

Capitolo II

Il mondo del soggetto

L'ambiguità dell'esistenza e l'apertura del soggetto al mondo

*Che cosa è l'uomo perché te ne ricordi e
il figlio dell'uomo perché te ne curi?
Eppure l'hai fatto poco meno degli angeli, di gloria e di onore
lo hai coronato: gli hai dato potere sulle opere delle tue mani,
tutto ai posto sotto i suoi piedi.*

Genesi, salmo 8

Con Aristotele l'oggetto e la questione di ogni ricerca sempre aperti sono *che cos'è l'essere*.³³ E gran parte della filosofia antica si impegna a precisare le condizioni razionali che consentono di pensare e dire ciò che è per quello che esso è. *Tò on*, l'ente, qualsiasi cosa esistente in natura. In Platone quanto per Aristotele, pur con soluzioni diverse al problema dell'essere, la prospettiva ontologica appare imprescindibile da quella epistemologica, perché il problema dell'ente è anche quello di come sia possibile pensarlo e conoscerlo.³⁴

L'attenzione filosofica sull'essere, in età medievale, ha come sfondo un contesto culturale radicalmente diverso da quello del pensiero antico ed è condizionata dal dogma biblico della creazione del mondo dal nulla, da parte di un Dio unico che è volontà ed amore e le principali soluzioni in campo sono la distinzione di S.Tommaso tra essere ed

³³ G. Reale, *Il significato e l'importanza teoretica e storico-ermeneutica del libro di Franz Brentano sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele e alcune osservazioni critiche di complemento*, in G.Reale, a cura di, *Franz Brentano Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele e alcune osservazioni critiche di complemento*, Vita e Pensiero, Milano 1995, <<La metafisica aristotelica, come è noto, si incentra per intero sulla problematica *dell'essere in quanto essere*: tutti i concetti da essa trattati si connettono strettamente a tale problematica. Ma l'essere si dice in molti modi. Il termine essere ricopre un'area concettuale non solo di raggio trans-specifico, ma addirittura trans-generico. Dunque l'essere si articola in una pluralità di generi. Il primo problema che si pone, di conseguenza, è quello di identificare questi generi e le loro articolazioni, accertarne la precisa portata, ed escludere quelli che non risultano essere rivelativi (o risultano essere solo scarsamente rivelativi) della natura dell'essere, per concentrarsi su quelli, invece, rivelativi>> p.xv. G. Masi, *L'uni-equivocità dell'essere in Aristotele*, Tilgher Genova 1989, p.84.

³⁴ J.N. Findlay, *Platone. Le dottrine scritte e non scritte*, a cura di, G. Reale, Vita e Pensiero Milano 1994, *I gradi dell'essere*, pp.181-182. AA.VV. *Le parole dell'Essere Per Emanuele Severino*, Mondadori Milano 2005.

essenza. L'ente è ciò che è, ossia ciò che ha l'essere, *id quod habet esse* e l'essenza è la *quidditas*, è il che cosa è una cosa, ciò per cui l'ente è o ha l'essere.³⁵

A S.Tommaso seguirà quella dell'univocità dell'essere; dalla negazione della distinzione tra essenza ed esistenza e la dottrina dell'univocità dell'essere come concetto e dell'equivocità dell'essere come termine con Ockham.³⁶

Sarà con Pico della Mirandola, nel 1486, che nella premessa della celebre orazione *Discorso sulla dignità dell'uomo* comparirà la dicitura *magnum miraculum est homo*. Secondo Pico l'unicità dell'uomo consiste nelle sue infinite possibilità, nella libertà di divenire ciò che vuole e nella totale assenza di determinatezza. L'uomo di Pico della Mirandola è ciò che sceglie di divenire, il contemplatore attivo del mondo capace di raggiungere qualsiasi altezza e di precipitare a qualsiasi bassezza, non in vite diverse, ma nella stessa esistenza.

Tandem intellexisse mihi sum visus , cur felicissimum proindeque dignum omni admiration animal sit homo, et quae sit demum illa conditio quam in universi serie sortitus sit, non brutis modo, sed astris, sed ultramundanis mentibus invidiosam. Res supra fidem et mira. Quidni? Nam et propterea magnum miraculum et admirandum profecto animal iure homo et dicitur et existimatur .

... finalmente mi parve di avere compreso perché l'uomo sia il più felice degli esseri animati e degno perciò di ogni ammirazione, e quale sia la sorte che toccatagli nell'ordine universale è invidiabile non solo per i bruti, ma per gli astri, per gli spiriti oltremondani. Incredibile e mirabile! E come altrimenti, se proprio per essa giustamente l'uomo vien detto e ritenuto un miracolo grande e un meraviglioso essere animato?³⁷

Alla statica perfezione degli angeli, altrettanto statica imperfezione delle bestie, si contrappone la dinamica imperfezione dell'uomo, un camaleonte divino, l'unico essere per il quale l'universo esiste come qualcosa da *capire* e da *ammirare*.

³⁵ <<Il concetto di essere come sintesi e come rapporto di essenza e di esistenza delucida il significato e il valore degli altri concetti della metafisica. L'essenza è ciò che l'essere è; l'esistenza è l'atto per cui un essere è; la potenza è la capacità ad essere; l'atto è ciò che esiste; la sostanza è ciò che ha esistenza in sé; l'accidente è ciò che non ha esistenza autonoma; il vero è l'essere in quanto conosciuto; il bene l'essere in quanto voluto>> in, R. Spiazzi, *Il Pensiero di S.Tommaso D'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano Bologna 1997, *La metafisica*, p.77.

³⁶ M. Damiata, *I problemi di G. D'Ockham: L'uomo*, Studi Francescani 1999.

³⁷ Pico della Mirandola, a cura di, B. Cicognani, *De hominis dignitate*, testo, traduzione e note, Le Monnier Firenze, 1942, p.4.

La consapevolezza soggettiva o la riflessione dell'uomo verso se stesso come realtà interiore si acquisisce soltanto in età moderna con Cartesio.

