

Krincin

9

LA FILOSOFIA DELLA CULTURA GENESI E PROSPETTIVE

A cura di
Riccardo De Biase
Giovanni Morrone

krincin

Federico II University Press



fedOA Press



Università degli Studi di Napoli Federico II

Direttore

Riccardo DE BIASE

Università degli Studi di Napoli “Federico II”

Comitato scientifico

Maurizio CAMBI

Università degli Studi di Salerno

Giuseppe D’ANNA

Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

Rosario DIANA

ISPF – CNR Napoli

Maurizio MARTIRANO

Università degli Studi della Basilicata

Christian MÖCKEL

Humboldt Universität zu Berlin

Giovanni MORRONE

Università della Campania “Luigi Vanvitelli”

Olimpia NIGLIO

Hokkaido University Sapporo

Renato PETTOELLO

Università degli Studi di Milano

Nicola RUSSO

Università degli Studi di Napoli “Federico II”

*Questo volume è dedicato alla memoria di Antonello Giugliano
presente assieme a tutti noi a novembre, vivo nei nostri ricordi
di oggi*

Tra Ottocento e Novecento si verifica una serie di straordinarie trasformazioni delle sintassi filosofiche. A partire dall'eresia marxista, passando per l'ultima ridefinizione nietzschiana, la filosofia cerca nuovi orizzonti e nuovi ambiti di interesse. La filosofia neocriticista in tutte le sue varianti, declinazioni ed evoluzioni, rappresenta, da questo punto di vista, una delle risposte più ricche di significato e di ulteriori sviluppi per la filosofia continentale, entrata in una profonda crisi epistemologica e, più generalmente, di "senso". La collana di studi cassireriani "Krinein" vuole allora provare a indagare questo spazio culturale, senza particolari limitazioni tematiche e senza negarsi interferenze e diacronie storico-concettuali. Tutto ciò, fondando la propria principale risorsa, oltre che sull'interesse specifico degli Autori trattati, il più delle volte con traduzioni inedite in Italiano, sul lavoro intenso e pregnante di una schiera di giovani ricercatori.

Con il presente numero, «Krinein» cambia collocazione editoriale. L'auspicio è che la Collana possa crescere con sempre maggior vigore assieme al nuovo partner, a cui faccio i miei migliori auguri di ottima convivenza. Il mio affettuoso, mesto e caro ricordo va all'amico Nicola Grana senza il quale l'avventura di «Krinein» non sarebbe mai iniziata.

Il direttore

La filosofia della cultura Genesi e prospettive

a cura di Riccardo De Biase e Giovanni Morrone

Federico II University Press



fedOA Press

La filosofia della cultura : genesi e prospettive / a cura di Riccardo De Biase e Giovanni Morrone.
– Napoli : FedOAPress, 2020. – 264 p. ; 24 cm. – (Krinein : studi cassireriani ; 9).

Accesso alla versione elettronica:
<http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-085-0
DOI: 10.6093/ 978-88-6887-085-0

Volume pubblicato con fondi dipartimentali “Convegni e seminari 2019”,
Dipartimento di Studi umanistici, Università di Napoli Federico II

© 2020 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche “Roberto Pettorino”
Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy
<http://www.fedoapress.unina.it/>
Published in Italy
Prima edizione: novembre 2020
Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza
Creative Commons Attribution 4.0 International

Indice

<i>Introduzione</i>	9
Manuela Sanna, <i>Trasformazione del concetto di natura e strategie dell'uomo nell'idea vichiana di cultura</i>	15
Giovanni Sgro', <i>Schiller e Marx critici della modernità</i>	25
Gianluca Garelli, <i>Considerazione (in)attuale: il sapere storico nell'età dell'oblio</i>	33
Giancarlo Magnano San Lio, <i>Dilthey e la filosofia della cultura</i>	45
Rossella Saccoia, <i>Charles Sanders Peirce e la pragmatica della cultura</i>	73
Mattia Papa, <i>Il concetto di conoscenza e il problema della fondazione della cultura nel giovane Natorp</i>	91
Riccardo De Biase, <i>Ernst Cassirer e la cultura scientifica</i>	115
Giovanni Morrone, <i>Genealogie dell'alienazione. Intorno alla filosofia delle forme simboliche di Ernst Cassirer</i>	133
Ivana Brigida D'Avanzo, <i>La funzione di mito e rito nella conservazione degli universi culturali</i>	155
Anna Donise, <i>Gusci, armature e riti. La cultura come strategia contro la crisi tra Jaspers e De Martino</i>	165
Raffaele Carbone, <i>Aspetti della critica della cultura in Adorno</i>	181
Anna Pia Ruoppo, <i>Sul senso e limiti di una cultura umanista oggi: Nussbaum in risposta a Sloterdijk</i>	201
Karl Mertens, <i>Esemplarità – un concetto guida per le scienze culturali?</i>	211
Christian Bermes, <i>Riabilitazione dell'opinione. Mondo della vita e doxa</i>	227
Nadia Barrella, <i>Da tempio dell'arte a spazio democratizzato. Brevi considerazioni sulle trasformazioni del "far cultura" nel museo contemporaneo</i>	241
Elena Porciani, <i>L'uno nel molteplice. Note su letteratura comparata, filosofia della cultura e studi culturali</i>	249

Introduzione

Da oltre un secolo al centro del dibattito filosofico e scientifico, il concetto di cultura continua a caratterizzarsi per la sua inafferrabilità, finanche per la sua ambiguità, per la strutturale indeterminatezza che è anche pluralità di possibili determinazioni a cui è stato provvisoriamente sottoposto.

La cultura è stata e per certi versi resta l'indefinibile e tuttavia cogente punto focale delle *Kulturwissenschaften*, ma ha a lungo continuato a significare l'ombra che il *Geist* proietta sulla realtà umana dopo essersene definitivamente ritratto. Cultura è fluida antitesi agli irrigidimenti della civilizzazione ma anche dominio tragico dell'alienazione, è precipitato dei valori umanistici ma anche *Kulturkreis* intrascendibile al quale l'uomo è consegnato. Essa è orizzonte della *liberazione* ma anche della *gettatezza*, è *energia* creatrice individuale ma anche prodotto della *Kulturindustrie*; è risultato della scelta dei singoli individui ma anche struttura espropriante. Essa è *attività*, ma anche *prodotto* e condizione; è *forma*, ma anche *vita* che nella forma precipita e che alla forma sempre nuovamente si ribella. Il concetto di cultura sembra insomma sfuggire ad ogni definizione pacificante e condivisa. Se il discorso pubblico sembra a tratti dominato dalla sua declinazione in quanto «sfera auratica parziale»¹, d'altra parte ci sentiamo talvolta legittimati dall'urto della differenza culturale a rinverdire le pretese totalizzanti di una cultura intesa come inaggrabile unità metafisica, come elemento identitario e identificante che presiede e legittima ogni incontro e ogni scontro con l'*altro*.

Questo volume intende configurarsi come un tentativo di pensare da diverse prospettive la complessità storico-problematica che si condensa intorno al

¹ H. BUSCHE, *Was ist Kultur?*, in «Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie», 1 (2000), Heft, 1, 69-90, e Heft 2, 5-16, p. 86. Cfr. In merito anche R. KONERSMANN, *Introduzione alla filosofia della cultura*, traduzione a cura di G. Morrone, in «Archivio di storia della cultura», XXXI (2018), pp. 603-623, p. 611.

concetto di cultura. Esso risponde in primo luogo all'esigenza di una ricognizione storiografica intorno all'articolato processo della genesi della filosofia della cultura. Il problema è affrontato in una serie di incursioni che muovono da Vico e dalla svolta storico-antropologica che questi impresso al pensiero moderno. Manuela Sanna mostra come la riflessione vichiana muova proprio dal nesso fra cultura e barbarie. Il dischiudimento dell'orizzonte della cultura segna l'inizio del mondo umano, un mondo che integra in sé la natura e che si rivela come costitutivamente storico. La storia non è altro che il dispiegarsi del *ciclo della cultura* che va dall'*ingegno* e dalla *poiesis* originaria fino all'età della raffinatezza e della ragione, in cui si annunciano i sintomi della decadenza e l'avvento di una rinnovata barbarie. La cultura rileva così la sua dinamica ambigua, il suo progredire ambivalente che cela dietro ogni progresso civile lo schema della decadenza.

Di questa *barbarie illuminata* fu critico acuto Friedrich Schiller che, aderendo al programma neumanistico, elaborò negli ultimi anni del XVIII secolo il suo progetto di rinnovamento politico-sociale basato sull'educazione estetica dell'umanità. Alla base di questo progetto agisce un evidente intento di *critica della cultura*, che Giovanni Sgro' ricostruisce nei motivi teorici essenziali. In particolare Schiller mette a frutto la contrapposizione fra un'idea classicistica di grecità, caratterizzata da compiutezza e perfezione, e la frammentazione della cultura borghese, dominata dallo specialismo e dalla divisione del lavoro. Schiller interpreta in maniera paradigmatica una linea critica della riflessione filosofica sulla cultura inaugurata da Rousseau che avrà un lungo corso, ripresentandosi – come Sgro' rileva – fra le pieghe della teoria marxiana dell'alienazione.

Anche la riscoperta del tragico che Nietzsche promuove in *Die Geburt der Tragödie* recupera, sia pur nell'ambito di una programmatica eversione del classicismo, uno schema antirazionalistico di *Kulturkritik* ben collaudato e radicato nella cultura tedesca. Gianluca Garelli indaga la filosofia della cultura nietzschiana nell'importante punto di snodo che si delinea nello sviluppo filosofico nietzschiano dopo l'abbandono della fede in una rinascita del tragico attraverso la musica wagneriana e l'inquieto ricerca di nuove forme di "redenzione" inaugurata dalle *Considerazioni inattuali*. E in questo rinnovato contesto critico è la *malattia storica* propria del secolo XIX a cadere sotto lo sguardo disincantato di Nietzsche. Anche qui si annuncia una *barbarie* nuova, fatta di razionalismo storicistico, di uomini ridotti a *enciclopedia ambulanti*, che fanno incetta dei materiali storici più eterogenei, con i quali sperano di colmare il vuoto interiore oscuramente avvertito. L'eccesso di storia, l'in-

capacità di dimenticare diventano allora il sintomo dell'estenuarsi della vita. Eppure Garelli lascia ben emergere come la critica della cultura storica che Nietzsche delinea nella *Seconda Inattuale* sia, nelle sue ambiguità, espressione di un pensiero storico che cerca in se stesso l'antidoto ai mali che ha prodotto.

Che la conoscenza storica avesse le forze e i mezzi per redimere la crisi culturale che essa stessa aveva determinato era convinzione condivisa da un altro protagonista della svolta antropologica della filosofia moderna. Si tratta di Wilhelm Dilthey, a cui la ricognizione storica sulla genesi della filosofia della cultura non può che riservare una posizione di assoluto rilievo. A Dilthey si deve il progetto di implementazione del copernicanesimo kantiano in direzione di una *critica della ragione storica*, che assume in prima istanza la forma di un progetto di fondazione delle *scienze dello spirito*, ovvero dei saperi particolari che indagano la cultura e i suoi ambiti di oggettivazione. Ma per Dilthey l'approccio metodologico non può che corrispondere ad un'indagine strutturale della realtà storico-culturale, che egli sviluppa in un costante dialogo con le scienze a lui coeve negli ambiti fondamentali della religione, dell'arte e della filosofia. Giancarlo Magnano San Lio ricostruisce la trama di fondo della ricerca *kulturphilosophisch* di Dilthey, guardando con attenzione alla recezione e alla rifrazione dei temi diltheyiani in Usener, Warburg e Cassirer.

È innegabile che i presupposti kantiani che agiscono già in Dilthey rappresentino uno degli stimoli teorici prevalenti della costellazione *kulturphilosophisch*. Ne danno ampia prova i contributi di Saccoia, Papa, De Biase e Morrone, i quali indagano le molteplici rifrazioni del copernicanesimo nella direzione della fondazione di un discorso filosofico sulla cultura. Rossella Saccoia sviluppa il tentativo di ricondurre il pragmatismo di Peirce ad una prospettiva filosofico-culturale per certi versi affine al progetto cassireriano. Mattia Papa indaga le origini del sistema filosofico di Natorp, dal quale a suo avviso emerge già con chiarezza il primo schema logico di una filosofia della cultura. Riccardo De Biase propone una lettura del pensiero cassireriano, che lascia emergere le valenze pragmatiste e semiotiche della filosofia delle forme simboliche: la centralità della domanda circa il senso dell'accadere consente in tal modo di superare il dualismo delle due culture e di rinvenire un «alfabeto comune tra cultura scientifica e cultura umanistica». Sempre su Cassirer insiste il contributo di Giovanni Morrone, il quale tematizza lo stretto nesso che nella filosofia delle forme simboliche si determina fra *Selbstbefreiung* ed *Entfremdung*, e che negli ambiti del linguaggio, del mito e della tecnica dà luogo a quell'ambiguità e *drammaticità* del processo culturale di cui tutta la tradizione *kulturphilosophisch* prova a dare conto.

Il mito, la sua struttura e il suo sviluppo hanno da sempre rappresentato uno degli ambiti privilegiati della riflessione filosofica sulla cultura. Attraverso Berger, Cassirer ed Eliade il contributo di Ivana D'Avanzo delinea un percorso interpretativo nel quale mito e rito si chiariscono come momenti di una dialettica del processo culturale, che è al tempo stesso produzione e conservazione, attività e forma.

Il rapporto fra la vita e la forma è irriducibile all'esito tragico in cui Georg Simmel aveva colto l'essenza del processo culturale. La forma è non solo irrigidimento ed estenuazione del processo della vita, ma ne rappresenta anche l'imprescindibile sostegno. Il contributo di Anna Donise esplora – attraverso Jaspers e De Martino – siffatta duplicità della forma, dell'*involucro*, del *guscio*, nei quali la vita si oggettiva e nei quali corre il rischio di rimanere *impigliata* e, allo stesso tempo, ai quali essa può però *appigliarsi* nei momenti di crisi.

Il problematico nodo della *Kulturindustrie*, assieme ad altre tematiche squisitamente adorniane, ritorna nelle pagine del contributo di Raffaele Carbone. Nel rapporto assai articolato, messo a fuoco nel saggio, tra il pensatore francofortese e i critici della cultura (Spengler, Veblen, Huxley), si manifesta secondo la lettura di Carbone un atteggiamento che è sì critico ma che nella sua radicalità si dialettizza, e scopre la cultura come “correttivo” della massificazione imperante. Ed accanto alla tradizionale denuncia dell'oblio, imposto dalle prassi capitalistiche stesse, che la cultura è figlia diretta delle condizioni materiali di produzione economica, Adorno ne individua anche un senso “protestatario” e ribellistico che si oppone allo snaturamento dell'individuo e alla sua mercificazione.

E sono i termini di un dibattito noto ma sempre stimolante tra Peter Sloterdijk e Martha Nussbaum, quelli da cui prende abbrivio il saggio di Anna Pia Ruoppo. La ridefinizione dell'umano e del suo allevamento in un senso antropotecnologico del filosofo tedesco viene contestata dalla filosofa statunitense, pur nella sensibile modificazione delle posizioni originarie di Sloterdijk, come ben messo in luce dall'autrice, perché alla base di quelle c'è, secondo la Nussbaum, una concezione impositiva, una visione dell'uomo come fanciullo da guidare e da imbottire di nozioni (anche se “tecnicamente” ridefinite). In definitiva, qualcosa che ha a che fare con una pedagogia di impronta surrettiziamente aristocratica. La proposta della Nussbaum, invece, rifacendosi alla tradizione etica aristotelica, intende la cultura e la pedagogia come un coltivare che, a partire dai bisogni dell'uomo e avendone di mira la felicità, intenda restituirgli quell'umanesimo dotato di pensiero critico, elemento già di per sé volto all'eticizzazione della vita individuale e individuata.

Il denso saggio di Karl Mertens lavora su una frontiera teorica molto stimolante: accanto e oltre a una serie di suggestioni (da Weber a Dilthey, da Husserl a Habermas), tutte dibattenti attorno al medesimo tema, il fuoco dell'attenzione si concentra nel vagliare una via mediana tra le proposte di Heinrich Rickert e di Hans Lipps a proposito del problema del rapporto tra scienze della natura e scienze della cultura, e di come riuscire a individuare la "scientificità" di queste ultime e di che tipo essa sia. La crasi tra generalizzazione nomotetica (per dirla con Windelband) e particolarizzazione individualizzante porta l'autore a servirsi della distinzione tra *Beispiel* e *Exempel* (distinzione difficile da cogliere in Italiano) per inquadrare i concetti di esemplarità e di riflessività a ritroso, come strumenti di indagine utili per rilevare con sufficiente determinazione le caratteristiche proprie di una *Kulturwissenschaft* che non si schiaccia e non imita le scienze fisico-matematiche, e che riesce a rispondere ai requisiti minimi di ripetibilità e predittività. La sintesi migliore per avviarsi su questo terreno è, a parere di Mertens, la critica kantiana tra metafisica dei costumi e giudizio estetico di gusto, dove attraverso la rilevazione della differenza tra "seguire" e "imitare", nel campo della creazione estetica, si può aprire un interessante via di ricerca anche per le discipline storico-sociali.

Anche il contributo di Christian Bermes sceglie di seguire la lettura concettuale di una nozione fondamentale husserliana: quello di mondo-della-vita. Lo fa ragionando attorno a un'analisi dettagliata di un altro costrutto teorico determinante, ossia quello di opinione, giungendo a proporre il progetto di una sua riabilitazione nell'ambito del dibattito sociale e politico. Questo, nel senso duplice di scrollare da un lato l'idea di una relativistica e indistinta equivalenza di *tutte* le opinioni, dall'altro nel reperire in essa la chiave di un comportamento sociale dialogante. Per far ciò, Bermes ritiene essenziale risalire alle origini "pre-husserliane" del concetto di mondo-della-vita, trovandole per un verso in Heinrich Heine, dall'altro nella tradizione di studi biologico-evoluzionistici. In siffatti contesti, però, "mondo-della-vita" non acquisisce, né può farlo, quell'intonazione squisitamente "pragmatica", nel senso fenomenologico della parola, che sembra uscire soprattutto, ma non soltanto, dalle pagine della *Crisi* husserliana. Rivendicare l'appartenenza dell'opinione al palcoscenico delle scienze della cultura e della società, significa riabilitare, insieme, il mondo-della-vita come istanza teorica determinata, al di là delle incertezze di Husserl, e la dialettica delle opinioni ben fondate, in quanto modalità d'approccio a un rapporto consapevole e adulto col dibattito pubblico.

