e di libertà, si sia improvvisamente diffuso intorno al 1850. A mio avviso, è chiaro che in questo periodo, negli anni intorno alla metà dell'Ottocento, il fallimento della rivoluzione borghese del 1848 si fece strada nelle coscenze. Non può quindi in alcun modo stupire che... una concezione improntata alla teoria sociale di Hegel, e a una filosofia della storia di analogo stampo – come quella sostenuta dalla Sinistra hegeliana, da Feuerbach, Ruge, Karl Marx e Friedrich Engels – che insomma quest'impeto della borghesia, che aveva ottenuto la sua legittimità in sede teorica, dopo il fallimento di quel movimento democratico si risolvesse in una sorta di consolazione contemplativa. Si spiega così una circostanza in sé sorprendente, che cioè l'opera di Schopenhauer, completamente ignorata nel 1819, sia diventata nel 1850 la lettura prediletta di tutta la Germania, e non solo. È ben nota a tutti la peculiare influenza esercitata a quel tempo da Schopenhauer su una figura che diede una diffusione globale alle istanze di questa filosofia: mi riferisco a Richard Wagner. Era, certo, una voce del tutto nuova, quella che si levava a favore di queste idee, offrendo risonanza a un pensiero che coglieva la durezza e l'inesorabilità della brama di vivere nell'ottica della volontà, come una sorta di liberazione o di riscatto da questa pulsione oppressiva che la natura e il genio della specie esercitano sull'uomo. Accadde così che il duro impatto con la realtà impenetrabile, all'insegna della volontà e del desiderio di salvezza da un destino ineluttabile, rimettesse improvvisamente in moto il potenziale della filosofia di Schopenhauer con sempre crescente vigore.



LA VOLONTÀ RAZIONALE

È forse necessario riflettere per un momento sul significato che la nozione filosofica di volontà ha avuto nel nostro contesto culturale europeo. In un certo senso si può forse dire che l'elemento determinante di tutta la civiltà europea sia ravvisabile proprio nella "risolutezza" con cui la scienza e la tecnica, ricorrendo alle esplorazioni e alle energie civilizzatrici e colonizzatrici, si sono imposte sull'intero mondo conosciuto. Ma che cosa significa "volontà", e da dove viene questo concetto? Nel greco antico non troviamo alcuna nozione di volontà. Wilhelm Dilthey è stato il primo a concepire la ricezione latina della filosofia e del pensiero dei Greci come affermazione della "volontà romana", vero e proprio frutto del potere imperiale, che da Roma si è incamminato lungo quelle antiche strade, i cui lastricati si ammirano ancor oggi nei nostri scavi. Proprio così: una forza razionale di volontà, presente nella civiltà romana, si diffuse in tutto il mondo europeo. Tuttavia, la volontà era ancora così strettamente legata... al sapere e alla ragione, che ancora nel pensiero teologico del Medioevo possiamo distinguere fra i Domenicani, che sottolineano la nota aristotelica, contemplativa, nel concetto di Dio e nella nozione di essere,... e quelle tendenze volontaristiche, che trovarono infine una qualche espressione nel Nominalismo tardo-medioevale, per il quale Dio appariva soprattutto come una sorta di potenza imperscrutabile. Di qui l'autodifesa della volontà di ricerca delle scienze moderne, che costruiscono le loro certezze nelle piccole dimensioni, dato che la Creazione e la sua sapienza non rappresentano più l'ideale ultimo da raggiungere per sentirsi a casa propria in questo mondo. A me sembra che questo sia un punto importante da considerare, che cioè con la svolta del concetto nominalistico di Dio, della onnipotenza di Dio, il quale cerca di raccogliere le sue forze di fronte al potere dell'uomo, l'unità di ragione e volontà... venga messa un po' alla volta in dubbio. Essa resiste fino alla filosofia kantiana, fino ai limiti del pensiero di Schelling, dove la chiarezza della ragione e l'energia della volontà sono indissolubilmente connesse.



LA VOLONTÀ CIECA

La filosofia morale di Kant è intitolata Critica della ragion pratica. Con Schopenhauer il mondo viene pensato come volontà e rappresentazione. La volontà viene per così dire in primo piano, ma non più

come volontà razionale, cioè quel volere illuminato, che cerca di concepire in termini nuovi il segreto dell'esistenza e della libertà umana; ora si tratta invece di una volontà ottusa, cieca, quella terribile realtà che faceva inorridire Schelling, il quale parlò del terrore di fronte alla natura. La volontà è una potenza inquietante, che fa pensare alla vita come a un desiderio sempre inappagato e sempre inappagabile, una tormentosa brama di liberazione e di riscatto.... Ciò spiega perché un uomo come Schopenhauer abbia cercato altre forme di affrancamento dalla volontà, perché le Indie lo abbiano tanto attirato, perché abbia ripensato in questi termini la "cosa in sé" di Kant, cui si contrappone il mondo dei fenomeni, l'unico accessibile al sapere umano. Improvvisamente appare che la "cosa in sé" non è più una "cosa", bensì il potere stesso della volontà, che tutto penetra, e di cui si cerca di svincolarsi nel mondo della rappresentazione. A questo proposito, in primo luogo l'arte e la religione adempiono a una funzione liberatoria e redentrice nel pensiero di Schopenhauer. Capiamo, inoltre, perché ciò consenta – da un lato – di esperire la vita in tutta la sua realtà impenetrabile, ma al tempo stesso anche di sottrarsi a essa, come accade nel buddismo, in cui il velo di Maya, nel quale i mortali vacillano incerti, rinvia a una più profonda verità di salvezza. Si può ben comprendere che cosa cerchi la secolarizzazione dell'età moderna in queste aspirazioni schopenhaueriane alla trascendenza, rispecchiate nei drammi musicali di Richard Wagner (in particolare nelle opere tarde che Nietzsche non volle più riconoscere): il tentativo di conciliare questo desiderio di riscatto con l'eredità del cristianesimo (si pensi al Parsifal).

Ora, non c'è dubbio che questo concetto di volontà è pensato come una sorta di realtà interiore, e non apparente. Schopenhauer gli ha contrapposto espressamente la nozione di forza. La forza e il suo effetto – questa sembra essere, come già nella fisica newtoniana, la legge assoluta della natura. La forza e il suo effetto: è l'ovvia concatenazione degli eventi, che però non contempla proprio questo impulso naturale insaziabile, mai pago, come una sorta di bramosia che investe tutta la realtà. In effetti, dobbiamo renderci conto che questa nozione di forza è molto utile per comprendere l'energia della volontà e per farsene un'idea precisa. Siamo di fronte proprio a quel concetto di "dinamica" con cui la fisica newtoniana si è affrancata dalla tradizionale visione naturalistica: ho ricordato, a tal proposito, che Herder interpretava l'idea di forza proprio come un'esperienza umana, e altrettanto ha fatto Hegel, relativamente alla forza intrinseca, che deve estrinsecarsi e che comporta pertanto uno scontro, ovvero un gioco di forze, un loro equilibrio. Vorrei richiamare l'attenzione sul fatto che tutte queste interpretazioni si ricollegano ai concetti greci di *dīnamis* e di *enērgēia*, che abbiamo incontrato in Kierkegaard: possibilità e realtà. Essi intrattengono una relazione "dinamica" già nell'ambito semantico greco, dove *dīnamai* non indica soltanto il possibile, ma anche la capacità di fare e tralasciare. La cosa appare ancora più chiara nel famoso concetto aristotelico di *enērgēia*, al quale attribuiamo innanzitutto il senso di "realizzare qualcosa". *Enērgēia* significa, propriamente, essere "nell'èrgon", cioè al lavoro, all'opera, allo stesso modo in cui la natura è all'opera in ciascuna delle sue fasi: la crescita, la fioritura, l'appassire e il perire, ed è sempre interamente presente in tutte, mentre, nel caso del nostro operare umano, il fare si esaurisce nell'opera finita, e il disgregarsi, la consunzione di ciò che si è fatto, comportano il venir meno dell'opera stessa. Insomma, quello che mi accingo a sostenere è che questi concetti greci, e in particolare quello di *enērgēia*, vengono qui ripensati in senso "volontaristico": l'*enērgēia* diventa "energia". E a ciò si connette un problema attuale in tutto il mondo: di che cosa vive l'uomo? Di che cosa vive la cultura umana? – Della gestione dell'energia, della capacità di trasformare le energie della natura e di sfruttarle: tutto dipende dall'energia, che rende possibile il dominio scientifico e tecnico delle forze naturali, e la loro conservazione.



LA VOLONTÀ DI POTENZA

È stato dunque Schopenhauer a diffondere la consapevolezza delle forze che agiscono nell'uomo e a mostrarne l'incomprensibilità, l'impenetrabilità. A Schopenhauer, come tutti sanno, si è richiamato Nietzsche; ce ne accorgiamo immediatamente se consideriamo che la volontà non vuole qualcosa di determinato, bensì è, essa stessa, un condensato di energia. La volontà non vuole nient'altro che se stessa, è "volontà di volontà", oppure – per usare le parole di Nietzsche – essa è, propriamente, "volontà di potenza", desiderio di accrescere il proprio volere e il proprio agire. In questo senso, senza dubbio, il concetto schopenhaueriano di volontà ha tenuto a battesimo Nietzsche, nel cui celebre scritto giovanile sul mondo della tragedia greca si afferma che in quest'ultimo vi è... una duplicità: la chiarezza apollinea, serena e luminosa, cui si contrappone lo sfrenato mondo dionisiaco, la spontanea realtà del creare e del distruggere. Vedremo che Nietzsche, assimilando quegli stimoli del Romanticismo tedesco, che attraverso Schopenhauer giunsero fino a lui, si presenta con la radicalità di un pensatore straordinariamente risoluto, che esprime fino ai nostri giorni una grande potenza del pensiero.



FINO ALLE VETTE ESTREME

Schopenhauer educatore – questo è il titolo di uno dei primi saggi pubblicati da Friedrich Nietzsche. Abbiamo già detto che Nietzsche si richiamò sostanzialmente a Schopenhauer – agli albori del suo pensiero – anche nel contrapporre l'oscuro mondo delle pulsioni e del delirio dionisiaco alla serenità olimpica e alla luminosità dell'apollineo. Tutto ciò rimane ancor oggi sorprendentemente attuale, anche se la ricerca filologica continua a proporre nuove modifiche e rinnovati attacchi. Tuttavia c'è molto di vero negli esiti di questa irruzione del pensiero romantico nelle rappresentazioni classiche dell'antichità. Insomma, dobbiamo riuscire a capire che cosa abbia fatto di Nietzsche quel pensatore epocale, che mal si accorda con la sua biografia e con la professione dei suoi esordi: era infatti un giovane filologo di incomparabile pregio, che già in anni giovanili occupò una cattedra a Basilea, tenendo lezioni non solo di lingua greca, ma anche sulla religione e sul pensiero dei Greci; in seguito dovette abbandonare l'insegnamento per ragioni di salute, o forse per intima vocazione (chi mai può fare queste distinzioni nella vita di un uomo?!). Divenne poi un grande saggista, pubblicò numerosi libri, redatti in uno stile fulgido (dopo Goethe e Heine, Nietzsche è il più grande prosatore di lingua tedesca che si conosca a tutt'oggi); elevò il proprio pensiero fino a fargli raggiungere vette estreme, che lasciano con il fiato sospeso; si appropriò di tutto il pensabile, verificandolo e approfondendolo fin nelle conseguenze ultime.

Quando si tratta di descrivere l'opera di Nietzsche sono sempre in dubbio se parlare di un "pensiero sperimentale", oppure di un "pensiero appellativo". Un "pensiero sperimentale" è tale da non pretendere che le sue vie conducano alle lontane mete della verità; esso invita continuamente a nuovi esperimenti. Qualcosa del genere è certamente presente nell'atteggiamento di Nietzsche. Ma forse ci si approssima di più all'autentico radicalismo di Nietzsche se si considera e si comprende la struttura appellativa del suo pensiero. Vorrei cercare di render un po' più chiaro questo concetto.



IL PENSIERO APPELLATIVO

Con il termine "appellativo" mi riferisco a un pensiero che invoca se stesso, e che, per così dire, persuade sé medesimo della necessità di dire e osare qualcosa. In effetti è questa l'immagine che egli offre di sé: la radicalità, con cui Nietzsche trasforma l'antico dualismo di Schopenhauer, e dei suoi stessi esordi – la dualità di "apollineo" e "dionisiaco" – nell'esclusiva realtà di Dioniso, cioè dell'ebbrezza creativa e dell'euforia della distruzione, ovvero l'indomita necessità del dionisiaco, che tutto sovrasta e trascina con sé, asservendo la verità stessa alle esigenze di questa energia vitale. C'è uno scritto di Nietzsche, in cui egli concepisce la verità addirittura come uno strumento della vita, e soltanto a partire dalla vita, cioè dalla "volontà di potenza". Ebbene, il pensiero di Nietzsche è talmente poliedrico nelle direzioni in cui si sviluppa, che ho buoni argomenti con cui illustrare il carattere appellativo del suo pensiero, e in particolare della sua opera principale. In quest'ultima egli si avvicina sempre più alla figura di Zarathustra, fino quasi a identificarvisi. Zarathustra (o Zoroastro), fu un grande saggio persiano e fondatore di una religione. Egli è in qualche modo l'emblema della lotta fra il giorno e la notte, fra il male e il bene; ed è questa che Nietzsche tenta di pensare in un senso nuovo.



LA LEGGEREZZA

Così parlò Zarathustra è l'opera più nota di Friedrich Nietzsche, il cui stile ricorda il tedesco luterano della traduzione dell'Antico Testamento...[ripete]...; è redatta in una prosa innodica, che non vuole inaugurare uno stile inusitato, bensì porsi come vera perfezione delle possibilità linguistiche del tedesco: vi è l'ideale della leggerezza, la famosa critica allo "spirito di gravità", che Zarathustra pronuncia – o meglio, che Nietzsche mette in bocca allo stesso Zarathustra – l'opposizione a tutto ciò che è falso, pesante, cupo, asfissiante. Tutto ciò rimane più nelle intenzioni che nell'effettivo stile dello Zarathustra e degli altri saggi di prosa, dove si ritrova un certo che di patetico, e anche di opprimente, almeno per la sensibilità linguistica tedesca (nelle sue supreme possibilità); qualcosa che non entusiasma del tutto. È noto, però, che lo Zarathustra rappresentava per Nietzsche una sorta di punto d'arrivo, a partire dal quale egli voleva esporre le sue dottrine in uno stile ancora più immediato. Ci troviamo di fronte a una forma di comunicazione indiretta, e sappiamo che Zarathustra non propugnava solo la "volontà di potenza" come autentica realtà, bensì il suo principale insegnamento è quello dell'"eterno ritorno dell'uguale". La combinazione di queste due parole d'ordine, la "volontà di potenza" (del superuomo) – da un lato – e l'"eterno ritorno dell'uguale", dall'altro, è il tema inquietante che ha dominato l'interpretazione di Nietzsche nel Novecento, e che rimane ancor oggi attuale: pensiamo all'abuso operato nei confronti di Nietzsche dal fascismo, soprattutto da quello di stampo tedesco, che ha inteso liberare la volontà di potenza da tutti gli impedimenti, le limitazioni, gli impacci,... e concepire l'accrescimento della volontà di potenza al fine di riconoscere se stessi come la vera e propria realtà. Stando così le cose,... l'"eterno ritorno dell'uguale" appare come una sorta di ricaduta in una natura, e in una concezione dell'essere, del tutto estranea, forse greca.