2.2. La soggettività propria

L'auto-riferimento o l'auto-riflessione dell'uomo cartesiano, oltre ad avere una valenza morale e teoretica, possono significare il riferirsi a sé come soggetto capace di produrre e di giudicare azioni, ma anche il riferirsi a sé come soggetto conoscente.

Ed io scopro che il pensiero mi appartiene; che esso solo, non può essere staccato da me. Io sono, io esisto ciò è certo. Ma per quanto tempo? Certamente per tutto il tempo che penso; poiché potrebbe forse anche accadere che se cessassi di pensare, finissi interamente nel medesimo istante di essere³⁸

Mentre il sentire o il ragionare sono attività della cui verità Cartesio afferma di non avere certezza, egli è assolutamente certo della coscienza di sentire o di ragionare. Il <<penso dunque sono>> è una verità che si impone in modo del tutto immediato: è una percezione diretta e quindi un'intuizione di una chiara connessione tra l'idea di esistenza e l'idea di me come mente. Con il filosofo la conoscenza acquisisce il significato di consapevolezza soggettiva, per cui avere conoscenza di qualcosa significa essere *coscienti che quel qualcosa è una mia idea* e la discorsività della ragione non contraddice il suo carattere fondamentalmente intuitivo. Per Cartesio la ragione indica la capacità di riconoscere il vero che le pre-esiste e, quindi, la ragione è in grado di vedere la verità.

E' necessario mettere a fuoco la coscienza come luogo germinale, perciò produttivo del soggetto, in quanto rappresentante, riducendo allo stesso tempo nell'oggettività tutto ciò che ne è fuori, ciò che non è umano, e che, soltanto se assunto dal pensiero, acquista stabilità e fermezza³⁹

³⁸ R. Cartesio, *Meditazioni metafisiche, Il Meditazione*, tr.it. R. Rinaldi, Sansoni Firenze 1953, p.28.

³⁹ R. Bonito Oliva, *Soggettività*, Guida Napoli 2003, p. 12.

Il pensiero cartesiano è il pensiero soggettivo in contrapposizione all'oggettività, per cui del mondo, fuori della mente, che il filosofo dice di conoscere, sono soltanto le sue idee.

riflettendo solo su me stesso e considerando il mio intimo, cercherò di rendermi a poco a poco più noto e familiare a me stesso. Io sono una cosa che pensa, cioè che dubita, che afferma, che nega, che conosce poche cose, che ne ignora molte, che ama, che odia, che vuole e che non vuole, che immagina, che sente⁴⁰

Dall'idea di me come mente, sostiene Cartesio, discende l'esistenza di me come mente. All'interno della coscienza c'è una conoscenza *particolare* e *privilegiata* che è il punto di partenza di tutto il cammino di ricostruzione della verità. Questa è la conoscenza che ha per oggetto l'io stesso e non le cose esterne e ci fornisce delle preziose informazioni riguardo a quella che è l'essenza dell'io.

Qual è stato l'errore di Cartesio? Secondo Antonio Damasio si potrebbe cominciare con una rimostranza, *rimproverandogli di aver convinto i biologi ad adottare meccanismi simili a orologi per i processi della vita*. Ma questo forse non sarebbe proprio corretto; e allora si potrebbe continuare con il "penso, dunque sono".

L'enunciato, il più famoso di tutta la storia della filosofia (...), esprime esattamente il contrario di ciò che io credo vero riguardo alle origini della mente e riguardo alla relazione tra mente e corpo; esso suggerisce che il pensare, e la consapevolezza di pensare, siano i veri substrati dell'essere. E siccome sappiamo che Cartesio immaginava il pensare come un'attività affatto separata dal corpo, esso celebra la separazione della mente, la "cosa pensante" (*res cogitans*), dal corpo non pensante, dotato di estensione e di parti meccaniche (*res estensa*)⁴¹

L'errore di Cartesio è stato quello di non capire che la razionalità non è indipendente dalla regolazione biologica, e che emozioni e sentimenti spesso sono in grado di condizionare fortemente e, a nostra insaputa, le nostre convinzioni e le nostre scelte.

⁴⁰ R. Cartesio, *Meditazioni Metafisiche*, op.cit, p.55

⁴¹ A. Damasio, *L'errore di Cartesio*, Adelphi, Milano 1995, pp.336-7.

2.3. La tematizzazione della soggettività

Lo schema cartesiano con la sua opposizione fra estensione e pensiero viene di fatto rotto dalla monadologia leibniziana per la quale il corpo stesso, come tutte le parti di materia, è costituito da un numero infinito di monadi, ognuna delle quali dotata al suo interno di un'energia vitale e di un contenuto rappresentativo che ne fa lo *specchio* dell'intero universo. La monade principale è l'anima dotata della capacità di conoscere se stessa e il suo creatore. Questo assunto, nella dottrina leibniziana, costituisce un elemento forte di rottura con la tradizione cartesiana per il fatto di rifiutare qualunque riduzione dell'esistenza ad un semplice concorso di eventi materiali.

Per Leibniz, l'organismo vivente è una macchina, ma solo perché alla sua origine è presente un agire progettuale di Dio, cioè un piano finalistico iscritto nelle varie monadi e non perché sia riducibile a materia in movimento.

Il corpo che appartiene ad una monade, la quale ne è l'entelechia o l'anima, costituisce, con l'entelechia, ciò che può essere chiamato un essere vivente... il corpo organico di ogni essere vivente è una specie di macchina divina, o di automa naturale, che supera infinitamente tutti gli automi artificiali. Perché una macchina costruita dall'arte umana non è una macchina in ciascuna delle sue parti; per esempio, il dente di una ruota d'ottone ha parti o frammenti che non sono più per noi qualche cosa di artificiale, e non hanno più nulla che segni i caratteri della macchina in rapporto all'uso a cui la ruota è destinata. Ma le macchine della natura, cioè i corpi viventi, sono ancora macchine nei loro più piccoli particolari sino all'infinito.⁴²

I corpi estesi sono in realtà delle sostanze composte formate quindi dalla aggregazione di alcuni elementi primi e presuppongono l'esistenza di sostanze semplici che, a loro volta, pur prive di parti ed inestese, rappresentano il livello più profondo del reale. A queste sostanze, le monadi, Leibniz assegna lo statuto della vera sostanzialità e il ruolo di principio di unità e attività del mondo definendole dei centri di forza e di attività di carattere spirituale. Nella transizione tra le percezioni inconsce e le appercezioni coscienti si attualizza l'affermazione della soggettività.

