

# FENOMENOLOGIA DELLA SOGGETTIVITÀ ETICA

di Franco Ferrarotti

## 1. *La natura umana come realtà diveniente*

L'anima come "soffio", lo spirito come "movimento". L'ironia di Arthur Schopenhauer (*Geist? Wer ist der Bursche?* "Spirito? E chi è mai questo giovanotto?") è fuori luogo; esprime uno stato umorale più che una esigenza teoretica (il disappunto per la grande fama di Hegel). Lo spirito si manifesta e si realizza nel movimento storico, in cui si muove e da cui, in quanto spirito individuale, viene trasceso. In ciò, come già in Kant e, anzi, approfondendolo, Hegel va oltre il concetto statico di "sostanza" della filosofia scolastica e l'essenzialismo che ha tanta parte nelle riflessioni degli epistemologi moderni (per esempio, Karl Popper). Il "soggetto" non è *subjectum*, cioè "ciò che giace sotto". La sostanza –*substantia*– non è solo ciò che "sotto-sta".

È già stato osservato che l'intento profondo di Hegel consisteva nel superare in modo produttivo il concetto di soggettività, come *singulus* kierkegaardiano, e di autocoscienza, in cui peraltro è riconosciuto l'apporto cruciale dell'età moderna, e nel mostrare che la via del pensiero speculativo passa attraverso la mediazione tra universale e singolare. Per Hegel, infatti, tutto dipende dal concepire ed esprimere il vero non come sostanza, ma altrettanto come Soggetto. Poiché la sostanza è essa stessa Soggetto, proprio perciò ogni contenuto è anche la riflessione di sé in se stesso. Il Soggetto è questo: che esso si dà a se medesimo l'esser altro e che mediante la negazione di sé ritorna a se stesso, ossia produce se stesso.

Secondo Hegel, il Soggetto solo nel predicato ottiene la sua esplicita determinazione e il suo contenuto: per sé è una mera rappresentazione o un nome vuoto.

Di qui, la sua storicizzazione, al di là di ogni congelamento naturalistico, come individuale e universale. L'individuale è in effetti il medesimo che il reale in atto; solo che il primo, l'individuale, viene fuori dal concetto e così, quale universale, è posto sempre come identità negativa con se stesso, mentre il reale, essendo dapprima solo in sé o immediatamente l'unità dell'essenza e dell'esistenza, può produrre effetti; ma l'individualità del concetto è senz'altro ciò che attua –e non già, come la causa, con l'apparenza del produrre un altro– ma è ciò che attua se stesso. L'individualità non è da intendersi nel senso di individualità solo immediata, al modo in cui noi parliamo di cose singole e o di uomini singoli. Ma l'individualità, il soggetto, è il concetto posto come totalità. Hegel chiarisce che il momento delle individualità è quello che comincia a porre i momenti del concetto come differenze, essendo l'individualità la riflessione in

sé negativa del concetto e perciò, anzitutto, il libero distinguere di esso come la prima negazione, onde viene posta la determinatezza del concetto, ma come particolarità.

Si rende quindi evidente che le parti e il tutto sono inscindibilmente legati e si comprende, d'altro canto, come la stessa scuola storica, malgrado il suo fondamentale orientamento anti-hegeliano, sapendo che in fondo non si dà storia che non sia storia universale giacché solo in base al tutto il particolare si definisce nel suo significato, finisce per essere hegeliana. Occorre rifarsi, è stato suggerito con buone ragioni da Gadamer, al modo in cui la scuola storica si è definita in contrapposizione a Hegel: "Il rifiuto della costruzione aprioristica della storia rappresenta anche l'atto di nascita di tale costruzione. [...] La premessa decisiva di questa posizione è costituita dalla critica di Herder alla filosofia della storia dell'Illuminismo. Il suo attacco all'orgoglio razionalistico dell'*Aufklärung* trovava la sua arma più tagliente nel carattere esemplare dell'antichità classica, di cui si era fatto banditore soprattutto Winckelmann. [...] Bastò che Herder procedesse poco oltre la base posta da Winckelmann, riconoscendo in ogni passato il nesso dialettico di esemplarità e di irripetibilità, per giungere a contrapporre, alla visione teleologica della storia degli illuministi, una prospettiva storicistica universale"<sup>1</sup>.

È appena necessario osservare che ciò comportava un colpo mortale alla validità meta-storica e in-temporale del valore, di ogni valore, ma anche il rischio di fagocitare ogni valore nell'indistinto fluire delle cangianti condizioni storiche misconoscendo la distinzione fondamentale tra forma e formulazione del valore. I valori sono prodotti storici e nello stesso tempo preservano una validità meta-storica. In quanto tensioni permanenti, non si esauriscono nella storicità pura e partecipano della natura degli archetipi, che sono sovrastanti e impervi all'esperienza storica, cui danno senso. Essi si pongono come punti di riferimento non impassibili, e quindi non solo da contemplare nella prospettiva di una estenuata estetizzazione, ma da vivere, nella durezza slabbrata e oscura della quotidianità nel suo laborioso farsi. Di qui, il problema del raccordo fra valori e esperienza da parte del soggetto, in quanto agente storico, dotato di un apparato psico-genetico, o natura, ma in primo luogo attore sulla scena storica, che nella storia si forma e a poco a poco si manifesta.

In questo senso è legittimo affermare che l'uomo non ha natura, nel senso che animali non umani hanno natura e sono da questa 'programmati', ma storia, e quindi libertà – una libertà relativa, che non è data dall'alto né coercitivamente offerta dalla dotazione fissa di stimoli istintivi, ma una libertà come liberazione all'interno di un quadro condizionante, che è essenzialmente storico. Sarebbe utile a questo proposito una rilettura del saggio kantiano, *Sul male radicale della natura umana*, che è la "prima parte" di *La religione nei limiti della pura ragione*, anche per approfondire la problematicità del termine e del concetto di "natura umana" (*the nature of human nature*) e per rendersi conto del perché si possa fondamentalmente parlare di un'*irruzione della società artificiale* (così suona il titolo di un contributo del sociologo Heinrich Popitz<sup>2</sup>, *Der Aufbruch der artifiziellen Gesellschaft*<sup>3</sup>).