L'ETERNO RITORNO

Nietzsche, che fu un grande ammiratore di Hölderlin – in un'epoca in cui quest'ultimo non veniva ancora riconosciuto come uno dei più grandi poeti della lingua tedesca – fu probabilmente attratto soprattutto dramma su Empedocle, poiché questo componimento rivela quel ciclo inesorabile dell'accadere, in cui è inserita la vita dell'uomo, ed espone in maniera esemplare i lineamenti fondamentali del pensiero greco. Non per niente, nell'abuso politico del "superuomo" di Nietzsche, la dottrina dell'eterno ritorno è stata giudicata erronea. È un caso tipico; chi tenta di pensare la problematica dell'estremismo della volontà si trova di fronte alla seguente questione: come sia possibile conciliare fra loro questi due aspetti. A ciò si riferisce la mia proposta di intendere Nietzsche come un pensatore appellativo. In particolare, in un mio saggio ho fatto notare che la dottrina dell'eterno ritorno appare nello Zarathustra di Nietzsche in primo luogo come un annuncio rivolto agli animali, ai quali Zarathustra decanta questa lieve, consolante realtà; se poi consideriamo la stessa figura di Zarathustra, nell'intero contesto dell'azione, ci accorgiamo che egli stesso indietreggia di fronte alla sua consapevolezza che tutto ritorna, e non osa confidargli agli uomini. In questo senso parlo del tratto appellativo nella filosofia di Nietzsche: si deve avere il coraggio di osare questo pensiero – non come se esso possa e voglia essere la verità ultima – bensì per mettere in evidenza il declino e il rovesciamento di tutti i valori, in questa dottrina della morte di Dio, nell'annuncio del "nichilismo", un ospite inatteso e poco gradito, le cui ombre sempre si annunciano: nei suoi saggi Nietzsche ha ripetutamente profetizzato il nichilismo europeo, sempre in connessione con il presagio dell'eterno ritorno dell'uguale, in senso, appunto, appellativo. Anche laddove gli uomini non vivono più in un mondo mitico chiuso, non sono più riuniti sotto un credo religioso che li accomuna, non è il caso di disperarsi o di abbandonarsi senza ritegno al tracollo; si deve invece imparare a convivere con l'idea che tutto ritorna: ogni sofferenza e ogni errore, ogni trionfo e ogni sconfitta. Niente dovrebbe poter spezzare l'uomo nella sua umanità. Ecco che cosa intendeva Nietzsche parlando del "superuomo": non semplicemente colui che si lascia alle spalle tutti gli impedimenti, bensì colui che confida in se stesso, senza lasciarsi ostacolare esteriormente, nella sua intima forza di sopportare e fronteggiare ogni destino.



COME IL MONDO VERO DIVENNE UNA FAVOLA

È questo, a grandi linee, il messaggio che Nietzsche voleva dare. A tal proposito c'è un suo celebre scritto che vorrei richiamare alla memoria. Si tratta – né più né meno – di un abbozzo di come si presenta la filosofia europea nella sua interezza, nell'ottica del punto d'arrivo rappresentato dalla radicalità del nichilismo nietzscheano e dalla dottrina nietzscheana della "morte di Dio". Questo scritto è intitolato *Come il mondo vero divenne una favola*. In esso viene mostrato che il vero mondo appare anzitutto come "idea": ecco Platone, cui segue il cristianesimo di Agostino, ovvero l'assunzione del platonismo nella dottrina cristiana dell'aldilà e dell'aldiqua. Ecco infine il passaggio ulteriore, che si compie con la razionalizzazione moderna, per la quale il mondo vero è qualcosa di indimostrabile, che quindi sta al di fuori della realtà; esso è la dottrina della libertà, ovvero, per usare la formulazione di Nietzsche, "l'idea divenuta sublime nella nordica città di Königsberg". Con queste parole egli evoca Kant e, con lui, la risoluzione di un postulato, o di un semplice anelito, quello del mondo della libertà e dell'ordine divino. Così si è espresso Nietzsche, richiamandosi all'età del Positivismo. Gli ultimi stadi sono infatti i seguenti: "il mondo vero, irraggiungibile, o comunque non raggiunto, quindi anche sconosciuto; perciò nemmeno consolante, salvifico" – detto esplicitamente contro Schopenhauer – "non dà conforto, né salvezza, e non vincola. A che cosa ci potrebbe incatenare ciò che è sconosciuto? Grigio mattino, primo sbadiglio della ragione, canto del gallo del Positivismo". Segue l'affermazione che il mondo vero è, in generale, un nulla. E dalla liberazione da tale mondo dell'aldilà risulta che esiste soltanto il mondo quale appare. "Ma abbiamo tolto di mezzo il mondo vero. Quale mondo rimane? Il mondo apparente forse? Ma no! Con il mondo vero abbiamo soppresso anche quello apparente. Meriggio, l'attimo dell'ombra più corta, la fine... dell'errore più lungo, apogeo dell'umanità, incipit Zarathustra". "Incipit Zarathustra!", "Zarathustra comincia": questa è una citazione, una mezza citazione, anzi. Infatti nell'espressione "incipit Zarathustra" risuona lo "incipit tragedia". In altre parole: evocando Zarathustra, Nietzsche si avvede fin dal principio che non si tratta propriamente di un messaggio di salvezza, ma di una consapevolezza da sopportare con dignità, con dignità umana: l'uomo deve assumersi il peso del proprio destino, così come accade nella tragedia, poiché in essa non avviene realmente la sventura, bensì, come la poetica greca ha espressamente formulato, la rovina dell'eroe sul palcoscenico – e nell'evento quasi religioso del teatro greco – genera orrore, sgomento e pietà, produce l'esperienza di una "catarsi", una purificazione, un nuovo, profondo respiro del divino.



L'AMORE PER LA VITA

Questo è il modo in cui Nietzsche concepì il proprio scandaglio filosofico. Dietro la dottrina nietzscheana dell'“eterno ritorno dell'uguale” c'è un implacabile amore per la vita. È proprio questo il messaggio, che oggi anima il dibattito su Nietzsche in tutto il mondo. Noi tutti siamo consapevoli di non trovarci semplicemente di fronte a una nuova filosofia, da aggiungere alla serie di dottrine e figure di pensiero che abbiamo ripercorso. Possiamo comprendere, allora, che l'interpretazione di Nietzsche, come accade nell'odierno decostruttivismo francese, voglia scorgere in lui l'annuncio che la filosofia come metafisica è giunta alla fine. Nella nostra lezione conclusiva spiegheremo quale possa essere il passo ulteriore per la filosofia, laddove essa venga sottomessa alla volontà della vita. Non vorrei anticipare nulla; mi limito però a ricordare che anche i pensatori dell'epoca in cui Nietzsche ormai vegetava come ...in un ospizio – mi riferisco a personaggi come Bergson, Dilthey e Natorp – riprendono almeno in parte l'atmosfera spirituale di Nietzsche. Dilthey parla sempre del “volto enigmatico della vita”, che noi dobbiamo imparare a guardare in faccia.

Copyright © Rai Educational



Il Cammino della Filosofia

Hans-Georg Gadamer

Il Neokantismo

- Il rinnovamento della metafisica
- La natura e la conoscenza
- Un viaggio verso l'ignoto
- Scienza e sapere pratico
- Non più sogni metafisici
- La memoria
- Tornare a Kant
- Il sovrano di marburgo
- Il valore dei valori
- Il fatto storico

L'Idealismo tedesco è al centro delle riflessioni che stiamo svolgendo; si deve sempre tener presente il significato che esso assume nella storia europea e nella vicenda della filosofia. Non si tratta semplicemente di una serie di grandi classici del pensiero che vengono a deporre la loro testimonianza sull'irraggiungibilità della verità. In un certo senso, questo è il tratto distintivo della filosofia: formulare domande alle quali nessuno mai potrà dare una risposta definitiva; ciò resta invece un privilegio della religione, almeno per i credenti. Per i filosofi non c'è una forma di dogmatismo della ragione. La grande innovazione, cui diamo il nome di epoca moderna, sta nel fatto che le scienze divengono consapevoli delle loro limitazioni, e intendono sfruttare la forza della propria volontà per imparare a comprendere e a controllare la realtà, rimanendo nei limiti delle capacità umane di dominio della natura. È significativo che il grande pensatore con cui inizia l'età moderna (e che si è confrontato con il carattere innovativo delle scienze sperimentali, nonché con la fisica e la cosmologia fondate sulla matematica - cioè Cartesio) abbia dato alla luce il celebre Trattato sul metodo, che inaugura un nuovo concetto del sapere, ispirato alla certezza: meglio una conoscenza limitata, ma esatta e certa, piuttosto che vaghe supposizioni e teorie immaginifiche sull'universo, sull'origine delle acque e della terraferma e su tutto ciò che il libro della Genesi e la tradizione mitica dei popoli presumono di sapere in merito. Ecco: "metodo" è la nuova parola magica dei moderni; e con essa è subito posta anche l'irraggiungibilità di ciò che sfugge agli strumenti del metodo, e che costituisce appunto il limite di ogni misurazione. Secondo me non è un caso che il grande pensatore che ha formulato per la prima volta in modo radicale questo concetto, abbia poi scritto le Meditationes de prima philosophia, cioè considerazioni sulla metafisica (e sul significato che questa ha avuto a partire dai Greci), ovvero sulla natura, il cielo, l'anima umana, gli animali e le piante (questa totalità ordinata insomma, nella quale l'uomo si trova a vivere, e la cui esperienza si riassume in un'immagine complessiva del mondo). Le moderne scienze sperimentali si confrontano da un lato con il loro nuovo oggetto limitato, e dall'altro con un orizzonte illimitato di progresso ed espansione delle possibilità di conoscenza. L'essenza del progresso trova espressione in un termine (così come tutte le nostre conoscenze si sedimentano in forme del linguaggio): nell'epoca moderna si parla non tanto di "scienza" (cioè di verità possedute) bensì, appunto, di "ricerca". Questa è la nuova parola magica, che si impone nei decenni a cavallo fra il Settecento e l'Ottocento, cioè nel periodo che va da Kant a Hegel.

Il nocciolo della Critica della ragion pura sembra essere il fatto che la pura ragione (ossia quella ragione che si affida solo alle proprie forze spirituali, prescindendo dalle accidentalità dell'esperienza) possiede qualcosa di quella certezza, di quella rigorosa chiarezza e apprendibilità che i Greci chiamarono: mathematikà, "matematica". D'altro canto, la filosofia non può parlare del reale con la certezza della matematica: questa è la nuova situazione, grazie alla quale ha guadagnato popolarità il concetto di "ricerca". Tale espressione deve la sua notorietà alle grandi esplorazioni, ai cosiddetti "viaggi di ricerca", come la circumnavigazione del misterioso continente africano o le prime rotte verso il Polo Nord, e tutti gli altri viaggi avventurosi alla scoperta dell'ignoto.

L'epoca in cui ora ci troviamo, alla fine della grande tradizione della metafisica, è contrassegnata dall'opera kantiana. Lo stesso Kant ammise che David Hume lo avrebbe "svegliato dal sonno dogmatico"; si tratta di una celebre espressione, che allude al particolare peso assunto nel suo caso dal dogmatismo; è come se egli avesse dormito di fronte al fatto che le nuove scienze non permettono più di conoscere il mondo affidandosi solo alla pura ragione, e che si deve essere scettici nei confronti di quei pensieri che non si fondano sull'esperienza. La Critica della ragion pura è stata commentata da un neokantiano, di cui parleremo fra poco, Hermann Cohen. Egli inizia dalla bella frase introduttiva alla prima Critica kantiana: "l'esperienza è senza alcun dubbio la base di tutto il sapere". Molto brillantemente Cohen ha commentato: "è come quando un predicatore inizia il suo sermone con la parola "però".... Il sonno dogmatico della metafisica è stato dunque interrotto, e senza dubbio un ruolo importante in tal senso non è toccato solo a Hume (la cui esortazione ha risvegliato Kant al pensiero

scettico-critico, facendogli compiere una riflessione filosofica sulla nuova epoca) bensì, appunto, allo stesso Kant, che tentò una conciliazione fra la grande eredità spirituale del mondo greco (e di quello cristiano-medioevale) e le moderne scienze sperimentali, riguardanti gli oggetti "dati" nello spazio e nel tempo (e quindi misurabili e determinabili), il cui ordine appartiene a un mondo del tutto fenomenico e calcolabile. Questa è la mediazione compiuta da Kant nell'epoca moderna.



IL RINNOVAMENTO DELLA METAFISICA

Se si comprende pienamente tutto ciò, si coglierà l'incredibile audacia – per non dire temerarietà – dell'Idealismo tedesco nell'affermare: "no, no! Lo spazio, il tempo e i dati dell'esperienza sono esclusiva espressione della nostra attività spirituale; siamo noi a porre queste cose; esse sono i nostri strumenti spirituali di dominio del mondo, esattamente come tutti gli altri pensieri". Questo fu effettivamente l'inizio della filosofia dell'Idealismo tedesco. Lo spazio, il tempo e i dati sensibili non devono più essere considerati come un ceppo della conoscenza, in quanto essi fanno parte dell'autoespli- cazione della coscienza e dell'autocoscienza. È stato Fichte il primo a compiere questo passo; in tale direzione si è mosso anche Schelling (come abbiamo visto), accentuando però il ruolo della natura, intesa come fondamento tanto della libertà che dell'autocoscienza. Tutto ciò si riassume nell'espressione "movimento tedesco", coniata da Dilthey e poi diffusa in tutto il mondo. Senza dubbio, si tratta in un certo senso di quella che potremmo chiamare un'ardita ricaduta nella metafisica. Del resto la Logica hegeliana inizia affermando che una "nazione senza metafisica è come un tempio senza altare".... È una sorta di rinnovamento della metafisica, quello tentato dall'Idealismo tedesco. Pertanto è chiaro che, laddove si esca dalla soglia ricostituita dall'Idealismo tedesco con il sistema esposto nell'Enciclopedia delle scienze filosofiche, il concetto di esperienza torna ad avere un ruolo dominante.