⁴² G.W. Leibniz, *Monadologia* (1714), in *Scritti filosofici*, a cura di D.O.Bianca, vol.I, Torino, UTET 1967, pp.293-297. W. Caloguri, *Francesco Antonio Piro e la filosofia di Leibniz. Principio di ragion sufficiente e problema del male*, Pellegrini Cosenza 2006.

L'io appare come percezione e la sua capacità riflessiva sancisce la costituzione della soggettività che si realizza attraverso la coscienza dell'interiorità. E' attraverso una definizione del significato dell'essere soggettivo nella modernità che si manifesta una ricollocazione dell'uomo nel mondo, una sua progressiva emancipazione che implica l'esaltazione di un distacco tra la staticità della natura e l'autonomia dell'essere razionale.

Ma il tema dell'unicità dell'uomo si trasformerà, con Blaise Pascal, in quello della sua *miseria e grandezza*. L'uomo, che descrive il filosofo, è ai margini dell'infinito, sospeso tra la condizione angelica e quella bestiale e non si trova più al centro del cosmo. L'uomo diviene per Pascal un essere contraddittorio, imperfetto e perfettibile, funestato dalla noia e dall'infelicità. Egli è in grado di poter scegliere e decidere,

da ciò deriva che agli uomini piacciono tanto il fracasso e il trambusto; da ciò deriva che il carcere è un supplizio così orribile; da ciò deriva che il piacere della solitudine sia una cosa incomprensibile..... così scorre tutta la vita. Si cerca il riposo col combattere certe difficoltà; e se si sono superate, il riposo diventa insopportabile, perché o si pensa alle miserie che si hanno, a quelle che ci minacciano.....così l'uomo è tanto infelice che si annoierebbe perfino senza motivo alcuno di noia, per la natura della sua indole; ed è talmente vano che, pur essendo pieno di mille motivi di noia, la minima cosa, come un biliardo e una palla da tirare, bastano a svagarlo.(205)⁴³

Quindi nella miseria della vita umana l'uomo cerca la *distrazione*, il *divertissement*,

la sola cosa che ci consoli delle nostre miserie è la distrazione; tuttavia essa è la più grande di tutte, perché soprattutto ci impedisce di pensare a noi stessi e fa che ci perdiamo insensibilmente. Senza di lei saremmo nella noia; e questa ci spingerebbe a cercare un mezzo più sicuro per uscirne. Mentre la distrazione ci svaga, e ci fa giungere alla morte senza che ce ne avvediamo. (367)

Nella paura di restare da solo con se stesso o nel timore della propria miseria, si vive nella *distrazione* del divertimento. Persino un re, sostiene Pascal, privo di distrazione, diviene un uomo pieno di miseria, infatti

⁴³B. Pascal, *Pensieri e altri scritti*, op. cit. p. 193.

la ragione più grande di felicità nella condizione dei re sta nel fatto che la gente s'industria senza posa a divertirli e a procurar loro ogni sorta di piacere (...)

La domanda pascaliana: << che cosa è l'uomo nella natura? >> simile a una corda tesa fra il tutto e il nulla, contiene già in sé la risposta: l'uomo è questa stessa domanda; è l'unica parte dell'universo consapevole di sé e di ciò che lo sorpassa da ogni lato, degli abissi che si aprono sotto i suoi piedi e sopra la sua testa

l'uomo non è che una canna, la più fragile di tutta la natura, ma è una canna pensante (347)

2.4. La soggettività epistemica

Tra il diciassettesimo e il diciottesimo secolo, insieme con lo sviluppo della rivoluzione scientifica, acquisisce un ruolo centrale, nella speculazione filosofica, il problema della conoscenza. Tale forma di auto-percezione si legittima nella conoscenza di sé e si configura come un'indagine che il soggetto intraprende nel suo itinerario di definizione della soggettività. Nel transitare da una ragione calcolante di stampo hobbesiano, che si rivela soprattutto quale potere di combinazione di segni,

Quando uno ragiona non fa altro che ottenere una somma totale attraverso una addizione di parti, o un resto sottraendo una somma da un'altra⁴⁴

pertanto ad una ragione di matrice cartesiana *intuitiva* e *deduttiva* che palesa la capacità di riconoscere il vero che le preesiste, occorre cercare

⁴⁴ T. Hobbes, *Il Leviatano*, Parte I, cap.V, tr.it. M. Vinciguerra, Roma-Bari, Laterza 1974, p.29.

degli argomenti proposti, non ciò che gli altri ne hanno opinato o ciò che noi stessi congetturiamo, ma ciò che possiamo intuire con chiarezza e evidenza o possiamo dedurre con certezza; infatti la scienza non si acquista in modo diverso⁴⁵

si sostituisce la ragione kantiana che, non solo manifesta una negazione della presenza nell'uomo di una conoscenza intellettuale o razionale di tipo intuitivo, ma diviene facoltà dell'incondizionato.

Nel corso della storia sono state formulate due teorie della conoscenza: la concezione classica, per la quale la conoscenza è un adeguarsi del soggetto all'oggetto e, la concezione empirica, per la quale l'oggetto deve entrare nel campo di percezione del soggetto per poter esistere. A queste due concezioni Kant contrappone la sua teoria: la conoscenza è una sintesi (un incontro) fra la materia del conoscere (l'oggetto) la forma del conoscere (il soggetto) e le forme del conoscere che sono a priori in noi e uguali per tutti: spazio, tempo e causalità.

All'intelletto e alla ragione Kant attribuisce la funzione di unificare il materiale della nostra conoscenza mediante le intuizioni sensibili e di ordinare la nostra esperienza in vista della costituzione di un oggetto della nostra comprensione. Dunque la ragione appare a Kant superiore all'intelletto perché essa mira ad unificare la nostra esperienza pur ritenendo inevitabile, per il filosofo, la necessità di svelare l'illusorietà e l'apparenza delle pretese conoscitive della stessa.