L'uomo non ha natura allo stesso modo in cui si parla della natura della ta-

vola o della pietra o di un albero – nel senso che la natura dell'uomo non rinvia ad una *datità fissa*, ma è invece concepibile solo come *processo*. L'uomo non è. Diviene ciò che fa. Più che *homo sapiens* è, in questo senso, *homo faber*, e, più ancora, *homo historicus*. L'agire umano è dunque cruciale per la definizione dell'essere umano. D'altro canto, l'agire umano è problematico nel senso che non è né assolutamente libero né assolutamente determinato. È un agire condizionato, nel senso che è *compreso e racchiuso* in un orizzonte storico definito. Si muove in una *situazione empiricamente constatabile*.

L'agire umano deve, è costretto, quindi, a *prendere atto* della situazione e procedere all'analisi preliminare delle forze in gioco che pesano e condizionano, aiutano e ostacolano il suo agire. Questo condizionamento è reale, ma *non decisivo*. Resta all'essere umano il compito della *scelta*. In ogni istante, l'essere umano *compie* una scelta (anche il decidere di non scegliere è una scelta), le cui conseguenze gli sono in parte prevedibili. In questo senso, la scelta –inevitabile– è sempre un *rischio*. Essa sottolinea, d'altro canto, e nello stesso tempo prova e conferma la libertà dell'essere umano, la sua capacità di porsi come *agente positivo o negativo*, di fare il bene o il male. In questo senso, emerge un nesso significativo fra *libertà e possibilità* –possibilità drammatica perché aperta sul bene o sul male– libertà relativa e possibilità *effettiva*.

## 2. La costituzione del Sé

È nella scelta che il soggetto si costituisce nella sua individualità –unica, irripetibile, irriducibile ad altro. La costituzione del Sé– o formazione del soggetto, come anche si potrebbe dire –è processo laborioso, che rinvia necessariamente alla socializzazione primaria, alla famiglia, alla classe d'appartenenza, alla fase storica– in una parola, all'altro da Sé. Non si dà lo che non rimandi, inevitabilmente, a un Tu, a un contatto, a un rapporto. Di che tipo? Simbiosi, sinergia, conflitto?

Forse Søren Kierkegaard ha affrontato, con maggior impeto di altri, il tema del *singulus*: “La categoria per la quale devono passare [...] il tempo, la storia, il genere umano [...] la categoria dello spirito, del risveglio dello spirito, *contrario quanto può essere alla politica* [...] con questa categoria (del *singulus*) sta o cade la causa del Cristianesimo”.

Per questa via, in Kierkegaard il “singolo” diventa la categoria fondamentale dell'esistenza in quanto –è stato osservato– strappando l'uomo alla pressione della folla, lo pone davanti a Dio e gli permette il salto decisivo della fede.

Ed ecco il paradosso del tempo moderno: “Il nostro tempo ha perso ogni definizione sostanziale della famiglia, dello Stato, del genere umano; esso è costretto ad abbandonare il singolo individuo a se stesso che diventa così, nel senso più profondo del termine, il *creatore di se stesso*”.

E tuttavia, anche l'essere umano più solitario ha il suo Tu: è appunto il se stesso, l'*alter ego*, l'*ego superior* e l'*ego inferior*, l'incessante confabulazione del sé con se stesso. per cui si possono vedere, in mondi di pensiero e contestuali differenti, le *Confessioni* e i *Soliloqua* di S. Agostino e gli *Essais* di Michel

de Montaigne. Si distingue, per lunga tradizione, il monologo dal *dialogo*, ed è nel dialogo che, sulla scorta dell'insegnamento platonico, Schlegel e Schleiermacher hanno colto una via d'uscita. Essi hanno visto appunto nel principio del dialogo, che si prolunga fino all'ermeneutica odierna, lo schema metafisico fondamentale per conoscere la verità e per costituirla come conquista partecipata, come valore inter-soggettivo.

Ma anche il monologo è pur sempre un dialogo. Forse un giorno si scoprirà che è possibile un dialogo oltre la diade, oltre il rapporto diretto del gruppo primario, una sorta di "occlòlogo", ossia di un dialogo di massa. Viviamo o possiamo scegliere di vivere nella solitudine, come Jean-Jacques Rousseau nelle *Promenades d'un penseur solitaire* o Henry David Thoreau nelle *Walden* sulle rive del laghetto di Concord o fra le pagine del *Journal intime* di Frédéric Amiel, ma non si dà "discesa introspettiva" che possa far dimenticare il semplice fatto che vivendo noi non viviamo in realtà mai da soli, ma conviviamo, ossia interdipendiamo.

La crisi dell'individuo dell'illuminismo trova la sua radice esistenziale nell'illusione di una sovrana autosufficienza che non si giustifica né sul piano storico né su quello teoretico<sup>4</sup>. Non siamo nulla in senso assoluto, ossia al di fuori delle circostanze di tempo e di luogo specifiche. Siamo ciò che siamo stati. Più precisamente: ciò che *ricordiamo* di essere stati<sup>5</sup>. Memoria e ricordo si legano nella formazione dell'identità e sono dunque ingredienti fondamentali per la costruzione della soggettività come realtà relativamente *unitaria* e *coerente*. Questa costruzione è in Hegel un'esperienza mobile, letterariamente "di viaggio" – *die fahrende Erfahrung*. Non è, o non è soltanto, una metafora, come forse ancora la si può cogliere nella *Storia di un'anima* di S. Teresa di Lisieux. È l'indicazione di una realtà mobile, mai data, mai scontata, che si fa e diviene, oggetto che non si cristallizza mai, ma che a sua volta in concomitanza si auto-modifica<sup>6</sup>.