I contributi di Elena Porciani e di Nadia Barrella si inseriscono bene entrambi nel quadro di una multidisciplinarietà, di cui la riflessione sulla "cultu-

ra” tende ad avvalersi in modo sempre più ampio e argomentato. Il primo si occupa infatti, attraverso il “pretesto” dell’analisi del rapporto tra letteratura e *Popular Music* – vedendo quest’ultimo come gioco di specchi e di rimandi calati in una dimensione culturale policentrica ed “esplosiva” come quella degli anni ’70 in Italia e nel mondo –, tenta e riesce a confrontare in modo puntuale le metodologie della *Kulturphilosophie* (di una certa *Kulturphilosophie*) e quella dei *Cultural Studies*. Pur nelle importanti diversità, i due approcci sembrano avere in comune la consapevolezza delle “zone d’ombra” presenti nei loro territori di indagine, la sfaccettata e “liquida” situazione dell’offerta culturale attuale, la presa d’atto, con conseguente rimodellamento metodologico, della progressiva ibridizzazione delle proposte di indagine, con strumenti sempre più variegati e interconnessi.

Il saggio di Nadia Barrella, a sua volta, guarda alla situazione attuale dei musei, alla loro funzione, al loro ruolo di mediatore culturale come cartina di tornasole di un profondo mutamento di tutti gli ambiti sociali rispetto alla produzione, conservazione, valorizzazione e tutela della cultura. L’autrice, registrando la cruciale incidenza del “post-moderno” su questa trasformazione dell’istituzione-museo in agorà performativa, traccia delle prospettive sulla configurazione che un museo adatto a tempi come i nostri, deve necessariamente assumere per assolvere al suo compito: mobilizzatore del mutamento sociale, luogo di riscatto e di eguaglianza, fonte di somministrazione educativa democratica, strumento di partecipazione e di diffusione “orizzontale” di cultura.

Non possiamo non ringraziare, al termine di queste brevi note, tutte le contributrici e i contributori che hanno condiviso con noi uno spiccato spirito di collaboratività, consentendo la messa a punto di un libro coerente e consapevole. Almeno, questo è il nostro auspicio.

I curatori

Trasformazione del concetto di natura e strategie dell'uomo nell'idea vichiana di cultura

Manuela Sanna

1.

«È forte la tentazione di tornare a Vico in tempo di crisi»¹, è stato detto, e a ragione. L'attuale dibattito sulle *Humanity sciences* ci sollecita a riflettere sull'idea filosofica sottesa all'avvenuto passaggio da *studia humanitatis* a *Humanities*, profondamente diverse fra di loro, dal momento che il cambiamento rende visibile l'avvenuta disgregazione di un'idea unitaria di cultura. Il pensiero della complessità, per esempio, quello argomentato da Edgar Morin alla fine degli anni '90 – pensiero che spinge a vedere «molteplicità e diversità nell'unità individuale»² e a sentire del tutto indissolubili i concetti di individualità, società e biologia – ci indica che «l'iperspecializzazione impedisce di vedere il globale (che frammenta in particelle) nonché l'essenziale (che dissolve)»³, e di fatto divide una cultura generale da una cultura tecnico-scientifica. L'uomo si realizza come uomo solo nella cultura e attraverso la cultura⁴, ed evidente diventa il fenomeno per cui cervello – cultura – mente sono connessi fra di loro, rendendo il concetto di evoluzione un concetto culturale.

Non è difficile individuare, nel percorso vichiano, una vicinanza alle domande contemporanee, prima di tutto nella veemente critica alla specializzazione come perdita irreparabile di un sapere globale, poi nell'espressione di un diniego della considerazione della cultura occidentale come centro focale, nonché nell'esordire di un fenomeno di “ibridazione delle culture”⁵. Non solo,

¹ G. CARILLO, *Allegria di barbarie*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XLVIII (2018), p. 29.

² E. MORIN, *Sette lezioni sul pensiero globale*, Cortina, Milano, 2016, p. 24.

³ E. MORIN, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Cortina, Milano, 2001, p. 41.

⁴ Ivi, p. 53.

⁵ G. CACCIATORE, *Universalismo etico e differenza: a partire da Vico*, in AA. VV., *Pensar para el nuevo siglo*.

ma il frequentato binomio Vico-Herder ha evidenziato in particolare una forte propensione vichiana al pluralismo culturale: per Vico è innegabile che ogni cultura abbia propri valori e una propria visione del mondo, e che sia capace di conservare intatti i caratteri originari anche nelle modificazioni inevitabili e nelle ibridazioni conseguenti. Per interpretare la cultura di uomini lontanissimi nel tempo bisogna, tramite l'immaginazione, calarsi nei loro panni. E Herder non a caso considererà Vico un novello antropologo sociale, alla ricerca di riti, miti e codici espressivi di uomini lontani ma strutturati: così come, del pari, è semplice trovarsi d'accordo con chi ha pensato a un avvicinamento della proposta teorica di de Martino a Vico.

La concezione dei saperi umanistici vichiana è di monito e di avvisaglia contro il ritorno della barbarie, tema indubbiamente forte e complesso nella produzione del nostro autore, e strettamente collegato al tema della cultura. Vico su questo può sicuramente ricoprire un ruolo significativo. Già nel *De mente heroica* in particolare, quindi nel 1732, sponsorizza con gli studenti per i quali doveva aprire l'anno accademico l'obiettivo di raggiungere una cultura globale, che pure si distacca da una concezione umanistica ed enciclopedica legata al concetto. Cultura che non distingue un sapere umanistico da un sapere tecnico-scientifico, e che riguarda un uomo considerato nella sua interezza, un concetto di uomo in grado di fondere il Socrate filosofo con il Socrate uomo di legge. Per un uomo che sia intero necessita un sapere che sia globale, che riguardi la mente e il corpo insieme. Riflessione che sancisce anche la presa di posizione vichiana contro il metodo cartesiano e i suoi unilateralismi, e soprattutto serve a Vico a indicare e a sventare una via che porta dritti alla barbarie. La specializzazione ci imbarbarisce, e questo non vuol dire affatto che ci priva di cultura: per Vico possiamo essere barbari ma ricchi di cultura, perché la barbarie, com'è stato detto, «non è una categoria cognitiva, ma etico-antropologica»⁶.

Determinante, nella definizione dell'*umano* delineato da Vico, è naturalmente il progressivo e inesorabile allontanamento dal mondo naturale. Che ha due valenze: uscita dallo stadio sensoriale, affinamento del meccanismo razionale, e insieme elaborazione della legge, del *nomos*, come proprietà di una coappartenza condivisa attraverso il nesso tra diritto e terra⁷. L'uscita

Giambattista Vico y la cultura europea, a cura di E. Hidalgo Serna, M. Marassi, J.M. Sevilla e J. Villabobos, La città del sole, Napoli, 2001, pp. 389-407; ora in ID., *In dialogo con Vico*, a cura di M. Sanna, R. Diana e A. Mascolo, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2015.

⁶ M. DONZELLI, *L'età dei barbari. Giambattista Vico e il nostro tempo*, Donzelli, Roma, 2019, p. 90.

⁷ Cfr. P. P. PORTINARO, *Vico e il diritto come nomos*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», LVII

dallo stato di natura, in Vico, avviene attraverso una complessa articolazione delle facoltà dell'uomo, in particolare delle facoltà che egli attribuisce al corpo. Le prime facoltà, quelle che fondano la socialità, sono relative ai sensi e in un secondo momento all'immaginazione. In questa fase non razionale, che non può mai essere completamente superata, sta la possibilità di pensare la molteplicità delle idee di "umanità" e delle storie. Nel momento del "nascimento" non si agisce con la linearità della razionalità ma con il procedere incerto e arbitrario del senso e dell'immaginazione. L'umanesimo, dunque, implica esattamente l'impossibilità dell'identificazione di una serie di caratteristiche "davvero umane", e insieme storicamente umane. La specificità è negata dall'importanza determinante del passaggio, dal tema della transizione.

È con un atto d'ingegno che dalla natura si passa alla cultura e ci si riesce anche per mezzo delle invenzioni, che vengono, appunto per mezzo dell'ingegno, immaginate con un'apertura alla concretizzazione delle possibilità, che può essere determinata solo da un concetto d'immaginazione coincidente con un'immaginazione creatrice. Ma l'elemento culturale non sarà mai, per Vico, un elemento anti-naturale, perché comunque «*le cose fuori del loro stato naturale né vi si adagiano, né vi durano*»⁸; e anche in questo senso Piovani⁹ aveva già notato, indicando un Vico che maneggia una filosofia senza natura, che la considerazione di questo concetto è, nell'opera vichiana, tutt'altro che rettilinea. Stabilito un nuovo rapporto con la natura da parte dell'uomo post-rinascimentale, meno ossequioso, l'umanista si sente attratto da un nuovo richiamo, quello del mondo degli uomini.

Se l'uomo abbandona lo studio della natura lo fa in conseguenza del famoso principio che «questo mondo civile egli è certamente stato fatto dagli uomini». La filosofia della natura richiede all'uomo una conoscenza dei fenomeni che egli non è in grado di produrre; natura e uomo devono così rimanere, per Vico, separati, collocati su piani diversi. Il concetto di natura della *Scienza nuova* vichiana è un concetto ormai lontano dallo schema classico, è semplicemente l'umana natura. Che per Vico coincide con la storia: non è

(1980), pp. 453-478, dove peraltro si schematizza che il termine *nomos* si può affrontare secondo tre categorie: prendere/conquistare, spartire/dividere, coltivare/produurre.

⁸ G. Vico, *La scienza nuova 1744*, Dignità VIII, a cura di P. Cristofolini e M. Sanna, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2013, p. 62.

⁹ P. PIOVANI, *Vico e la filosofia senza natura*, in ID., *La filosofia nuova di Vico*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli, 1990.

natura, ma storia. La natura di cui Vico parla è “natura di cose umane”, vale a dire “cose umane civili, ossia “natura di cose umane civili”, che non sono altro che “cose delle Nazioni”. L'essenza naturale di questo universo è slegata da ogni naturalità, e si esplica nella scissione tra essenza ed esistenza: vi è solo esistere, in continuo movimento. La Natura, fondamento del mondo antico, non può più svolgere il suo ruolo unificatore e conciliatore, perché Vico finisce per modificare sia il concetto di natura che quello di storia rendendoli interdipendenti; e soprattutto arriva ad eliminare la contrapposizione tra natura e cultura, nel senso che la natura non si pone mai come un'anti-cultura, mai come un nemico da combattere o eliminare.

E l'ingegno è prerogativa dei primi uomini barbari, come lo sarà della barbarie ritornata, producendo mirabili invenzioni, fra le quali perfino il cannocchiale galileiano, perché la barbarie conserva non solo un sapere fondato sulla *non-intelligentia* ma anche un sapere tecnico scientifico reso forte dall'acutezza d'ingegno. In un breve passo delle *Correzioni Miglioramenti e Aggiunte Terze* all'edizione del 1730 che non verrà riproposto nel 1744 si legge:

*Gl'Ingegni delle Nazioni sono come, quelli de terreni, i quali lunga età incolti, poi coltivati danno frutti meravigliosi per grandezza, buono succo, e sapore; e poi con la lunga, e molta coltivazione gli rendono piccioli, poco sostanziosi e scipiti: e che perciò da' Latini la *Facoltà ritrovatrice* della Mente umana fu detta *ingenium*, quasi *ingenitum*, che sia *natura*, come dissero *ingenium coeli*, *ingenium soli*; e tanto non si acquista e migliora, che *s'infievolisce*, e si *disperde* con la *coltura* delle *Scienze*, e dell'*Arti*¹⁰.*

Il rapporto, così esplicitato, tra un eccesso di cultura e un eccesso di affinamento e di raffinatezza dovuto all'accumulo, lo si ritrova anche nella celebre lettera indirizzata all'amico Estevan nel gennaio del 1729, dove Vico lamenta quell'eccessiva «dilicatezza de' sensi, che è fastidiosissima in questo secolo»¹¹, delicatezza che esprime a fondo una condizione di estrema fragilità cui è legata l'evoluzione antropologica. E che si unisce anche all'idea del ciclo storico-culturale e del ritorno che non è mai ritorno, ma solo simulazione di una nuova origine. E nel ciclo è insita l'ipotesi, che è di certo vichiana, di una pluralità di valori che emerge da una successione di culture diverse. Figurativamente e simbolicamente, nell'epoca della barbarie le taglie sono grandi, ma sempre più asciutte e sottili con l'avvento della cultura, perché

¹⁰ G. Vico, *Correzioni Miglioramenti e Aggiunte Terze*, in Id., *La scienza nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini e M. Sanna, Guida, Napoli, 2004, p. 446.

¹¹ G. Vico, *Epistole. Con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di M. Sanna, Morano, Napoli, 1992, p. 145.

l'umana «robustezza de' sensi» può alimentarsi solo dalla fantasia e tramite questa «ingrandir» i particolari e immaginare dipinture di una «eccedente grandezza», perché – riprendendo Aristotele – «uomini di corte idee d'ogni particolare fan massime». L'assottigliamento provoca rimpicciolimento, secchezza dovuta a un utilizzo eccessivo. Delicatezza che è pur sempre per Vico «una minuta virtù»¹², e che si accompagna all'avvento della barbarie, originaria o ritornata, perché nel generale clima intorno all'umanesimo netta è la contrapposizione tra barbarico da un lato, e culturale dall'altro. La barbarie «si comporta col grande», dal momento che la delicatezza «è frutto delle Filosofie; onde la *Grecia*, che fu la nazione de' Filosofi, sola *sfolgorò* di tutte le *belle arti* ch'abbia giammai trovato l'Ingegno umano, *Pittura, Scoltura, Fonderia, Arte d'intagliare*; le quali sono *dilicatissime*, perché debbon astrarre le superficie da' corpi, ch'imitano»¹³.

Parole diverse per dire nel 1744 quel che aveva già detto nel *De ratione* molti anni prima: la fondazione delle arti nasce da un'avvenuta scissione dal sapere filosofico e da una crescente capacità astrattiva. La pittura, per esempio, è una delle arti che sorge più tardi nell'interpretazione vichiana, perché è la più astrattiva di tutte le altre.

Il processo culturale nasce, filosoficamente parlando, con l'abbandono della centralità sensoriale e di conseguenza, con l'allontanamento da una dimensione particolaristica. Sicuramente Vico pensa e teorizza che la cultura abbia esercitato una funzione di ingentilimento sugli esordi umani così selvatici; pur tuttavia, mentre al mondo eslege si addice la poesia, al mondo civile spetta la filosofia. E le due forme di sapere sono diametralmente opposte. Il modello indicato da Ovidio segue la strada indicata da Cicerone, e lo amplia, e addita il valore della cultura nel fatto che «aver imparato fedelmente le arti liberali addolcisce i costumi e non consente d'essere feroci»¹⁴, che è di fatto lo stesso sguardo che prende in prestito Bacone e il suo sogno di un oggettivo valore progressivo della cultura. Vico guarda senz'altro a questo orizzonte, anche se il valore salvifico e pedagogico della cultura non appartiene alla *Scienza nuova*, ma piuttosto alle opere precedenti. In ogni caso, nella sezione dell'*Iconomica poetica* della *Scienza nuova* si segnala come nella fase eroica gli uomini

¹² G. VICO, *La scienza nuova 1744*, III, V, XII, cit., p. 267.

¹³ Ivi, I, I, p. 38.

¹⁴ OVIDIO, *Ep. Ex Ponto*, II, 9, 47. Cfr. F. BACON, *De dignitate et augmentis scientiarum*, in *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, Utet, Torino, 2016, p. 187: «il sapere cancella ferocia e barbarie e crudeltà dell'animo degli uomini».

ni praticarono l'esercizio dell'*educere* e dell'*educare*, nel senso di portar fuori dalla materia seppellita nei corpi la forma dell'anima¹⁵.

2.

C'è da dire che c'è cultura e cultura. Nel senso che per Vico la cultura responsabile del distacco ancestrale dalla funzione poetica è esclusivamente quella analitica dei suoi tempi¹⁶, quella che ha sradicato violentemente con questo assottigliamento la natura poetica dall'uomo. La polisemanticità del termine 'cultura' ci permette di individuare in Vico l'accezione maggiormente legata alla *cultura* della terra e al valore che essa acquista nelle società contadine, aggiungendovi anche l'etimo che la lega al concetto di *cultus*, all'elemento rituale e religioso. Per primo Cicerone conferisce al termine una nuova accezione inaugurando l'espressione *cultura animi* e facendola adottare dal territorio dell'*humanitas*. Come ci insegna ancora nella narrazione della vita di Antonio Carafa, la cultura, il raggiungimento degli *studia humanitatis*, costituisce la possibilità di mantenere saldo un impero, che si fonda sì con la violenza e le armi, ma si può far crescere e non morire attraverso la pratica della cultura¹⁷.

Per Vico *cultura* e *civitas* sono intimamente legate, e la civiltà si sviluppa intorno a bisogni umani e alla necessità di adeguare le risposte a bisogni che cambiano nel tempo e si accrescono rispetto alle origini. Nella *Spiegazione della Dipintura della Scienza nuova*, Vico fa presiedere a Ercole – e non a Giove, dunque a un eroe e non a una divinità – l'avvio della coltivazione dei campi, e con questo l'esordio dell'ordine civile. I primi uomini, in una impresa collettiva, sottoposero le foreste a coltivazione e ne ascrissero la fatica a Ercole che uccise il leone, simbolo della selva. Ercole è il carattere degli eroi politici, vale a dire degli eroi che fondarono le nazioni. Queste ultime nascono proprio dalla divisione dei campi coltivati, che costituirono le prime città e poi le prime nazioni. Ma Ercole è anche segno indubitabile di un mutato rapporto tra storia naturale e storia culturale: domare le terre selvatiche e condurle alla

¹⁵ G. VICO, *La scienza nuova 1744*, II, cit., p. 157.

¹⁶ Cfr. C. JORGENSEN, *L'eredità vichiana del Novecento letterario. Pavese, Savinio, Levi, Gadda*, Guida, Napoli, 2008.

¹⁷ G. VICO, *Le gesta di Antonio Carafa*, a cura di M. Sanna, Guida, Napoli, 1997 e G. GIARRIZZO, *Vico, la politica e la storia*, Guida, Napoli, 1981, p. 92.

coltura rappresenta per Vico il primo gesto di *humanitas*, seguito poi dalla religione, dai matrimoni e dalle sepolture. Le terre portate a coltura diventeranno poi le stesse terre che fungeranno da sepolcri per i morti e che passeranno dall'essere terre da semina a scudi delle famiglie, e queste sono rappresentate nella dipintura sotto il simbolo degli aratri con il manico di fronte all'altare, a ribadire che le terre arate possono essere considerate i primi altari della gentilità. Non solo, ma i matrimoni furono per Cicerone, come è stato ben notato, *seminaria rei publicae*, istituzione che semina cittadini¹⁸.

La dipintura descrive con efficacia come si esplica il passaggio da forme necessarie alla sopravvivenza dei singoli a forme più evolute che pervengono alle comunità sociali. Segnalare matrimoni, sepolture e religioni alla base della civilizzazione umana e sociale significa al contempo definire un forte collegamento tra i concetti di cittadinanza e cultura. Non solo l'organizzazione umana si evolve con l'emergere della *civis*, ma le nazioni stesse seguono un percorso progressivo di civilizzazione che è riconoscimento di principi comuni all'intero genere umano. Dopo l'autorità divina, e dopo quella eroica, l'autorità specificamente umana nasce con l'istituto del matrimonio, che garantisce necessariamente un principio comune di cittadinanza¹⁹ agli uomini tutti.