Affinché assuma la conoscenza di sé, il richiamo kantiano alla ragione si concretizza nell'invito a che essa istituisca un tribunale che la tuteli nelle sue giuste pretese ed elimini tutte quelle prive di fondamento, non arbitrariamente, ma in base alle sue leggi eterne e immutabili.

In questa situazione paradossale si identificano il giudice e l'imputato. Pertanto, la ragione, volendo stabilire i propri limiti d'azione, deve citarsi in giudizio, analizzare se stessa per verificare i confini della propria legalità e legittimare una conoscenza vera. E questo tribunale, nel ruolo di *giudice giudicato*, è l'autocoscienza della ragione stessa che, secondo le sue leggi, giudica tutto ciò che essa stessa può conoscere e nello

⁴⁵ R. Cartesio, *Regole per la guida dell'intelligenza*, in *Opere filosofiche*, tr.it. B. Wildmar, Torino, UTET 1969, pp.49-54.

stesso tempo si palesa interprete del mondo fenomenico, nel quale il soggetto diviene il fondamento di ogni esperienza.

L'io soggettivo o l'io come coscienza si distingue da quello che l'interpretazione kantiana chiama l'io penso, cioè da quel qualcosa di originario o fondante. Kant descrive quest'ultimo come attività di unificazione di tutte le rappresentazioni date al soggetto nell'intuizione sensibile e tali rappresentazioni lo configurano quale legislatore della natura, il principio in base al quale l'esperienza soggettiva può assumere un ordine.

Tuttavia, l'io penso implica l'affermazione *io sono*, ma rimane del tutto indeterminato in che cosa consista questa esistenza poiché essa non riesce a fondare l'esistenza soggettiva in quanto soggetto pensante. Questa incompletezza o *finitezza* impedisce di disegnare una costanza nella cronologia dell'autocoscienza come soggettivazione e rappresenta il limite del soggetto kantiano nell'interpretazione di stampo hegeliano.

2.5. La libertà come essenza della soggettività

Nel percorso dell'idealismo da Fichte a Hegel l'essenza della soggettività diviene la libertà. Infatti, *l'io puro* di Fichte e lo *Spirito* di Hegel sono le differenti interpretazioni di questa infinita attività di liberazione. Poiché la liberazione del soggetto si identifica con la sua attuazione, cercare di comprendere che cos'è la soggettività significa interpretare anche il valore del soggetto liberato.

L'io per Fichte diventa attività, non solo ordinatrice dell'esperienza (com'era in Kant), ma anche creatrice; è un conoscere e al tempo stesso un produrre perennemente la propria autocoscienza. La novità della dottrina di Fichte sta nel definire il soggetto pensante non più in termini di essere, come in tutta la tradizione filosofica precedente, ma come attività. L'affermazione che è l'io a porre se stesso significa che qualunque soggetto pensante è perennemente e inconsciamente impegnato in un'opera di definizione di se stesso, di ciò che egli è e quindi, per antitesi dialettica, di ciò che egli non è.⁴⁶

⁴⁶ J.G.Fichte, *La dottrina della scienza*, Laterza Bari 1971.

Ne deriva il secondo momento della deduzione riassunto nella formula *l'io pone il non io*. Entrambi i momenti sono compresenti e necessari alla coscienza, che assume, quindi, una natura contraddittoria. Il pensiero è, nello stesso tempo, sia autocoscienza del soggetto pensante sia immedesimazione nell'oggetto pensato. Scaturisce da ciò una contraddizione in cui consiste, secondo Fichte, la conoscenza.⁴⁷

Anche per Schelling l'autocoscienza è l'intuizione intellettuale che l'io ha di sé e, senza il quale l'idealismo filosofico stesso risulterebbe incomprendibile. Essa è la sintesi di due attività dialetticamente opposte. Da un lato essa contiene un'attività limitata che produce l'oggetto, ponendolo fichtianamente come limite, come qualcosa di opposto al soggetto e, dall'altro lato, nell'autocoscienza è contenuta anche un'attività illimitata e limitante la quale, consapevolmente, va oltre il limite dell'oggetto, riconoscendo in quest'ultimo un prodotto inconsapevole dell'io.

Queste due attività fondamentali sono anche dette da Schelling attività reale, in quanto produce la realtà dell'oggetto e attività ideale, visto che oltrepassa il limite rappresentato dall'oggetto ricomprendendolo in sé come produzione dell'io. L'attività ideale e quella reale, tuttavia, non sono separate, ma costituiscono i due aspetti diversi di un'unica attività dell'autocoscienza che è sintesi assoluta di entrambe. Tale sintesi è dinamica e dà luogo a un infinito processo dialettico tra la produzione inconscia dell'oggetto da parte dell'attività reale e la riconduzione di quest'ultimo alla coscienza dell'attività ideale.

In questa sintesi delle due attività consiste l'intuizione intellettuale che l'io ha di sé stesso come insieme ideale e reale. L'io è, quindi, unità indissolubile di soggetto e oggetto, di spirito e di natura, di attività consapevole e di attività inconscia. Schelling fornisce l'ultima formulazione dell'autocoscienza secondo i canoni della filosofia classica.

Hegel, infatti, nella sua fenomenologia dello spirito presenta quasi la storia romanizzata della coscienza umana, svelando le tappe che essa deve compiere per formarsi ed arrivare alla conoscenza.⁴⁸

⁴⁷ G. Cogliandro, *L'autocostruzione dell'intuizione intellettuale nella Darstellung der Wissenschaftslehre di J.G. Fichte*, articolo in "Annuario Filosofico" Mursia editore 2003, pp.141-188.