8

Hegel distingue tre gradi o piani della coscienza di sé: il primo piano è quello del puro e semplice *hic et nunc* del singolare elementare e determinato. Il secondo piano è posto in essere dalla *percezione*, con la sua caratteristica illusione della cosa come centro d'incontro e unità di proprietà molteplici. Il terzo piano è quello della *comprensione della cosa* in quanto ne ordina il contenuto costituito dall'intreccio delle forze costitutive del dato fenomeno, il quale si sdoppia e si pone nello stesso tempo come forza interna e realtà esterna. Da questo punto di vista, in Hegel la *Erinnerung*, ossia la reminiscenza, non è solo ricordo retrospettivo, o *Gedächtnis*, bensì ricordo come ricostruzione, che non si limita ad essere la riproduzione di una riproduzione, ma è l'interiorizzazione del Sé, il ritorno del Sé a se stesso. In questo senso, si può parlare di un vero e proprio *va-e-vieni* fra esperienza e coscienza (del quale si ricorderà Sartre in *Questions de méthode*).

Hegel però parte dall'Essere indeterminato. Credo invece legittimo e produttivo partire dall'essere determinato, circoscritto, storicamente dato. Per Hegel, nonostante il *va-e-vieni*, sembra farsi strada il timore che dall'empiria, dal dato empirico non si possa più riattingere il livello concettuale in senso forte (che è dato come un *a-priori*). Non è certo un caso che il primo impulso, per

Hegel, debba venire dal soggetto, che proprio il soggetto abbia il primato. La materia inerte, per Hegel, non può mai contenere neppure un granellino di verità, si identifica con l'appiattimento meccanicistico, incapace di cogliere i fenomeni nella loro globalità significativa, ossia totalizzante, che al più può comprendere l'influsso delle circostanze esterne sugli esseri umani, ma non l'azione reciproca di questi sulle condizioni esterne.

C'è allora in Hegel questo, in apparenza, sconcertante gioco di specchi: l'interno come l'esterno; l'esterno come l'interno. Gli uomini non sono schiavi, ma non sono neppure padroni; non sono servi ma neppure signori; non sono proletari, ma neppure capitalisti<sup>7</sup>. Il senso della filosofia hegeliana sembra essere questo: la scoperta dell'avvenire del passato; questa è l'essenza della filosofia della storia e quindi, per necessaria conseguenza, la storia della filosofia (cfr. E. Bloch, *Eclaircissements sur Hegel*). Non dovrebbe stupire, a questo punto, che il significato della *Fenomenologia dello Spirito* si presenti, in definitiva, come una sorta di paesaggio retrospettivo, come un lungo ricordo che in sé contiene e consuma l'avvenire, tanto da poter dire che lo scopo della riflessione filosofica ad altro non miri, platonicamente, che *a sapere ciò che si era già saputo*, attraverso la *rammemorazione interiore*, che aiuta gli esseri umani, esseri incompiuti, a giungere al proprio compimento e alla piena coscienza di questo compimento.

### 3. La costruzione dell'identità del soggetto

Dal punto di vista dell'analisi sociologica, si possono distinguere alcuni gradini nel processo della costruzione dell'identità e dell'auto-coscienza del Soggetto:

- a) l'identità è in funzione della *dimensione temporale* della coscienza di sé;
- b) l'identità comporta necessariamente il sentimento di *unitarietà esperienziale e di tendenziale coerenza*;
- c) l'identità non è un dato, ma un processo – un processo che consiste nel *padroneggiare e organizzare significativamente* una molteplicità di stimoli e impulsi (la personalità nevrotica è infatti quella che nello stesso momento ha in sé due forze, contrarie e simmetriche, che la lacerano e la paralizzano);
- d) l'identità si fonda su un triplice processo: 1. di separazione rispetto al gruppo originario; 2. di autonomia; 3. di affermazione;
- e) l'identità si rafforza: 1. con il sentimento di originalità; 2. con l'azione e l'iniziativa; 3. ponendosi come valore, da accettare e da amare.

In tutti questi gradini del processo di auto-costruzione, *l'altro è essenziale*. Si può anche concordare con Kierkegaard che il singolo è “la categoria fondamentale dell'esistenza”; ma *l'in-dividuum*, come l'etimo suggerisce, non dovrebbe essere divisibile; in realtà, l'individuo è plurale, molteplice, *overlapping*. Un poeta veggente l'ha perfettamente intuito ed espresso: “*Je est un autre*” (Arthur Rimbaud). Come lo ha intravisto il giovane Nietzsche, un altro veggente: “Gli organismi [...] sono definiti individui in quanto centri di fini. Ma ci sono unità solo per il nostro intelletto. Ogni individuo ha in sé un'infinità di individui

in quanto centri di fini. Ma ci sono unità solo per il nostro intelletto. Ogni individuo ha in sé un'infinità di individui viventi". Difficile dir meglio. E poi ancora, citando Goethe: "Ogni essere vivente non è un singolo, ma una molteplicità, anche quando ci appare come individuo, resta sempre una riunione di esseri viventi autonomi". E ancora: "Ogni individuo ha in sé un'infinità di individui viventi. È solo un modo di vedere grossolano, ricavato forse inizialmente dal corpo umano"<sup>8</sup>.

È però in Max Scheler che la categoria kierkegaardiana del *singulus* trova le istanze critiche più appuntite. Per Scheler, da solo, il *singulus* non regge. La diffidenza di Scheler nei confronti dell'io mi sembra radicale, affine a quella di Sigmund Freud e di Emile Durkheim. Scheler scorge nell'io un vero pericolo per l'assolutezza della conoscenza. "Non vi è –scrive– nessuna 'condizione' del mondo o dell'essere del mondo che si debba conoscere o sperimentare attraverso un io o attraverso un che conoscente (*Erkennendes*) che porti in sé nell'essenza dell'egoità (*Ichheit*) [...]. Solo il cogitare è 'condizione' nel senso della suddetta connessione essenziale (non un *cogito*), come del resto l'essere del mondo non è meno 'condizione' del cogitare stesso [...]. Origine di un esperire da una persona e sorgere di un'esperienza in un persona sono perciò due cose radicalmente diverse" (*Ursprung eines Erlebens aus einer Person und Entstehung eines Erlebnisses in einer Person sind eben grundverschiedene Dinge*).