LA NATURA E LA CONOSCENZA

Chiunque sappia, anche solo un poco, di filosofia ricorderà immediatamente le famose espressioni kantiane, secondo le quali ciò che sappiamo fin da principio, per mezzo del puro pensiero, è "a priori",... cioè è indipendente da ogni successiva esperienza: non è necessario contare tutti gli oggetti per stabilire che "due più due fa sempre quattro"; questo è evidente a priori. L'esperienza, invece, è la conoscenza "a posteriori"; dunque ci chiediamo: "come è possibile – in quest'ottica delle scienze empiriche, cioè delle scienze fondate sull'esperienza – acquisire propriamente conoscenza?" La soluzione kantiana è questa: la conoscenza sensibile a posteriori viene mediata dalle categorie a priori dell'intelletto; sulla base del presupposto che noi abbiamo già una conoscenza a priori quando vogliamo osservare e spiegare la natura; in natura non accadono miracoli: ogni cosa ha la sua causa; altra questione è se poi noi la conosciamo davvero; per conoscere le cause è sempre necessaria la "ricerca scientifica" e non si potranno mai accettare affermazioni del tipo: "no! No! C'è una forza sovrannaturale che interviene nella natura". Natura significa soltanto questo: il possibile oggetto della ricerca e della spiegazione scientifica. Dev'essere chiaro che ora stiamo entrando nell'età che (come ho già detto) inaugura una svolta epocale a partire dalla morte di Hegel e di Goethe. La questione è: se tutto il nostro sapere sia una lenta accumulazione di esperienze, o se ci siano elementi a priori, strumenti concettuali dell'intelletto che, in connessione con l'esperienza, possano svolgere una funzione ordinatrice: è un grande interrogativo, caratterizzato dal conflitto e dall'opposizione fra l'empirismo e il cosiddetto "apriorismo",... un problema che ha dominato il 19^o secolo e che rimane tuttora attuale. Anche i fisici contemporanei, quando parlano del "valore statistico" e del "valore affermativo" delle leggi naturali, non intendono dire che in natura accadano miracoli. Anche il fisico si basa sulla legge di causalità, supponendo che ogni cosa abbia la propria causa; (anche laddove si tratti di cause non accertabili con quei procedimenti di misurazione che hanno finora permesso di rappresentare l'ordine causale dell'esperienza). La fisica dei quanti ha insegnato che l'idea di una misurazione che non perturbi l'oggetto da misurare, è un'illusione: si genera uno squilibrio di forze, laddove si cerchi di misurare un atomo. Questa breve anticipazione degli sviluppi più moderni della fisica serve soltanto a illustrare la grande attualità della soluzione kantiana, per cui il concetto di causalità si connette sempre a quello di esperienza; perciò, non è possibile affermare, come qualcuno fece quando la fisica quantistica inaugurò una nuova fase con le teorie del Circolo di Copenhagen:... "ah! Adesso spiegheremo la libertà; adesso potremo spiegare tutto ciò che finora è rimasto per noi inspiegabile". Non potremo mai andare al di là di questo limite: l'oggetto della nostra conoscenza è sempre sottoposto a un'articolazione categoriale che ci è offerta dal nostro intelletto.



UN VIAGGIO VERSO L'IGNOTO

Questa breve introduzione mi è sembrata necessaria per poter fare il punto su tutto quello che è accaduto nel corso del 19^o secolo. Ho già sottolineato un aspetto ormai evidente, che cioè le moderne scienze sperimentali hanno dovuto lentamente affermarsi lottando contro la tradizione della filosofia antica e medioevale, e contro le concezioni di tipo scolastico. Il primo a inserire la prospettiva scientifica e di ricerca nell'educazione accademica e nelle scuole in Europa è stato Wilhelm von Humboldt, con il suo famoso progetto dell'"università di ricerca", secondo il quale lo studio e l'insegnamento devono rappresentare un'unità indissolubile. Rimane ancora una questione aperta, e cioè fino a che punto sia solo un pio desiderio valutare le nostre università in base a questo obiettivo; ci si chiede ancora se non sia ormai necessario separare l'attività di ricerca dalla didattica, o se non sia, invece, tutt'ora giusto, pur con tutti i vizi e gli errori di questo sistema, far rientrare il ruolo del ricercatore in quello dell'insegnante. Io stesso non riesco a immaginare un filosofo che possa insegnare sensatamente e con successo credendo di sapere già ciò di cui parla. Il suo dev'essere un viaggio verso l'ignoto, come quello dell'esploratore che intende raggiungere il cuore dell'Africa o il Polo Nord, deciso a lasciare problemi aperti e a dischiudere nuovi orizzonti. Mi sembra in ogni caso importante riflettere su questo punto: in effetti, i grandi pensatori si sono sempre più inseriti nella ricerca universitaria e nell'ambiente della indagine scientifica, nel nostro mondo culturale. Da Kant a Hegel sono diventati tutti professori, proprio con questo nuovo pathos. Humboldt ha poi dato vita a un'università che per un certo periodo è stata il modello della vita universitaria, non solo in Germania, ma nel mondo intero. L'università tedesca è stata imitata da molti e adattata alle situazioni dei diversi Paesi; non bisogna, infatti, applicare schematicamente un modello. Anche per noi la formazione, la didattica, ha costi elevati, se pensiamo ai problemi sopravvenuti da quando le moderne democrazie hanno reso necessaria la diffusione su vasta scala dell'insegnamento superiore e della formazione scientifica: le nostre università, e quelle di tutti i Paesi industrialmente sviluppati, pullulano oltre misura di studenti.

Tutti conosciamo i problemi, e avvertiamo le esigenze dei giovani, messi nella situazione di sentirsi all'improvviso come tanti granelli di sabbia, vedendo svanire la propria dignità di studenti. Mi ricordo che quando andai a studiare a Marburgo si raccontava che il tremillesimo iscritto avrebbe ricevuto dall'amministrazione della città un orologio d'oro. Oggi dovremmo dare un orologio a tanti "tremillesimi" fra gli studenti di Marburgo, che sono diventati ormai 50.000. Nelle nostre grandi università – non parlo nemmeno di Roma, di Monaco, Berlino, o delle grandi strutture americane – questa situazione ha avuto, chiaramente, effetti molto destabilizzanti sui giovani, ha inciso negativamente sull'esistenza, sulla coscienza sociale e sull'ottimismo, che è andato scemando. Rammento questi problemi solo per dire che, anche se niente è definitivo, non si trova ancora il modo di far andare di pari passo le nuove istanze della Rivoluzione industriale e della formazione tecnica con un ordinamento umano e sociale in cui si possa vivere bene e a proprio agio. Questi sono i compiti del futuro. Guardando agli ultimi due secoli, si comprende come la situazione critica di oggi si sia lentamente delineata nel tempo.



SCIENZA E SAPERE PRATICO

È chiaro che, se ci troviamo di fronte a un tale compito, questo è il segno più evidente del fatto che noi pensiamo a partire dalla scienza, e non da qualcosa di ignoto. "Siamo consapevoli di quali siano i confini del "metodo" e sappiamo che, al di là di questi limiti, non è più possibile il sapere". Ma è sufficiente una riflessione semplice e imparziale per rendersi conto che questa è una conclusione troppo a buon mercato. Ci deve essere un sapere che la scienza non può sostituire: la vita non è fatta in modo che possiamo esistere e prendere le nostre decisioni senza bisogno di orientamento, ricorrendo solo alla ragione. Esiste un "sapere pratico", una coscienza politica e sociale: e quindi non è solo l'esperto o il potere legislativo, incarnato dal parlamento, a decidere di volta in volta ciò che si deve fare o non fare. Direi dunque che esiste almeno un'articolazione di fondo del nostro sapere: da un lato c'è la scienza, con tutte le leggi che regolano il progresso della ricerca, la sua differenziazione, il controllo e le direttive. Dall'altro c'è un sapere a cui ciascuno necessariamente ricorre per prendere le proprie decisioni. Non si può sempre consultare gli esperti, quando si tratta di decidere. Ci dev'essere in noi una forza che dobbiamo ammaestrare, e che è sempre esistita, anche prima che ci fosse la scienza moderna (con la sua infallibile autorità). Pertanto, la prima fondamentale distinzione che vorrei operare è fra "scienza" e "sapere pratico"; l'altra suddivisione – non meno importante, e che intendo ulteriormente precisare nella sua portata filosofica – è quella fra le "scienze della natura", che procedono misurando, e le cosiddette "scienze umane", che in Germania chiamiamo, per motivi che vedremo in seguito, "scienze dello spirito". Fra questi due tipi di scienza c'è naturalmente una notevole diversità, di cui sarà necessario dar conto.

29:18 C'è un cambio di inquadratura, che però non interrompe il parlato.



NON PIÙ SOGNI METAFISICI

Sono due i concetti che hanno dominato la vita della filosofia nei decenni e nei secoli successivi a Kant: uno è espresso da una terminologia nuova che, pur esistendo da tempo, si è affermata solo quando le scienze sperimentali (e non soltanto queste, ma anche le "scienze dello spirito") trovarono spazio nel mondo accademico; si tratta dell'espressione: "teoria della conoscenza" ("epistemology", in inglese). Quando da studente frequentai per la prima volta un corso di filosofia, sentii pronunciare una frase con lo stesso pathos di una predica in chiesa: "Teoria della conoscenza!... L'intera filosofia scientifica inizia con la teoria della conoscenza. Amen!" (Più o meno così). Di che cosa si tratta, e perché? È evidente che questo concetto di sapere, che le scienze hanno sviluppato grazie alla nozione di metodo (applicando l'esperimento e la misurazione), non poteva che attrarre su di sé in primo luogo l'attenzione della filosofia:... non più sogni metafisici, non più ideali di salvezza o immagini angosciose di sventura, bensì soltanto ciò che – grazie alla scienza – si può considerare come conoscenza certa e acquisita. Ho già accennato al fatto che "la scienza moderna" non può essere compresa utilizzando vecchi concetti; ed è per questo che si è affermata la nozione di "ricerca", di "indagine", che poi nel nostro secolo è stata universalmente riconosciuta in una formulazione molto semplice, ma assai efficace: il nostro processo conoscitivo procede per "trial and error"; quando un tentativo fallisce... se ne fa uno di nuovo. Si tratta di una verità di tipo pragmatico, sostenuta, nel nostro secolo, soprattutto da Popper.

La teoria della conoscenza si trova di fronte alla domanda: quali caratteristiche ha la nostra conoscenza? L'empirismo, ovvero la tradizione che proviene da Hume, ha lasciato per così dire il suo segno nella filosofia trascendentale. Si racconta che a Marburgo (nella "scuola di Marburgo") quando Hermann Cohen arrivò a parlare del pensiero di Hume, affermò: "La causalità è ciò che costui chiama consuetudine!... Consuetudine, abitudine, il susseguirsi di cose che si ripetono sempre allo stesso modo. Invece noi chiamiamo "causa" ciò cui seguono sempre gli stessi effetti. È un'affermazione che viene ribadita con alterigia e anche con la superiorità critica di uno spirito che conosce con esattezza le cose e dichiara: "No! La conoscenza, come la intendiamo noi, non sarebbe affatto possibile senza il presupposto della causalità, del rapporto causa-effetto; in natura ci sono le cause e gli effetti, e non accadono miracoli".



LA MEMORIA

Si può dunque pensare la teoria della conoscenza anche partendo da presupposti empiristici. In seguito si è anche sviluppata una sorta di logica, denominata "logica dell'induzione". Il termine "induzione" deriva dal greco: è la traduzione dell'espressione greca *epagoghè*, ma viene utilizzata in un senso molto diverso, anche se l'orizzonte comune con l'accezione greca è chiaro: come accade che gli uomini siano in grado di sapere? È evidente, in primo luogo, che essi hanno impressioni sensoriali, e, in second'ordine, che hanno la possibilità di fissarle. Questa capacità si chiama "memoria", "memoria"; A ciò si aggiunge che essi sono capaci di generalizzare, pervenendo a una grande quantità di esperienze, dalle quali vengono ricavate "regole generali" (o qualunque altro nome si voglia dar loro: "leggi", "norme", o altro ancora); in ogni caso vengono ricavati principi universali, la cui validità si fonda appunto su questo processo di inferenza induttiva. L'"induzione" è appunto un "inferenza logica". Ma se questa è una teoria della conoscenza, allora essa rientra immediatamente nell'ambito della psicologia. Ho qui descritto il modo in cui, dalle prime esperienze – grazie alla memoria e alla generalizzazione, al processo di universalizzazione – si giunge infine alla conoscenza. Si è persino tentato di intendere la logica e la matematica come il frutto di processi psicologici. L'apprendimento dei numeri o il principio di contraddizione sono stati considerati il risultato di una lunga consuetudine. Si è visto che quando si cade in contraddizione c'è qualcosa che non funziona. C'è dunque un principio di economia del pensiero che fa dire: laddove nascono contraddizioni, bisogna rivedere i presupposti. Ma è proprio tutto qui? Ecco, nel bel mezzo di queste considerazioni sul lavoro scientifico, emerge il "ritorno a Kant". Alla metà dell'Ottocento fu pubblicato un libro che lo annunciava; ma di solito gli slogan vengono formulati quando i tempi sono già maturi.