⁴⁸ La coscienza hegeliana diviene cosciente delle contraddizioni presenti nella conoscenza che descrive i fenomeni e diviene autocoscienza, riconoscendosi come soggetto delle rappresentazioni. Con l'autocoscienza, infatti, il soggetto si sposta dall'oggetto al soggetto (io). L'autocoscienza, inoltre, postula la presenza di altre autocoscienze per riconoscersi come tale, poiché l'appagamento dell'uomo non deriva dagli oggetti sensibili ma dallo stare con gli altri. Il riconoscimento fra le auto-coscienze non avviene con l'amore, bensì attraverso il conflitto fra loro e questa lotta non si conclude con la morte delle autocoscienze, ma con il subordinarsi dell'autocoscienza e l'instaurarsi del rapporto servo-signore. Il signore è colui che

2.6. La soggettività come “spirito”

L'uomo di Hegel è un certo essere naturale o, nella tradizione religiosa, un essere che ha una componente naturale ed una componente soprannaturale. Mentre lo *spirito* hegeliano, cioè il soggetto nella sua esistenza concreta è invece *la sua propria storia*; è il risultato progressivo di un processo di autoproduzione. La soggettività per Hegel deve emanciparsi dall'inflessibilità dell'isolamento per conquistare la duttilità della natura spirituale, liberandosi da quella finitezza segnata dalla parzialità di una tradizione della soggettività.

Si delinea il carattere storico del soggetto hegeliano in cui si realizza l'interpretazione della sostanza non come fondamento, come era stata intesa dalla tradizione metafisica, ma come realtà vivente. In questo modo significa pensare che la sostanza non si identifica con una *permanenza* ma piuttosto con un *trascorrere*, non con un'essenza *necessaria* contrapposta agli *accidenti*, ma piuttosto con l'unità dell'una e degli altri, non con una *figura definita*, ma piuttosto con un *movimento di figure*.

Secondo il mio modo di vedere che dovrà giustificarsi soltanto mercé l'esposizione del sistema stesso, tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come sostanza, ma altrettanto decisamente come soggetto.⁴⁹

Tutta la scommessa teorica di Hegel consiste nel presumere che questo movimento costitutivo del carattere della sostanza indichi il segno della pienezza ontologica. Nel movimento, la sostanza pur facendosi altro da sé si arricchisce delle determinazioni dell'altro da sé che prima erano esterne e che ora invece ne rivelano un suo *lato*. *L'identità non è più solo possibile formalmente, ma si distende e si costruisce nella circolarità dell'autoreferenzialità del soggetto.*⁵⁰

nella lotta ha messo a repentaglio la propria vita ed è uscito vincitore, mentre il servo è colui che ad un certo punto ha avuto paura e si è arreso al signore.

⁴⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Prefazione, tr.it. E.De Negri, Firenze, La Nuova Italia 1973, pp.13-15.

⁵⁰ R.Bonito Oliva, *Soggettività*, *op.cit.*, p.35.

La sostanza in Hegel rappresenta l'intero movimento che parte da sé e che, come un circolo, ritorna a sé. La determinazione della soggettività hegeliana che è al tempo stesso soggettiva e oggettiva descrive quindi un'auto-rappresentazione dell'uomo.

Una demistificazione del concetto idealista di spirito, che aveva interpretato il complesso storico dell'esistenza umana come un processo unitario di autoproduzione spirituale del soggetto, verrà elaborata da Schopenhauer il quale affronta la sua riflessione in un ambito che è ancora fortemente condizionato dall'idea metafisica della filosofia come scoperta della verità. Perciò, egli concepisce un itinerario sapienziale di approfondimento della verità attraverso un percorso di liberazione da affrontare con un'estasi ascetica liberatrice dal dolore metafisico, iscritto nella volontà di vita, che inganna l'individuo.

2.7. La soggettività dissacrata

Schopenhauer ritiene che l'ottimismo provvidenzialistico, che caratterizza la filosofia hegeliana, con l'idea di un soggetto che costruisce se stesso nella storia e che fonda il senso e la razionalità della realtà, sia smentito dall'esperienza esistenziale di ogni uomo.⁵¹

La soggettività diviene allora l'emblema di un intreccio col dolore, della incapacità di realizzazione di una pienezza di senso. Soggettività è l'interiorità in cui si avverte la perenne oscillazione tra la frustrazione del desiderio e, cioè il dolore, e la periodica sospensione del desiderio, e cioè la noia.

Già nella natura incosciente constatammo che la sua essenza è una costante aspirazione senza scopo e senza posa; nell'animale e nell'uomo questa verità si rende manifesta in modo ancora più eloquente. Volere e aspirare, questa è la loro essenza, paragonabile a una sete inestinguibile. Ogni volere si fonda su un bisogno, su una carenza, su un dolore, al quale è quindi già in origine e per essenza votata. Ma supponiamo per un momento che alla volontà venisse a mancare un oggetto, che una troppo facile soddisfazione venisse a spegnere ogni motivo di desiderio: subito la volontà cadrebbe nel vuoto spaventoso della noia: la sua esistenza, la sua essenza, le diverrebbero un peso

⁵¹ <<L'assunto di Schopenhauer è che la *vita e la verità non possono coesistere* perché, se la verità della vita dell'individuo è nel suo essere strumento della conservazione della specie, l'individuo *per vivere* deve illudersi, indossando questa maschera che chiama "Io", e quindi fuoriuscire dalla verità della sua vita. Questo è l'annuncio di Schopenhauer che così toglie la maschera alla filosofia dell'Occidente e apre *l'epoca della disillusione*>> in, U. Galimberti, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli Milano 2005, p.30.

insopportabile. La sua oscilla dunque, come un pendolo, fra il dolore e la noia, che sono infatti i suoi due costitutivi fondamentali. Donde lo stranissimo fatto, che gli uomini, dopo aver ricacciato nell'inferno dolori e supplizi non trovarono che restasse, per il cielo, niente all'infuori della noia⁵²

L'esistenza stessa è una via circolare cosparsa di *brace ardente* che il vivente ripete all'infinito illudendosi che l'occasionale tratto libero della brace sia la fine della sofferenza. L'uomo di Schopenhauer è segnato dalla coscienza della sua fragilità, poiché la sua vita è il manifestarsi della volontà che non è un oggetto per un soggetto, ma è l'essenza metafisica, non è nello spazio e nel tempo e non ha individualità. Alla volontà si accede attraverso il corpo che è la conoscenza a posteriori della volontà e che si annuncia in esso come una *cieca pulsione* e un legame irrazionale alla vita.