L'individuo è, del resto, conquista relativamente recente della tradizione culturale europea. Jacob Burckhardt ne scorgeva le origini, dal punto di vista storico, nel particolarismo esasperato dei piccoli Stati dell'Italia rinascimentale. "La natura di questi stati –precisa Burckhardt– siano essi repubblicani o dispotici, è la causa principale se non l'unica, del precoce sviluppo dell'italiano, è soprattutto grazie ad essa che egli è divenuto un uomo moderno. È ancora grazie ad essa che egli è stato il primo dei figli dell'Europa attuale. Nel Medioevo le due facce della coscienza, la faccia oggettiva e la faccia soggettiva, erano in qualche modo velate, la vita intellettuale somigliava ad un dormiveglia. Il velo che avvolgeva gli spiriti era un tessuto di fede e di pregiudizi, di ignoranza e di illusioni; faceva apparire il mondo e la storia sotto colori bizzarri. [...] L'Italia di prima strappa questo velo e dà il segnale dello studio *obiettivo* dello Stato e di tutte le cose di questo mondo; ma accanto a questo modo di considerare gli oggetti di sviluppo sotto l'aspetto *soggettivo*; l'uomo diviene *individuo* spirituale e acquista la coscienza di questa nuova condizione"<sup>9</sup>.

Altrove, specialmente in *La storia e il quotidiano* (Laterza, Roma-Bari 1986), ho richiamato la tesi di Burckhardt, come suggestivo anticipo, che scorge nell'uomo rinascimentale l'alba dell'individuo autosufficiente dell'Illuminismo.

Burckhardt ricorda che espressioni come "uomo singolare", "uomo unico" cominciano allora ad avere corso. Indicano gli "uomini superiori" o anche gli "uomini universali", come Leon Battista Alberti. Sono espressioni inaudite, di assoluta originalità, che stanno a significare e attribuiscono un valore all'individuo in sé, indipendentemente dalle funzioni sociali o pubbliche che egli riveste, e quindi prescindendo dalla sua posizione nella comunità e nello Stato. È un'idea di individuo che si lega all'autoconsapevolezza secondo modi che ri-

troveremo, sviluppati e perfezionati in Montaigne e Rousseau. Ora è vero che Rousseau afferma, nel Libro primo delle sue *Confessioni*, di essersi entusiasmato, nei primi anni dell'infanzia e forse formato leggendo ad alta voce fino a notte fonda e talvolta fino al mattino le *Vite parallele* di Plutarco al padre orologiaio a Ginevra. Ma per Plutarco e, in generale per i classici, la vita individuale aveva senso e meritava di essere raccontata solo in funzione pubblica. Nelle *Origines* Catone il Vecchio si gloriava di non aver menzionato un solo nome proprio. Le biografie dei Greci erano *enkòmia*, elogi funebri, recitati a edificazione dei cittadini, *praesente cadavere*.

L'uomo, presso i classici, non si definisce mai in quanto tale, per via immanente. Lo si può definire per esclusione, differenziandolo simultaneamente dagli dei e dagli animali. Lo si può definire in base al posto occupato nella società oppure in vista di una gerarchia divina sopraterrena, in termini di idee iperuranie che ne fondano e garantiscono l'anima, o la parte nobile, non soggetta alla morte, alla decadenza fisica e alla corruzione che sembrano attendere, come esito inevitabile, i corpi. Ma l'uomo non si definisce mai come "uomo interiore", come valore in sé. Non si può dire che il Cristianesimo abbia, a questo proposito, prodotto innovazioni radicali. L'interiorità cristiana non vale di per sé; vale e conta in quanto apre le porte del paradiso e della vita eterna.

Paolo di Tarso l'ha detto con la secca chiarezza in tutto degna di un militare di professione: *Non habemus hic manentem civitatem*. Il caso di S. Agostino e delle sue *Confessioni* è, d'altro canto, straordinariamente istruttivo. L'intento *edificante* di S. Agostino ne svela la pseudo-modernità. Lo fa cadere al di fuori delle coordinate dell'individualismo occidentale, vale a dire al di fuori della concezione dell'individuo come *causa sui*, realtà autonoma, indipendente e autosufficiente. Contrariamente a Rousseau e a Stendhal, a Benvenuto Cellini o a Goethe, S. Agostino non si confessa a se medesimo. Per quanto il suo sia un serrato dialogo e talvolta un drammatico scontro fra l'*ego inferior* e l'*ego superior*, S. Agostino si confessa essenzialmente a Dio, chiama in causa Dio e i disegni imperscrutabili della provvidenza. È, in fondo, Dio che parla a Dio nel foro della coscienza di Agostino. L'individuo è solo un tramite, l'occasione e il segno di una presenza trascendente nel mondo.

#### 4. L'io in fuga

In Rousseau, invece, come del resto in Montaigne, l'individuo è insieme mezzo e fine. La *Confessioni* di Rousseau, come i *Ricordi d'egotismo* di Stendhal, sono la vivisezione di un individuo che sperimenta *in corpore vivo*: autochirurgia, discesa agli inferi in una interiorità immanente, chiusa in sé, troppo disincantata per credere o sperare in un disegno sovramondano. Rousseau non si accetta così com'è: folle, ingrato, multiplo, quindi infido, forse schizoide. È troppo figlio del suo tempo: illuminista, razionalista *malgré lui*. Non può accettare l'incoerenza. Sente e proclama le sue colpe. Spera con ciò di essere assolto. Stendhal, sul filo della memoria, parte dall'oggi per risalire indietro nel tempo. Non dissimile in ciò da Mark Twain, che si lascia andare a libere asso-

ciazioni contro ogni successione cronologica, con un pudore, tuttavia, che Rousseau e Chateaubriand non conoscono.

Difficile scrivere una autobiografia senza parlare di sé, o addirittura senza parlare o parlare con l'asciutta impersonalità degli articoli del codice civile.

Gli autobiografi sono dei chiacchieroni frustrati. Citando Emmanuel Lévinas, Beatrice Didier ha osservato che, nella misura in cui l'autobiografo tenta di mostrare il suo viso, egli invita alla parola. Viso e discorso sono legati. Il viso parla. Esso parla in quanto rende possibile e comincia ogni discorso. È difficile tacere alla presenza di qualcuno; questa difficoltà ha il suo fondamento ultimo in questa significazione propria del dire, quale che sia il detto. Bisogna parlare di qualcosa, della pioggia o del bel tempo, poco importa, ma parlare, rispondere a lui e rispondere quindi di lui. Il lettore di autobiografie rischia di parlare troppo<sup>10</sup>.