TORNARE A KANT

Ho parlato di uno slogan: le cosiddette proclamazioni ufficiali solitamente arrivano in ritardo rispetto alle idee decisive: ciò vale anche per un libro che ha avuto una certa risonanza, anche se non era particolarmente importante; esso contiene la critica all'intero Idealismo tedesco, e il programma di un "ritorno a Kant". Otto Liebmann fece questo annuncio dopo la metà dell'Ottocento, esprimendo così già l'atmosfera di quell'epoca. È vero: la metafisica dell'Idealismo tedesco non è molto sostenibile, ma questo non significa che tutto derivi dall'abitudine o dall'accumulazione psicologica; ci sono anche le strutture a priori. In questo contesto è nata anche l'espressione "teoria della conoscenza". Il grande fisico e oftalmologo Hermann Helmholtz, uno dei più grandi scienziati dell'Ottocento, è stato il primo a riconoscere – nonostante il clima empiristico di quel tempo – che il concetto di causa è il fondamento di

tutta la conoscenza. Esso non è un "dato" dell'esperienza, bensì deve sempre essere presupposto, fin dall'inizio, altrimenti non è possibile fare alcuna esperienza.... Hermann Helmholtz era a quel tempo professore a Heidelberg, e successivamente a Berlino; la cattedra vacante di Heidelberg fu assegnata a un grande esperto di filosofia greca: Eduard Zeller, il quale tenne in quella città la sua prolusione sul concetto di "teoria della conoscenza"; da allora è entrata in voga questa terminologia. Perciò, "teoria della conoscenza" è sempre sinonimo di "kantismo". Quest'ultimo afferma che non si deve parlare di psicologia della conoscenza, bensì di quei presupposti che hanno valore ancor prima di ogni conoscenza psicologica, come ad esempio il concetto di causalità.... Tutto ciò è ovviamente rilevante per la nostra mentalità scientifica nel suo complesso, e vedremo subito che ha influito anche sugli altri aspetti della nostra tradizione culturale, rappresentati dall'arte e dalla storia; ad esempio, la "scienza giuridica" ha conosciuto un capovolgimento decisivo: non si parla più, infatti, di "giurisprudenza" – cioè di una consuetudine di studio orientata a reperire ciò che è più importante e più giusto nel "giudizio" [giudizio] – si tratta infatti di una vera e propria "scienza". A quel tempo il concetto di "giurisprudenza" fu sostituito con quello di "scienza del diritto". E così è stato per tutti gli altri ambiti: a eccezione della Francia, dove ad esempio ancora per molto tempo le "scienze dello spirito" vengono chiamate "les belles lettres", la "letteratura"!



IL SOVRANO DI MARBURGO

In ogni caso, è chiaro che, con la nascita di questo concetto (e con il ritorno dell'apriori nella considerazione scientifica e nella teoria della scienza, vittoriosamente attuato da Helmholtz e da Eduard Zeller) fu compiuto un passo davvero decisivo, che ebbe ben presto una vasta risonanza. Quando, nel 1918, nell'ultimo anno di guerra, giunsi all'università (e fra l'altro frequentai anche le lezioni di filosofia) era del tutto ovvio che vi insegnasse un neokantiano: quello era in realtà l'unico indirizzo filosofico rappresentato.

"Neokantismo" è un'espressione che vuole esplicitamente indicare la mediazione fra Kant e le scienze sperimentali. Il principio supremo della filosofia neokantiana è il seguente: "dobbiamo imparare a comprendere e giustificare il "fatto" della scienza; dobbiamo dire: "il presupposto inconfutabile, l'unico che consente di pensare la verità, è che tutto il resto deriva dal 'fatto' della scienza"". Ecco che cosa si asseriva, soprattutto a Marburgo. Che ciò avvenisse proprio a Marburgo, peraltro, è un caso – o forse non è del tutto un caso, ma proprio la conseguenza di una determinata situazione – il fatto, cioè, che la corrente dominante nel pensiero neokantiano era la cosiddetta "Scuola di Marburgo", il cui fondatore, Hermann Cohen, dal 1870 circa, grazie a una nuova interpretazione della filosofia di Kant, aveva riportato in auge il concetto di apriori, rivalutandolo con grande autorità. Egli si era occupato anche di Platone, al quale dedicò significativi e stimolanti saggi giovanili. Il suo collega e collaboratore a Marburgo, il mio primo professore, Paul Natorp, pubblicò un libro assai fortunato, in cui considerava Platone come un precursore di Kant. È certamente un po' esagerato interpretare tutta la filosofia greca e quella successiva solo come una preparazione al pensiero kantiano, come se tutto questo avesse predisposto il compromesso kantiano fra le scienze sperimentali e la metafisica (fondato sul concetto di libertà umana, e non sulle scienze empiriche); è un proposito davvero difficile, ma la Scuola di Marburgo vi si è cimentata; essa ha anche cercato di mostrare non solo che i numeri sono datità a priori (cioè formati a partire dalla pura ragione), ma che la stessa teoria dei numeri può essere utilizzata per spiegare la conoscenza della natura. In effetti, c'è un modo per poter stabilire con mezzi matematici ciò che non è immediatamente evidente, ossia il prodigo del movimento. Ciò che è fermo e immobile può essere misurato (è chiaro) ma come si può misurare il movimento? In matematica è possibile grazie all'idea di numero-limite, altrimenti detto "numero infinitesimale". Hermann Cohen pubblicò la sua opera scientifica più significativa con il titolo *Sul metodo infinitesimale*, con la quale ha mostrato che in questo orizzonte viene raggiunto un "punto di realtà", in cui tutti i pensieri sono immediatamente uniti, e tutti gli accertamenti metodologici confluiscono nel dominio di un unico processo. Con il metodo dei numeri infinitesimali si possono calcolare movimenti. Tutta la matematica odierna, applicata alla fisica, si basa su questa conquista che si andava preparando già da tempo, ma che solo nella filosofia neokantiana – a partire da Hermann Cohen e dai suoi collaboratori – venne presentata come la giustificazione del tentativo kantiano di mediare fra "a priori" e "a posteriori".



IL VALORE DEI VALORI

Il mio maestro, Paul Natorp, ha ulteriormente completato l'opera di Cohen, sottraendo anche la psicologia dalle mani degli empiristi. Egli ha mostrato che anche nel concetto di psicologia c'è qualcosa di irriducibile al risultato dell'esperienza, e che anzi è condizione della stessa esperienza scientifica in quanto tale. In questo campo egli ha tracciato la differenza fra "coscienza" e "consapevolezza", giungendo a risultati fecondi nella sua Psicologia generale, le cui idee hanno preparato un'ulteriore grande evoluzione, compiuta dalla Scuola fenomenologica. Questa è una prospettiva che per il

momento posso solo limitarmi a richiamare. È chiaro, infatti, che nell'epoca dominata dal Neokantismo la massima urgenza spettava a un'altra questione: in che rapporto sta l'intera tradizione culturale metafisica, rispetto a quelle scienze che non sono scienze naturali? In che senso possiamo dire che queste cose sono comprensibili ricorrendo agli strumenti della filosofia kantiana, come la sintesi a priori e i giudizi analitici? Questa è la seconda tematica, cui dobbiamo dedicarci: "scienze della natura e scienze dello spirito". Ha senso parlare di "scienze dello spirito", cioè discipline concernenti forme non rinvenibili nello spazio e nel tempo e non determinabili con gli strumenti di misurazione? Possiamo dire che esse possiedano un valore di verità? Questa problematica ha attecchito ed è maturata anche nel movimento neokantiano, sotto forma di "Filosofia dei valori"... soprattutto grazie ad alcuni grandi pensatori, che hanno denunciato la parzialità di una teoria della conoscenza rivolta solo alla natura e alla sua conoscibilità, sulla falsariga di Kant (in virtù della cooperazione dell'esperienza con le forme categoriali dell'intelletto). La nostra potenzialità conoscitiva non si esaurisce nella sola natura. Ma come possiamo realmente isolare tale ulteriorità? In quest'ottica è stata avanzata un'istanza, che è poi risultata vincente, e nella quale sopravvive una feconda eredità di Hegel e dell'Idealismo tedesco, ossia il rifiuto "speculativo" della pretesa assolutezza del metodo della verifica sperimentale e della controllabilità. Un allievo di Hermann Lotze cercò di avvicinare le scienze dello spirito al loro nuovo oggetto, certificando così il concetto di "valore". Hermann Lotze fu il primo a isolare la nozione di "valore" in quanto tale. Senza dubbio, si tratta di un'espressione ricavata dal mondo economico (questo è un fatto assodato): il valore equivale al prezzo, è qualcosa per cui si paga. Ma la novità è che si parla di valori (non del valore). Noi diciamo: "si paga qualsiasi prezzo per una cosa di valore". Qui "valore" è però al singolare; i prezzi possono essere molti; ma il valore?... Nel mondo spirituale ci sono "valori". Questo concetto ha assunto un ruolo così centrale da dominare, al giorno d'oggi, non solo l'economia, ma anche tutte le scienze sociali e tutto ciò che ha a che fare con la storia: esso è ormai diventato familiare ovunque, proprio nella sua forma plurale, in cui indica certe "datità", quasi alla stregua di quei dati empirici con cui la scienza della natura elabora i propri criteri di misurazione. La "datità" è implicita laddove si parla di "coscienza dei valori", cioè di certezza della diversità dei valori. Anche nel pensiero di Nietzsche incontriamo la pluralità dei valori, soprattutto laddove egli parla di "trasvalutazione di tutti i valori". In ogni caso, la nozione di valore merita un esame particolare, con cui si dovrebbe stabilire fino a che punto essa sia in grado di assumersi l'intera eredità del sapere umano (per quanto attiene alle tradizioni spirituali) o se invece non implichia una dipendenza così forte dal modello della conoscenza scientifico-naturale da ridurre e sminuire ciò che per la scienza viene considerato conoscibile.



IL FATTO STORICO

Su questo problema vorrei soffermarmi un po' più diffusamente. Dopo la formulazione di Lotze,... il primo a interessarsi di tale questione fu Wilhelm Windelband – un allievo di Lotze – il quale, nel famoso discorso tenuto a Strasburgo (dopo la conquista del 1870, quando si chiamava già "Strassburg") ha parlato della differenza fra le "scienze della natura" e le "scienze dello spirito". Si trattava di un discorso programmatico, in cui Windelband riconduceva le scienze naturali al concetto di legge, interpretando i fatti come applicazioni della legge. Ma egli distinse, d'altro canto, anche le cosiddette "scienze idiografiche", vale a dire le "scienze storiche", il cui oggetto non sono le verità della legge, bensì le verità dei "fatti" (come egli stesso precisa). Il suo scopo è di offrire una giustificazione epistemologica della scientificità della conoscenza storica. Questo intento rimane però problematico, se ne esaminiamo le implicazioni. È chiaro che non tutto ciò che accade è un evento in cui si possa ravvisare la verità conoscitiva della scienza storica: se io mi prendo un raffreddore, questo è indubbiamente un "evento" – nel senso che è ciò che mi accade – ma certamente non è un evento per la storia universale. Però, che Napoleone, durante la battaglia di Wagram, a causa di un raffreddore, perse la prima battaglia in tutta la sua carriera di stratega, questo sì, è un fatto storico! Pertanto è necessario offrire una nuova definizione del concetto di "fatto", se si vuole attribuire alle scienze storiche un valore di verità analogo a quello delle scienze della natura, che possiedono nella "misurabilità" il "fatto" da cui prendere le mosse. Per spiegare il significato di "fatto storico" la filosofia neokantiana ha appunto introdotto il concetto di valore. In esso c'è un "riferimento al valore": è proprio nel raffreddore di Napoleone che si ravvisa, per la prima volta, la possibilità che egli venga sconfitto. Nel prepararci a intraprendere il passaggio successivo, dobbiamo certo renderci conto che dovremo far affiorare molti altri aspetti a monte di questo primo superamento dell'ambito epistemologico: le scienze dello spirito non riguardano solo le discipline storiche, bensì hanno a che fare anche con altri fattori: la morale, l'etica, e tutte le questioni connesse al problema etico e relative alla prassi sociale e umana.



Il Cammino della Filosofia

Hans-Georg Gadamer

Weber, Husserl, Dilthey

- Le doti misteriose
- Il dio del denaro
- Gli scopi ultimi
- Il pensiero tridimensionale
- Spiccioli di pensiero
- La concretezza della vita
- La parola ai documenti
- La storia dei concetti
- La vita è nebulosa

Il predominio della scienza, e in particolare della ricerca scientifica, è senza dubbio la caratteristica principale della nostra moderna civiltà. Abbiamo visto, infatti, come l'interesse della filosofia si sia rivolto al "fatto delle scienze". Ho avuto modo di osservare, inoltre, come questo "fatto scientifico" sia subentrato alla nozione di "dato", che lo stesso Kant considerava come uno dei presupposti per l'uso dei concetti dell'intelletto, cioè dell'organizzazione dei nostri concetti nell'interpretazione della realtà. Ormai si considera una ovvia che il "fatto delle scienze" non possa limitarsi alle scienze naturali e al loro campo di applicazione; anche all'interno del Neokantismo è emersa l'esigenza di ampliare la nozione di scienza. Esso ci mostra chiaramente che il "fatto storico" – quello che noi chiamiamo comunemente "fatto" – presenta, in sede storica, condizioni differenti da quelle accertabili con gli strumenti che misurano la quantità. Tale diversità rappresenta per me il motivo più profondo per l'introduzione dell'idea di valore. Il valore qualifica il "fatto" come "fatto storico" in quanto il significato di un determinato evento, cui si presta attenzione, dipende dalle relazioni che esso intrattiene con i valori della vita storica. Però è davvero singolare che al concetto di valore spetti quell'importanza che attribuiamo di solito ai "fatti" o alla stessa nozione di verità. L'atto del "valutare" è, in fin dei conti, una delle azioni più soggettive che si possano immaginare: rispetto al "dato oggettivo", il "valore" sembra dipendere più dalle predilezioni e dalle antipatie con cui facciamo le nostre scelte, che non dall'intangibilità di un dato. Un esempio lampante è quello del significato del raffreddore di Napoleone durante la battaglia di Wagram, che risiede nella sconfitta da lui subita, proprio a causa di quel raffreddore. Se si afferma, però, che tutto quello che succede nell'ambito della cultura – al di fuori dei puri e semplici fatti naturali – dev'essere concepito proprio a partire da questa nozione di valore, qualcuno potrebbe obiettare: "non è che, con ciò, si sacrifici l'aspirazione all'oggettività e alla verità che è propria della scienza?" In effetti,... la stessa Scuola di Marburgo, dalla quale provengo, ha accolto questa estensione del concetto neokantiano di "fatto" in virtù della nozione di "valore" – operata dalla Scuola neokantiana del Baden e sviluppatasi principalmente a Heidelberg – solo con molte perplessità ed esitazioni. Ciò non toglie che l'idea di valore si sia alla fine imposta come modello di orientamento per l'uomo nella società e nell'agire. Tutto questo caratterizza nel modo più evidente il massimo rappresentante della scienza critica e rigorosa (cioè metodologicamente fondata), espresso dalla cultura tedesca dell'Ottocento nell'ambito delle scienze sociali e delle scienze dello spirito: mi riferisco a Max Weber.