Il simbolo dell'aratro è centrale, strumento per la coltivazione di forma ricurva (in latino *urbum*, ci ricorda Vico, dal quale deriva il termine *urbs*²⁰); stessa etimologia che ritroviamo laddove viene illustrata la celebre favola di Cadmo, il quale disbosca la selva originaria, uccide la serpe e ne semina i denti, e lo fa utilizzando dei curvi legni duri, quelli che in origine – prima dell'invenzione del ferro – servivano come denti, per l'aratro appunto. In questo modo Cadmo ara i primi campi del mondo, *Cadmus fundus factus est*²¹, e con questa prima semina inaugura le contese eroiche relative alla prima legge agraria e avvia la formazione delle prime città. Tutto prende forma dunque dall'aratro e dalla sua prima utilizzazione, e avvia quel moto agrario e urbano, determinato dalla fuoriuscita dai boschi originari e dall'abbandono dello stato di vagabondaggio, che permette il passaggio da una concezione primitiva

¹⁸ Cfr. G. FRANCIOSI, *Cittadinanza e formazioni minori in G. B. Vico*, Istituto italiano di studi filosofici, Napoli, 1999.

¹⁹ Su questo tema si veda G. CACCIATORE, *Il concetto di "cittadinanza" in Giambattista Vico*, in AA. VV., *Pensar para el nuevo siglo*, cit., pp. 389-407.

²⁰ Anche G. VICO, *La scienza nuova 1744*, II, cit., p. 255.

²¹ «Egli uccide la gran Serpe; sbosca la gran Selva antica della Terra: ne semina i denti; con bella metafora, come sopra si è detto, con curvi legni duri, ch'innanzi di trovarsi l'uso del ferro dovettero servire per denti de' primi aratri, che *denti* ne restarono detti, egli ara i primi campi del Mondo» (ivi, p. 223).

allo stato civile, quindi culturale. È stato detto, «*dalla natura alla ragione* si trasforma in *dalla ferinità alla civiltà*»²²: cultura e natura vengono separati anche dal fatto che la natura, in sé inconoscibile, può essere affrontata solo attraverso l'interpretazione che utilizza forme culturali²³.

Tutta la *Scienza nuova* vichiana descrive il movimento verso la dimensione civile, e ne promuove la perseveranza nel tempo. Secondo quanto Vico enuncia nella degnità XVI, «l'ordine delle cose umane procedette: che prima furono le selve, dopo i tuguri, quindi i villaggi, appresso le città, finalmente l'accademie»²⁴. Procedimento che ingloba all'interno anche il fondante passaggio dalla consuetudine alla legge, dai costumi umani alla determinazione legislativa. E il percorso evolutivo definisce lo schema della storia ideale eterna, che porta in scena la cultura come vincolo di comunanza e cittadinanza comune, insieme universale ma sempre rispettosa delle specifiche differenze dell'altro²⁵. Anche il fattore Tempo, nella *Dipintura*, viene affrontato con l'etimo di Saturno, padre di Giove, dal greco *Chronos*, fondatore dei principi di cronologia²⁶.

Le stesse formule terminologiche – per Vico massimamente determinanti – utilizzate nella giurisprudenza antica lasciano tracce in frasi eroiche come *fundum fieri* nel senso di *autorem fieri*²⁷, perché chi ha seminato ne ha dato le fondamenta; per dire *tre anni* dicevano *tre spighe*²⁸; e nella derivazione di *orbis terrarum*, il mondo degli uomini, da *exterris*²⁹; come le origini dei termini *terra* e *mundus*³⁰.

Questo succede nello strato della Storia poetica, mentre nella Fisica poetica – il cui obiettivo e oggetto è «la Contemplazione della Natura dell'Uomo»³¹, vale a dire l'evoluzione della natura umana nel lungo percorso dalle origini primitive alla cultura – l'inizio di tutto avviene nel passaggio dai giganti agli

²² R. CAPORALI, *Ragione e natura nella filosofia di Vico*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XII-XIII (1982-1983), p. 175. «La naturalità, come categoria ontologica, resta sullo sfondo della storia e opera quale garanzia provvidenziale per le stesse possibilità gnoseologiche della scienza» (ivi, p. 195).

²³ Cfr. R. EVANGELISTA, *Le civiltà mortali, ovvero l'unità della storia umana. Un de Martino vichiano?*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XLIV (2014), pp. 131-164.

²⁴ G. VICO, *La scienza nuova 1744*, I, II, Dignità LXV, cit., p. 519.

²⁵ Cfr. R. CAPORALI, *La tenerezza e la barbarie. Studi su Vico*, Liguori, Napoli, 2006.

²⁶ G. VICO, *La scienza nuova 1744, Idea dell'Opera*, pp. 14-15.

²⁷ Ivi, II, p. 117.

²⁸ Ivi, II, p. 123.

²⁹ Ivi, II, p. 226.

³⁰ Ivi, II, p. 238.

³¹ Ivi, II, p. 227.

uomini con una giusta corporatura Nel mondo *eslege* i prodotti culturali sono finzioni, favole, miti, che vengono soppiantati dall'intervento della produzione agricola, che si apre alla vita civile. E queste favole "vere e severe" segnano il transito dalle fiere alla nascita dell'umano, nel segno del mito di Orfeo, che addomestica la barbarie mostruosa con la dolcezza del verso poetico e giunge alla fine "ad insegnarvi l'Umanità"³².

Vico intende smantellare l'approccio antico che rappresenta i poeti Orfeo e Anfione quali fondatori delle società civili e che fa sorgere la questione su come possa essere possibile la nascita della poesia prima della pastorizia e dell'agricoltura. Il filosofo indica un diverso «ordine, col quale si son prodotti i filosofi in mezzo alla civiltà ed alla coltura del tempo storico»³³. Ed è la Poesia che permette l'incivilimento e l'uscita dallo stato di barbarie, pur essendo paradossalmente indicata da Vico come maggiormente fiorente in periodi bui perché appunto legata a una prorompente dell'uso di memoria e fantasia, di *inventio* e ingegno. Forme che sono di fatto l'espedito, la strategica risorsa che Vico mette in campo per descrivere la trasformazione dei modelli antropologici utilizzando anche la lettura baconiana³⁴; anche se Bacone viene utilizzato da Vico a condizione, a condizione cioè che dalle naturali venga «trasportato all'*Umane cose Civili*»³⁵.

La ricerca della sapienza perseguita nelle *Orazioni inaugurali*, la soddisfazione della *curiositas* che permette alla mente d'innalzarsi e di aspirare a un'autentica *communitas*, diventa per Vico un ideale sicuramente legato a una definizione di cultura che salva l'uomo dalla barbarie. E che permette di utilizzare la cultura come dispositivo per il raggiungimento della felicità del genere umano. Ma il rischio reale è di certo una sapienza che perde i suoi connotati di eroicità, una sapienza slegata dalla *factio* creativa espressa dalla potenza del corpo. Un sapere d'intelletto privo del contributo del sapere poetico non vale nulla, anzi si rivela dannoso. È un sapere che produce "boria", e induce a credere quel che non è. Anche l'uomo delle origini è pregno di cul-

³² Ivi, I, I, XXII, p. 48.

³³ G. VICO, *De uno universi iuris principio et fine uno*, I, CLXXXIII, in *Opere giuridiche*, a cura di N. Badaloni e P. Cristofolini, Utet, Torino, 1974, p. 264.

³⁴ G. VICO, *La scienza nuova 1744*, cit., p. 217. Così anche per Bacone, la Poesia è forma presente in larga misura nei periodi barbarici: «sappiamo che per questa sua capacità di insinuarsi e per la sua rispondenza con la natura e il diletto dell'uomo, cui si associa l'unione e l'adattamento della musica, essa ha avuto accesso e ha goduto di stima presso età rozze e in regioni barbariche donde era esclusa ogni altra forma di cultura» (F. BACON, *De Augmentis*, cit., p. 217).

³⁵ G. VICO, *La scienza nuova 1744*, I, XXII, cit., p. 66.

tura – poetica per l'appunto, cioè corporale –, che in modo evolutivo si spinge verso una dimensione più ampia. La scala evolutiva che procede dal bestione all'eroe e poi all'uomo, è una scala di rappresentazione di un farsi uomo culturale con il graduale controllo dei sensi e con l'affinamento della potenzialità immaginativa. Che è quel che permette la scoperta e l'invenzione del nuovo, produttore di cambiamenti. La cura della terra per mezzo dell'aratro produce ricadute irreversibili: fine del nomadismo, monogamia, religione monoteista, nascita degli stati regolati da leggi. Senza il primo afflato immaginativo la tecnica non avrebbe trovato spazio, e con essa l'uscita dallo stato di natura non si sarebbe verificato.

Il *facere* dell'uomo, la sua storia, non è sottoposto a naturalizzazione, nel senso che sottostà a regole e principi che appartengono solo all'uomo in quanto tale e che dipendono dall'esplicazione della sua *ratio*, che deve essere impegnata per conferire senso, e fortemente, alla selva che l'uomo comunque abita, sia essa quella delle origini selvatiche o quella del massimo della cultura e della civilizzazione. Perché la prima connotazione che ci abbandona quando la barbarie si ripresenta è proprio il “senso comune”, quel modo precipuamente umano di sentire che appartiene a tutto il genere umano in quanto umano.

Schiller e Marx critici della modernità

Giovanni Sgro'

1. Nel presente contributo mi propongo di offrire, nella prima parte, una breve ricostruzione della critica della civiltà moderna elaborata da Friedrich Schiller nella sua opera *L'educazione estetica dell'uomo in una serie di lettere* (1795), soffermandomi anche sulle implicazioni sociali e politiche delle sue riflessioni estetiche e gnoseologiche. Nella seconda parte, mi propongo di mettere a confronto la posizione di Schiller con la critica della civiltà moderna (*ergo* capitalistica) elaborata da Karl Marx soprattutto nei cosiddetti *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, al fine di cogliere possibili assonanze e consonanze tra queste due analisi critiche della civiltà moderna.

2. La riflessione filosofica di Schiller si colloca, da un lato, nel solco problematico tracciato dalla terza critica kantiana¹ e, dall'altro lato, nel confronto critico con le istanze teoriche dell'Illuminismo francese e con le rivendicazioni pratico-politiche della Rivoluzione francese, nonché nel confronto critico con la riflessione pedagogica e politica di Jean-Jacques Rousseau.

Avendo di mira soprattutto l'«illuminismo intellettuale» (L5, 123)², che rappresenta il prodotto più compiuto dell'«intelletto tabellare» (L6, 128) e che considera il mondo meccanicisticamente come il «regno delle cause, dove tutto è concatenato con stringente necessità e continuità» (L4, 117), Schiller sostiene con decisione che «è necessaria una totale rivoluzione nell'intero modo

¹ Sui rapporti tra Schiller e Kant si vedano: L. PAREYSON, *Opere complete*, vol. VII, *Estetica dell'idealismo tedesco. I: Kant e Schiller* (1950), a cura di U. Perone, Mursia, Milano, 2005; A. NEGRI, *Schiller e la morale di Kant*, Milella, Lecce, 1968; L. A. MACOR, *Il giro fangoso dell'umana destinazione. Schiller dall'illuminismo al criticismo*, ETS, Pisa, 2008; AA. VV., *Schiller lettore di Kant*, a cura di A. L. Siani e G. Tomasi, ETS, Pisa, 2013.

² I riferimenti alle *Lettere* di Schiller saranno indicati direttamente nel testo con la sigla L, seguita dal numero della lettera e dal numero della pagina dell'edizione italiana (F. SCHILLER, *L'educazione estetica dell'uomo in una serie di lettere*, in ID., *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, traduzione a cura di A. Negri, Armando, Roma, 1993, pp. 103-245). Es.: L5, 123 = Lettera quinta, p. 123.

di sentire dell'uomo» (L27, 235) e, con tratti tipici del neoumanesimo tedesco, adduce come modello esemplare gli antichi Greci, i quali «contemporaneamente ricchi di forma e di sostanza, contemporaneamente filosofi ed artisti, contemporaneamente delicati ed energici», riuscivano a «unire la giovinezza della fantasia e la virilità della ragione in una splendida umanità» (L6, 125).

Quella natura di polipo degli Stati greci, in cui ogni individuo godeva di una vita autonoma e, ove fosse necessario, poteva diventare un tutto, fece posto ad un artificioso congegno, in cui, dalla giustapposizione di parti infinitamente numerose, ma prive di vita, si forma nel tutto una vita meccanica (L6, 127).

L'uomo moderno è quindi, secondo Schiller, alienato nei meccanismi produttivi e riproduttivi della società borghese e industriale.

Eternamente legato solo ad un piccolo frammento del tutto, lo stesso uomo si forma solo come un frammento e, sempre avendo nell'orecchio il rumore monotono della ruota che gira, non sviluppa mai l'armonia del suo essere e, anzi che esprimere nella sua natura l'umanità, diventa solo una copia della sua occupazione, della sua scienza (L6, 127).

La critica della frammentazione, della differenziazione e della specializzazione delle facoltà e delle attività dell'uomo moderno quali conseguenze della divisione del lavoro non ne ignora certo i vantaggi, ma mette comunque in guardia dal rischio universale che esse comportano.

Quanto che sia dunque il vantaggio che alla totalità del mondo possa derivare da questo perfezionamento frammentario delle forze umane, non è da negare che gli individui, che esso tocca, soffrono per la maledizione di questo fine mondiale. Attraverso esercizi ginnici si formano certo, corpi atletici, ma unicamente con il libero ed armonioso giuoco delle membra si ha la bellezza. Allo stesso modo, può, la tensione delle singole forze spirituali, sì, produrre uomini straordinari, ma unicamente l'armonica temperanza di tutte può produrre uomini felici e perfetti (L6, 131).

Tra il mondo fisico della necessità naturale e il mondo ideale della libertà morale deve trovarsi – e deve essere trovato – un elemento (uno *schema*, in termini kantiani) in grado di tenere insieme (con-tenere) e abbracciare contemporaneamente (com-prendere) entrambe le sfere della sensibilità e della razionalità. Secondo Schiller, la «comunione tra istinto formale ed istinto materiale» è resa possibile unicamente dall'«istinto del gioco», che è in grado di completare l'umanità, in quanto rende possibile e garantisce «l'unità della realtà con la forma, della contingenza con la necessità, della passività con la libertà» (L15, 171)³.

³ Schiller ha approfondito la distinzione e la contrapposizione tra istinto sensibile e istinto formale nelle lettere dodicesima e tredicesima (L12, 155-158; L13, 159-165). Per un'analisi accurata delle specificità del concetto

Se l'oggetto dell'istinto sensibile si chiama *vita* e l'oggetto dell'istinto formale si chiama *forma*, l'oggetto dell'istinto del gioco, in quanto mediazione dialettica tra materia e forma, tra sensi e intelletto, è allora la *forma vivente*, «un concetto che serve per la designazione di tutte le qualità estetiche dei fenomeni e, in una parola, di tutto ciò che si chiama, nel più ampio significato, *bellezza*» (L15, 170) e il «supremo ideale» della bellezza va cercato «nella più perfetta possibile unione ed *equilibrio* della realtà e della forma» (L16, 176)⁴.

La civiltà ludica, che Schiller propugna, è quindi equidistante dall'estetismo e dall'intellettualismo, è *schematica*, nel senso dello schema kantiano, o *etica*, nel senso della *Sittlichkeit* hegeliana.

3. Le *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo* non hanno però un valore solo logico-gnoseologico ed estetico⁵, in quanto sono attraversate e sostenute da un forte afflato etico-politico: la «più perfetta di tutte le opere d'arte», scrive Schiller, è la «fondazione di una vera libertà politica» (L2, 109) e, «per risolvere in pratica quel problema politico, si deve procedere attraverso il problema estetico, dacché è unicamente attraverso la bellezza che si perviene alla libertà» (L2, 110-111)⁶.

schilleriano di gioco, rimando a: A. ARDOVINO, *Il sensibile e il razionale. Schiller e la mediazione estetica*, Aesthetica preprint, Palermo, 2001; H. FUHRMANN, «*Ernst ist das Leben, heiter ist die Kunst*». *Zum Begriff des Spiels in Schillers Schrift «Über die ästhetische Erziehung des Menschen»*, in AA. Vv., *Von Goethes Dialogen und Farben zu Schillers Spiel*, hrsg. von K. Mommsen et alii, Wenderoth, Kassel, 2008, pp. 61-83; S. BERG, *Ein Zwischen denken. Überlegungen zum Spiel in Schillers «Über die ästhetische Erziehung»*, in Id., *Spielzüge. Zur Dialektik des Spiels und seinem metaphorischen Mehrwert*, Alber, Freiburg, 2014, pp. 158-195.

⁴ Hegel stesso riconosceva infatti che deve «essere dato a Schiller il grande merito di aver infranto la soggettività e l'astrazione kantiana del pensiero e di aver avviato il tentativo di andare oltre e di concepire concettualmente l'unità e la conciliazione come il vero e di realizzarle artisticamente. Solo dove c'è l'unità e la conciliazione è il vero. Verità e conciliazione coincidono; che se la conciliazione è là dove si armonizzano concetto ed intuizione, la verità è là dove è questa armonia; che se quest'armonia è bellezza, la verità stessa è bellezza» (G. W. F. HEGEL, *Estetica*, a cura di N. Merker e N. Vaccaro, Feltrinelli, Milano, 1963, p. 84).

⁵ Per una solida discussione e per un'analisi esauriente delle *Lettere* di Schiller, rimando ai seguenti studi: P. T. MURRAY, *The Development of German Aesthetic Theory from Kant to Schiller. A Philosophical Commentary on Schiller's Aesthetic Education of Man*, Mellen, Lewiston, 1994; M. RUPPERT, *Unvollendete Totalität. Untersuchungen zur Schillers Konzept einer vollständigen ästhetischen Erziehung*, Gardez! Verlag, Mainz, 1996; H. PIEPER, *Schillers Projekt eines «menschlichen Menschen»*. *Eine Interpretation der «Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen»*, Jacobs, Lage, 1997; F. BEISER, *Schiller as Philosopher. A Re-Examination*, Oxford University Press, Oxford, 2005, pp. 119-169; C. ZELLE, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, in AA. Vv., *Schiller-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, hrsg. von M. Luserke-Jaqui unter Mitarbeit von G. Dommes, Metzler, Stuttgart-Weimar, 2005, pp. 409-445; W. NOETZEL, *Schillers Philosophie der Lebenskunst. Zur «Ästhetischen Erziehung» als einem Projekt der Moderne*, Turnshare, London, 2006.