Ma questa idea di individuo, tema di autobiografie, che si osserva con principio distacco giorno per giorno, nei suoi movimenti interni, nei suoi slanci e nelle sue ricadute, punto di partenza e punto di arrivo, che presume di riassumere in sé l'evoluzione umana, si presenta obsoleta, non è più omogenea alle società di massa tecnicamente progredite e corrisponde sempre meno ai loro imperativi funzionali.

L'io è oggi in fuga. L'antropocentrismo è in crisi. La filosofia del "pensiero debole" è il puntuale riflesso e il disperato tentativo (in termini pseudofilosofici, in realtà e psicologizzanti) di correre in soccorso ed eventualmente di rianimare una personalità fatalmente indebolita. La soggettività umana non è più al centro. Si avvertono in ogni campo i segni della sua emarginazione. È forse da questo punto di vista, a parte le dolciastre illusioni di chi pensa di risolvere le sue crisi esistenziali con un viaggio a Katmandu, che l'Occidente ha qualcosa da imparare dall'Oriente. C'è qui una responsabilità storica del Cristianesimo di cui occorre prendere buona nota.

*Et Verbum caro factum est.* Con il dogma dell'incarnazione del Cristo, del figlio di Dio che si fa uomo fra gli uomini, non si provvede solo ad una funzione salvifica dell'umanità. Si colloca (surrettiziamente) l'uomo al centro dell'universo e si consuma la grande scissione fra anima e carne, fra corpo e spirito. Con il dogma dell'immacolata concezione, sia pure con le migliori intenzioni, si butta fango sulle origini stesse della vita. L'egolatria consacrata al Cristianesimo storico, che ha eretto in dogma l'umanizzazione del figlio di Dio, ha forse oggi, per la prima volta, i giorni contati. Il primato assoluto dell'uomo e la sua posizione dominante nell'universo sono stati duramente intaccati sotto aspetti importanti, dalla transizione del sistema tolemaico a quello copernicano in astronomia, alla scoperta freudiana dell'inconscio, alla crisi dell'idea del grand'uomo come solitario demiurgo e alla odierna fine della storia come storia di ristrette élites destinate per imprescindibile diritto di nascita al potere.

Leo Löwenthal ha notato a questo proposito una funzione spuria e mistificante del genere biografico nella società di massa<sup>11</sup>: "Quando scrissi dei cambiamenti culturali nella selezione e nel trattamento delle biografie nelle riviste popolari da quelli che chiamavano 'eroi della produzione' a 'eroi del consumo', Adorno mi ammonì in una lettera del 1942 che sottolineava la funzione teorica

delle biografie nella società presente e particolarmente all'interno del contesto culturale di massa. Diceva che recentemente lo stesso concetto di vita in quanto unità autosviluppantesi e significativa ha poco senso oggi come il concetto dell'individuale, ed è la funzione ideologica delle biografie a richiamare la narrativa su modelli arbitrariamente selezionati e a ricordare che c'è ancora una cosa come la vita. La vita stessa nella sua apparenza completamente astratta è divenuta mera ideologia. [...] L'ideologia dell'industria culturale fa ricorso soprattutto al sistema divistico preso a prestito dall'arte individualistica e dal suo sfruttamento commerciale. Più il suo funzionamento e il suo contenuto sono disumani, e più insistente e più riuscita è la pubblicità che fa a presunte grandi personalità<sup>12</sup>.

La crisi della soggettività moderna e il disagio di massa, variamente espresso in una quantità di disadattamenti e di depressioni le cui radici e genesi sociali sono per lo più ignorate, vengono dunque da lontano.

L'identità dell'individuo in senso moderno –un'identità che viene oggi pesantemente chiamata in causa o forse solo notabilmente registrata dalla post-modernità– si costruisce sulla base del “politeismo dei valori”, ossia sulla base di vari concetti del bene etico-politico, che pur nelle loro differenti diramazioni si costituiscono in definitiva come i suoi criteri legittimati. In primo luogo, l'autonomia dell'individuo, fondata sulla presunzione di poter fondare su di sé i propri valori di riferimento scorgendo, nell'etica, più che una trama o disegno trascendentale, una tecnica della convivenza nell'epoca del “disincanto del mondo”. È impossibile fare a meno di citare questa frase tanto suggestiva quanto fuorviante, almeno fino a quando non si riesca a raggiungere quel punto cruciale di intersezione in cui il problema teorico dell'etica e della eventuale fede religiosa confluisce e incontra, al di là delle dispute puramente nominalistiche, l'esperienza storica così come è effettivamente vissuta dagli individui e dai gruppi umani. È probabilmente per questa ragione fondamentale che la ricerca tecnologica e di sociologia della religione di oggi non può considerarsi esaurita nell'esame, pur scrupoloso e filologicamente provveduto, delle fonti, vale a dire dei sacri testi.

Max Weber, fra i sociologi, mercé il concetto di “tipo ideale” che è, come è noto, uno strumento analitico euristico con materiali storici e indicante un comportamento sociale medio, è riuscito a darci alcuni esempi persuasivi di disincanto socializzante e di vita sociale razionalizzata a confronto con la quotidianità di epoche paleo-tecniche e pre-razionalistiche. Ciò non sempre è stato capito.

Il crociano di stretta osservanza Carlo Antoni, quando rimprovera a Max Weber una non perfetta conoscenza dei testi teologici del Calvinismo con riguardo all'etica economica, dimostra di non aver compreso l'intento di Weber, che è ovviamente estraneo a qualsiasi disputa teologica di scuola. Il concetto di secolarizzazione in Weber non ha pretese di correttezza dogmatica e filologica, come invece gli fa puntigliosamente osservare Carlo Antoni, nel volume *Dallo storicismo alla sociologia*, una transizione che per Antoni non è precisamente un progresso. Le stesse istanze critiche non dovrebbero a rigore meravigliare se fiorissero oggi sotto la penna di insigni studiosi, come Gio-

vanni Filoramo, o di agguerriti filologi che sembrano specializzarsi nella produzione di libri attraverso libri senza mai veramente correre il rischio di eventuale sporcarsi le mani e toccare quella che Machiavelli usava chiamare la “realtà effettuate”.