LE DOTI MISTERIOSE



È difficile sopravvalutare l'importanza che Max Weber, questo personaggio misterioso e inquietante, ebbe per la giovane generazione, di cui io stesso facevo parte, quando cominciai i miei studi. Si racconta, ad esempio (e non si tratta certo di un'esagerazione) che non fu in grado, a causa di disturbi nervosi, di tenere per molti anni le sue lezioni a Heidelberg; e tuttavia quando si recava ad ascoltare una conferenza (qualunque fosse il tema della relazione: tanto che si trattasse dell'introduzione di un nuovo strumento musicale nella musica orchestrale del 18^o secolo o della nascita di un nuovo stile nella letteratura cinese; indipendentemente, quindi, dall'argomento) l'oratore alle prese con una di queste tematiche iniziava a tremare non appena veniva a sapere che lui era presente in sala. Le cose andavano sempre così: il relatore leggeva la sua conferenza, preparata con cura, ma poi si alzava Max Weber e teneva su quello stesso tema una relazione magistrale. Era un uomo dalle doti incredibili: in tre settimane imparò il cinese, mentre altri non ci riescono nemmeno in tre anni; è vero che chi conosce già dieci lingue apprende facilmente l'undicesima, e così chi ne parla già venti, la ventunesima; questo è un fatto sperimentato, anche se non da me direttamente: io sono arrivato soltanto a quattro. In ogni caso, la profondità intellettuale, la memoria e le capacità di apprendimento di Max Weber erano davvero inquietanti, misteriose. C'era poi un'altra stranezza nella sua natura: all'improvviso, quando la



situazione lo costringeva o lo esortava all'azione pratica, assumeva un vigore inesauribile; ne ha dato prova, ad esempio, con il suo comportamento dopo lo scoppio della Prima Guerra mondiale: giacché non poteva tenere lezione, si mise al lavoro per organizzare l'intera struttura ospedaliera delle truppe occidentali; era instancabile: teneva ogni cosa sotto controllo, ricordava i dettagli più minuziosi, e tutte le persone.



IL DIO DEL DENARO

La biografia di Weber ci ha offerto il modello esemplare di un grande scienziato, la cui unicità consiste, non da ultimo, nell'aver mostrato i limiti di un certo tipo di scientificità, con una irreprerensibile chiarezza e con un disincanto che non vennero mai meno. Questo è ciò che è emerso dalle sue innumerevoli opere. La più celebre fra queste, pubblicata quando era ancora in vita, fu l'interpretazione del capitalismo in base alla dottrina calvinistica della "predestinazione": il fatto cioè, ampiamente riscontrato nei documenti dell'epoca posteriore alla Riforma, che qualcuno si sentisse... predestinato alla salvezza, alla liberazione dalle pene dell'inferno o dal fuoco del purgatorio (o quant'altro), se avesse incrementato le proprie ricchezze. Conosco la storia di un famoso Segretario di Stato della Marina londinese (al momento non ne ricordo il nome, ma non ha importanza): come è consuetudine della borghesia, nell'ultimo giorno dell'anno, costui faceva il suo bilancio. In calce al suo diario personale, che poi è stato pubblicato, egli annota quanto segue: "il mio capitale è aumentato di una certa cifra (cento sterline); ho constatato con sollievo che Dio mi ha del tutto perdonato l'errore che ho commesso con la nostra domestica". Questo è, ovviamente, solo un semplice aneddoto, che chiarisce, però, quello che Max Weber intendeva sottolineare con la sua interpretazione della concezione religiosa, secondo cui la fede cristiana nella predestinazione rappresentava il criterio esplicativo dei fenomeni del mondo economico. Racconto tutto ciò solo per far osservare la straordinaria fecondità di un pensiero che (grazie alla vastità delle conoscenze possedute) seppe dischiudere prospettive assolutamente nuove con cui spiegare e comprendere i fenomeni storici e sociologici.



GLI SCOPI ULTIMI

Max Weber svolse un ruolo importante anche nella Prima Guerra mondiale, quando iniziò la cosiddetta... "guerra senza confine" dei sottomarini tedeschi, impiegati con il preciso scopo di attaccare le navi commerciali inglesi. Weber mise in guardia la Germania, affermando: "avete fatto male i calcoli, avete escogitato una strategia offensiva, come se non fosse possibile concepire un'arma per neutralizzarla. L'esperienza insegna: ogni attacco produce un contrattacco". In effetti, la conseguenza catastrofica della guerra senza confine dei sottomarini tedeschi condusse, oltretutto, all'entrata in guerra dell'America. Questi sono solo brevi aneddoti, che appartengono alla mia adolescenza, ricordi della mia giovinezza, che delineano, però, l'enorme statura dell'uomo Weber, il quale aveva anche un fortissimo senso dell'onore, quasi maniacale: a protezione degli oppressi, degli indifesi, e delle vittime dell'ingiustizia intervenne con una determinazione persino brutale. Ho visto un comportamento analogo nel suo ammiratore Jaspers, anche se in un frangente davvero ridicolo. Ma i suoi limiti (e questo era per Max Weber l'elemento più caratteristico) si rivelarono dopo la guerra. Poco prima della sua morte Weber tenne un paio di discorsi agli studenti di Monaco; certi miei amici, che a quel tempo studiavano all'università, hanno ascoltato queste conferenze. (Io non l'ho mai visto di persona). In tali lezioni pubbliche Weber ha realmente mostrato e detto cose che, da un lato, hanno decisamente colpito, e dall'altro assai provocato la mia generazione. Ha affermato ad esempio: "l'importante è cercare sempre, in ogni cosa,... gli strumenti razionali giusti per il conseguimento degli scopi,... ma quali siano gli scopi ultimi da perseguire, questo dipende da una forza superiore". Tale "razionalità finalistica" (come egli stesso la definì) ha condotto non solo la mia generazione, ma anche e persino la filosofia stessa, su sentieri nuovi. Ma è proprio questo che non ci ha soddisfatto: noi non possiamo non interrogarci sugli scopi decisivi della vita, se vogliamo che la filosofia, e il nostro stesso sapere, incarnino un'autentica razionalità; ovviamente, non può trattarsi della stessa razionalità che vige nella logica dei mezzi e dei fini, perché porre uno scopo è cosa ben diversa dal trovare i mezzi adeguati ad esso. Ma c'è una coerenza del pensiero, sulla quale Weber ha molto insistito, e per la quale si è battuto, avversando con forza la cosiddetta "etica della convinzione", affermando: "a che cosa serve una buona intenzione se non si è disposti a rispondere delle conseguenze delle proprie decisioni?" Ebbene, questo atteggiamento di fondo ha determinato tutto il suo pensiero degli ultimi anni (nonché quello di Jaspers) e ha ovviamente confermato la nostra insoddisfazione nei confronti della nozione di valore. Ma nel frattempo... la reazione a questa nozione ristretta di scienza, aveva condotto a compiere un passo decisivo, quello verso la "Fenomenologia".



IL PENSIERO TRIDIMENSIONALE



L'iniziatore di questo nuovo movimento di pensiero proviene da una formazione propriamente matematica: Edmund Husserl era infatti discepolo ad Halle di Weierstrass, e attraverso il suo inflessibile rigore analitico (applicato in un primo tempo alla teoria matematica dei numeri e ad analoghi problemi) aveva già ottenuto una certa notorietà, quando, successivamente, divenne il celebre sostenitore dell'“apriori” in matematica e in logica. Husserl ha portato in auge il termine “psicologismo” o, per meglio dire, ne ha mostrato la vera pericolosità e fallacia, affermando che nel campo della logica e della matematica non si ha a che fare con fenomeni psicologici, bensì logici. Egli ha evidenziato questi aspetti con una tale chiarezza da far maturare un orientamento del tutto nuovo nell'orizzonte di pensiero del Neokantismo. Secondo la sua idea della Fenomenologia, ... è necessario capire... che ogni atto attraverso il quale il pensiero pone qualcosa, comporta “intenzione” e “realizzazione”, cioè, in ultima istanza, una “intuizione”, che genera una nuova datità intellettuale. Per darne una dimostrazione concreta, si può fare questo esempio: in genere, quando si legge un testo, lo si fa in modo passivo, finché, giunti a un certo punto, qualcosa sollecita – o attiva – la nostra attenzione. Husserl ha mostrato che questa lettura passiva non è affatto una lettura reale; è invece necessario che tutto appaia come un dato di quell'intuizione, che egli stesso denominò “intuizione categoriale”, vale a dire un'intuizione che cerca la sua realizzazione sempre e solo nel pensiero. Ciò ha condotto la filosofia a una nuova concretezza: non c'è più soltanto la coerenza dell'argomentazione, ma anche e soprattutto la ricchezza della descrizione. Frequentando le lezioni di Husserl, come io stesso ho fatto, si aveva la sensazione che il suo discorso, anche se verteva sulla cosa più semplice del mondo, la scandagliasse con una tale plasticità tridimensionale, che non ci si accorgeva nemmeno che per un intero quarto d'ora si era parlato sempre della stessa cosa, tale era la molteplicità di sfaccettature che emergevano come altrettante impressionanti novità. Questa dote descrittiva fu applicata da Husserl in primo luogo all'ambito puramente logico, ma essa gli permise di estendere il concetto di scientificità della filosofia alla problematica della teoria della conoscenza, che già il Neokantismo aveva affrontato nei suoi aspetti generali. Anzitutto, egli fece rientrare anche i valori in questa sua nuova nozione di “intuizione”, e attorno a questo nodo trovò un collaboratore (ma anche un oppositore) nella figura di un pensatore geniale e di grande talento, il quale, con analogo metodo – o meglio – ispirandosi a lui, ha applicato la Fenomenologia all'intero ambito dell'etica dei valori: Max Scheler.



SPICCIOLI DI PENSIERO

In questa sede non posso troppo soffermarmi a parlare a lungo della Fenomenologia; vorrei però dire solo una cosa: in seno a questo movimento fu coniata, per la prima volta, l'espressione “mondo della vita”, che Husserl concepì per descrivere quelle esperienze della vita quotidiana che non possono affatto essere oggetto di una spiegazione scientifica e teorica, e non sono datità descrivibili. Mi ricordo che durante i suoi seminari, quando i giovani (come è loro consuetudine) proponevano argomentazioni astratte, era solito dire: “non mi servono i grandi bigliettini; spiccioli, miei cari, soltanto spiccioli!” E, in effetti, gli “spiccioli del pensiero” (se così posso esprimermi) sono stati l'elemento fruttuoso della filosofia husseriana, almeno per me e per i suoi allievi. (Fra i quali c'era lo straordinario temperamento di Max Scheler). A questo riguardo c'è un aneddoto che si sente spesso raccontare: uno dei più dotati alunni di Husserl era Adolf Reinach, che insegnò a Gottinga, e morì poi in guerra. Per un intero semestre tenne un seminario sul significato della “cassetta delle lettere”. Ne nacque una caricatura, la “Fenomenologia della cassetta”. Un orecchio addestrato indovina immediatamente chi sia l'autore di questa malignità: Martin Heidegger. Egli criticava, in fondo, il tecnicismo privo di autentici motivi filosofici; non sarebbe giusto attribuire a Husserl questo difetto, né Heidegger mosse mai al Maestro accuse di questo genere; si potrebbe anzi dire che la prorompente energia filosofica del giovane Heidegger fece tesoro di questo metodo fenomenologico, di quest'arte della descrizione analitico-concettuale, e gli diede un'esemplare continuità, trasponendolo in ambiti nuovi. Tutti abbiamo assistito, in seguito, all'entrata in scena di Heidegger nel dibattito filosofico della nostra generazione. Sicuramente, la Fenomenologia, nella forma antropologica con cui Max Scheler intese ampliarla, è una dottrina oggi riconosciuta – devo dirlo – più per l'analisi teoretica che per il concreto esercizio dell'arte descrittiva.

LA CONCRETEZZA DELLA VITA

Husserl ci ha proposto un'analisi della coscienza del tempo interno, in cui si può vedere quali siano le capacità dell'arte fenomenologica. Egli ci ha mostrato come ciò che in Kant gioca un ruolo davvero

decisivo, la "sintesi dell'appercezione", vale a dire la "coscienza", è una "datità processuale", che per sua natura non può determinarsi come un essere statico. Quest'idea era già presente nei Greci, anche se Agostino fu il primo a scorgervi il problema del tempo, nel senso che "l'istante" non è mai: "l'attimo" è sempre già "passato", nello stesso momento in cui lo si indica col dito. Tale struttura temporale della coscienza è stata dischiusa da Husserl per mezzo di analisi divenute ormai classiche; io ancora oggi sono del parere che il modello di Husserl non sia stato abbastanza considerato, e che si sia rimasti un po' troppo vincolati ai programmi che egli attribuiva alla metodologia della descrizione analitica, nel senso di ulteriori possibili approfondimenti e applicazioni di questa.

La teoria della conoscenza ha dunque conosciuto, grazie alla Fenomenologia, un avvicinamento alla vita e ha imparato a considerare anche le esperienze concrete del vivere quotidiano. Questo messaggio è stato recepito (mi sembra) dalla mia generazione, anche da me, e da tutti coloro che sono stati in gioventù alla scuola della Fenomenologia. Mi ricordo bene di Nicolai Hartmann (di cui ero molto amico) e che mi ha mirabilmente guidato, in modo fraterno, confidenziale, sia quando ero studente, che in seguito, nella mia carriera di giovane studioso: e tuttavia, di fronte a Nicolai Hartmann ho sempre avuto la sensazione che tutto restasse una sorta di gioco di categorie, di modalità, di acutezza raffinata, con cui Hartmann conduceva un imponente e disciplinato lavoro analitico. Non è però questa la meta autentica di un uomo che ha notevoli doti concettuali. Per noi tutti fu, di fatto, molto istruttivo il grande conflitto in cui cadde lo stesso Husserl; alludo allo scontro fra Dilthey e Husserl. Husserl scrisse un saggio nella nuova rivista "Logos", intitolato Filosofia come scienza rigorosa; in questo scritto egli attaccò lo "storicismo", ovvero il pensiero storico, ravvisando in esso la fonte dello scetticismo e del disorientamento. E Dilthey pensò, non senza motivo, di dover riferire a se stesso questa critica, anche quando Husserl, in seguito (meravigliato dalla reazione di Dilthey) assicurò che non voleva affatto prenderlo di mira. Del resto, sarebbe stato un vero e proprio segno di ingraditudine da parte di Husserl, se pensiamo che i due numi tutelari della sua carriera (in un'epoca in cui l'antisemitismo rappresentava ancora un forte impedimento) furono Paul Natorp e, soprattutto, Wilhelm Dilthey. E Husserl sapeva molto bene, che proprio a questi due nomi era legato il suo incarico accademico, prima a Gottinga e poi a Friburgo. Ora, però, il discorso sulla Fenomenologia deve essere sospeso, perché il nome di Dilthey richiede da parte nostra una trattazione a sé stante.