⁶ Sugli aspetti più schiettamente etico-politici della riflessione filosofica schilleriana, si vedano: R. DE POL, *Alle soglie della rivoluzione. Schiller e la politica*, La quercia, Genova, 1989; AA. Vv., *Schillers ästhetisch-politischer*

Nelle *Lettere* Schiller si presenta come «l'artefice pedagogico e politico» che assume l'uomo «contemporaneamente come suo materiale e come suo compito» (L4, 119), al fine di insegnargli a «trasformare l'opera della necessità in un'opera della sua libera scelta e di elevare la necessità fisica a necessità morale» (L3, 113), a trasformare quindi «lo Stato [*Staat*] del bisogno nello Stato della libertà» (L4, 120): «*dare la libertà attraverso la libertà*», così suona «la legge fondamentale» dello Stato estetico (L27, 240), in cui giunge a compimento anche «l'ideale dell'uguaglianza» (L27, 242)⁷.

Lo Stato estetico, auspicato da Schiller, si oppone sia allo Stato dei diritti della Rivoluzione francese sia allo Stato etico dei doveri di Kant. Il programma della rivoluzione totale del modo di sentire dell'uomo, del rovesciamento della sua natura, si precisa quindi come un programma antilluministico ed antimoralistico, destinato, una volta realizzato, a liquidare, da una parte, il moralismo (kantiano) e, dall'altra parte, il legalismo (della Rivoluzione francese), entrambi prodotti specifici della società borghese.

Nel complesso sono d'accordo con alcune recenti interpretazioni che considerano Schiller come l'erede e il prosecutore della tradizione repubblicana moderna (inaugurata da Machiavelli e continuata e completata da Rousseau, Montesquieu e Ferguson), che leggono la teoria estetica di Schiller come un esempio *ante litteram* di "egemonia" in senso gramsciano, cioè come una forma di governo fondato sul consenso "armonico" delle parti piuttosto che sulla mera coercizione, e che considerano l'educazione estetica come una sorta di autoeducazione teorica e pratica delle masse⁸.

4. Vi è, infatti, tutta una *Wirkungsgeschichte* della riflessione filosofica di Schiller che è, in gran parte, ancora da scrivere⁹: si va, tra gli altri, dai post-

Humanismus. Die ästhetische Erziehung des Menschen, hrsg. von B. Fuchs, Ergon, Würzburg, 2006; L. VAN DE LÜCHT, *Durch die Schönheit zur Freiheit. Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, in AA. VV., *Die Wiedergewinnung des Pädagogischen*, hrsg. von M. Riefßland, Schneider, Hohengehren, 2010, pp. 184-202; W. RIEDEL, *Philosophie des Schönen als politische Anthropologie. Schillers Augustenburger Briefe und die «Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen»*, in «Philosophical Readings», 5 (2013), pp. 118-171; P. P. PORTINARO, *Friedrich Schiller tra diritto e politica*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 2 (2014), pp. 323-343.

⁷ Thomas Mann ha definito Schiller un «ideologo della libertà». Cfr. T. MANN, *Saggio su Schiller*, in ID., *Tutte le opere*, vol. X, *Nobiltà dello spirito*, a cura di L. Mazzucchetti, Mondadori, Milano, 1956, p. 809.

⁸ Cfr. D. MOGGACH, *Schiller's Aesthetic Republicanism*, in «History of Political Thought», 3 (2007), pp. 520-541; D. HARTLEY, *Radical Schiller and the Young Marx*, in AA. VV., *Aesthetic Marx*, ed. by S. Gandesha and J. F. Hartle, Bloomsbury, London-New York, 2017, pp. 163-182.

⁹ Per una prima panoramica della multiforme ricezione dell'opera di Schiller negli ultimi due secoli, rinvio a: M. HOFMANN, *Schiller. Epoche – Werk – Wirkung*, Beck, München, 2003, pp. 178-199; ID., *Wirkungsgeschichte*, in AA. VV., *Schiller-Handbuch*, cit., pp. 561-581; W. KOEPKE, *The Reception of Schiller in the Twentieth Century*,

kantiani a Hegel e Marx, da Nietzsche (soprattutto ne *La nascita della tragedia*) ad Heidegger, dal Marcuse di *Eros e civiltà*, che rilegge Schiller insieme a Freud, fino a Rancière, che intende la rivoluzione estetica come una nuova logica democratica del sensibile, come il rinnovamento complessivo delle forme comuni dell'esperienza sensibile e del suo godimento¹⁰.

In questa sede vorrei soffermarmi brevemente su un esempio dell'influenza di Schiller sulla riflessione filosofica successiva. Un'influenza, se non diretta, almeno *mediata* dalla congerie culturale dell'epoca: il giovane Marx. Penso, soprattutto, al giovane Marx dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* e alla sua celebre analisi dell'alienazione dell'uomo all'interno del modo di produzione capitalistico¹¹.

Il giovane Marx rinviene nell'istituto della proprietà privata la radice ultima di tutte le forme di alienazione (economica, politica, religiosa, ecc.) che caratterizzano la vita dell'uomo moderno, del lavoratore all'interno del modo di produzione capitalistico.

Questa proprietà privata *materiale*, immediatamente *sensibile*, è l'espressione materiale sensibile della vita *umana estraniata*. [...] La soppressione positiva della *proprietà privata*, come appropriazione della vita *umana*, è perciò la soppressione positiva di ogni estraniamento¹².

La proprietà privata ha reso ottuso e unilaterale l'uomo, ha ridotto l'infinito

in AA. VV., *A Companion to the Works of Friedrich Schiller*, ed. by S. D. Martinson, Camden House, Rochester, 2005, pp. 271-296; AA. VV., *Friedrich Schiller und Europa. Ästhetik, Politik, Geschichte*, hrsg. von A. Stašková, Winter, Heidelberg, 2007; AA. VV., *Aesthetics and modernity from Schiller to the Frankfurt School*, ed. by J. Carroll, S. Giles and M. Oergel, Peter Lang, Frankfurt a.M.-New York, 2012; G. PINNA, *Introduzione a Schiller*, Laterza, Roma-Bari, 2012, pp. 151-174; AA. VV., *Schiller tra le due guerre*, a cura di M. Scattola, G. Pelloni e A. Schneider, Unipress, Padova, 2013; H. KOOPMANN, *Schiller und die Folgen*, Metzler, Stuttgart-Weimar, 2016, pp. 85-154; AA. VV., *Estetica, antropologia, ricezione. Studi su Friedrich Schiller*, a cura di F. Rossi, ETS, Pisa, 2016.

¹⁰ Cfr. J. RANCIÈRE, *Il disagio dell'estetica* (2004), a cura di P. Godani, ETS, Pisa, 2009, pp. 33-53.

¹¹ Per una solida discussione e per un'analisi esauriente di queste tematiche, rimando ai seguenti studi: B. OLLMAN, *Alienazione. La concezione marxiana dell'uomo nella società capitalista*, traduzione di P. Stefani, Armando, Roma, 1975; I. MÉSZÁROS, *La teoria dell'alienazione in Marx*, traduzione di M. ed E. Cingoli, Editori Riuniti, Roma, 1976; A. PUGLIESE, *Alienazione e riscatto dell'uomo nel pensiero del giovane Marx*, Athena, Napoli, 1977; M. MUSTO, *Rivisitando la concezione dell'alienazione in Marx*, in ID., *Ripensare Marx e i marxismi. Studi e saggi*, Carocci, Roma, 2011, pp. 307-341; M. VANZULLI, *I "Manoscritti del '44" e il "giovane Marx". Il testo e le interpretazioni*, in ID., *La critica tra scienza e politica. Scritti su Marx*, Aracne, Roma, 2015, pp. 17-107; I. ELBE, *Il concetto di reificazione nella critica dell'economia politica di Marx*, in AA. VV., *Lo spettro è tornato! Attualità della filosofia di Marx*, a cura di P. Garofalo e M. Quante, Mimesis, Milano, 2017, pp. 95-107; R. JAEGGI, *Alienazione e libertà in Marx*, ivi, pp. 13-22; M. QUANTE, *L'essere generico oggettuale. Riflessioni sull'attualità sistematica dell'antropologia marxiana*, ivi, pp. 51-61; AA. VV., *Alienazione ed essenza umana in Marx*, a cura di F. Andolfi e G. Sgro', in «La società degli individui», 62 (2018), pp. 7-58.

¹² K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura e con una *Introduzione* di F. Andolfi e G. Sgro', Orthotes, Napoli-Salerno, 2018, p. 186. I riferimenti ai *Manoscritti* di Marx saranno indicati direttamente nel testo con la sigla M, seguita dal numero della pagina dell'edizione italiana. Es.: M, 192 = *Manoscritti*, p. 192.

tà e l'onnilateralità delle sue facoltà e dei suoi bisogni al mero senso dell'utile e dell'avere: lo ha ridotto a essere un "uomo a una dimensione".

La proprietà privata ci ha resi così ottusi e unilaterali che un oggetto è *nostro* solo quando lo abbiamo [...], ovvero quando è da noi immediatamente [...] *utilizzato* [...]. Al posto di *tutti* questi sensi fisici e spirituali è subentrata perciò la semplice estraniamento di *tutti* questi sensi, il senso dell'*avere* (M, 192).

Di conseguenza, la soppressione della proprietà privata comporta la disalienazione, ovvero il recupero da parte dell'uomo delle sue facoltà essenziali, delle capacità che competono all'uomo in quanto uomo, e ciò comporta l'emancipazione di tutti i sensi, la liberazione dei sensi dal giogo dell'unico senso dell'utile e dell'avere, la riscoperta della ricchezza dei sensi umani in quanto tali, cioè in quanto specificamente umani, e quindi in maniera sociale e onnilaterale.

[L]a soppressione positiva della proprietà privata, vale a dire l'appropriazione *sensibile* dell'essenza e della vita umana, dell'uomo oggettivo, delle *opere* umane per l'uomo e da parte dell'uomo, non è da intendere solo nel senso del *godimento immediato*, unilaterale, solo nel senso del *possedere*, nel senso dell'*avere*. L'uomo si appropria della sua essenza onnilaterale in una maniera onnilaterale, cioè in quanto uomo totale (M, 191).

La soppressione della proprietà privata è dunque la completa *emancipazione* di tutti i sensi e le qualità umane; ma è una tale emancipazione proprio per il fatto che questi sensi e qualità sono divenuti *umani*, sia soggettivamente che oggettivamente (M, 193).

Oltre a questi organi immediati si sviluppano perciò organi *sociali*, nella *forma* della società (M, 194).

La riappropriazione da parte dell'uomo dei propri sensi umani richiede una nuova educazione estetica, una nuova educazione dei sensi, che devono diventare "sensibili" alla ricchezza dei bisogni dell'uomo.

Soltanto attraverso la ricchezza oggettivamente dispiegata dell'essenza umana viene in parte perfezionata, in parte prodotta, la ricchezza della sensibilità soggettiva *umana* [...]. L'*educazione* dei cinque sensi è un'opera dell'intera storia universale fino ad oggi. [...] Così l'oggettivazione dell'essenza umana, tanto sotto l'aspetto teorico quanto sotto l'aspetto pratico, è necessaria sia per rendere *umani* i *sensi* dell'uomo, sia per creare la *sensibilità umana* corrispondente all'intera ricchezza dell'essenza umana e naturale (M, 195-196).

In conclusione, a questa altezza della sua parabola filosofica, per il giovane Marx, così come per lo Schiller delle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, «l'uomo *ricco*» è «l'uomo dotato di una *sensibilità onnilaterale e profonda*» (M, 196), è l'uomo che afferma la propria umanità, che «si rapporta al genere come alla sua propria essenza ovvero a sé come a un essere generico», che «produ-

ce universalmente» e «libero dal bisogno fisico», che «si pone liberamente di fronte al suo prodotto», che «sa imprimere dappertutto all'oggetto la misura a lui inerente» e che riesce, infine, a formare l'oggetto «anche secondo le leggi della bellezza» (M, 141)¹³.

¹³ Per un primo approfondimento dell'influenza della riflessione filosofica di Schiller sulla concezione marxiana dell'uomo, della società e dello Stato, rinvio a: P. J. KAIN, *Schiller, Hegel, and Marx. State, Society, and the Aesthetic Ideal of Ancient Greece*, McGill-Queen's University Press, Kingston-Montreal, 1982; M. H. VAN HERPEN, *Schiller und Marx. Die unbekante, erste Entfremdungstheorie von Marx*, in «Kant-Studien», 3 (1983), pp. 327-342.

Considerazione (in)attuale: il sapere storico nell'età dell'oblio

Gianluca Garelli

Con la *Seconda considerazione inattuale* dal titolo *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* – redatta nell'autunno del 1873 e data alle stampe nel febbraio dell'anno successivo – Nietzsche solo in parte si allontanava dal filo conduttore che aveva attraversato la prima fase della sua ricerca, ossia il tema del tragico antico e della sua problematica ripresa nell'epoca a lui contemporanea¹. Ciò risulta con evidenza dal fatto che, in queste pagine, egli ritorna ancora sul tema del rapporto che l'intellettuale (e segnatamente il filologo) intrattiene con il passato e con la propria eredità storica. In questo senso va letta anche la citazione goethiana con cui si apre la *Prefazione*:

“Del resto mi è odioso tutto ciò che mi istruisce soltanto, senza accrescere o vivificare immediatamente la mia attività”. Con queste parole di Goethe, come un *ceterum censeo* energicamente espresso, può cominciare la nostra considerazione sul valore e la mancanza di valore della storia [*über den Wert und den Unwert der Historie*]².

Nella *II Inattuale* vengono effettivamente ripresi temi che già erano stati affrontati nella *Nascita della tragedia* e negli scritti giovanili sulla greicità: la civiltà moderna, portando alle estreme conseguenze un processo cominciato nella cultura post-socratica, è segnata dalla decadenza. Conseguenza del trionfo della visione «socratica» ed «euripidea» del mondo, la cultura razionalista ha ridotto l'esistenza a una quotidianità banale e piatta – risultato di una civiltà in cui gli uomini hanno creduto di poter rimuovere l'elemento vitale, dionisiaco, in nome di una totale, apollinea formalità.

¹ Cfr. per un inquadramento S. MORAVIA, *Introduzione* a F. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia*, a cura di F. Masini, Newton Compton, Roma, 1978, pp. 7-26; J. SALAQUARDA, *Studien zur zweiten Unzeitgemässen Betrachtung*, in «Nietzsche-Studien», 13 (1984), pp. 1-45; C. GENTILI, *Nietzsche*, il Mulino, Bologna, 2001, pp. 111-127.

² F. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita. Considerazioni inattuali, II*, traduzione di S. Giametta, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. III, t. 1, *La nascita della tragedia – Considerazioni inattuali, I-III*, (d'ora in poi: OFN III/1), Adelphi, Milano, 1972, p. 259.

Se tuttavia nella prima edizione della *Nascita della tragedia* Nietzsche metteva ancora in luce la necessità di un ritorno allo spirito tragico delle origini (e proprio questo, in fin dei conti, almeno in un primo tempo si era aspettato da Richard Wagner, da lui considerato come moderno trageda), negli scritti successivi – e in particolare proprio nelle *Inattuali* – il problema di una modernità intesa come decadenza viene rimeditato di per se stesso, indipendentemente da un'improbabile rinascita della cultura tragica (ciò di cui lo stesso Wagner si era mostrato incapace: «quanto io nei miei anni di gioventù ho sentito nella musica di Wagner non ha nulla a che vedere con Wagner», avrebbe poi scritto Nietzsche in *Ecce Homo*³; ma non si tratta solo di una questione di logoramento dei rapporti personali con il compositore: come è stato osservato, Nietzsche piuttosto si sarebbe reso progressivamente conto del fatto che «la musica wagneriana simboleggia l'intero concetto di "modernità"»⁴).

In tutto ciò, si palesa comunque anche la progressiva trasformazione degli interessi di Nietzsche, dal campo strettamente filologico a quello più latamente filosofico; trasformazione dettata tra l'altro proprio dalla necessità di chiarire una volta per tutte il significato della scienza filologica. La figura del filologo descritta nella *II Inattuale* appare così come la caricatura di uno studioso per lo più privo di interesse reale per l'oggetto e il senso dei suoi studi, e impegnato a dirimere questioni affatto prive di utilità pratica e rilevanza poetica: «tale è spesso il rapporto vicendevole tra filologi e greci: agli uni non importa proprio nulla degli altri – e questo vien detto anche "oggettività"!»⁵. In certa misura, questa affermazione nietzschiana sembra chiudere il cerchio spalancato dal classicismo dopo Winckelmann, esemplarmente rappresentato da Hegel («quando si parla della Grecia, ogni uomo colto si sente a casa propria, e questo vale specialmente per noi tedeschi»⁶, suona l'incipit della sezione sulla grecità nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*), e già peraltro anticipatamente messa in dubbio da un sarcastico frammento di Friedrich Schlegel: «credere nei greci è appunto una moda del tempo. Si ascolta molto volentieri declamare sui greci. Ma se viene uno e dice: "eccone alcuni", nessuno si fa trovare in casa»⁷. Del resto, è lo sconsolato commento di Nietzsche, oggi

³ F. NIETZSCHE, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano, 1989 (d'ora in poi: EH).

⁴ M. CACCIARI, *Krisis*, Feltrinelli, Milano, 1974, p. 103.

⁵ OFN III/1, 6, p. 310.

⁶ G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, corso berlinese del 1825-1826, a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 93.

⁷ F. SCHLEGEL, *Frammenti critici e poetici*, a cura di M. Cometa, Einaudi, Torino, 1998, p. 62 (fr. 277).

Nessuno deve osare di adempiere in sé la legge della filosofia, nessuno vive filosoficamente, con quella semplice e virile fedeltà che costringeva un antico a comportarsi da Stoico, dovunque fosse, qualunque cosa facesse, se aveva una volta promesso fedeltà alla Stoa. Ogni moderno filosofare è politico e poliziesco [*Alles moderne Philosophieren ist politisch und polizeilich*], limitato dai governi, dalle Chiese, dalle accademie, dai costumi e dalle viltà degli uomini a un'apparenza erudita [...]. Sicuro, si pensa, si scrive, si stampa, si parla, si insegna filosoficamente – fino a tal punto è permesso quasi tutto; solo nell'agire, nella cosiddetta vita è diverso⁸.

(Un'osservazione questa, sia detto di passaggio, che sembra aver trovato una tarda e isolata eco non a caso in un grande studioso del pensiero antico come Pierre Hadot⁹).

Come non avvertire insomma, nelle pagine della *II Inattuale*, la misura del disagio che Nietzsche provava nei confronti della cultura accademica del proprio tempo, o più in generale l'insofferenza per un'epoca in cui sembra prevalere la massima «*fiat veritas pereat vita*»¹⁰? Il passato non può essere imbalsamato, né il suo significato può consistere nell'enfasi di una retorica vuota; esso deve piuttosto contribuire a vivificare quei sentimenti che stimolano l'essere umano a potenziare la propria vita e a dare un senso alla propria esistenza:

Certo, noi abbiamo bisogno di storia [*Historie*], ma ne abbiamo bisogno in modo diverso da come ne ha bisogno l'ozioso raffinato nel giardino del sapere [*der verwöhnte Müßiggänger im Garten des Wissens*], sebbene costui guardi sdegnosamente alle nostre dure e sgraziate occorrenze e necessità¹¹.