La volontà è la parafrasi del corpo, il commentario che ne spiega il senso dell'insieme.⁵³

La volontà *metafisica e irrazionale* alimenta dunque qualunque forma di vita, ma nutre anche la sofferenza in un perenne conflitto tra la soggettività di specie e quella individuale. La soggettività dunque non viene sperimentata come contemplativa e disinteressata. Gli oggetti sono il prodotto di una oggettivazione della volontà individuale e si concatenano in un mondo che ha il suo centro nel corpo. Questo oggettivarsi della volontà è, per Schopenhauer, la vita. Quella stessa volontà che appare irrazionale perché non è subordinata al principio di ragion sufficiente, che non ha scopi o motivi e che non ha individualità.

Abbandonata la soggettività del soggetto noumenico o l'io puro che fuori dal mondo ha il mondo come propria rappresentazione, disillusa la speranza kantiana nel potere di una ragione forte al cospetto di un tribunale, il soggetto dissacrato di Schopenhauer preannuncia una nuova forma di soggettività, quella della *volontà di potenza* che scaturisce dall'interpretazione di Nietzsche.

⁵² A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, tr.it. N. Palanga, G. Riconda, riveduta da A. Vigliani, Mondadori Milano 1989, in A. Vigorelli, *Il disgusto del tempo. La noia come tonalità affettiva*, Mimesis Milano 2009, cap. II *Noia e temporalità*, par. 1 *Il pendolo del tempo e la noia*, p.86.

⁵³ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, op.cit., p. 461.

La soggettività che per Cartesio è pensiero, *res cogitans*, per Nietzsche diviene corpo e con tale valutazione egli realizza un rovesciamento del cartesianesimo sottolineando, dei due elementi della definizione tradizionale dell'uomo, non la razionalità bensì l'animalità.

2.8. L'emancipazione nichilista della soggettività

Occorre, secondo Nietzsche, smettere di far credito alla coscienza e volgersi verso il corpo. Perché il corpo è l'unico in grado di darci ragguagli sul valore della nostra personalità profonda. La sconcertante ma fruttuosa *rivoluzione copernicana* suggerita da Nietzsche consiste appunto nel porci dal punto di vista del corpo per decifrare il mondo; questa *rivoluzione*, rispetto a quella kantiana, sostituirà al cogito trascendentale (come peraltro a qualsiasi altro cogito avallato dalla coscienza di sé) la comprensione vivente che definisce la *soggettività corporea*. In effetti si tratta di un corpo di cui la coscienza è una semplice funzione fra le altre e la cui attività, inoltre è sempre già di per sé manifestazione di una soggettività, in altre parole *produzione intenzionale di significati*. Così Nietzsche preferisce parlare del corpo come di un *sé* (das Selbst) e magnificare la sua *grande ragione*⁵⁴

L'estasi orgiastica di Nietzsche, vertice dell'esperienza dionisiaca, dell'ebbrezza che indirizza l'umanità verso il caos primigenio, la dismisura e l'eccesso, assume il ruolo di auto-comprensione della propria soggettività temporale e di una entusiasta indipendenza dal mondo delle apparenze. La spinta dionisiaca è lo stimolo a rendere manifesta l'evento unico di morte e rinascita che accomuna tutti gli esseri viventi, è l'impulso a svelare la *verità tragica*.

L'interesse di Nietzsche è quello di ribaltare le certezze ontologiche e assiologiche della metafisica generate dall'ottimismo razionalistico. La verità assoluta è solo una chimera della metafisica. L'illusione dell'uomo di riuscire a prevedere e dominare l'esistenza contrappone l'ideale della verità, come presunto oggetto di contemplazione disinteressata, alla menzogna edificata per avvalorare la propria interpretazione.

Per Nietzsche, la "malattia" dell'umanità è la sua indefinita capacità di mentire e di mistificare, di nascondere la verità sulla effettiva condizione del mondo con l'abitudine di

⁵⁴ J. Granier, *Nietzsche*, tr.it., Feltrinelli Milano 1984, p. 97.

innalzare idoli che la difendano. Guarire l'uomo significa liberarlo dagli idoli e indicargli la strada della verità.

La verità è terribile: poiché finora si è chiamata verità la menzogna. *Trasvalutazione di tutti i valori*, questa è la mia formula per un atto di sublime autodeterminazione dell'umanità, che è divenuto in me carne e genio. La mia sorte vuole che io debba essere il primo uomo *come si deve*, ch'io mi sappia in opposizione a una falsità di millenni... Io sono il primo ad aver *scoperto* la verità, per il fatto che io per primo ho sentito – ho *fiutato* la menzogna come menzogna.. Il mio genio è nelle mie narici.. Io contraddico come mai è stato contraddetto e ciononostante sono il contrario di uno spirito negatore. Io sono *messaggero di buone novelle* come non ce ne fu nessuno, conosco compiti di un'altezza per la quale finora è mancato il concetto; solo a partire da me ci sono ancora speranze. Con tutto ciò sono necessariamente anche l'uomo della fatalità. Poiché quando la verità di battaglia alla menzogna di secoli, avremo sconvolgimenti, un sussulto di terremoti, uno spostamento di monti e valli che non se ne sono mai sognati.⁵⁵

Non c'è un *mondo vero*⁵⁶. La vita è un gioco di apparenze che viene istituito dall'assunzione soggettiva di una determinata prospettiva e, attraverso Zarathustra, Nietzsche ci invita all'assunzione coraggiosa della nostra possibilità di esistenza annunciando una previsione di riscatto.

E' morta la realtà suprema, l'intero mondo del valore, tutto ciò che il mondo occidentale ha divinizzato è caratterizzato da una forma di auto-consunzione. Poiché la vocazione paradossale della metafisica al logoramento dei suoi valori li ha minati nella loro credibilità si è determinata una nuova forma di soggettività che è l'oltreuomo. Questa soggettività sarà volontà di potenza, libera creazione di un senso alle cose senza l'illusione che queste lo posseggano già di per sé: la volontà di potenza diviene la volontà nietzschiana di volontà.