LA PAROLA AI DOCUMENTI



Ho menzionato il nome di Wilhelm Dilthey e colgo così l'occasione per trattare il dibattito filosofico (finora troppo dominato dalle tematiche epistemologiche e scientifiche) da un'altra prospettiva, che appartiene al nostro universo spirituale: accanto alla natura e alle scienze naturali si pone l'indagine della cultura, il mondo della storicità; si tratta di realtà che accompagnano da vicino l'evoluzione del pensiero filosofico di quest'epoca. Queste istanze erano in fondo già presenti nel Romanticismo tedesco. In sostanza, già Schleiermacher... e Friedrich Schlegel cercarono di integrare il significato della cultura scientifica moderna... introducendo motivi del tutto nuovi. Dilthey era figlio di un teologo; egli stesso desiderava, in un primo tempo, seguire le orme paterne, ma ben presto, grazie alla sua prorompente sensibilità spirituale e storica, unita allo studio della storia ecclesiastica e a tutte le altre enormi conoscenze da lui acquisite, esordì nel mondo scientifico come continuatore di Schleiermacher. La prima grande opera che dobbiamo a Wilhelm Dilthey è la sua biografia di Schleiermacher, che soltanto negli ultimi decenni è stata pubblicata in edizione completa. In essa possiamo ammirare un capolavoro d'indagine filosofica e biografica insieme. Non c'è dubbio che Dilthey sia stato il portavoce, quasi l'organo filosofico della "Scuola storica". Con questa espressione denominiamo quel movimento scientifico ottocentesco che corre parallelo al rigoglioso sviluppo delle scienze naturali, e che prende il via con una grande fioritura di studi e di ricerche, soprattutto a Berlino, dove ebbe i suoi maggiori rappresentanti nell'ambito della filologia classica, per diffondersi poi anche in altre città, come Bonn e Lipsia, nelle quali,... accanto alle scienze filologiche, prese piede lo studio storico, legato al nome di Leopold von Ranke, uno studioso di fama, il cui grande merito consiste nell'aver dato la parola, per la prima volta, agli archivi, senza limitarsi a utilizzare i dossografi o le fonti di seconda mano degli storici precedenti; egli prese visione dei documenti diplomatici, aprendo gli archivi del Vaticano, relativi alla politica della Chiesa cattolica. Da questo movimento nacque una nuova Scuola, paragonabile quasi a quella delle "Annales" nell'attuale storiografia francese.... Dilthey è stato l'interprete filosofico dell'autonomia dell'esperienza storica; il significato filosofico della sua vita sta nel superamento della visione unilaterale della scienza, che era stata in un certo senso sancita dal primato della Scuola di Marburgo. Egli considerò con un certo scetticismo tutto il Neokantismo di Heidelberg e del Baden, e conferì al pensiero storico un posto d'onore in seno alla filosofia. Certo, lo fece in un modo che oggi non appare più tanto convincente (quanto lo fu, invece, ai suoi tempi): propugnando una psicologia che renda giustizia alla realtà della vita psichica. La psicologia sperimentale aveva fatto grandi progressi, sin dai tempi di Johannes Müller, sostenitore della fisiologia sensoriale e della psicologia della percezione: si pensi alla "legge della soglia percettiva superficiale" e ad analoghi risultati, che ai miei tempi si studiavano ancora a scuola, e che attualmente sono un semplice esempio di come la psicologia

sperimentale abbia tessuto una sorta... una sorta di rete, anteposta all'effettiva realtà della vita psichica. All'interno di questa rete la psicologia cerca poi di fissare interessanti leggi statistiche e quantitative. Ma l'unicità con cui si svolge la vita dell'anima, e con cui questa penetra nella realtà storica dell'agire umano (e in particolare nella capacità del pensiero, anche filosofico, di operare sulla realtà) tutto questo si può senz'altro ammirare nell'opera di Dilthey. In effetti la Fenomenologia, proprio grazie al conflitto fra il ristretto concetto husserliano di "scienza rigorosa" e l'orizzonte spirituale addirittura traboccante di Wilhelm Dilthey, ha saputo offrire con le proprie ricerche nuovi stimoli all'indagine filosofica.



LA STORIA DEI CONCETTI

Ricordo molto bene quello che provai quando conobbi il giovane Heidegger, e per la prima volta sentii pronunciare la parola "concettualità". Non era un termine cui prestare particolare attenzione (forse era già stato usato molte altre volte), ma colpiva l'insistenza con cui egli voleva tematizzare la "concettualità", mettendo in gioco determinate argomentazioni; e d'altro canto tale concettualità implicava, a sua volta, dimensioni storiche: questa era per noi un'autentica novità. Il mio lavoro filosofico è stato in gran parte dominato dalla "storia dei concetti", ossia dalla convinzione che non si possa menzionare alcun concetto senza considerarne la storia, le origini, il suo generarsi dal tentativo di chiarire e risolvere problemi. In questo senso, io stesso ho ricevuto, dall'assunzione del pensiero storico... in seno alla filosofia, uno stimolo potentissimo, che ha maturato in me un atteggiamento positivo, al quale non ero certo stato preparato dalla mia formazione filosofica iniziale. La Scuola di Marburgo, infatti, si cimentò con la storia della filosofia (e certo ampiamente, Natorp era oltretutto anche un grande filologo) ma interpretava tutto come "storia dei problemi", ravvisando in quest'ultima il vero modello: metteva da parte i dettagli biografici, accantonava le circostanze storiche, come del tutto fortuite; quello che contava era lo studio di quei problemi filosofici che rimangono sempre uguali nella storia. Era però un grave anacronismo domandare, ad esempio, quale fosse il concetto di libertà del pensiero antico; vorrei proprio conoscere quel "sapiente" che abbia notizia della "libertà" intesa nel senso di un vero e proprio problema filosofico nel mondo greco! Ovviamente si possono individuare alcuni elementi, ma è senz'altro molto difficile considerare l'enorme saggezza della tragedia greca servendosi del concetto di libertà dell'agire. È evidente a tutti che l'azione degli dèi nei confronti degli uomini, e il loro destino terribile, tragico (come la maledizione scagliata sui Tantalidi, o l'azione delle grandi tragedie greche) possono diventare per noi un'esperienza religiosa incredibile. Pertanto la "storia dei problemi", alla quale mi sono formato, rappresentava, in realtà, un'educazione astorica nei confronti della tradizione filosofica. Quando, grazie a Dilthey e alla ricezione heideggeriana di Dilthey, mi si aprirono gli occhi, mi accorsi per la prima volta del vincolo strettissimo che lega la vera concezione storica con l'indagine autenticamente filosofica.

Non è certo possibile discutere en passant le implicazioni coinvolte in tali questioni; non potremo in alcun modo esimerci dal comprendere come questa evoluzione della Fenomenologia faccia affiorare un grande movimento spirituale che ha accompagnato il nostro secolo, imponendosi come una disciplina del pensiero scientifico; mi riferisco al significato del termine *Weltanschauung* ("visione del mondo"). Questa espressione compariva già nel Romanticismo tedesco con il significato letterale di una "intuizione dell'universo"; in questo senso la troviamo, ad esempio, in Schleiermacher. Ma il termine assume per la prima volta una valenza nuova nell'Estetica di Hegel. Se poi sia da attribuire a Hotho oppure allo stesso Hegel, è un problema a sé stante, al quale non posso ancora dare risposta: è attualmente in corso l'edizione critica di quest'opera. (In ogni caso, non è molto interessante saperlo); in generale, i problemi di storia dei concetti devono la loro importanza al fatto che i termini assumono molti significati, che vanno al di là del singolo contesto in cui compaiono; in questo caso siamo di fronte a una parola che viene usata al plurale. Schleiermacher non avrebbe mai potuto dire "le visioni del mondo", perché era uno solo l'universo da vedere; ora, invece, il mondo viene assunto in una molteplicità di prospettive, espresse appunto nelle "visioni del mondo", che si richiamano invero alla scienza, sia pure in una accezione molto ampia. Tutto questo abbraccia anche quella realtà che noi oggi, nell'epoca post-marxiana, chiamiamo "ideologia". Ebbene, la questione delle "visioni del mondo", riferite alle concezioni scientifiche, sta a indicare che le energie realmente responsabili dei mutamenti del pensiero – nell'epoca successiva a Hegel – hanno trovato una propria risonanza solo nel mondo accademico: è accaduto con la Teoria della conoscenza, e in fondo anche con la Fenomenologia, con la Logica, la Psicologia, e tutte le diverse forme di pensiero, anche laddove la filosofia accademica di fine Ottocento e primo Novecento raffigurava nelle costruzioni sistematiche – non solo in Italia, ma anche da noi in Germania – la naturale attività di ogni professore di filosofia. Il sistema filosofico ha conosciuto una critica, dovuta proprio alla meticolosità della Fenomenologia. Grazie alle analisi concettuali svolte da Husserl e dai suoi allievi, abbiamo imparato a opporci a questa nozione (e grazie anche alla "scienza storica" e alle riflessioni che Dilthey ha introdotto nel nostro costume intellettuale e nel nostro lavoro filosofico). In questo senso la Fenomenologia, nel suo incontro con il pensiero storico, è caratterizzata dal fatto che la dissoluzione della filosofia nel "relativismo storico" (secondo un'espressione che era in

voga) diventa progressivamente il problema stesso della filosofia. Fu proprio Dilthey, con il suo lavoro rigoroso e oculato, che (pur senza risolvere il problema) riuscì a conciliare la philosophia perennis (cioè la pretesa concettuale di stabilire l'essenza permanente delle cose) con la storicità del nostro essere e della nostra esperienza. Come dicevo, Dilthey non ha risolto questo problema; anzi, in un certo senso lo ha solo articolato. Egli è infatti diventato il padre della cosiddetta "Tipologia": una maniera di reperire punti fermi nel flusso dell'accadere concreto. È possibile sviluppare certi "tipi" di "visione del mondo", come fece Jaspers (e Eucken, ancor prima di lui), o come quelli cui ha dato vita Max Weber con il suo lavoro storico; si può dire che queste tipologie (laddove i grandi ricercatori le hanno introdotte con maestria tecnica, per ordinare il materiale stesso, o almeno per distinguerlo) sono riuscite a non produrre effetti negativi. Certo, se si ritenesse che alle tipologie spetti di dire l'ultima parola (come avviene in Psicologia, in Psichiatria, nella Sociologia e negli ambiti più diversi) ci sarebbe in effetti una vera e propria capitolazione della ricerca della verità. Dilthey ha tentato di giustificare questo modo di procedere, parlando della multiformità della vita: in vista di tale molteplicità di aspetti non è possibile esaurire i compiti e l'essenza della filosofia in una sola modalità di ricerca. È pur vero che per poter dominare questo relativismo era necessaria una problematizzazione ancora più forte e radicale di quella implicita nel concetto di "vita" e nello scavo profondo di questo stesso fenomeno.



LA VITA È NEBULOSA

Vorrei qui ricordare una frase che il giovane Heidegger pronunciò un giorno a lezione, ancora nel 1923; le sue parole furono queste: "la vita è nebulosa: essa si avvolge sempre nella nebbia". Il tedesco "diesig" (nebuloso) non ha niente a che vedere con "dies" ("questo"). Purtroppo i traduttori stranieri spesso lo ignorano, e fanno di questa espressione un non-senso. "Diesig" significa "nebbioso". La vita ha un carattere che ritroviamo nell'acqua, nel mare, un bagliore velato che avvolge e confonde tutto ciò che, visto da lontano, per un attimo ci appare chiaro. Questa asserzione – "la vita è nebulosa: si avvolge sempre nella nebbia" – ha in realtà una grande portata: essa mostra che il presupposto idealistico dell'autocoscienza, come attestazione della propria identità, è del tutto insufficiente. Se mi è consentito "spremere" fino in fondo il "succo" di questa proposizione, direi che in essa viene formulato ciò che il Romanticismo tedesco già conosceva: il "lato notturno" della vita, quello sprofondare nel buio che sempre si lega al sorgere della chiarezza. Questi temi si ritrovano nella filosofia dell'esistenza, di cui abbiamo trattato a proposito di Kierkegaard, che parla di "impenetrabilità" della realtà, la quale, per ciò stesso, rivendica il proprio carattere di unicità rispetto ai puri giochi della possibilità. Certo, non si può dire che questo fenomeno della vita costituisca una sorta di novità epocale: lo si ritrova già nel tardo Fichte, secondo il quale, al di sopra dell'autocoscienza, c'è appunto la nozione di vita, cui egli dedica il celebre libro *Introduzione alla vita beata*, uno scritto ben noto a tutti coloro che si occupano di questo aspetto della filosofia; è chiaro che il concetto di vita ha assunto un significato sempre più rilevante, nel corso dell'Ottocento, negli autori dei grandi romanzi. Il romanzo ha probabilmente rappresentato la voce filosofica più forte nell'epoca in cui la filosofia accademica fu dominata da dottrine filosofiche come l'Epistemologia, la Logica e la Fenomenologia. Il contenuto delle domande filosofiche fondamentali, a noi affidate (e che la grande tradizione filosofica, dai Greci fino ai nostri giorni, continua a ripresentare come un imperativo inevitabile) va decisamente oltre tutto ciò: ce lo hanno mostrato, nel 19^o secolo, i grandi narratori francesi,... inglesi,... russi,... e anche norvegesi (penso a Hamsun). In tutti costoro affiora il senso della frase heideggeriana "la vita è nebulosa: si avvolge sempre nella nebbia": la penombra, che offusca la luce piena, costituisce la risposta che i grandi narratori seppero dare alle nostre problematiche, mostrando un'intuizione migliore di quella della filosofia accademica del 19^o secolo, così fortemente influenzata dalla scienza. Vedremo però che questa eredità, rivendicata con coraggio da Schopenhauer, da Nietzsche, da Freud, dai grandi sociologi, e infine dai pensatori geniali del nostro secolo, rende pian piano visibile una nuova unità nella filosofia europea. Si tratta di quell'istanza che nella Metafisica di Aristotele non ha trovato risposta, e alla quale dovremmo forse rispondere noi, in modo nuovo, mantenendo lo stesso tenore dell'interrogare aristotelico. E in effetti il giovane Heidegger è riuscito a convincere il suo maestro Edmund Husserl che, prima di lui, c'era già stata la fenomenologia, con Aristotele!