Nella visione di Nietzsche, per contro, la modernità, schiacciata da un eccesso di conoscenza erudita che è il portato estremo del «razionalismo» socratico e delle sue appendici positivistiche ormai pervasive anche nelle scienze umane, ha condotto l'intellettuale a una posizione sterile e parassitaria. Si tratta di ciò che negli scritti immediatamente precedenti Nietzsche aveva chiamato «fili-steismo culturale»: il *Bildungsphilister* è l'intellettuale tutto teso alla salvaguardia – potremmo dire – della propria rendita di posizione, una sorta di *comfort zone* (Nietzsche definisce costoro *die Behaglichen*: la «gente comoda»)¹².

Un disagio come quello mostrato da Nietzsche non costituisce del resto un fenomeno isolato: mi pare significativo per esempio che fra gli altri lo storico

⁸ OFN III/1, 5, p. 298.

⁹ Cfr. P. HADOT, *Che cos'è la filosofia antica?* (1995), traduzione di E. Giovanelli, Einaudi, Torino, 1998. Interessante osservare che, oltre a Nietzsche, Hadot si richiama su questo aspetto all'ideale del filosofo presentato nelle pressoché sconosciute *Lezioni di enciclopedia filosofica* di Immanuel Kant (pp. 254-259).

¹⁰ OFN III/1, 4, p. 287.

¹¹ OFN III/1, *Prefazione*, p. 259.

¹² Cfr. C. GENTILI, *Nietzsche*, cit., p. 113.

Jacob Burckhardt (1818-1897), più anziano e autorevole collega di Nietzsche all'Università di Basilea, e di cui quest'ultimo aveva con ammirazione seguito le lezioni, avesse a sua volta sollevato interrogativi numerosi e radicali circa l'oggetto e lo scopo peculiari della ricerca storica. Ma la risposta ultima di Burckhardt, sia pure pervasa di una certa inquietudine, sarebbe stata tutto sommato conforme ai dettami della tradizione umanistica: il sapere storico costituisce un segno distintivo dell'umano – e dunque del *civile* in quanto tale. Così avrebbe scritto lo storico di Basilea ancora nelle postume *Meditazioni sulla storia universale* (1905):

A questo privilegio [la storia] può rinunciare, in primo luogo, solo gente barbara, che non spezzi mai il proprio guscio culturale preso come dato. La loro barbarie è la loro astoricità, e viceversa. I barbari posseggono, per esempio, leggende di stirpi e una coscienza di essere in contrasto coi propri nemici; posseggono dunque degli inizi storico-etnografici. Però il loro agire rimane legato alla razza, senza libertà: anche dai vincoli che i simboli pongono al costume ecc., può liberarci solo la nozione di un passato¹³.

Che cosa significa, in questo contesto, il riferimento al valore liberatorio ed emancipativo del sapere storico? Burckhardt parlava in proposito insieme di «diritto», «dovere» e «supremo bisogno»: questa forma di sapere contemplativo (descritto in conclusione delle *Meditazioni* in termini addirittura, sia pur problematicamente, affini al sublime¹⁴) «costituisce la nostra libertà proprio in mezzo alla coscienza dell'enorme e generale sistema di vincoli e obbligazioni e in mezzo al flusso della necessità»¹⁵. Per Burckhardt in certa misura continua dunque a valere, sia pure in un modo affatto peculiare, il detto: *historia magistra vitae*. Il lavoro dello storico è arduo (in generale, «il lavoro intellettuale non può voler essere mero godimento», giacché quantomeno «il passato è sempre estraneo, in un primo momento, nelle sue espressioni; e l'appropriarselo è sempre un lavoro faticoso»¹⁶), ma ciò che insegna non è tanto un'accortezza da applicarsi in ipotetici, futuri casi analoghi, quanto una saggezza costante di fronte alla variabilità e volubilità delle cose umane. Ragion per cui Burckhardt si domanda anche: «ora, fino a che punto il risultato di

¹³ J. BURCKHARDT, *Meditazioni sulla storia universale* (1905), a cura di D. Cantimori, Sansoni, Firenze, 1989², p. 9.

¹⁴ «Se potessimo completamente rinunciare alla nostra individualità e considerare la storia dell'età che sta per venire con la stessa tranquillità e la stessa inquietudine che proviamo nel contemplare uno spettacolo della natura, per esempio una tempesta in mare stando in terraferma, forse parteciperemmo con qualche consapevolezza di uno dei più grandi capitoli della storia dello spirito» (ivi, pp. 291-292).

¹⁵ Ivi, p. 11.

¹⁶ Ivi, p. 19.

questa considerazione è scetticismo? Certo è che lo scetticismo autentico ha il suo posto in un mondo del quale sono ignoti il principio e la fine, e la parte intermedia è in movimento costante»¹⁷.

La storia insomma è un sapere fondato essenzialmente sulla *skepsis* contemplativa:

sarebbe spettacolo meraviglioso – ma non per esseri terreni e contemporanei – seguire e conoscere lo spirito dell'umanità che si costruisce una nuova casa, aleggiando al di sopra di tutti questi fenomeni e tuttavia intrecciato con tutti. Chi avesse solo una pallida idea di questo dimenticherebbe completamente felicità e fortuna, infelicità e sventura, e passerebbe la sua vita desiderando soltanto di raggiungere tale conoscenza¹⁸.

Il che lascia tutto sommato intuire quanto poco, in fin dei conti, la concezione nietzschiana avrebbe in ultima analisi potuto concordare con quella del pur venerato collega svizzero. Agli occhi di Nietzsche, piuttosto, un eccesso di conoscenza diviene appunto la causa dell'incapacità umana di agire e produrre qualcosa di proprio e di originale. Con la *II Inattuale*, Nietzsche peraltro non intende affatto negare in assoluto il valore dell'*Historie*, dell'indagine storica: al contrario, cerca di delineare un modo concreto in cui essa sia ancora praticabile – un modo utile e non dannoso.

Punto di partenza di questo tentativo è il fatto che l'essere umano, in quanto tale – ossia in quanto non riducibile alla sua pura e semplice animalità – possiede una memoria e una coscienza del passato. L'animale propriamente non ricorda, ma esiste per lo più nella dimensione del presente; l'uomo, al contrario, è per così dire *obbligato a ricordare* dalla sua stessa natura: il suo essere peculiare è memoria. Ecco perché si trova necessitato dalla sua natura anche a *fare* storia:

abbiamo visto invece l'animale, che è totalmente non storico [*unhistorisch*], abita quasi in un orizzonte puntiforme [*innerhalb eines punktartigen Horizontes*] e vive tuttavia in una certa felicità, almeno senza tedio e dissimulazione; dovremo dunque ritenere più importante e originaria la capacità di sentire [*empfinden*] in un certo grado non storicamente [*unhistorisch*], in quanto in essa si trova il fondamento su cui soltanto può in genere crescere qualcosa di giusto, di sano e di grande, qualcosa di veracemente umano¹⁹.

In altri termini, come è stato notato, per Nietzsche qui la storicità non coincide con la temporalità biologica del vivente; essa semmai *si innesta* nella

¹⁷ Ivi, p. 10.

¹⁸ Ivi, p. 292.

¹⁹ OFN III/1, 1, p. 266.

fisiologia dell'esistenza umana, degenerando però in patologia quando la sana dialettica tra la memoria e l'oblio viene alterata²⁰.

Ricapitoliamo. Alla costituzione dell'essere umano è intrinseca una temporalità fatta di passato, presente e futuro. Per quanti sforzi l'uomo faccia per ridursi alla (presunta) serenità e quiete della coscienza ingenua e animale, questo privilegio non gli è dato: per questo egli si stupisce «di non poter imparare a dimenticare [*das Vergessen nicht lernen zu können*] e di essere continuamente attaccato al passato»²¹. È del resto evidente che qualcosa come *imparare a dimenticare* sarebbe un paradosso assoluto: richiederebbe infatti un apprendistato, e con ciò appunto quell'attività cosciente e "concettuale" che implica, già di per sé, l'applicazione del logos – ovvero appunto della dialettica di raccolta, selezione e oblio. La cosiddetta *malattia storica* è pericolosa proprio perché intacca la forza plastica della vita, ossia «la possibilità di usare liberamente delle facoltà del ricordare e dell'obliare»²².

Sarà bene sottolineare – in continuità con la genesi della nozione di verità elaborata da Nietzsche nello scrittarello di poco precedente, *Su verità e menzogna in senso extramurale* (1873) – che in questa prospettiva il logos è comunque radicato nella forza plastica della vita: ne è espressione. Ciò che fa insorgere il problema è piuttosto la riduzione della storicità a scienza, ossia a un logos autoreferenziale.

Il senso storico [*Der historische Sinn*], quando domina *incontrollato* e trae tutte le sue conseguenze, sradica il futuro, perché distrugge le illusioni e toglie alle cose esistenti la loro atmosfera, nella quale soltanto esse possono vivere. La giustizia storica, anche quando viene esercitata realmente e con sensi puri, è una virtù terribile per questo, che sempre mina e manda in rovina ciò che vive²³.

La cultura *storica* sarà dunque benefica solamente se accompagna e anzi favorisce il fluire della vita, e non la penalizza:

la storia, in quanto sia al servizio della vita, è al servizio di una forza non storica, e perciò non potrà né dovrà diventare mai, in questa subordinazione, pura scienza, come per esempio lo è la matematica. Ma la questione fino a che grado la vita abbia bisogno in genere del servizio della storia, è una delle questioni e preoccupazioni più alte riguardo alla salute di un uomo, di un popolo, di una cultura. Perché con un certo eccesso di storia la vita si frantuma e degenera, e alla fine a sua volta, a causa di questa degenerazione, va perduta la storia stessa²⁴.

²⁰ E. MAZZARELLA, *Nietzsche e la storia*, Guida, Napoli, 2000², pp. 37-39.

²¹ OFN III/1, 1, p. 262.

²² C. GENTILI, *Nietzsche*, cit., p. 120.

²³ OFN III/1, 7, p. 313.

²⁴ OFN III/1, 1, p. 272.

In altri termini, come è stato osservato, la storia dev'essere «uno strumento che serve a intensificare la vita; appartiene a una disposizione attiva, creativa; è in questo senso, affine all'arte»²⁵. Per converso, la *malattia storica* è responsabile dell'inversione del rapporto fra cultura e vita, che esige di essere ricondotto alla dimensione appropriata: «datemi prima la vita, e allora io vi creerò da essa anche una cultura! [*Schenkt mir erst Leben, dann will ich euch auch eine Kultur daraus schaffen!*]»²⁶.

Del resto, è ben noto che secondo Nietzsche esistono modi di ricercare nel passato che non schiacciano l'individuo né rendono di per sé asfittica una cultura. Così, si legge nella *II Inattuale*, quando un uomo che è capace di vivere sceglie a proprio modello dèi ed eroi e cerca di costruire con il proprio agire testimonianze durature, si ispira a un modello di storia «monumentale»; quando venera il passato come traccia e vestigio significativo di ciò che è stato vivente, costruisce una storia «antiquaria»; quando, infine, si trova di fronte alla dolorosa esigenza di valutare gli avvenimenti, scegliendo fra essi, opera una storia «critica». Ma al di là delle aporie in cui si può poi imbattere ognuno di questi tre atteggiamenti («ciascuna delle tre specie di storia che esistono», scrive Nietzsche, «è nel suo diritto su un solo terreno e in un solo clima: su ogni altro terreno si sviluppa come erbaccia distruttiva [*zum verwüstenden Unkraut*]»²⁷), a me pare che nel discorso nietzschiano l'elemento per noi più interessante risieda ancora nella ulteriore determinazione della peculiarità della patologia indotta in generale dall'eccesso di sapere storico. Tale patologia scaturisce dal *contrasto fra esterno e interno*; un contrasto che – sotto una parvenza di austerità e rigore esteriori – finisce per nascondere un'interiorità divenuta col tempo povera e priva di originalità creativa.

Se i greci avevano saputo conservare la propria salute grazie al rigoroso «senso non storico», ecco che nell'epoca presente al loro ideale di *enkyklios paideia* si è venuta contrapponendo l'odierna erudizione enciclopedica:

noi moderni infatti non caviamo niente da noi stessi: solo riempiendoci e stipandoci di epoche, costumi, arti, filosofie, religioni e conoscenze estranee, diventiamo qualcosa di degno di considerazione, ossia enciclopedie ambulanti [*wandelnden Enzyklopädien*], come forse ci considererebbe un antico greco sbalestrato nella nostra epoca.

²⁵ C. GENTILI, *Nietzsche*, cit., p. 121.

²⁶ OFN III/1, 10, p. 350.

²⁷ OFN III/1, 2, p. 279.

Enciclopedie ambulanti, afferma Nietzsche, ma intese ora come libri sul cui frontespizio «il rilegatore ha impresso parole di questo tenore: “Manuale di cultura interna per barbari esterni” [*Handbuch innerlicher Bildung für äußerliche Barbaren*]»²⁸. Se l’immagine del cerchio enciclopedico si contrappone, come abbiamo visto, alla puntualità dell’orizzonte in cui si esaurisce l’esistenza animale, essa attesta peraltro anche di una condizione d’insoddisfazione esistenziale: l’uomo moderno infatti «si meraviglia che la sua memoria giri instancabilmente in un cerchio, e sia tuttavia troppo debole e stanca per fare anche solo un balzo fuori da questo circolo»²⁹.

Eppure l’epoca moderna, credendo di possedere il senso della razionalità e della giustizia in misura maggiore di tutte quante le precedenti, distorce e ostacola gli istinti naturali negli individui così come nei popoli. In connessione con ciò va letta la credenza nel sopraggiungere della maturità e della vecchiaia del genere umano; credenza che Nietzsche – con una lettura certamente superficiale, ma senz’altro significativa sul piano della storia degli effetti – individua nella filosofia hegeliana tanto quanto nella «parodia» filosofica di uno Eduard von Hartmann. La degenerazione di questo atteggiamento culturalmente “senile” è l’ironia, nella forma più subdola dell’autoironia e del cinismo. Il che, oltre a favorire ulteriormente lo sviluppo di personalità deboli, esorta a una prassi individualistica eccessivamente prudente:

accanto all’orgoglio dell’uomo moderno sta la sua *ironia* su se stesso, la sua consapevolezza di dover vivere in uno stato d’animo storicizzante e quasi crepuscolare [*in einer historisierenden und gleichsam abendlichen Stimmung*], la sua paura di non poter ormai salvare nel futuro niente delle sue speranze e forze giovanili. Qua e là si va ancora oltre, fino al *cinismo*, e si giustifica il corso della storia [*Geschichte*], anzi tutto lo sviluppo del mondo, esclusivamente per la comodità [*Handgebrauch*] dell’uomo moderno³⁰.

Distante, estranea rispetto alla concretezza dell’esistenza, la cultura storica non fa che privare di senso il vitale, attribuendo importanza decisiva – anche in base al suo retaggio cristiano – all’*eschaton*, al momento ultimo. In questa prospettiva, la coscienza appare condannata non solo a un decentramento, ma a un’autentica proiezione fuori di sé. La cultura finisce così per trasformarsi nel contrario di ciò che dovrebbe: frena la maturazione del singolo e diviene strumento in mano al potere per favorire una trasmissione di verità del tutto parziali, facilmente manipolabili, e anzi esposte nella loro fragilità alla misti-

²⁸ OFN III/1, 4, p. 289.

²⁹ OFN III/1, 1, p. 267.

³⁰ OFN III/1, 9, p. 331.

ficazione. Perfino la cultura tecnologica non sembra allontanarsi da questo copione, quando – in preda a una smania di progresso indefinito – perde di vista scopi e obiettivi della formazione umana (un tema, questo, che sarebbe stato caro fra l'altro a Max Weber).

Di mira nella *II Inattuale* è insomma, in generale, quella deriva storicista che sembra costituire per tradizione e istituzioni il carattere peculiare della *Bildung* ottocentesca. Rivolta solo ai modelli del passato, essa non solo non insegna più a «creare» (Nietzsche si rende ben conto, in ciò fedele allievo del suo «educatore» Schopenhauer, che la creatività non è propriamente insegnabile, ma è anzitutto dono di personalità «geniali»), ma con la falsa consapevolezza della «storicità del tutto» riduce la questione della storia e della memoria alla sua versione più triviale.

Nelle ultime pagine della *II Inattuale* Nietzsche si domanda infine quali atteggiamenti siano ancora possibili per superare questa vuotezza, ed è noto che ritiene di individuarne due: quello «antistorico» e quello «sovrastorico» (*das Unhistorische und das Überhistorische*).

Con il termine “l'antistorico” designo la forza e l'arte di poter *dimenticare* e di rinchiudersi in un *orizzonte* limitato; “sovrastoriche” chiamo le potenze che distolgono lo sguardo dal divenire, volgendolo a ciò che dà all'esistenza il carattere dell'eterno e dell'immutabile, all'*arte* e alla *religione*³¹.

Molto ci sarebbe probabilmente da dire a questo proposito. Mi limiterò qui a osservare che – al di là del dettaglio della distinzione – Nietzsche, consapevolmente o meno, dà motivo al lettore di diffidare anche di soluzioni di questo genere, almeno nella misura in cui esse non fanno che ricadere, sia pure attraverso vie diverse, nell'errore peculiare del moderno: trascurando il presente quale esso si dà nella sua concretezza, finiscono per misconoscerne la realtà effettiva.

Per gli scopi della mia breve ricognizione, l'elemento più significativo della conclusione della *II Inattuale* mi sembra tuttavia risiedere in un altro aspetto, là dove cioè si legge che solamente la *gioventù* sembra in grado di emendare, con l'energia propria della sua forza, un ideale di cultura ormai perverso: essa sola, anche a prezzo di qualche errore, potrà un giorno ristabilire un rapporto più salubre tra la vita e un sapere altrimenti «corrosivo e venefico per la vita, nel nostro modo di praticare la scienza» (così poi in *Ecce Homo*)³². A una gio-

³¹ OFN III/1, 10, p. 351.

³² EH, p. 78.

ventù siffatta spetterà di farsi portavoce d'una scienza rinnovata nel modo e nello spirito: «il segno di garanzia della propria salute più robusta è proprio questo, che essa, cioè questa gioventù, non può neanche usare, per designare la propria natura, nessun concetto, nessuna parola settaria fra le correnti monete-parola e monete-concetto del presente»³³. Tale gioventù saprà contrapporre alla cultura intesa come mera «*decorazione della vita*» e all'addottrinamento che è in auge una «*vera cultura [Bildung, "formazione"]*», capace quasi di attingere a una nuova etica dell'immediatezza. Il testo si conclude così con l'appello a un rinnovamento da intendersi quale ritorno alla natura, ossia «come una nuova e migliorata *physis*, senza interno ed esterno, senza dissimulazione e convenzione»: in breve, ancora una volta, una «cultura come un'unanimità tra vivere, pensare, apparire e volere»³⁴. Del resto, aveva già scritto Nietzsche qualche pagina avanti: «soltanto colui che costruisce il futuro ha diritto a giudicare il passato [*die Vergangenheit zu richten*]»³⁵. Sottesa a queste parole, che all'odierno lettore disincantato potranno certamente apparire intrise di una fastidiosa retorica tardoromantica, è l'alternativa radicale tra viva *Kultur* e morta *Civilisation*.