Di fronte al grande parlare e al diffuso scrivere che oggi si fa intorno alla fine della storia e alla critica della modernità, a confronto con la corriva accettazione del concetto di post-moderno, sarebbe forse utile rammentare che né il discorso storico e ancor meno quello filosofico-teologico si possono fare con gli avverbi di tempo. A mio sommesso parere, la modernità non è ancora esaurita. È stata invece investita da una crisi che ne impone la revisione e la riformulazione sul piano teoretico in senso pieno, e non solo su quello delle vaporese fumisterie estetizzanti. Alcuni valori primari, che ne costituiscono il fondamento, come la dignità dell'individuo, la sua libertà, il suo “diritto naturale” alla sopravvivenza e ai mezzi di sussistenza indispensabili, attendono ancora di essere inverati sul piano storico. Tanto da poter dire che la modernità, lungi dall'essere stata “superata” dal post-moderno, rimanda invece ad un processo storico incompiuto mentre molte, forse troppe critiche della modernità fanno solo pensare all'ansia di chi sia partito in gran fretta per un viaggio di cui ha dimenticato lo scopo e che all'improvviso ricordi d'aver lasciato la luce accesa in cucina.

Nessun dubbio che la concezione unilineare del progresso –continuo e irreversibile– sia insostenibile<sup>13</sup>. Ma nessuno, d'altro canto, neppure fra gli illuministi più generosi e meno illuminati ha mai pensato che il progresso fosse una fatalità cronologica. Forse il solo senso in cui appare lecito oggi parlare di una crisi della modernità è che questa ci ha fatto finalmente comprendere che nella tradizione del mondo classico e del mondo medioevale vi erano potenziali semi positivi ancora da sviluppare, valori e tensioni da rendere storicamente produttivi. La modernità ci fa oggi comprendere che la tradizione non è tradizionale, che essa è rivoluzionaria. Il monito kantiano, rivolto al nascente individuo, *Sapere aude!* conserva ancora, intatta, la sua attualità. Le parole di Kant sono del 1784 e meritano di essere richiamate: “L'Illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso. *Minorità* è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro. *Imputabile* a se stesso è questa minorità, se la causa di essa non dipende dal difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di far uso del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della *tua* intelligenza! È questo il motto dell'Illuminismo”<sup>14</sup>.

Ricerche accreditate documentano che il controverso concetto di “secolarizzazione” non è solo un concetto. *È in primo luogo una pratica di vita*. Si ricollega essenzialmente con l'idea di “mondo moderno” come mondo dominato e definito dal “calcolo razionale”, vale a dire come mondo della onnicolabilità, in cui emergono, nella routine quotidiana più che nel pensiero riflesso, i fenomeni correlativi del “disincantamento” e della laicizzazione della “chiamata” o vocazione religiosa (*Beruf*) che tende a mondanizzarsi come competenza burocratico-metodica specifica, anche quando si continui a indicarla con il termine piuttosto ambiguo di “missione”.

## 5. *Un mondo orfano*

È appena necessario osservare che questi processi di trasformazione hanno luogo all'interno di un passaggio ancora più radicale, di quella che Karl Polanyi ha creduto di poter chiamare la "grande trasformazione". Da un tradizionalismo magico-religioso, quindi da una visione della vita e del proprio destino come essenzialmente trascendente, tanto da poter dire con Goethe *Alles Vergnügliche/ist nur ein Gleichnis*, siamo passati a una società caratterizzata dal processo di industrializzazione su scala sempre più vasta, che ha l'ambizione esplicitamente affermata di produrre da sé i propri valori e che del resto non riconosce come vincolante alcun criterio valutativo esterno alla correttezza interna dei propri procedimenti.

Caduta la trascendenza o, più precisamente, tradotti e ridotti i principi trascendenti ad abitudini metodiche quotidiane, il mondo moderno appare come un orfano, che Nietzsche avrebbe definito "umano, troppo umano". Il contrasto con i tipi precedenti di società, tutti legati a un marcato simbolismo magico-religioso onni-pervasivo, è parso a molti studiosi così forte da scorgervi una rottura qualitativa. Un'osservazione del grande storico delle idee olandese J. Huijzinga cade qui opportuna: "Lo spirito di quel tempo era così riempito di Cristo che la più tenue analogia che un'azione o un pensiero avesse con la vita o con la passione del Signore, ne evocava immediatamente l'immagine. Una povera monaca, portando legna da ardere in cucina, si immagina di portare la croce: la sola idea di portare il legno basta per circondare l'azione dell'aureola di un supremo atto d'amore. Una donnetta cieca nel fare il bucato prende la tinozza e il lavatoio per il presepio e la stalla"<sup>15</sup>.

Questa potenza simbologica e trasfigurante ha del tutto abbandonato l'individuo moderno e il suo mondo immanente, persuaso di potere da sé, dal proprio interno, esprimere gli orientamenti etici di cui non si dà gruppo umano che possa fare a meno. I criteri legittimanti di questa supposta autosufficienza rimandano a una triplice costellazione di valori:

a) *alla consapevolezza interiore del proprio valore*, che risuona chiarissima nelle parole più sopra citate di Kant, secondo una prospettiva meta-utilitaria, e quindi tendenzialmente universale, orientata al Bene e quindi non priva del senso della misura, connaturata alla finitudine umana, eppure destinata nel giro di poco più di un secolo a tradursi nel perseguimento della propria felicità al di fuori e al di là di ogni parametro di ragionevolezza;

b) *al senso della comunità* in cui l'individuo fiorisce e si sviluppa fra eguali –una comunità, è appena necessario osservare, *strettamente elitaria*– mantenendo inalterata e, anzi, rafforzando la propria capacità di iniziativa e autodeterminazione nel perseguire i propri fini;

c) all'individuo che considera se stesso come proprio "*capolavoro*" in un *ilimitato processo di auto-deificazione*<sup>16</sup>; poiché l'individuo moderno non può rischiare di giungere a morte prima di avere pienamente vissuto, come temeva Rousseau, perché al di là del comportamento strumentale pragmaticamente finalizzato, questo individuo si realizza nei comportamenti espressivi in cui esigenze etiche e atteggiamenti estetici giungono a fondersi.