Il Cammino della Filosofia

Hans-Georg Gadamer

L'Ermeneutica

- [Fra giurisprudenza e teologia](#)
- [Il tempo della vita](#)
- [Imparare a leggere](#)
- [L'atto del comprendere](#)
- [Il linguaggio](#)
- [La comunicazione](#)
- [L'arte di ascoltare](#)
- [Prestare ascolto all'arte](#)
- [Come si suona così si balla](#)

Non è affatto semplice, dopo le considerazioni svolte sulle imponenti figure di Schopenhauer e Nietzsche, ricollegarsi allo sviluppo della filosofia accademica nel corso degli ultimi due secoli. D'altra parte è necessario farlo, poiché per la prima volta dall'epoca dell'Idealismo tedesco, dei grandi personaggi della storia del pensiero – pensatori paragonabili a Cartesio o Leibniz, a Kierkegaard (una figura davvero peculiare) o a un individuo come Nietzsche – hanno sferrato una critica alle istituzioni esistenti e sono stati prolifici pionieri di nuovi orizzonti spirituali. Bisogna inoltre tener presente lo stretto legame delle istituzioni scolastiche e accademiche con il progresso del pensiero, come è accaduto nell'Idealismo tedesco, in esponenti come Kant, Fichte, Schelling e Hegel. Questo nesso si è mantenuto, in parte, anche nel nostro secolo: è senz'altro innegabile che dal movimento fenomenologico, nato in seno alle università tedesche, sono entrati nella coscienza collettiva due nomi, l'importanza dei quali non è limitata solo alla scena tedesca (dove alla filosofia, da tempo, è dedicata una cura particolare): mi riferisco a Edmund Husserl, il fondatore della Fenomenologia, del quale abbiamo già parlato, e a Martin Heidegger, l'allievo di Husserl e figura di primissimo piano, che oggi vanta un rilievo internazionale, a tal punto che persino altre culture (dell'Asia orientale, ad esempio) producono attualmente almeno la metà della letteratura secondaria su questo pensatore, e l'edizione delle opere di Heidegger viene venduta in buona parte in Giappone. Questo non vale, ovviamente, solo per i fenomeni macroscopici, come la vendita dell'edizione degli scritti heideggeriani. In realtà, per lo meno nella forma dell'ermeneutica filosofica, sta iniziando a costituirsi una sorta di koinè, una nuova lingua comune. Gianni Vattimo, in Italia, ha definito questo fenomeno come una "svolta ermeneutica", e credo che si possa a buon diritto ritenere che in futuro si proseguirà in questa direzione. Perché parlare di una nuova svolta? Si potrebbe immaginare che dopo il radicalismo di Nietzsche, che considerava tutti gli enunciati di verità, in sostanza, come funzioni di una vita che vuole se stessa, ci si debba aspettare non più che contributi frammentari alla filosofia e alla sua tradizione. Occorre avere ben chiaro che non si può pensare la filosofia svincolata da altre manifestazioni culturali: il frammentario, oggi, certo non si identifica soltanto con quello stile particolare adoperato da Nietzsche mediante aforismi e brevi abbozzi. Anche in Francia assistiamo a esperienze analoghe. Lo stesso si rileva nella letteratura, per esempio nella lirica, dove si verifica una esemplare e sorprendente unità formale a partire da elementi particolarmente concisi. Probabilmente anche a proposito della svolta ermeneutica si può dire che dal molteplice e dalla frammentazione dei risultati della comprensione scaturisce una nuova unità.

FRA GIURISPRUDENZA E TEOLOGIA



Possiamo chiederci come sia accaduto che il termine "ermeneutica" abbia acquisito una valenza così universale. Certo, questa parola esisteva già, in teologia, nella dottrina dell'interpretazione e della comprensione della Sacra Scrittura, e naturalmente anche nel campo della giurisprudenza, dove indica l'arte di interpretare le leggi in modo che la loro applicazione al caso giuridico sia corretta o si avvicini quanto più possibile alla giustizia. Ne ricaviamo due primi insegnamenti: dall'ermeneutica non dobbiamo aspettarci che ci procuri verità definitive, che possano essere fissate dogmaticamente. Già per i teologi l'ermeneutica non aveva questa funzione: essa trovava la propria realizzazione nel cogliere l'annuncio vivente del messaggio cristiano: quest'ultimo non rappresentava infatti un fine in se stesso, quanto piuttosto un mezzo di cui servirsi. Lo stesso accade anche in giurisprudenza, in cui la mediazione tra il legislatore e i tribunali, da una parte, e il singolo caso giuridico, dall'altra, avviene mediante l'ermeneutica. Un discorso analogo può essere fatto per quanto concerne l'effettivo carattere universale dell'ermeneutica nell'ambito filosofico. Noi non pretendiamo di proporre nuovi sistemi di filosofia, né di dare ulteriore sviluppo a una tradizione culturale (alla quale la filosofia propriamente appartiene) come è quella europea. Siamo costretti – o almeno invitati – a dare al concetto di filosofia una dimensione che comprenda in sé anche altre sfere della cultura: non a caso ho ricordato l'incredibile fascino e la grande influenza esercitati oggi dal pensiero di Martin Heidegger sul lontano

Oriente. Lo stesso accadrà, si spera molto presto, per altre forme di filosofia o di vita spirituale già presenti nei diversi ambienti culturali; la ricezione di Heidegger, e in genere dell'ermeneutica, non sembra essere esclusivamente legata alla tradizione europea.

IL TEMPO DELLA VITA



È opportuno ricordare che alla fine del 19^o secolo, sono apparsi i primi segnali di una nuova problematica, che via via ha messo in rilievo la validità universale dell'ermeneutica. Abbiamo già parlato di Husserl, sottolineando come il suo metodo fenomenologico si caratterizzi per il dettaglio, per la finezza descrittiva, che guarda con sospetto alle grandi costruzioni teoriche, conferendo invece a ciò che viene esibito mediante l'analisi descrittiva una peculiare presenza e una nuova plasticità. Questa fu proprio l'impressione che suscitò in me, da studente, la figura di Husserl: che egli fosse in grado di mostrare le cose di cui parlava con una tale completezza da farle essere "presenti". Ho provato questa stessa sensazione di fronte a Heidegger. Ma perché ricorrere qui, proprio al termine "ermeneutica"? Perché (vorrei far osservare) per la prima volta constatiamo che in altre discipline è già operante, come ausilio, una dottrina dell'interpretazione dei testi, la cui portata è assai più ampia della sola comprensione testuale. Ovvero, per meglio dire, siamo di fronte al "testo del mondo", o forse persino al "testo" della storia universale, che abbiamo il compito di interpretare a modo nostro, e ciò comporta innanzitutto la conquista di una comprensione di noi stessi.

Pertanto non deve destare meraviglia che soprattutto il problema del tempo, la questione filosofica del tempo, non si limiti più al solo ovvio significato che possiede nella fisica newtoniana (che pure ha ricevuto una sorprendente e significativa svolta con la teoria della relatività di Einstein). Oggi siamo interessati anche e soprattutto al tempo vissuto, non a quello misurato; ci sta a cuore il modo in cui la vita umana e le sue imprese si articolano nel mondo, e il modo in cui le creazioni culturali – anche quelle della poesia, dell'arte figurativa, oppure del mondo concettuale – riescono a trovare un'espressione.

IMPARARE A LEGGERE



Possiamo senz'altro affermare che l'universalità assunta dal problema del tempo si avvicina proprio al nostro obiettivo. L'interpretazione è infatti un atteggiamento del tutto immanente, vale a dire non "oggettivante": essa non cerca, per mezzo di un osservatore neutrale, di stabilire qualcosa con certezza, bensì mira alla comprensione autentica di una struttura di senso, senza inseguire una qualche verità obiettivamente fissata, ma lasciando la parola a ciò che si nasconde in tali strutture di senso, allo stesso modo in cui, quando abbiamo un testo, dobbiamo imparare a leggerlo.

Sembra molto facile! Ma "imparare a leggere" non significa sillabare. "Imparare a leggere" non equivale affatto a immaginare un processo spirituale che si svolge al nostro cospetto,... comporta invece l'eventualità di uno sforzo linguistico. Chi legge un testo, deve opportunamente accentuare e articolare le frasi, modulare le pause e l'intonazione, plasmando così quella forma unitaria in cui si realizza l'atto del comprendere. Vorrei ricordare una volta di più che il mondo antico (e anche quello cristiano, fino al 12^o e 13^o secolo) non conoscevano assolutamente la cosiddetta lettura silenziosa, esercitata solo con la mente. Oggi nessuno è più capace, di fronte alla richiesta di leggere un passo ad alta voce, di farlo come si deve; nessuno sa più realmente leggere, badando all'inflessione, alla mimica, al ritmo, insomma alla "musicalità". Ecco che cos'è la musica (il senso musicale)! Se questa è l'ermeneutica, allora risulterà chiaro a tutti che essa ci impegna in maniera del tutto diversa rispetto a una semplice attività della nostra mente: essa ci coinvolge infatti nel corpo e nell'anima, nella nostra stessa voce. Che cos'è, poi, la voce? Non intendo la fonazione, che ciascuno di noi possiede – non questa voce – bensì quella "voce" che le cose stesse hanno – o devono avere – per riuscire a parlarci.

L'ATTO DEL COMPRENDERE



Questo è il particolare compito, di fronte al quale ci troviamo: è necessaria una presenza del tutto nuovo nel comprendere e interpretare le cose. Ciò non coincide affatto con l'ideale di cui si nutrono le scienze naturali, tale per cui il ricercatore deve abbandonare la propria soggettività, per farsi anonimo osservatore spersonalizzato, in grado di ripetere un esperimento sempre allo stesso modo, così da verificare che la teoria costruita su di esso sia correttamente fondata. Stando così le cose, è del tutto evidente che all'elemento soggettivo non spetta alcuna importanza. Spesso si è affermato (peraltro giustamente) che la fisica moderna ha applicato il processo di misurazione al campo della microfisica, nella quale l'osservazione perturba il fenomeno, rendendo così impraticabile la constatazione oggettiva di un movimento nello spazio e nel tempo, che per la fisica newtoniana rappresentava un'ovvia esigenza. È senz'altro vero che anche nella fisica sono intervenuti aspetti estremamente interessanti in rapporto alla concezione che la scienza possiede della propria scientificità. Ma il problema sta proprio qui: laddove si ottengano misurazioni che non modificano il fenomeno osservato, queste stesse possono essere a loro volta fissate in nuove equazioni matematiche. L'ermeneutica abbraccia invece tutte quelle scienze nelle quali è impossibile operare una siffatta riduzione, proprio perché la struttura in cui si modula e si articola la comprensione, trasmettendosi all'altro per trovare in lui il proprio

compimento, non è altrimenti riproducibile se non nell'atto stesso in cui si realizza. Abbiamo cominciato a dar forma a una nuova morale dell'atto del comprendere, che interessa anche il pensiero filosofico e l'evoluzione stessa della filosofia: il merito è di Heidegger, il quale ha concepito l'ermeneutica come struttura dell'"esserci", che si articola nella comprensione e nel linguaggio. In lui, però, tale nozione viene ancora pensata come se si trattasse di un'arte che appartiene a questo singolo "esserci" determinato. Lo stesso Kierkegaard si riferiva ancora al "singolo", sostenendo che la realtà dell'individuo non è paragonabile a quella che viene attribuita a ciò che lo trascende; il singolo rimane sempre una mera "possibilità". Anche Jaspers, riprendendo il concetto di esistenza, si è richiamato a Kierkegaard, ed è per questa ragione che si è parlato per un certo tempo di "Filosofia dell'esistenza", intendendola appunto nel senso formulato da Kierkegaard: l'essere intimamente toccati dalla "cura" per la propria esistenza, radicata nella situazione umana.

IL LINGUAGGIO



Mi sembra che da quando si è iniziato a riflettere sul linguaggio e sulla sua importanza nella vita umana, ci si sia trovati di fronte a compiti nuovi: si può dire, senza esagerazione, che il Novecento è stato il secolo in cui la filosofia ha messo al centro dell'attenzione il linguaggio, e non solo il movimento del pensiero. Chiediamoci allora: che cos'è il linguaggio? Per dare ordine ai nostri ragionamenti, dirò che esso può essere inteso in due modi: innanzitutto come un mezzo di comprensione; e in questo caso risulta fondamentale il concetto di segno. Qui il linguaggio è prossimo alla scrittura: per mezzo della sua funzione simbolica, esso rimanda a qualcos'altro, e al tempo stesso compie un'opera di decifrazione della parola scritta. Non a caso, Jaspers ha collegato i grandi contenuti della filosofia al termine "cifra". La cifra è infatti un segno che è possibile decifrare solo con un certo sforzo dell'intelletto, e il cui valore espressivo deve essere conquistato. Da questo punto di vista, anche la filosofia di Jaspers può essere considerata, in senso lato, come filosofia ermeneutica, tenendo presente anche il significato strumentale per le scienze che essa attribuisce alla matematica e alla logica. In Heidegger questo aspetto è ancora più chiaro, ma anche in lui l'ermeneutica è una nozione estesa; costituisce una struttura fondamentale dell'esserci umano. Essa resta, comunque, la facoltà di fare qualcosa che ci permetta di intendere un testo o di rendere comprensibile l'espressione dell'altro. Troverei perfettamente compiuta la svolta ermeneutica solo partendo dal principio per cui "il linguaggio è solo nel dialogo" (nel dialogo o nel "colloquio", possiamo anche dire così). È un'affermazione di importanza capitale: esprime il fatto che noi non usiamo il linguaggio come un sistema arbitrario di segni con cui comunicare, bensì che questo linguaggio comune a tutti deve anche essere sviluppato attraverso uno sforzo comune.

"Il linguaggio è nel dialogo" significa che non sono io a parlare; non sono io e non è nemmeno il mio interlocutore, bensì, come disse Heidegger con una formulazione provocatoria: "il linguaggio parla". Alcune persone di buon senso affermano: "però sono io che parlo; sei tu che parli!". Certo! Questo lo sapeva anche Heidegger. Ma proviamo a immaginare le conseguenze di quest'affermazione, che sostiene: "no, no! Il linguaggio è qualcosa che solo attraverso di noi può giungere all'essere". È forse necessario, a questo punto, impostare in modo nuovo la nostra meditazione, per chiarire questa nozione così estesa di reciprocità, e quali esigenze vi siano implicate.