Confesso che, almeno per quanto mi riguarda, in questo leggero fastidio un elemento determinante è costituito non tanto dalla possibile deriva ideologica dell'esaltazione nietzschiana dell'individualità sovrastorica – al cui proposito basterà forse ricordare le lapidarie parole scritte da Johan Huizinga nel 1935:

tutti i mediocri imbecilli della fine del secolo parlarono di "superuomo", come se fosse stato un loro fratello maggiore. Questo volgarizzamento intempestivo [*unzeitgemäss*] del pensiero nietzschiano è stato senza dubbio l'inizio della tendenza spirituale, che oggi pone l'eroismo come parola d'ordine e come programma³⁶.

Né si potrà obliterare a tale proposito la doverosa distinzione tra una *Kulturkritik* animata – per usare le parole di Jacob Taubes – da un'idea della «politica come costruzione, come superamento della natura ed emancipazione dall'orrore della violenza» e un'altra idea che teorizza, a vario titolo, l'«orrore della violenza stessa, che domina la storia»³⁷. No, il punto è un altro.

³³ OFN III/1, 10, pp. 352-353.

³⁴ OFN III/1, 10, p. 355.

³⁵ OFN III/1, 6, p. 312.

³⁶ J. HUIZINGA, *La crisi della civiltà* (1935), traduzione di B. Allason, Einaudi, Torino, 1938, p. 104. Mi piace notare un possibile implicito riferimento agli usi distorti anche della *II Inattuale* nell'aggettivo *unzeitgemäss*.

³⁷ J. TAUBES, *Cultura e ideologia* (1968), in *Id.*, *Messianismo e cultura*, a cura di E. Stimilli, Garzanti, Milano, 2001, pp. 288-89: «la critica fascista smaschera l'apoteosi borghese della cultura come sostituto e sovrastruttura impotente, che nasconde l'orrore della realtà politica».

Certo un po' troppo facile sarebbe osservare, con la sapienza del dopo, che in qualche misura l'auspicio di Nietzsche di una *gioventù non storica* parrebbe oggi nei fatti ampiamente esaudito; anche perché forse un reale *bisogno di storia* nelle giovani generazioni non è affatto scemato, se è corretto quanto afferma Serge Gruzinski:

al di fuori delle aule scolastiche e universitarie, ai margini dei blog specializzati, per lo più riservati a un ridotto numero di fruitori, circolano immagini e grandi narrazioni spesso trascurate dagli ambienti accademici. Rappresentazioni che si sforzano di rispondere alle sfide, reali, o immaginarie, di un universo che si globalizza. Sono però le sole risposte possibili?³⁸

Eppure, difficile sarebbe per converso anche ignorare la circostanza per cui – come ha scritto lo storico Tony Judt – non tanto la gioventù, ma la nostra civiltà per intero sembra per molti aspetti presentarsi proprio come la quasi compiuta realizzazione dell'«età dell'oblio», educata *sotto il segno dell'immediatezza*, ossia con la sua scellerata ostinazione nel rifiutarsi di capire testi e contesti di lungo periodo dei dilemmi in cui ci imbattiamo al presente:

ci siamo convinti – nelle previsioni economiche, nelle questioni politiche, nelle strategie internazionali, persino nelle priorità educative – che il *passato non ha nulla di interessante da insegnarci*. Il nostro, insistiamo, è un mondo nuovo: i rischi e le opportunità che ci offre non hanno precedenti³⁹.

E «l'idea secondo cui viviamo in un'epoca senza precedenti», di fatto «quella su cui poggiano tutte le altre», appare appunto a Judt «tra le illusioni contemporanee, la più pericolosa»⁴⁰.

Ebbene, se c'è un insegnamento quantomai vivo nella *II Inattuale*, esso mi sembra consistere nel fatto che mai e poi mai, in nome del superamento di una cultura storica asfittica e che in ultima analisi sembra aver abdicato alla propria stessa missione, è lecito invocare un semplice salto al di là della propria ombra. Non per nulla anzi, come è stato notato, di lì a poco la «mancanza di senso storico» sarebbe diventata agli occhi di Nietzsche difetto imperdonabile di tutti i filosofi, e per converso ingrediente indispensabile del suo cosiddetto «prospettivismo»⁴¹.

La conclusione di queste note è, ahimè, del tutto aporetica: si limita a os-

³⁸ S. GRUZINSKI, *Abbiamo ancora bisogno della storia? Il senso del passato in un mondo globalizzato* (2015), traduzione di M.M. Benzoni, Cortina, Milano, 2016, p. 9.

³⁹ T. JUDT, *L'età dell'oblio* (2008), traduzione di P. Falcone, Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 4.

⁴⁰ Ivi, p. 22.

⁴¹ E. MAZZARELLA, *Nietzsche e la storia*, cit., pp. 66-67.

servare che proprio in questa permanente tensione fra istanze contraddittorie, in ultima analisi, sembra risiedere oggi la paradossale *attualità* di una lettura della *II Inattuale*, e con ciò la sfida che essa continua a lanciare, rispetto al compito immane che attende al presente la cultura umanistica. Nient'altro che quella medesima esigenza paradossale espressa in modo esemplare da Nietzsche, quando scrive:

l'origine della cultura storica [...] *deve* essa stessa essere riconosciuta storicamente, la storia *deve* essa stessa risolvere il problema della storia, il sapere *deve* volgere il suo pungolo contro se stesso [*die Historie muß das Problem der Historie selbst auflösen, das Wissen muß seinen Stachel gegen sich selbst kehren*]⁴².

⁴² OFN III/1, 8, p. 324.

Dilthey e la filosofia della cultura

Giancarlo Magnano San Lio

L'intera parabola speculativa di Wilhelm Dilthey è stata segnata da una particolare attenzione per la storia e la filosofia della cultura ed ha visto l'epilogo nella celebre *Weltanschauungslehre*¹, vale a dire in quello che per molti versi può essere considerato il punto di arrivo, seppur problematico e sostanzialmente incompiuto, di un percorso che ha posto al centro, tra questioni più specifiche e punti di interesse molteplici, la riflessione sulla storia e la filosofia della cultura.

Dilthey perviene all'elaborazione della teoria delle visioni del mondo mettendo a fuoco soprattutto tre grandi ambiti della cultura che, nelle loro reciproche interazioni, lo hanno da sempre interessato: si tratta dell'arte, della religione e della filosofia (o della metafisica, per usare un'espressione sovente adoperata, a questo proposito, dal filosofo tedesco), che in qualche modo rappresentano in modo paradigmatico le molteplici modalità di espressione dell'uomo attraverso le forme storiche della cultura.

Tale ambito di interessi percorre in modo costante l'intera opera diltheyana-

¹ Sulla teoria delle visioni del mondo ho già detto in diversi altri luoghi, tra i quali ricordo almeno: *Filosofia e storiografia. Fondamenti teorici e ricostruzione storica in Dilthey*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2000, e *Forme del sapere e struttura della vita. Per una storia del concetto di Weltanschauung. Tra Kant e Dilthey*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005. Può essere anche utile vedere l'edizione italiana, a mia cura, dei testi più rappresentativi della *Weltanschauungslehre* diltheyana: W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, vol. VIII, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, hrsg. von B. Groethuysen, Teubner, Leipzig, 1931; tr. it. *La dottrina delle visioni del mondo*, Guida, Napoli, 1998. Inoltre, per un primo inquadramento, soprattutto nell'ottica che viene qui privilegiata, del pensiero diltheyano si vedano almeno: G. MISCH, *Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys*, Schulte-Bulmke, Frankfurt a.M., 1947, pp. 28-32; H. DIWALD, *Wilhelm Dilthey. Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte*, Musterschmidt, Göttingen-Berlin-Frankfurt, 1963, pp. 204-211; R.A. MAKKREEL, *Dilthey. Philosopher of the Human Studies*, Princeton University Press, Göttingen-Berlin-Frankfurt, 1975, pp. 345-356; G. CACCIATORE, *Scienza e filosofia in Dilthey*, Guida, Napoli, 1976, vol. II, pp. 320 e sgg.; M. ERMARTH, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1978, pp. 321-338; K. ACHAM, *Il contributo di Dilthey alla filosofia della scienza e all'analisi delle visioni del mondo*, in AA. VV., *Dilthey e il pensiero del Novecento*, a cura di F. Bianco, FrancoAngeli, Milano, 1988², pp. 76-81.

na, segnata da momenti sia teorici² che storiografici³ di grande rilievo attorno ai quali si è a lungo esercitata e continua ad esercitarsi la critica⁴. Si può certamente dire, come cifra più generale, che Dilthey era profondamente convinto del fatto che, a partire dall'irriducibile complessità dell'"uomo intero"⁵, non potessero che darsi innumerevoli forme di cultura (tutt'altro che reciprocamente isolate, né segnate da uno sviluppo in qualche modo lineare) attraverso le quali l'uomo ha storicamente portato all'espressione tale sua irriducibile complessità costitutiva. Come ho cercato di dire altrove⁶, l'individuazione e la trattazione, per via storico-comparativa, delle tre forme fondamentali di *Weltanschauungen* sopra ricordate non ha voluto significare, per Dilthey, la costruzione di un sistema in sé compiuto ed in qualche modo definitivamente acquisito, quanto, piuttosto, la cifra esemplificativa di una realtà, per l'appunto quella della cultura, assai più ampia e di fatto mai rigidamente riconducibile a schemi rigorosi e da ritenersi definitivi. Da questo punto di vista arte, religione e filosofia rappresentano tre forme culturali di particolare ricorrenza ed importanza attraverso le quali l'uomo ha fin dalle origini manifestato la propria complessità strutturale.

Le forme storiche della cultura rappresentano in qualche modo gli *Ausdrücke* attorno ai quali può esercitarsi la nuova metodologia ipotizzata da Dilthey per la conoscenza propria delle *Geisteswissenschaften*, vale a dire il *Verstehen*, il com-

² Non ritorno qui, neppure per cenni, su alcuni temi fondamentali (ed assai noti) della speculazione diltheyana, come per esempio quello, centrale in tutto il suo percorso argomentativo, della fondazione delle *Geisteswissenschaften* e dei loro rapporti con le *Naturwissenschaften*: si tratta, infatti, di argomentazioni e di riferimenti bibliografici notori e di facile reperimento.

³ Anche a questo proposito evito in questa sede di riprendere, rimandando alla bibliografia sopra ricordata, l'importante tema diltheyano della biografia intesa come strumento di primo rilievo nell'ambito della ricerca storiografica. È noto che i contributi dedicati dal filosofo di Biebrich alla ricostruzione di precisi percorsi storiografici e di biografie di personaggi noti e meno noti che hanno in qualche modo segnato i diversi contesti storico-culturali, nel senso più ampio del termine, sono assai cospicui e di diversa tipologia.

⁴ Un'ulteriore cifra della problematicità costitutiva del pensiero di Dilthey è certamente attestata anche dalle posizioni critiche, quanto mai eterogenee, che esso ha saputo suscitare: la sua speculazione è stata infatti interpretata ora come esito relativistico dello storicismo ora come edificazione, nonostante le premesse esplicitamente contrarie rispetto ad una tale ipotesi, dell'ennesima sistematica in qualche modo definita e definitiva, con nel mezzo una serie di posizioni per molti versi più plausibili ed equilibrate. Senza poter entrare qui neppure minimamente nella questione, va tuttavia sottolineato come tale radicale eterogeneità in sede di storia della critica sia certamente dovuta per buona parte alla problematicità costitutiva del pensiero diltheyano, intenzionalmente mai risolto né negli esiti relativistico-scettici né in quelli metafisico-dogmatici.

⁵ È noto che con tale espressione Dilthey voleva distaccarsi, in modo quanto mai convinto e radicale, da ogni ipotesi volta a privilegiare l'aspetto per così dire logico-razionale dell'uomo, per recuperare, invece, la complessità del medesimo come colui che ad un tempo è capace, senza che tali funzioni possano mai reciprocamente isolarsi in modo netto ed univoco, di "rappresentare", di "sentire" e di "volere".

⁶ Per questo si vedano, almeno, i riferimenti bibliografici essenziali sopra ricordati.

prendere, il che doveva rendere in qualche modo possibile risalire, ora secondo una modalità nient'affatto semplicemente teoretica e deduttiva, fino ai problematici *Erlebnisse*, vale a dire uno dei nuclei teorici e concettuali più importanti e complicati dell'intera speculazione diltheyana⁷:

le scienze dello spirito poggiano sul rapporto di *Erlebnis*, espressione e intendere. Così il loro sviluppo dipende sia dall'approfondimento degli *Erlebnisse* che dalla crescente tendenza all'esaurimento del loro contenuto, ed è nel medesimo tempo condizionato dall'estensione dell'intendere all'intera oggettivazione dello spirito e dalla penetrazione sempre più compiuta e metodica del contenuto spirituale entro le diverse manifestazioni della vita⁸.

Il contatto con la religione aveva caratterizzato la vita di Dilthey fin dalla giovinezza, egli stesso era stato avviato agli studi di teologia (che effettivamente seguì, ad Heidelberg, nel 1852/53) con la prospettiva di riprendere e continuare la professione di pastore protestante già del padre e prima ancora del nonno, sebbene poi tale percorso venne decisamente piegato nella direzione di un'attenta considerazione storica del fenomeno religioso cui il filosofo di Biebrich (il quale si dedicò, in modo notevolmente più ampio, al tentativo di ricostruire la *Weltanschauung* cristiana⁹ a lungo dominante nel mondo occidentale) attese in modo particolarmente avvertito in molti suoi scritti¹⁰. Più tardi egli avrà cura di specificare come la visione del mondo religiosa abbia storicamente rappresentato il primo effettivo tentativo di comprendere i fenomeni del mondo, di fatto ascrivendoli alla volontà divina (che occorre, dunque, in qualche modo ingraziarsi). Nelle forme primitive essa rimase per lo più affidata all'opera di alcune grandi personalità ed alla pratica fideisti-

⁷ Anche per questo aspetto sono costretto a rimandare a quanto già detto altrove.

⁸ W. DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. VII, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, hrsg. von B. Groethuysen, Teubner, Stuttgart, 1927; tr. it. *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in ID., *Critica della ragione storica*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino, 1954, p. 214.

⁹ Sulla base di tale convincimento egli, all'età di venticinque anni, pensò ad una storia del cristianesimo occidentale «in prosecuzione ai lavori di Baur, Strauß, Schwegler, i quali hanno rappresentato la storia del cristianesimo nell'età di Gesù e degli apostoli» (G. MISCH, *Vorbericht*, in W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, vol. V, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*. I Hälfte: *Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, hrsg. von G. Misch, Teubner, Leipzig, 1924, p. XXIV).

¹⁰ A questo proposito si vedano almeno: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. II, hrsg. von G. Misch, Teubner, Leipzig, 1914; tr. it. *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura. Dal Rinascimento al secolo XVIII*, a cura di G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze, 1974 (rist. anas.), e *Das Problem der Religion*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. VI, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*. II Hälfte: *Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik*, hrsg. von G. Misch, Teubner, Leipzig, 1924, pp. 288-305; tr. it. *Il problema della religione*, in AA. Vv., *Ermeneutica e religione*, a cura di G. Morra, Patron, Bologna, 1970, pp. 93-127.

ca della preghiera¹¹. Pur mantenendo nuclei di fatto difficilmente esplicabili (il che costituisce, poi, la differenza sostanziale rispetto alla *Weltanschauung* metafisica), essa ha costituito, pur tuttavia, uno dei primi tentativi compiuti dall'uomo per tentare di comprendere se stesso ed il mondo circostante¹²:

la religiosità è soggettiva, particolare agli *Erlebnisse* che la determinano: in essa vi è un elemento ineliminabile, altamente personale, che deve sembrare, a ogni individuo estraneo a tali *Erlebnisse*, come una "pazzia". Essa è e resta legata ai limiti intrinseci della sua origine dall'esperienza religiosa storicamente e personalmente condizionata, alla forma interna dell'intuizione religiosa e alla sua tendenza verso il trascendente [...] essa prova la sua incapacità di difesa in ogni sua forza interna, la sua debolezza di fronte a ogni pretesa di comunicazione e di azione in lontananza. Il religioso che sente profondamente questa debolezza e ne soffre, deve cercare di superarla. La legge interna per cui le rappresentazioni generali possono compiersi soltanto nel pensiero concettuale, costringe alla stessa via: l'intuizione religiosa del mondo tende a trasformarsi in un'intuizione filosofica¹³.

Così

in queste visioni del mondo religiose si conserva sempre un nucleo oscuro, specificamente religioso, che il lavoro concettuale dei teologi non può mai spiegare e fondare. Non può mai essere superata l'unilateralità di un'esperienza che scaturisce dal rapporto di preghiera, di domanda, di sacrificio di sé con esseri superiori e che ottiene i predicati di questi esseri dai rapporti vitali dell'anima con essi. Da qui sorge un rapporto secondo il quale la visione del mondo religiosa è la preparazione di quella metafisica, ma non può mai risolversi in questa¹⁴.

Dilthey riflette sulla religione considerandola sempre come un'importante manifestazione storica della cultura, vale a dire una delle modalità attraverso cui l'"uomo intero" tenta di cogliere la complessità del *Leben*: ciò rientra appieno, d'altra parte, nell'ambito della sua concezione della storicità come cifra costitutiva tanto del soggetto (o, meglio, dell'io) quanto dell'oggetto (anche qui, meglio, del mondo) che costituiscono i termini della relazione dinamica a partire dalla quale si producono, nei diversi contesti storici, le espressioni proprie delle varie manifestazioni culturali, tra le quali rientra, a pieno titolo ed esercitando un ruolo altamente significativo, anche la religione. E d'altra parte, se «il vivere non

¹¹ Si veda, per questo, W. DILTHEY, *Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. VIII, cit., pp. 42-51; tr. it. *La coscienza storica e le visioni del mondo*, in ID., *La dottrina delle visioni del mondo*, cit., pp. 117-128.

¹² W. DILTHEY, *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. VIII, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, cit.; tr. it. *I tipi di visione del mondo e il loro sviluppo nei sistemi metafisici*, in ID., *La dottrina delle visioni del mondo*, cit., pp. 184-187.

¹³ W. DILTHEY, *Das Wesen der Philosophie*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. V, cit.; tr. it. *L'essenza della filosofia*, in ID., *Critica della ragione storica*, cit., pp. 453-454.