Si apre qui e si rende evidente una debolezza mortale per l'individuo moderno in quanto la convergenza fra perfezione formale tecnica, norma etica e fruizione estetica comporta che le due verità –quella scientifica o verificata o stipulata in base a *standard* oggettivi o esterni– e quella legata alla consapevolezza interiore vengano a confondersi, ponendo in essere il rischio dell'appiattimento scientifico della presenza umana nel mondo con l'ovvia conseguenza della drastica riduzione del pensiero meditante, o riflessivo o involontario, al pensiero calcolante, pragmaticamente finalizzato, e quindi del problema umano, in quanto tensione permanente, al problema tecnico, solubile caso per caso, previa l'esatta applicazione delle istruzioni per l'uso.

La caduta della consapevolezza problematica e quindi la confusione fra razionalità tecnico-formale e razionalità sostanziale non hanno soltanto decretato, sul piano storico, il trionfo della tecnologia come strumento di risoluzione, caso per caso, delle questioni che si pongono all'uomo di oggi, circoscrivendole e distaccandole dal quadro globale dell'esistenza, che per questa via viene dapprima oscurato, come riferimento non empiricamente validabile e quindi risibile, inconsistente, per essere poi semplicemente dimenticato come irrilevante. Di fatto, la mentalità prevalente, che si afferma in tutte le sfere della vita, è quella della specialistica competenza metodica e dell'*esprit polytechnicien*.

Forse vi è fin dall'origine della "dissidenza soggettiva", come m'è parso di poterla cogliere nella *Libertà del Cristiano* di Lutero<sup>17</sup>, questo varco aperto all'egocentrico specialismo, legato all'insindacabile interpretazione personale delle Scritture, che tende, anche inconsapevolmente, a obliterare la necessità del rapporto con l'altro, che non ha da essere, necessariamente, l'autorità costituita, e insieme del riconoscimento-accettazione dell'alterità per la costruzione del Sé. È stato dimenticato l'insegnamento dei classici: i Greci hanno acquistato autoconsapevolezza, storica e politica, solo dal contatto con i Barbari.

Sta di fatto che l'individuo moderno è solo e che le sue libertà, pur consacrate nella carta degli "immortali principi" del 1789, hanno potuto essere considerate come privilegio puramente individuale, tanto che la stessa Rivoluzione francese ha riguardato solo i *citoyens*, vale a dire i proprietari di terra francese, e le sue libertà sono state quindi percepite come scontate nei termini di una acquisizione perenne. Persino un sociologo problematico ai limiti dell'angoscia e della nevrosi come Max Weber non sembra rendersi conto della loro fragilità. Non prevede né si accorge dell'incombente notte totalitaria del regime hitleriano.

Si noti che qui non siamo nelle steppe russe. Non si tratta del "dispotismo orientale", di cui si occupava Karl Wittfogel con la sua "teoria idraulica del potere". Ci troviamo nel cuore dell'Europa occidentale, a poche centinaia di chilometri da Parigi, la *ville lumière*. Eppure: l'individuo dei lumi è fragile. Le sue libertà, già tanto esaltate, sono in realtà labili. La soggettività etica, in quanto pura, esclusiva prerogativa dell'individuo, è in pericolo. Quella che dapprima sembrò una grande vittoria sulla tradizione e sull'autorità costituita, era in realtà un grande pericolo. Già la ragione stava abbandonando l'individuo per

porsi quale prerogativa fondante delle grandi strutture organizzative impersonali.

Nel romanzo *L'uomo senza qualità*, Robert Musil ci offre, forse inconsapevolmente, un'esemplificazione eloquente della duplicità problematica dell'esperienza umana. Accade un incidente automobilistico. Una donna, investita mentre sta attraversando la strada, muore. Il vigile di turno stende il verbale, annota diligentemente le circostanze di fatto, il luogo, l'ora, la causa oggettiva dell'incidente: i freni non hanno funzionato. Arriva il marito della donna morta. È sconvolto. Si dispera. Il vigile lo avvicina e gli ripete, nella maniera più persuasiva possibile: "Stia tranquillo. È tutto chiaro. I freni non hanno funzionato".

Dà al marito una spiegazione tecnica ineccepibile. Ma il marito continua a disperarsi, angosciato. Non gli interessano le spiegazioni tecniche. Considera la realtà della morte – una realtà così comune e nello stesso tempo così scontata che nessuno riesce di regola a pensarci seriamente. Riesce al più a pensare alla morte del vicino. La morte è un'ombra che pesa intollerabilmente sulle società tecniche, mette crudamente in luce i problemi tecnicamente non solubili. Le società industrializzate hanno semplicemente cancellato la morte. Hanno risolto il problema sopprimendolo. Da realtà angosciata e problema metafisico, la morte è stata derubricata a mero incidente tecnico. Il pensiero calcolante ha preso il sopravvento. Ci si comporta come se la morte non esistesse. In California il morto è ritratto mentre sta telefonando. La toeletta del morto ha dato luogo a una fiorente industria di cosmesi funeraria. Si leggano "Il caro estinto" (*The Loved One*) di Evelyn Vaugh e *The American Way of Death* di Jessica Mitford. Non è aberrazione. È un esito rigorosamente logico. Una volta negato il limite, la morte non è più concepibile.