LA COMUNICAZIONE



La formulazione heideggeriana: "il linguaggio parla" è naturalmente un paradosso, che però allude al fatto che l'esperienza fondamentale dell'uomo, situato nel mondo, non consiste nel tentativo, operato dal singolo o dal gruppo, di mantenersi in vita di fronte a una realtà estranea, che darebbe luogo a un mondo comune, grazie al ricorso a una facoltà linguistica, di cui si assume consapevolezza. Forse non è nemmeno giusto limitare queste considerazioni al solo linguaggio umano. Bisogna opportunamente riflettere sul senso dei graffiti rinvenuti nelle caverne e risalenti a un'età in cui ben difficilmente poteva esistere una lingua umana. Che significato, quale nuova valenza ha avuto il simbolico nella vita di questi primi uomini, abitanti delle caverne? Comunque stiano le cose (anche considerando il linguaggio parlato da noi): l'importante non è tanto quale sia il linguaggio, quanto il fatto stesso del linguaggio, ovvero – in poche parole – non la molteplicità delle lingue come tali, ma la facoltà di compiere azioni simboliche, come plasmare parole e strutture linguistiche, dando vita così alla reciproca comprensione, ovvero alla "comunicazione" (come alcuni preferiscono dire). Molta parte della storia dell'umanità si riflette nel fatto che il termine "comunicazione" fa pensare ai "vasi comunicanti" – cioè a un impiego fisico o tecnico – più ancora che al significato originario del termine, che scorgiamo nell'idea di "divulgazione", ad esempio nella Repubblica romana. In ogni caso, questo tema... non dev'essere trattato isolatamente: non si può parlare di uno specifico strumento linguistico, bensì di un determinato atteggiamento di fondo dell'uomo nel mondo. Quest'ultimo trova attuazione solo nel dialogo con un altro. Questo è appunto il nuovo passo avanti compiuto dalla svolta ermeneutica: non basta più muovere dall'autocoscienza, nemmeno laddove quest'ultima si presenti arricchita dalla dimensione profonda dell'inconscio, tale per cui attraverso la decifrazione dei sogni, riusciamo a individuare le ferite

della psiche, portando magari aiuto a chi sia afflitto da psicosi. Tutto questo è buono e giusto, ma di fronte al problema di esprimere il "linguaggio che parla", l'umanità deve far fronte a un'incombenza del tutto diversa, un compito che spetta a ciascuno di noi, in quanto parte di quel mondo che tutti condividiamo.



L'ARTE DI ASCOLTARE

Vorrei ricordare che i miei primi passi verso l'indirizzo ermeneutico del pensiero, sono stati ispirati dalle sollecitazioni ricevute nel corso di un seminario che Martin Heidegger tenne nel 1923 a Friburgo, stimolato a sua volta dall'opera di Aristotele. Come già ho accennato, Heidegger aveva persuaso il suo maestro, Husserl, del fatto che Aristotele fosse un vero e proprio fenomenologo. Ora sono in grado di dire con più chiarezza quale aspetto di Aristotele giustifichi questa affermazione. Egli era infatti molto più fenomenologo di quanto possa esserlo qualsiasi filosofo moderno (compreso lo stesso Husserl), ed era strettamente legato a una società nella quale la reciprocità era l'aspetto dominante. In quell'occasione Heidegger interpretava la Retorica e l'Etica, due ambiti della filosofia aristotelica nei quali la reciprocità si determina tramite il discorso e mediante la "prassi dell'azione" (come diremmo noi). Allora, per la prima volta, ho avuto la sensazione di "toccare terra": le scienze della natura, alle quali l'età moderna ha reso grandi onori, possono essere arricchite di un nuovo dominio del sapere, che può avere la pretesa di parlare una lingua propria: non più il linguaggio della matematica (utile per formulare, con misurazioni quantitative, le teorie scientifiche sulla natura), bensì il porsi in ascolto del linguaggio stesso. L'ermeneutica è l'arte di saper ascoltare: io dico "l'arte (di saper ascoltare)" per alludere alla grande difficoltà di imparare a farlo. Tutti noi siamo vincolati dalla relazione con noi stessi: in psicoanalisi si parla di "narcisismo", riferendosi al celebre mito antico di un bel giovane che si specchia nell'acqua e non sa più separarsi dalla propria immagine, tanto è innamorato di sé. Questo non è certo l'atteggiamento di cui si sta parlando; nel nostro caso si tratta piuttosto del fatto che gli uomini imparino ad ascoltare gli altri, astenendosi dal volerne anticipare il pensiero (credendo magari di averlo già inteso), e siano quindi disposti a prestare attenzione. L'arte dell'ermeneutica è l'arte di lasciarsi rivolgere la parola, e con ciò ci si accorge, quasi senza volerlo, di rispondere a una precisa esigenza: si tratta cioè di quell'istanza di cui aveva parlato Kant, sottolineando la nozione di rispetto per gli altri: in questa deferenza c'è anche una sorta di rifiuto di quella smisurata e opprimente autostima che insegna a non considerare gli altri al pari di se stessi. Qui è riconoscibile anche il precezzo cristiano dell'amore: "ama il prossimo tuo come te stesso!". È chiaro che in entrambe queste dottrine affiora un elemento comune, che conferisce al linguaggio la sua piena realtà. È proprio questo aspetto che ha sempre più occupato i miei pensieri: ossia come il linguaggio possa arrivare a tanto.

Da Heidegger ho appreso il significato della "frônesis", di quel sapere pratico che ci è necessario per agire e per prendere decisioni nelle varie situazioni della vita: non possiamo infatti interrogare gli esperti quando dobbiamo deliberare in una situazione concreta della vita. Possiamo però prendere tali decisioni nella misura in cui la circostanza lo consente: ma quale contesto lo permette? Vi sono ormai certe società in cui il grado di anonimato è arrivato a tal punto che può accadere, per esempio in America, che uno studente venga a domandare, se debba sposare o meno questa o quella studentessa.... Secondo me è chiaro che qui bisogna superare uno stato di spersonalizzazione, in cui domina esclusivamente la mentalità scientifica, ormai consolidata. Insomma, abbiamo a che fare con un mondo nel quale vi sono delle comunanze evidenti, persino ovvie, ed è – oserei dire – un universo a disposizione di chiunque lo sappia trovare.... Dico queste cose non solo richiamandomi al mondo antico e ad Aristotele, che ha scritto un'opera sull'etica in dieci libri, tre dei quali dedicati all'amicizia; Kant ha redatto un'Antropologia che invece riserva all'amicizia poco più di una pagina. Nel nostro mondo moderno questi concetti, che non appartengono al bagaglio personale del singolo, bensì scaturiscono dall'umana convivenza, risultano quasi incomprensibili, sotto il peso di un'educazione scientifica interamente affidata a quel sapere esatto che all'inizio dell'età moderna abbiamo imparato a sviluppare come disciplina del metodo. Vorrei dunque cercare di dimostrare che la nozione di linguistica costituisce l'anima stessa dell'Ermeneutica. In altre parole, le cose che vengono dette... non pretendono di assurgere al rango di verità definitive, e soprattutto l'interlocutore non considera in questi termini ciò che gli viene comunicato: in entrambi c'è invece l'esigenza di spingersi a pensare ciò che non si sa esprimere, per incontrarsi proprio nel punto in cui il linguaggio viene a costituirsi. È così che si crea, per esempio, tra amici o tra innamorati, quella solidarietà che costituisce un vincolo reale e che risiede proprio nel fatto di capirsi. Abitualmente si usa quest'espressione: "con quella persona m'intendo bene", e ciò significa: "abbiamo molte cose in comune, al punto che non c'è bisogno di tante parole: ci intendiamo perfettamente!". Ma qui agisce appunto la "linguistica", cioè quella facoltà di imparare vicendevolmente a capirsi, che costituisce la solidarietà. Traduco sempre la parola "amicizia", in riferimento al nostro mondo, con l'idea di "solidarietà", e ciò vale in molti settori della nostra esperienza quotidiana: c'è solidarietà tra bambini,... in una classe di studenti,... nel corpo docente, c'è solidarietà in ogni altra professione, e questo è importante nella vita pubblica e sociale, e, naturalmente, in famiglia,... tra genitori e figli. Limiti, divergenze, ostacoli alla solidarietà ci saranno

sempre, ma essa esprime esattamente il concetto per cui, pur nella divergenza, non si può mai abbandonare un terreno comune. In questo senso ho cercato di considerare la nozione di dialogo – in cui prende forma il linguaggio – come il linguaggio vero e proprio: non si tratta della lingua che si impara nelle grammatiche o che si trova nei dizionari, ma di quella in cui si verifica una reale intesa reciproca, e che è pur sempre codificabile secondo certe regole, nei lessici, nelle sintassi e nelle testimonianze letterarie. Ma una reciproca comprensione, avrà luogo sempre e solo nell'irripetibilità della situazione dialogica, quando cioè si ascolta e ci si esprime, come può avvenire solo nell'istante, in maniera ponderata (e quindi anche vincolante). Platone ha descritto così l'essenza della filosofia, e io ammetto di essere rimasto, in un certo senso, un platonico: egli affermava infatti che vi sono molti mezzi dei quali ci serviamo parlando fra di noi. Vi sono le parole, con i loro significati, poi le proposizioni con la loro costruzione semantica, e poi ancora gli esempi intuitivi con i quali ci intendiamo reciprocamente. Ma alla fine il presupposto fondamentale è che tutti questi mezzi intervengano realmente solo nello scambio immediato del dialogo, in riferimento al quale Platone afferma che è così repentino da farci esclamare: "ho capito". È così che diciamo, per comunicare all'interlocutore di averlo già inteso.... Io non ho più niente da dimostraragli, bensì gli offro, con le mie parole, l'opportunità di capire. Il "dire" è sempre solo un'offerta di comprensione. Poiché, però, l'interlocutore è sempre un altro rispetto a me che parlo, e l'intesa avviene sempre fra un "io" e un "tu", entrambi partecipiamo realmente al formarsi di una dimensione comune: questa è l'ermeneutica: l'esercizio dell'arte – o, se si vuole, della virtù – di tale reciproca, volontaria comprensione. Questa nozione può conoscere svariati ampliamenti, che io ritengo opportuni.

PRESTARE ASCOLTO ALL'ARTE



Un ruolo davvero importante nella nostra società, così regolata – in cui si cerca di presentare anche il linguaggio come osservanza di leggi – spetta all'essenza dell'arte e all'esperienza dell'arte. Indubbiamente, nessuno può spiegare, mediante regole, perché un oggetto sia bello; è poi altrettanto indubitabile che nella poesia il linguaggio si faccia parola, realizzando così la propria essenza. Nessuno può negare che in ciò la poesia è affine alla musica: la musica bisogna suonarla; la semplice lettura delle note non equivale a far musica. Così, leggere una poesia non è ancora la vera "lettura" della poesia; la lettura della poesia si ha soltanto quando questa, leggendola, scioglie il suo canto. Non per nulla si parla di "canto", poiché si tratta di una sorta di esecuzione che ogni volta è irripetibile, e che tuttavia torna a far risuonare la sua unicità in forme sempre nuove. Qualcosa di analogo accade nella letteratura, nell'opera d'arte figurativa, e lo stesso vale per tutte le esperienze che coinvolgono la sfera artistica: da una molteplicità di istanti improvvisi scocca un attimo di sospensione, in cui si affaccia una nuova "presenza", che fa parte di noi stessi. È una sorta di amicizia con le cose della vita, un'intimità che stabiliamo con le creazioni spirituali; è ciò che Schelling ha definito, in maniera molto bella, "il puro immemorabile", cioè qualunque forma di autentica comunanza (come è ad esempio la madre patria). Ho ricordato l'immagine della madre patria nella conversazione su Schelling per offrire un esempio del significato di questa realtà, nella quale si forma il linguaggio, vale a dire la facoltà di fondersi reciprocamente in una comunione e, in questa, forgiare le possibilità della vita.

COME SI SUONA, COSÌ SI BALLA



Potrei continuare a mostrare come questo principio dell'ermeneutica risulti ovunque essenziale in quelle discipline che noi chiamiamo "scienze dello spirito". In ogni grammatica vi sono delle regole, ma scrivere in buono stile col solo aiuto delle regole, non è possibile. L'eloquenza s'impara in qualsiasi scuola di retorica, ma essere convincenti, quando si parla, unicamente con gli strumenti e gli artifici della persuasione, anche questo è impossibile. Vi è insomma ovunque, al di là di ciò che può essere generalmente appreso e insegnato, la dimensione della "formazione reciproca", che ho cercato di esprimere come ricerca di un linguaggio comune nel dialogo. Mi sembra che qui si annidi una questione, la cui portata filosofica è fondamentale: risulta, infatti, che le scienze moderne toccano ovunque ambiti, nei quali si possono costruire nuove comunanze: ad esempio, si pensi al modo in cui la cultura tecnica irrompe nella nostra vita, chiedendoci di familiarizzare con il suo mondo. Quando la tecnica ci stupisce con i suoi più recenti progressi, facciamo – è vero – un'esperienza intellettuale molto importante, ma il suo significato è ancora maggiore laddove la tecnica è tale da farci dimenticare il suo operato, il suo stesso intervento. In molti altri ambiti è possibile cercare questo medesimo principio, che ci consente di affermare che la nostra cultura europea, a causa della grande unilateralità della concezione monologica del sapere, non ha saputo sufficientemente valutare l'orizzonte dialogico in tutta la sua legittimità. Per fortuna, nella vita vi è una saggezza maggiore di quella raggiunta dalla scienza. Prendiamo un esempio che allude al mondo musicale. Dice un celebre proverbio: "come si suona, così si balla!". In queste parole la sapienza popolare fa riecheggiare insieme propensione e avversione, accettazione e rifiuto, simpatia e antipatia, gioia e irritazione – tutte cose che riempiono la

nostra vita e che si richiamano a vicenda, tanto che possiamo affermare che ci vogliono grandi doti per far sì che questo nostro mondo umano (in cui vige un enorme controllo della realtà, della natura e della stessa esistenza dell'uomo) venga anche colmato di quella vita che ci fa sentire, in esso, come a casa nostra. L'ermeneutica è dunque, in ultima analisi, l'arte – e insieme, la svolta – della filosofia, che consiste nel coltivare quanto di "immemorabile" abbiamo in comune, e nel superare la ristrettezza della civiltà scientifica, così da dischiudere, magari, un futuro per l'umanità, che coinvolga anche le altre culture, le altre lingue, gli altri uomini – e forse gli animali stessi – nel nostro universo vitale, e per poter infine affermare: "questo mondo è il nostro mondo!".

Copyright © Rai Educational