¹⁴ W. DILTHEY, *I tipi di visione del mondo e il loro sviluppo nei sistemi metafisici*, cit., pp. 186-187.

si risolve mai in rappresentazione»¹⁵, allora certamente la religione si trova ad assolvere un compito importante e significativo, dal momento che costituisce (soprattutto nelle comunità e nelle organizzazioni sociali più antiche) uno dei primi tentativi di comprendere la vita ed il mondo, sempre mantenendo, però, una qualche intraducibilità di quanto compreso in forma concettuale, dunque in una qualche formula propria della metodologia, per dir così, scientifico-razionale.

In origine la religione aveva alimentato la speranza di poter comprendere ed in qualche modo dominare la totalità della vita, individuale e collettiva, materiale e spirituale, all'interno di una visione ampia e totalizzante, che però era destinata ad essere via via ridimensionata dalla progressiva affermazione del pensiero logico-deduttivo, e in particolare della speculazione scientifico-filosofica¹⁶. Doveva così svilupparsi, allora, una vigorosa dialettica (che ha visto succedersi, nel corso dei secoli, fasi alterne) tra la religione e le forme del sapere e della conoscenza razionale, tutte comunque volte al medesimo tentativo di cogliere la vita con una più o meno esplicita e sostenibile esaustività: «allora comincia la lotta metodica e disciplinata della vita mondana, dell'arte, della letteratura e della poesia, della scienza e della filosofia contro la religione e la sua organizzazione nelle comunità religiose»¹⁷. E tale significato, essenzialmente storico e dialettico, ogni volta rimesso in discussione attraverso il confronto con le altre forme culturali, costituisce uno dei punti fermi dell'intera parabola speculativa di Dilthey, che, d'altra parte, ha sempre trovato occasione per ribadirlo:

la religione è un insieme psichico, che, come la filosofia, la scienza e l'arte, costituisce un elemento degli individui e si oggettiva nei modi più diversi dei suoi prodotti. In tal modo questo insieme ci è dato duplicemente: come esperienza religiosa e come oggettivazione di questa. L'esperienza resta sempre soggettiva: solo l'intelligenza delle creazioni religiose basata sull'esperienza retrospettiva rende possibile una conoscenza oggettiva della religione. E per questo che il procedimento metodico per la determinazione dell'essenza della religione deve attenersi alle sue creazioni. La religione invero esiste in forme svariate, ciascuna delle quali rappresenta un insieme concreto particolare. Ognuna di queste religioni ha una storia, e tutte queste creazioni storiche possono essere sottoposte al metodo comparativo, in modo da cogliere l'essenza della religione ad esse comune¹⁸.

¹⁵ W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. I, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, hrsg. von B. Groethuysen, Teubner, Leipzig, 1922; tr. it. *Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia*, a cura di G.A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze, 1974, p. 185.

¹⁶ Cfr. W. DILTHEY, *Il problema della religione*, cit., p. 96.

¹⁷ Ivi, p. 97.

¹⁸ Ivi, p. 126.

Uno dei momenti certamente più significativi nell'ambito dell'intera storia della religione è certamente costituito dalla riflessione operata nel contesto medievale, quando, con sempre maggiore vigore, si tentò di trasporre in formule oggettive le esperienze soggettive proprie del sentire religioso. È quanto è avvenuto, per esempio, nell'ambito delle tre grandi religioni monoteistiche (l'esperienza del cristianesimo medievale rimane in questo senso sicuramente grandiosa e fortemente significativa): «perciò nelle religioni monoteistiche l'esperire religioso si traduce in un mondo rappresentativo di nozioni che è solo veste e involucro, quasi un *rendere sensibile quanto viene esperito interiormente*»¹⁹. È evidente, qui come altrove, la continua contaminazione tra le diverse forme di cultura: in questo caso è la stessa speculazione religiosa a voler progressivamente trasferire nelle più rassicuranti forme oggettive della metafisica quanto esperito nella dimensione interiore. Un processo, questo, destinato ben presto a produrre, però, una serie di antinomie e di contraddizioni interne che di fatto dovranno mostrarsi irrisolvibili ed insuperabili per una tale via, anche se questo non significò neppure, di contro, lo stemperarsi o l'estinguersi della religiosità al cospetto delle più rassicuranti formule logico-scientifiche; piuttosto, si assistette al suo ritorno entro gli invalicabili confini di ciò che comunque non appare dimostrabile secondo i procedimenti delle scienze rigorose²⁰. Il grandioso tentativo di tradurre in formule e concetti il sentire religioso doveva comunque rivelarsi sostanzialmente fallimentare: «il lavoro del Medioevo per cercar di definire l'essenza di dio mediante le sue proprietà, termina così col constatare che questa rappresentazione del divino è inadeguata all'ideale religioso. Anche qui *ogni scappatoia è vana*»²¹.

Dilthey analizza dal punto di vista storico lo sviluppo delle forme religiose legandole sempre ai contesti culturali di riferimento, dunque evitando di isolarle entro una dimensione specifica e, per così dire, avulsa dall'intreccio costitutivo con le altre manifestazioni della vita. Vengono da Dilthey continuamente sottolineati e ribaditi, per esempio, i rapporti tra la religione e la filosofia: «diventa poi evidente per il fatto che la storia della filosofia non può escludere da sé questi elementi intermedi con la religiosità»²². Entrambe, in-

¹⁹ W. DILTHEY, *Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia*, cit., p. 352.

²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 358-359.

²¹ *Ivi*, p. 372.

²² W. DILTHEY, *L'essenza della filosofia*, cit., p. 424.

fatti, tentano di comprendere la vita, seppur da prospettive diverse ed in qualche modo complementari, dal momento che l'una fa sostanziale riferimento al sentire interiore mentre l'altra si fonda essenzialmente sull'argomentazione logico-razionale:

la feconda serietà della religione e della filosofia deriva dal loro sforzo di penetrare nella sua profondità oggettiva la connessione interna che, nella struttura del nostro animo, va dall'aprendimento della realtà alla posizione di scopi, e su questa base dar forma alla vita. Così esse si traducono in una riflessione responsabile sulla vita, che è appunto questa totalità; esse diventano, nella coscienza della propria verità, forze operanti di formazione della vita. Intimamente apparentate, quali sono, esse debbono, proprio perché hanno la stessa intenzione di formazione della vita, affrontarsi nella lotta per l'esistenza. Il profondo senso dell'animo e la validità universale del pensiero concettuale lottano qui tra loro²³.

Parimenti precoce ed originaria fu la sensibilità manifestata da Dilthey nei confronti per l'arte, osservata e studiata nelle sue diverse forme, come mostrano chiaramente numerosi suoi scritti di evidente pregio e rilievo²⁴. Da questo punto di vista la *Weltanschauung* artistica, così come egli la concepisce, viene fuori dal rilievo specifico assunto, entro le vicende della storia, da singoli elementi, spesso posti in evidenza nell'ambito dell'esperienza religiosa, in grado di risultare altamente significativi rispetto ad alcune relazioni vitali particolarmente importanti ed avvertite: «la significatività dell'opera d'arte consiste nel fatto che un elemento singolare, un dato sensibile viene separato dal nesso di causa ed effetto e viene innalzato ad espressione ideale dei rapporti vitali, come essi ci parlano come colore e forma, simmetria e proporzione, accordi di toni e ritmo, processo psichico e accadimento»²⁵. Se è vero che le diverse visioni del mondo (non solo quelle artistiche) appaiono caratterizzate da limitazioni e riferimenti ad ambiti comunque specifici, è anche vero, però, che Dilthey tiene costantemente a ribadire come esse tentino, tutte quante ed ognuna da una prospettiva ben determinata, di comprendere la vita in tutti i suoi aspetti, cioè senza limitazioni, sebbene ciascuna di esse riesca ad afferrarne soltanto una parte e, peraltro, sempre da una prospettiva piuttosto circoscritta. Ma

²³ Ivi, p. 437.

²⁴ Non è un caso, con ogni probabilità, che il suo primo intervento accademico, per così dire, di carattere formale fu dedicato all'importante tematica filosofico-poetica che percorre *Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770-1800*, ora in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. V, cit., pp. 12-27; tr. it. *Il movimento poetico e filosofico in Germania tra il 1770 ed il 1800 (prolusione di Basilea, 1867)*, in «Archivio di Storia della Cultura», XI (1998), pp. 243-259. Ma occorre anche ricordare, a questo proposito, almeno *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*, Teubner, Leipzig, 1906; tr. it. *Esperienza vissuta e poesia*, Istituto Editoriale Italiano, Milano, 1949.

²⁵ W. DILTHEY, *I tipi di visione del mondo e il loro sviluppo nei sistemi metafisici*, cit., p. 187.

questo reiterato e multiforme tentativo di comprensione si gioca sempre entro le interazioni reciproche, e questo, per esempio, caratterizza anche il rapporto tra le espressioni artistiche e le forme della religiosità:

la materia religiosa è, innanzi tutto, il suo [dell'arte] oggetto; gli scopi della comunità religiosa si manifestano nell'architettura e nella musica; in questa connessione l'arte ha innalzato il contenuto della religiosità all'eternità nella quale vengono meno i dogmi provvisori, e da questo contenuto è scaturita la forma interna della grande arte, come attestano l'epica religiosa di Giotto nella pittura, la grande architettura ecclesiastica e la musica di Bach e di Händel. E ciò che costituisce, ora, il processo storico della relazione dell'arte con le visioni del mondo è il fatto che in virtù di questo approfondimento religioso dell'arte in essa la disposizione vitale dell'artista è giunta alla libera espressione²⁶.

Dilthey individua nella poesia, se non altro perché capace di esprimere liberamente qualunque elemento sganciandolo dai vincoli della causalità e della necessità, la forma d'arte per eccellenza, il cui strumento privilegiato è costituito dal linguaggio²⁷:

la poesia, quindi, non vuole conoscere la realtà, come la scienza, ma vuole lasciar vedere la significatività dell'accadimento, degli uomini e delle cose che sta nei rapporti vitali; così qui l'enigma della vita si concentra in una connessione interna di questi rapporti vitali, la quale è intessuta di uomini, destini, circostanze di vita. In ogni grande epoca della poesia si compie di nuovo, in gradi regolari, il passaggio dalla fede e dai costumi che la riguardano, che si costituiscono a partire dall'esperienza universale della vita delle comunità, al compito di rendere nuovamente comprensibile la vita a partire da se stessa²⁸.

L'interesse di Dilthey per l'arte, guardata nelle sue diverse articolazioni, può farsi risalire già al periodo della giovinezza²⁹ ed ebbe a protrarsi fino alla fase più matura della sua speculazione (quella, per l'appunto, dedicata all'elaborazione della *Weltanschauungslehre*). Nella già ricordata *Antrittsvorlesung* di Basilea, per esempio, egli, guardando alla Germania di quell'importante scorcio del diciottesimo secolo, rifletteva sull'importante e per molti versi decisiva intersezione tra arte poetica e filosofia: «da una serie di condizioni storiche costanti scaturì, nella Germania dell'ultimo terzo del secolo scorso, un movimento spirituale, una totalità che scorre, in un processo unitario e continuo,

²⁶ Ivi, pp. 187-188.

²⁷ Ivi, pp. 188-189.

²⁸ Ivi, p. 189.

²⁹ Risalgono alla metà degli anni '60 dell'800, infatti, i contributi diltheyani su Novalis (*Novalis*, in «Preußische Jahrbücher», 6/15 (1965), pp. 596-650), Lessing (*Über Gotthold Ephraim Lessing*, in «Preußische Jahrbücher», 19/2-3 (1867), pp. 117-161 e pp. 271-294) ed Hölderlin (*Hölderlin und die Ursachen seines Wahnsinns*, in «Westermanns Monatshefte», 128/22 (1867), pp. 155-165), contributi poi ricompresi nel già ricordato *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*.

da Lessing fino alla morte di Schleiermacher e di Hegel»³⁰. Si trattava di riconoscere, all'interno del processo di formazione di una data concezione della vita e del mondo, il concorso di istanze diverse, da quelle legate al sentimento ed alla fantasia a quelle proprie della conoscenza scientifica, il che voleva dire, lì come in ogni altro ambito spazio-temporale, l'ineludibile intersezione tra le diverse forme culturali che animano, con alterno prevalere, le varie epoche ed i diversi contesti storici: «le epoche di questa intuizione della vita e del mondo erano costituite dalle grandi creazioni dei nostri poeti: queste creazioni agivano, in riferimento al contenuto, come una nuova filosofia»³¹. E ancora:

da queste rappresentazioni intuitive della stessa i poeti si volsero alla sua fondazione in senso scientifico. E, ora, i sistemi di Schelling, Hegel e Schleiermacher sono soltanto interpretazioni logicamente e metafisicamente fondate di quest'intuizione della vita e del mondo di Lessing, Schiller e Goethe. Ciò che l'epoca coglieva, in modo così potente e duraturo, nei nostri intellettuali speculativi era quest'intuizione del mondo, ma non quella fondazione logico-metafisica degli stessi. Si percepiva che l'uomo dai giorni dei greci non aveva sottoposto nuovamente l'intera ricchezza dei fatti ad una così grandiosa intuizione circa la loro connessione ed il loro senso³².

L'importante movimento romantico che si era sviluppato in Germania alla fine del diciottesimo secolo era stato fortemente segnato dalle reciproche implicazioni (d'altra parte visibili anche soltanto scorrendo i nomi di alcuni tra i tanti importanti interpreti del periodo) di poesia e filosofia, ed è convinzione di Dilthey che non si sia trattato di una circostanza episodica (per quanto lì di indubbio rilievo) ma della modalità costante con cui le diverse forme di cultura si relazionano tra loro nelle varie epoche e nei differenti contesti storici: «il carattere di questo intero movimento sembra determinato dalle condizioni storiche costanti nell'ambito delle quali esso stava, ed è da comprendere in modo autentico soltanto a partire da esse»³³.

Attraverso la creazione artistica l'individuo non esprime soltanto lo stato d'animo del singolo ma in qualche modo rappresenta la spiritualità e la sensibilità di un intero contesto, così che la sua grandezza può farsi in qualche misura coincidere con la capacità di rappresentare, in quella data forma, il comune sentire di un'intera epoca: «anche la poesia esprime un elemento universale come la scienza, ma non in un'astrazione che abbraccia molti casi, ma

³⁰ W. DILTHEY, *Il movimento poetico e filosofico in Germania tra il 1770 ed il 1800 (prolusione di Basilea, 1867)*, cit., pp. 244-245.

³¹ *Ivi*, p. 245.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

nella visione di una vita. Essa esprime ciò in modo intuitivo e, perciò, con una prodigiosa potenza sugli animi»³⁴. In questa prospettiva, quindi, anche l'arte, così come la religione, rappresenta una modalità espressiva significativa anche se sempre più spesso sopravanzata dalla speculazione teoretica, in modo particolare dalla conoscenza scientifica e dalla riflessione filosofica, laddove talvolta persino l'artista (un caso in questo senso emblematico è rappresentato da Lessing) finisce spesso per subire il fascino della speculazione rigorosa e tenta così di trasporre l'espressione lirica nella forma dell'argomentazione concettuale, di fatto smarrendone in modo decisivo le caratteristiche precipue:

in un'epoca in cui le teorie filosofiche e teologiche erano penetrate in ogni poro della nazione, anche il poeta doveva innalzare il suo ideale di vita ad una comprensione scientifica del suo valore e dei suoi presupposti. [...] Lessing sembra balbettare laddove egli parla il linguaggio dei concetti. E soltanto perciò l'ideale di Kant, assolutamente più unilaterale, ottenne il predominio sul suo; ad egli mancava il linguaggio dei concetti etici³⁵.

Solo attraverso l'importante opera (soprattutto) di Goethe e di Schiller fu in qualche modo possibile recuperare a quel tempo, al di là della concettualizzazione oramai imperante, il sentire più autentico della dimensione poetica,

ma ciò che fu massimamente gravido di conseguenze fu il fatto che si vide nella forma e nelle forze di queste operazioni più elementari il vero fondamento delle più alte capacità spirituali. Questo apparve in esse completamente a prescindere dalla forza aggiuntiva di formare concetti e di determinare attraverso essi la volontà. E questo fondamento era indicato come genio. L'essenza del genio è, dunque – secondo le rappresentazioni di Lavater-Goethe –, un modo determinato del sentire e del vedere; “la moderata ispirazione”, “l'apparizione”, il “dato di fatto”³⁶.

Così, nella figura tipicamente romantica del genio doveva ora riscontrarsi la fondamentale capacità di tenere insieme le diverse componenti che in varia misura stanno alla base di ogni forma di espressione culturale e che in qualche modo la determinano: «così, dunque, l'ideale di vita, che si continuava a formare, di questa nuova generazione era il genio poeticamente, scientificamente ed eticamente produttivo»³⁷.

Un dato da sottolineare, proprio per evidenziare in modo ulteriore la sostanziale parentela tra le diverse forme culturali, è il concetto di “tipo”, attraverso il quale Dilthey può individuare un preciso punto di contatto (e, al

³⁴ Ivi, pp. 248-249.

³⁵ Ivi, pp. 249-250.

³⁶ Ivi, p. 251.

³⁷ Ivi, p. 252.

tempo stesso, di distinzione) tra la particolarità dell'espressione artistica e l'universalità della rappresentazione, per così dire, teoretico-scientifica, e tutto questo nell'ambito di un processo più generale costantemente teso a trovare un punto di incontro tra individualità ed universalità (tra l'altro, come è noto, una delle grandi problematiche legate alla fondazione autonoma delle *Geisteswissenschaften*):

l'arte, specialmente la poesia, produce il tipico. Questo riceve un posto significativo nel nostro rappresentare. Il tipico si avvicina al regolare. Regolare è ciò che è espressione di un comportamento universale nella natura. Tipico è ciò che rappresenta un universale in un caso singolare. Il tipico, se lo si vuole portare ad un'astratta espressione intellettuale, presuppone una connessione teleologica. Nel suo proprio ambito esso è ciò che vincola ed è pieno di significato per il nostro sentimento della vita³⁸.

L'irriducibile specificità della dimensione artistica viene da Dilthey ribadita in molti luoghi della sua produzione scientifica, per esempio nell'importante opera di "matrice psicologica" intitolata [*Über vergleichende Psychologie*]. *Beiträge zum Studium der Individualität*, dove tra l'altro si legge:

in generale l'arte espositiva, per una grande legge storica, prepara la via allo studio scientifico di questo mondo. Ma ciò che queste arti esprimono sul mondo storico-umano e sulla loro individuazione in esso, conserva tutto il suo valore e la sua autonomia anche dopo lo studio scientifico di questo dominio. Nessuna testa scientifica potrà mai esaurire, e nessun progresso della scienza potrà mai eguagliare ciò che l'artista ha da dire sul contenuto della vita. L'arte è l'organo della comprensione della vita³⁹.