E' Zarathustra che prepara l'avvento dell'oltreuomo con l'insegnamento dell'eterno ritorno dell'uguale, il gioco di una materia finita in un tempo infinito ci riporterà sempre là

⁵⁵ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, Adelphi Milano 1969, p.894.

⁵⁶ La critica prospettivista dell'idea di verità accosta Nietzsche al convenzionalismo radicale e al pragmatismo. Il filosofo infatti sviluppa una aggressiva polemica contro il culto positivista per i fatti empiricamente accertati. Il positivista chiede di restare ai fatti perché desidera raggiungere una visione imparziale: condanna la sovrapposizione delle interpretazioni ai dati oggettivi. Le constatazioni passive, infatti, non contengono indicazioni sul corso futuro degli eventi, le idee che abbiano una importanza non possono perciò risolversi in constatazioni. Consideriamo credibili, dice Nietzsche, quelle che favoriscono il nostro controllo sugli eventi, errate quelle che lo ostacolano. La verità assoluta, al di là dei nostri interessi vitali, è solo una chimera della metafisica, M.Messeri, *Dentro la filosofia. Nodi percorsi profili*, Zanichelli Bologna 1997.

da dove abbiamo iniziato. Un tempo che solo l'oltreuomo potrà tollerare e che lo differenzierà da ogni altra possibile forma di vita. Sarà questo un *pensiero abissale* che condivide e fa proprio il destino di sofferenza che appartiene alla vita, un pensiero che rompe ogni legame con la filosofia della liberazione di Schopenhauer e contrappone la volontà di potenza alla negazione della volontà.

Poiché i tuoi animali sanno bene, o Zarathustra, chi tu sei e chi tu devi diventare: sì, tu *sei il maestro dell'eterno ritorno* – questo è ora il tuo destino! Vedi, noi sappiamo che cosa tu insegni: che tutte le cose ritornano eternamente e noi con esse, e che noi siamo già stati infinite volte, e tutte le cose con noi.

Sappiamo che tu insegni che vi è un grande anno del divenire, un anno immane: questo, come una clessidra, deve sempre esser rovesciato perché riprenda a correre e a vuotarsi:

Così che questi anni sono sempre uguali a loro stessi in ogni grande anno siamo uguali a noi stessi, nelle cose più grandi e anche nelle più piccole ⁵⁷

2.9. La soggettività interiore

Hegel ha concepito la soggettività come spirito e per questo l'ha ridotta a un genere, a un'essenza. Egli ha progettato la soggettività come l'essenza propria dell'uomo e ha creduto di poter sistematizzare i diversi aspetti dell'esistenza umana integrandoli nel processo dialettico di sviluppo che fonda la realtà dello spirito.

Con Kierkegaard l'esistenza umana è irriducibile alla necessità di una qualsiasi essenza. L'esistenza è sempre esistenza di un singolo ed è scelta consapevole o inconsapevole di un modo di vivere che preannuncia il rifiuto irrevocabile ad un altro modo di vivere e niente può compensare l'inevitabile perdita di senso che la scelta comporta.

Dovendo l'esistenza umana esprimere una preferenza, essa non è un essere necessitato da un'essenza, ma un poter essere, un andare *oltre* che espone l'esistenza al continuo pericolo dell'inesistenza. Al sentimento dell'angoscia, Kierkegaard assegna una

⁵⁷ F.W. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, op.cit., pp.172-173.

capacità esplicativa: la vera natura della vita umana sarebbe rivelata dall'angoscia che, nel suo pensiero, rappresenta il sentimento del possibile, quella sensazione di stupore che l'uomo prova verso l'esistenza per il suo rivolgersi al futuro.

Se l'uomo fosse un animale o un angelo, non potrebbe angosciarsi. Poiché è una sintesi, egli può angosciarsi, e più profonda è l'angoscia, più grande è l'uomo; non l'angoscia come gli uomini l'intendono di solito, cioè l'angoscia che riguarda l'esteriore, ciò che sta fuori dell'uomo, ma l'angoscia che egli stesso produce..... l'angoscia è la possibilità della libertà; Colui che è formato dall'angoscia, è formato mediante la possibilità; e soltanto chi è formato dalla possibilità, è formato secondo la sua infinità.⁵⁸

Ciò che crea angoscia per il soggetto umano non è la possibilità di un'interpretazione soggettiva di un presente insidioso, ma la reale incapacità di valutare la durata della propria esistenza, di intravedere la semplice proiezione verso il futuro che, quindi, si rivela minaccioso oltre che imprevedibile e incalcolabile. Quel soggetto, definito ente intelligente dalla metafisica tradizionale, viene sostituito da un ente capace di angoscia che vive il pericolo del futuro come la minaccia del nulla.⁵⁹

Come Kierkegaard aveva compreso, anche per Heidegger l'esserci, il *Dasein* è in primo luogo un poter essere. Non è qualcosa di *dato*, qualcosa di semplicemente *presente*: la sua essenza non è presenza permanente e indefettibile: *sich ereignet*, accade. L'essere è *Ereignis*, evento, non è ciò che fa o produce la storia dell'essere e non può essere pensato come un soggetto del mondo.

Esso è esistenza, ex-sistere, il trascendere la realtà presente in direzione di possibilità. Per Heidegger, *l'esserci è l'ente che pone il problema dell'essere*, e con questa affermazione egli indica il percorso da seguire e dal quale procedere per analizzare il problema dell'essere.