Lo scandalo della morte per le società industrializzate non dovrebbe stupire<sup>18</sup>: è lo scandalo per società e gruppi umani che non riconoscono il limite, travolti dal fare per fare. Presso altre società –paleotecniche, medioevali, protoindustriali– vigeva una grande familiarità con la morte, spesso considerata come un'altra forma di vita, se non il momento del trapasso, come si diceva, verso una "miglior vita". La morte era un fenomeno normale, accettato, cui tutta la famiglia estesa, partecipava, compresi i bambini. È interessante notare che Martin Heidegger a questo proposito ripete letteralmente Platone con il suo *Sein zum Tode*, purtroppo sfruttato abilmente dai nazisti nella loro pedagogia per i giovani, la famosa "educazione alla morte". Per il filosofo classico, la morte libera l'anima dall'involucro corporeo ed è quindi sommaramente desiderabile da parte del vero filosofo. Per Martin Heidegger, poiché ognuno ha la sua morte (un'esigenza che viene artisticamente espressa con grande forza da Rainer Maria Rilke nei *Quaderni di Malte Lauris Brigge* con la morte del nonno che ricercava la sua, solo la sua, specifica, unica), questa si pone come *condizione per la riconquista dell'autenticità* dell'individuo al di là della banalità del "si dice" quotidiano (ma perché Heidegger ritiene che il "si dice" sia necessariamente inautentico? Cfr. il mio *Mass media e società di massa*, 1992. Forse si tratta di un riflesso del suo fondamentale elitarismo, disprezzo della gente comune?).

Sulla base dei lavori di A. Koyré (soprattutto il “mondo del pressappoco”), John U. Nef (*The Cultural Foundations of Industrial Civilization*) e Raymond Aron (*La società industriale; il mio Macchina e uomo nella società industriale*, 1962), si possono individuare alcune caratteristiche della società industriale:

- a) precisione estrema;
- b) quantità contro qualità; intercambiabilità delle parti rispetto all’originalità (artigianale) del prodotto;
- c) restringimento della dimensione delle famiglie;
- d) separazione del luogo di lavoro dal luogo della vita familiare;
- e) concorrenza inter-personale per vantaggi materiali;
- f) individualismo selvaggio in un mercato planetario impersonale;
- g) declino dell’idea di prossimo; equiparazione fra valore monetario e valore morale;
- h) erosione e scomparsa della comunità.

In questo tipo di società il processo di individuazione tocca il suo apice. Si possono, da questo punto di vista distinguere tre fasi evolutive, che sono alla base dei tre passaggi fenomenologici dell’obbligazione etica: 1. *Tradizione* (verità rivelata); 2. *Coscienza dell’individuo* come realtà autonoma (I. Kant); 3. *Uscita dall’autonomia* intersoggettivamente vincolante alla ricerca della propria *autenticità* attraverso l’imprevedibile *spontaneità*. Donde, crisi del rapporto inter-umano e dei fondamenti della convivenza; socio-genesi della depressione individuale; caduta del senso dello sviluppo umano e angosciante timore del futuro.

<sup>1</sup> Cfr. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, tr. it., Bompiani, Milano 1983.

<sup>2</sup> Cfr. H. POPITZ, *Verso una società artificiale*, tr. it. di G. Auletta, con mia “prefazione”, Editori Riuniti, Roma 1996.

<sup>3</sup> Forse, ancora una volta, come già ai tempi di Galileo, non sarà necessario lasciar passare molto tempo –allora bastarono tre secoli– per rendersi conto del grave errore della Chiesa quando oggi procede alla esplicita sacralizzazione della “natura”.

<sup>4</sup> Cfr. in proposito il mio *Macchina e uomo nella società industriale*, ERI, Torino 1962.

<sup>5</sup> Cfr. in proposito il mio *Il ricordo e la temporalità*, Laterza, Roma-Bari 1975.

<sup>6</sup> “In verità –è stato notato– si rende giustizia al concetto di essere soltanto quando viene compresa anche l’esperienza genuina che produce la sua instaurazione, l’impulso filosofico ad esprimere l’inesprimibile [...] la filosofia in *verités de raison* né in *verités de fait*. [...] La sua storia è un insuccesso costante, in quanto, teorizzata dalla scienza, ha sempre di nuovo cercato il concetto” (T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970, p. 97; corsivo nel testo).

<sup>7</sup> È allora possibile una lettura della dialettica hegeliana non scolasticamente definita dal punto di vista logico formale, che trova invece la sua origine nella inquietudine e nella sofferenza, in uno *sprotetto*, forse vano *tendere* verso una totalità mai pienamente raggiungibile.

<sup>8</sup> F. NIETZSCHE, *Appunti filosofici – 1867-1869*, Adelphi, Milano 1931, p. 21; p. 153.

<sup>9</sup> Cfr. J. BURCKHARDT, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, tr. it., Sansoni, Firenze 1921, pp. 153-154; corsivo nel testo.

<sup>10</sup> Cfr. B. DIDIER, *Stendhal autobiographique*, Puf, Paris 1983, p. 49. Ma per osservazioni concettualmente rigorose, per quanto non garantite rispetto al rischio d’una interpretazione psicologi-

stica, cfr. W. DILTHEY, *Critica della ragione storica*, Einaudi, Torino 1954 (tr. it. dei voll. V e VII dei *Gesammelte Schriften*, Teubner, Leipzig-Berlin), specialmente pp. 295 e 302-310; Dilthey cita, come esempi di autobiografie, quelle di Sant'Agostino, Rousseau e Goethe.

<sup>11</sup> Naturalmente nessuno potrà negare o sottovalutare l'apporto della biografia alla valorizzazione dell'individuo, specialmente del grande individuo per cui cfr. K. J. WEINTRAUB, *The Value of the Individual*, University of Chicago Press, Chicago 1978.

<sup>12</sup> Cfr. L. LÖWENTHAL, *L'integrità degli intellettuali*, tr. it., Solfanelli, Roma 1991, pp. 46-47.

<sup>13</sup> Cfr. il mio *The Myth of Inevitable Progress*, Greenwood, New York 1985.

<sup>14</sup> Cfr. il mio *Macchina e uomo nella società industriale*, cit., p. 4.

<sup>15</sup> In *L'Autunno del Medioevo*, tr. it., Sansoni, Firenze 1978, p. 264.

<sup>16</sup> Donde, fra l'altro, la caduta del senso classico della misura, del limite (*medèn ágan; ne quid nimis*); il venir meno del terrore dell'*ápeiron* — le mitiche "Colonne di Ercole", che la geografia classica antica collocava a Gibilterra.

<sup>17</sup> Si veda il mio *Una teologia per atei*, Laterza, Roma-Bari 1983.

<sup>18</sup> Cfr. il mio *Vietato morire - Miti e tabù del secolo XXI*, La Mandragora, Imola 2004.