La comprensione ha in se stessa la struttura esistenziale che noi chiamiamo *progetto*. Essa progetta l'essere dell'esserci nel suo in-vista-di, non meno originariamente che nella significatività in quanto mondità del suo mondo fattuale. Il carattere di progetto della comprensione costituisce l'essere-nel-mondo rispetto all'apertura del suo *ci* in quanto *ci* di

⁵⁸ S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, in *Opere*, tr.it. C. Fabro, Sansoni Firenze 1972, pp.193-194.

un poter-essere. Il progetto è la costituzione ontologico-esistenziale dell'ambito di un poter-essere effettivo.⁶⁰

La struttura di progetto della comprensione, per Heidegger, discende dal fatto che l'essere-nel-mondo è essere-nel-mondo dell'esserci: dunque dal fatto che l'essere-nel-mondo è il modo d'essere di un ente che si trova in una *situazione determinata* che *vincola* l'insieme delle possibilità che si aprono ad esso. Dunque, l'esserci è gettato in un *ci*, in un mondo nel quale non è contenuto ma è, nel senso, che ad esso si apre il mondo a cui l'uomo si dispone e lo rende disponibile ad una sua utilizzabilità, *Zuhandenheit*. Avendo la tradizione metafisica, secondo Heidegger, dimenticato l'esistenza a vantaggio della presenza, la soluzione è quella di prendersi cura dell'essere nella sua totalità in virtù del proprio progetto, cioè dell'essere dell'esserci.

L'essere-nel-mondo si manifesta sia nella forma della conoscenza, come interpretazione di una comprensione originaria che fin dall'inizio struttura il rapporto dell'esserci col mondo; ma anche nella forma del discorso, cioè è mediato dal segno poiché la relazione con gli enti riceve espressione nel linguaggio; e infine, nella forma della situazione emotiva, in cui le cose sono vissute con una certa tonalità affettiva sempre diversa e che, rendendo manifesta la nullità costitutiva dell'esserci, lo collega all'intrinseca finitezza del suo esistere.

L'esserci *gettato* nel mondo non dispone della propria situazione d'esistenza e spesso esiste rinnegando inconsapevolmente la sua condizione di soggetto e assume una forma di esistenza impersonale e inautentica nella quale prende voce la coscienza. Questa voce si esprime attraverso il silenzio che sollecita l'esserci all'esistenza autentica la quale si fa carico di ciò che è proprio dell'esistenza stessa. E' qui che l'angoscia di Kierkegaard, che rappresenta la tonalità emotiva dell'esistenza autentica, si trasforma in Heidegger in l'essere-per-la-morte, nella possibilità più propria dell'esistenza che, rivelando i confini del possibile, ne smaschera la stessa natura. L'evento della morte non può essere banalizzato o controllato come una qualsiasi esperienza esistenziale, ma deve essere vissuto come parte della progettualità esistenziale individuale e la decisione, di considerare questa eventualità in tal senso, diviene per Heidegger una *decisione anticipatrice*.

⁶⁰ M. Heidegger, *Essere e tempo*, in *Essere e tempo. L'essenza del fondamento*, tr.it., P. Chiodi, UTET Torino 1978, pp. 239-240.

La decisione anticipatrice apre la mutevole situazione del ci in modo che l'esistenza, agendo, si prenda cura, mediante la visione ambientale preveggen- te, dell'utilizzabile effettivamente essente dentro il mondo. Il deciso esser-presso, l'utilizzabile della situazione, cioè l'attivo lasciar venir incontro ciò che si *presenta* nel mondo, è possibile solo in una *presentazione* di quest'ente. Solo come *presente*, nel senso di presentazione, la decisione può esser ciò che essa è: il genuino lasciar venire incontro ciò che essa, agendo, coglie.⁶¹

Una volta individuata la soluzione per la cura dell'esistenza, il filosofo individua la temporalità come essenza dell'esistenza, come il progetto dell'esserci. La temporalità dell'esserci si identifica col progetto attraverso il quale l'esserci ad-viene a sé, si progetta un *futuro*, assumendo la realtà data come una situazione da trascendere, come un *passato*, per mezzo della decisione *presente* di mantenere le possibilità verso cui orientare il suo progetto nella loro natura di possibilità.

La temporalità di Heidegger è anche quella condivisa da Husserl⁶², cioè è la temporalità del *tempo originario* in virtù della quale il mondo si dà intrinsecamente e immediatamente entro un orizzonte di passato e di futuro e l'io puro diviene coscienza dell'identità di questa connessione temporale di orizzonti. Heidegger condivide anche la temporalità di Bergson⁶³, il quale descrive l'immagine del tempo, costruita dalle scienze naturali, come inadatto a raffigurare il tempo vissuto, che, invece, è costituito da istanti

⁶¹ *Ibidem*, pp.474-476.

⁶² <<La nostra ricerca si è mantenuta completamente nell'ambito della temporaneità immanente. In questa sfera rientra anche l'io puro e identico. L'io puro è in quanto identità di questo tempo immanente. Io sono ed ero quello stesso io che agisce durando in questo o in quest'altro atto di coscienza, per quanto d'altra parte non sia un momento reale, una parte costitutiva dello stesso..... Ma il soggetto puro non si genera e non trapassa, per quanto, a modo suo, *compaia* e poi *scompaia*>> in, E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, tr. It., G. Alliney e E. Filippini, Einaudi Torino 1965, II, p. 499.

⁶³ << E' ben vero che la nostra vita psichica è piena di imprevisto. Mille incidenti accadono che sembrano staccarsi da ciò che li precede e non collegarsi a ciò che li segue. Ma la discontinuità delle loro apparizioni spicca sulla continuità di uno sfondo su cui essi prendono rilievo ed al quale si devono gli stessi intervalli che li separano: sono i colpi di timpano che risuonano di tanto in tanto nella sinfonia. La nostra attenzione si sofferma su di essi perché la interessano maggiormente, ma ciascuno di essi è sorretto dalla massa fluida di tutta la nostra vita psichica. Ciascuno non è che il punto meglio illuminato di una zona fluida che comprende tutto ciò che noi sentiamo, pensiamo, vogliamo, insomma, tutto ciò che noi siamo fino ad un dato momento. E' tale zona nella sua interezza che costituisce in realtà il nostro stato. Ora, non possiamo dire che stati così definiti siano elementi distinti; essi si continuano gli uni negli altri, in un perenne fluire>> in, H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, tr.it. L. Ferrarino, Laterza Bari 1949, pp.25-32.

irripetibili, è il simbolo dell'autocreazione e della libertà della vita interiore che deve la sua identità alla memoria, emblema dell'intera storia individuale.