Emerge, ancora una volta, la complementarità tra le diverse espressioni culturali, laddove tutte appaiono importanti, sostanzialmente irriducibili l'una all'altra e capaci di mantenere comunque una propria specificità ed una qualche autonomia: «nessun processo scientifico può permettersi di lasciarsi alle spalle, come un momento secondario, questo vivo riprodurre. Questo è il suolo materno, da cui anche le più astratte operazioni delle scienze dello spirito devono sempre di nuovo attingere forza. Qui la comprensione non può mai risolversi in una concezione razionale»⁴⁰. Alla luce di una tale convinzione Dilthey ribadisce costantemente ed in modo documentato la connessione, si

³⁸ W. DILTHEY, *Zur Weltanschauungslehre*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. VIII, cit.; tr. it. *La dottrina delle visioni del mondo*, in ID., *La dottrina delle visioni del mondo*, cit., p. 292.

³⁹ W. DILTHEY, [*Über vergleichende Psychologie*]. *Beiträge zum Studium der Individualität*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. V, cit.; tr. it. [*Sulla psicologia comparativa*]. *Contributi allo studio dell'individualità*, in ID., *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860-1896)*, a cura di A. Marini, FrancoAngeli, Milano, 1985, p. 476.

⁴⁰ Ivi, p. 480.

potrebbe dire, strutturale tra le diverse forme culturali, dal momento che esse muovono tutte da un punto d'origine comune, costituito dalla complessità dell'“uomo intero”, da una parte, e dal primario riferimento alla vita che, con strumenti diversi e da prospettive mutevoli, cercano ogni volta di comprendere:

la cultura intellettuale di ogni epoca è costituita da una cooperazione delle diverse manifestazioni della vita spirituale. Queste manifestazioni si accordano, in un certo grado, in una totalità. Comunque, per come sono diversi gli atteggiamenti che in una data epoca l'intelligenza assume nei confronti del suo oggetto: il *Nathan* di Lessing non è completamente separato dagli scritti religiosi di uno Spalding o da quelli filosofici di un Mendelssohn: solamente quando si riuniscono si vede il modo in cui quell'epoca possiede Dio, il mondo e se stessa⁴¹.

La complessità di un'epoca si comprende, dunque, soltanto quando si mettono insieme, pur senza ignorarne le differenze specifiche, le diverse anime che la compongono e che giungono variamente all'espressione, senza che nessuna di esse possa aspirare ad una qualunque forma di esclusività:

la causa di questo deve stare nel fatto che la filosofia, in genere la scienza come conoscere, non è capace di esprimere ciò che è importante, ciò che può essere espresso come religione o poesia. Se alla scienza fosse possibile spiegare la connessione dei fatti, cioè stabilire un fondamento sufficiente e coerente, allora poi non dovrebbe esserci alcun posto per una qualunque altra attività dello spirito nell'ambito del rappresentare⁴².

In questa costante riflessione intorno alla filosofia ed alla storia della cultura, va da sé, poi, che un ruolo predominante dovette fin da subito assumerlo, per Dilthey, la considerazione storica della filosofia, che egli aveva imparato ad apprezzare molto presto, già a partire dalle lezioni berlinesi di Trendelenburg⁴³ (ma molto dovettero agire su di lui, da questo punto di vista, anche i grandi esponenti della “Scuola storica” che egli ebbe modo di ascoltare e di frequentare in quello stesso contesto universitario⁴⁴), e che continuò a privilegiare per l'intero corso della sua attività speculativa, preferendo sempre, rispetto alla filosofia e, più in generale, alla cultura vista nelle sue diverse manifestazioni, l'approccio storico a quello teoretico-sistematico. E tale approccio doveva trovare evidente riscontro nel progressivo sviluppo del suo itinerario

⁴¹ W. DILTHEY, *La dottrina delle visioni del mondo*, cit., p. 292.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Cfr. quanto ne dice J. WACH in *Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluss auf Dilthey*, Mohr, Tübingen, 1926.

⁴⁴ Per il ruolo esercitato dai grandi storiografi tedeschi del secolo decimonono sulla formazione di Dilthey si veda G. CACCIATORE, *Vita e forme della scienza storica. Saggi sulla storiografia di Dilthey*, Morano, Napoli, 1985, in modo particolare le pp. 141-217.

intellettuale, fino al significativo epilogo (per quanto problematico) rappresentato dalla *Weltanschauungslehre*: tutte le visioni del mondo sono, infatti, storicamente determinate e mai definitivamente costituite, sebbene sia certamente possibile rintracciare, nel loro svolgersi complessivo, taluni elementi di maggiore forza e di reiterata frequenza. Ciò comportò, fin da subito (come mostrano, tra l'altro, alcuni passaggi degli appunti giovanili, databili intorno al 1859), la decisione diltheyana di mettere mano ad una "critica della ragione storica", intesa come decisivo ampliamento del criticismo kantiano in direzione di una storicità ora divenuta fulcro fondamentale ed ineludibile di ogni argomentare ulteriore.

La visione del mondo metafisica viene fuori da quella religiosa (non senza l'apporto di quella artistica, come si è detto), e precisamente quando quest'ultima pretende di assumere validità universale:

se la visione del mondo viene così innalzata ad una connessione concettuale, se questa viene fondata scientificamente e si presenta, così, con la pretesa di validità universale, allora sorge la metafisica. La storia mostra che dovunque essa si presenti lo sviluppo religioso l'ha preparata, la poesia la influenza e la disposizione vitale delle nazioni, il loro apprezzamento della vita ed il loro ideale agiscono su di essa. La volontà di un sapere universalmente valido dà a questa nuova forma di visione del mondo una struttura particolare⁴⁵.

Il tratto più caratteristico della *Weltanschauung* metafisica è costituito, appunto, dalla pretesa di validità universale, pretesa che la differenzia in modo decisivo dalle altre forme di visione del mondo: «l'intuizione filosofica del mondo, quale essa sorge sotto l'influsso della tendenza alla validità universale, deve per la sua struttura essere sostanzialmente diversa da quella religiosa e da quella poetica. Essa è, a differenza di quella religiosa, universale e universalmente valida, e a differenza di quella poetica, costituisce una forza che vuol operare in senso riformatore sulla vita»⁴⁶. Ed allora, «quando l'intuizione del mondo è compresa concettualmente, fondata e così elevata a validità universale, noi la chiamiamo metafisica»⁴⁷.

Ma ciò che risulta fondamentale nell'ambito dell'intero storicismo diltheyano è, più in generale, l'accertata e costitutiva storicità di ogni forma di cultura, e ciò vale anche per la metafisica, che invece aspirerebbe ad assumere significato e validità universali: «ognuno di questi sistemi metafisici è condizionato dal posto che occupa nella storia; esso è dipendente da una certa situa-

⁴⁵ W. DILTHEY, *I tipi di visione del mondo e il loro sviluppo nei sistemi metafisici*, cit., p. 191.

⁴⁶ W. DILTHEY, *L'essenza della filosofia*, cit., p. 466.

⁴⁷ Ivi, p. 467.

zione dei problemi ed è determinato dai concetti che da ciò scaturiscono»⁴⁸. Ciò significa, in altri termini, che il tentativo di pervenire ad una conoscenza della realtà esaustiva e definitiva è inevitabilmente destinato a rivelarsi fragile e pretestuoso: «la realtà effettiva può essere assoggettata al pensiero solo coll'isolarvi singoli contenuti parziali e con la conoscenza separata di questi, perché nella sua forma complessa gli riesce inafferrabile»⁴⁹. Il che non significa in alcun modo, però, ignorare o sminuire la straordinaria rilevanza, prima di tutto storica, della metafisica:

la metafisica si è propagata in una incalcolabile ricchezza di forme di vita, procedendo instancabile da una possibilità all'altra. Nessuna forma le basta, poiché essa la trasforma sempre in una nuova. Una misteriosa contraddizione interna, insita nella sua essenza stessa, si presenta di nuovo in ogni manifestazione e la costringe a lasciar cadere le forme date e a cercarne ancora una nuova. La metafisica è infatti un meraviglioso essere di duplice aspetto. La sua aspirazione è la soluzione del mistero del mondo e della vita, e la sua forma è la validità universale. Con una faccia si volge alla religione e alla poesia, e con l'altra alle scienze particolari: essa non è una scienza nel senso delle scienze particolari, e neppure è arte o religione. Il presupposto sotto cui essa viene in vita, è costituito dalla presenza, entro il mistero della vita, di un punto accessibile al pensiero rigoroso⁵⁰.

Proprio all'altezza di queste convinzioni, sostenute e ribadite per tutto il corso della sua attività di ricerca, interviene uno dei concetti probabilmente più rilevanti dell'intera speculazione diltheyana, vale a dire quello di coscienza storica:

la *coscienza storica* ci riconduce dietro la tendenza dei metafisici ad un sistema unitario universalmente valido, dietro le differenze, da ciò scaturenti, che dividono gli intellettuali, e, alla fine, dietro la riunificazione di queste differenze in classificazioni. Tale coscienza storica assume come proprio oggetto la contraddizione, effettivamente esistente, dei sistemi nella loro disposizione complessiva. Essa vede queste disposizioni complessive in connessione con il corso della religione e della poesia. Essa mostra come tutto il lavoro concettuale metafisico non abbia compiuto un solo passo avanti in direzione di un sistema unitario⁵¹.

La coscienza storica, che tutto relativizza, mostra la vanità di qualunque pretesa di fondazione metafisica, dunque universalmente valida, del sapere intorno alla vita ed al mondo⁵². Ciò se da una parte ridimensiona qualsivoglia

⁴⁸ W. DILTHEY, *I tipi di visione del mondo e il loro sviluppo nei sistemi metafisici*, cit., p. 192.

⁴⁹ W. DILTHEY, *Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia*, cit., p. 190.

⁵⁰ W. DILTHEY, *L'essenza della filosofia*, cit., p. 471.

⁵¹ W. DILTHEY, *I tipi di visione del mondo e il loro sviluppo nei sistemi metafisici*, cit., p. 194.

⁵² Dilthey individua per via comparativa tre forme fondamentali di visione del mondo metafisica, sulle quali però non posso qui soffermarmi; può essere utile, però, leggere quanto dice, a tal proposito, lo stesso Dilthey in

forma di sapere dogmatico e sistematico che pretenda di sfuggire all'impetuoso esame della coscienza storica dall'altra, però, non consente neppure di accreditare alcuna forma di scetticismo (e qui risiede, senza dubbio, la cifra più considerevole ed originale dello storicismo diltheyano, dal momento che esso non ignora in alcun modo la primaria esigenza dell'uomo di riferirsi comunque ad una forma di conoscenza in qualche stabile e rigorosa), dal momento che ciascuna forma di visione del mondo metafisica (ma non solo), pur non potendo aspirare ad un'esaustiva universalità, rappresenta comunque una parte di verità, vale a dire osserva e comprende la vita da una prospettiva ben determinata, ma sicuramente valida ed attendibile, che va considerata come tale, cioè non in contraddizione con quanto nel frattempo maturato da altre visioni del mondo ma come parte in qualche modo complementare rispetto a queste ultime: «vogliamo venerare serenamente una parte di verità in ognuna di queste visioni del mondo. E se il corso della nostra vita ci porta vicino soltanto singole parti della connessione imperscrutabile – quando la verità della visione del mondo che esprime questa parte ci coglie in modo vitale, allora noi possiamo abbandonarci a questo tranquillamente: la verità è presente in tutte loro»⁵³.

Su questa base, cioè quella della guadagnata, reciproca complementarietà (piuttosto che contraddittorietà) delle diverse visioni del mondo, si può cogliere appieno il significato del raffronto comparativo tra le stesse che costituisce il nucleo metodologico dell'intera *Weltanschauungslehre* diltheyana, la quale, proprio alla luce del ruolo essenziale esercitato dalla coscienza storica, si propone di cogliere, guardando al succedersi storico delle diverse visioni del mondo, ma senza mai operare alcuna forzatura, eventuali somiglianze e ripetizioni nell'ambito del loro continuo riproporsi ed intersecarsi entro le complesse dinamiche della storia. Tutto ciò rimanda, ed è fondamentale sottolinearlo, all'irriducibile complessità ed articolazione del rapporto io-mondo (che

L'essenza della filosofia, cit., p. 469: «dalla variopinta molteplicità di tali sfumature di intuizione del mondo, sono derivati i loro tipi più conseguenti, più puri e più efficaci. Da Democrito, Lucrezio, Epicuro fino a Hobbes, da lui agli Enciclopedisti, al materialismo moderno, a Comte e ad Avenarius, si può seguire, nonostante la grande diversità dei sistemi, una connessione che collega questi gruppi in un tipo unitario, la cui prima forma può esser designata come *materialistica o naturalistica*, ed il cui successivo sviluppo conduce conseguentemente, sotto le condizioni della coscienza critica, al *positivismo* nel senso di Comte. Eraclito, la Stoa di stretta osservanza, Spinoza, Leibniz, Shaftesbury, Goethe, Schelling, Schleiermacher, Hegel, indicano le stazioni dell'*idealismo oggettivo*. Platone, la filosofia ellenistico-romana della vita, rappresentata da Cicerone, la speculazione cristiana, Kant, Fichte, Maine de Biran e i pensatori francesi a lui affini, Carlyle, formano i gradi dello sviluppo dell'*idealismo della libertà*».

⁵³ W. DILTHEY, *La dottrina delle visioni del mondo*, cit., p. 346.

precede ed è assai di più di quello, valido prevalentemente sul terreno gno-seologico, tra soggetto ed oggetto), che fin dai due termini costitutivi lascia individuare tratti evidentemente costanti e comuni ma anche ineliminabili differenze specifiche, per cui se da una parte è vero che l'uomo, cioè per così dire il "soggetto" di una qualche visione del mondo, risulta certamente assimilabile e riconducibile ad un determinato "tipo-uomo", dall'altra è altrettanto evidente che ogni individuo, vale a dire ogni più specifica manifestazione storica di quel "tipo-uomo", assume caratteristiche assolutamente specifiche che comunque lo rendono in certa misura unico ed irripetibile. Lo stesso può dirsi, ora spostandosi dalla prospettiva dell'"oggetto", della vita e del mondo, che costituiscono il riferimento oggettuale unitario di ogni visione del mondo e che pur tuttavia vengono da queste compresi ogni volta soltanto in parte e da differenti prospettive. Proprio questa è la via attraverso la quale Dilthey, nel riflettere sulla filosofia e la storia della cultura, tenta di guadagnare una sorta di equilibrio, a dire il vero sempre precario e problematico, in grado di sfuggire ad entrambe le forme contrapposte (e per lui parimenti inaccettabili) del dogmatismo metafisico e del relativismo scettico:

quando però nessuna metafisica può bastare alle pretese di dimostrazione scientifica, resta tuttavia punto fermo della filosofia il rapporto del soggetto col mondo, per cui ogni suo modo di atteggiamento esprime un aspetto del mondo. La filosofia non può penetrare il mondo nella sua essenza mediante un sistema metafisico, e dimostrare questa conoscenza in maniera universalmente valida; ma come in ogni seria poesia si schiude un tratto della vita, che non era stato visto prima, come la poesia ci rivela i diversi lati della vita in sempre nuove opere, come noi non possediamo in nessuna opera d'arte l'intuizione totale della vita e tuttavia per mezzo di esse ci avviciniamo a questa concezione totale, così nelle tipiche concezioni della filosofia ci viene incontro un mondo, quale esso appare quando una potente personalità filosofica sottopone a uno di tali modi di atteggiamento gli altri, e alle categorie di questo le categorie contenute negli altri. Così dell'enorme lavoro dello spirito metafisico rimane la coscienza storica, che lo ripete in sé e sperimenta in esso l'insondabile profondità del mondo. Non la relatività di ogni intuizione del mondo è l'ultima parola dello spirito, che le ha tutte percorse, bensì la sovranità dello spirito di fronte a ognuna di esse, e al tempo stesso la coscienza positiva del fatto che nelle diverse maniere di atteggiarsi dello spirito esiste per noi la realtà unica del mondo⁵⁴.

La coscienza storica mostra, in definitiva, l'inquietante impossibilità di ogni certezza metafisica acquisita nell'ambito di qualunque visione del mondo:

tra la coscienza storica del presente ed ogni tipo di metafisica come visione del mondo scientifica sussiste una contraddizione. Contro la validità oggettiva di ogni determinata visione del mondo agisce, in modo molto più incisivo di ogni argomentazione sistematica, il fatto che,

⁵⁴ W. DILTHEY, *L'essenza della filosofia*, cit., pp. 473-474.

storicamente, si sia sviluppato un numero illimitato di tali sistemi metafisici, che essi, in ogni epoca in cui sono esistiti, si siano combattuti ed esclusi reciprocamente, e che fino ad oggi non si sia potuta operare una scelta⁵⁵.

E questa, quindi, la situazione di potenziale scetticismo generata dall'opera impietosa della coscienza storica: «tra le cause che alimentano continuamente lo scetticismo una delle più incidenti è l'anarchia dei sistemi filosofici. Tra la coscienza storica della loro illimitata molteplicità e la pretesa, di ciascuno di essi, di possedere una validità universale sussiste una contraddizione, la quale sostiene lo spirito scettico in modo molto più potente di qualsivoglia argomentazione sistematica»⁵⁶. Né, a meno di un provvidenziale riconoscimento del significato autentico della coscienza storica, si prevede la possibilità di giungere ad una scelta stabile e duratura tra le diverse sistematiche filosofico-metafisiche: «sconfinata, caotica, la molteplicità dei sistemi filosofici sta dietro di noi e si propaga intorno a noi. In ogni epoca, da quando esistono, essi si sono combattuti ed esclusi reciprocamente. E non si mostra alcuna speranza di poter giungere ad una scelta tra loro»⁵⁷.

Occorre ancora sottolineare, ed è sicuramente un elemento di primaria importanza, che la visione del mondo, nascendo come ineludibile ed urgente tentativo di comprendere e di chiarire la vita, così da fornire, su tale base, una qualche forma di orientamento esistenziale⁵⁸, non ha natura semplicemente teoretico-conoscitiva ma coinvolge, per così dire, tutte le funzioni costitutive e indistricabili dell'«uomo intero», dunque una dimensione antropologica assai più ampia rispetto a quella semplicemente gnoseologica ed ora in grado di abbracciare i molteplici aspetti dell'esistere: «questa è la struttura della visione del mondo. Ciò che nell'enigma della vita è confuso, è contenuto come un fascio di compiti, viene qui elevato ad una connessione consapevole e necessaria di problemi e soluzioni»⁵⁹. E qui a risultare evidente è proprio la costitutiva complessità delle funzioni dalle quali si origina qualunque forma di *Weltanschauung*:

le visioni del mondo non sono prodotti del pensiero. Esse non scaturiscono dalla semplice volontà di conoscere. La comprensione della realtà è un momento importante nella loro formazione, ma è, certamente, soltanto un momento. Esse vengono fuori dall'atteggiamento vitale,

⁵⁵ W. DILTHEY, *La coscienza storica e le visioni del mondo*, cit., p. 59.

⁵⁶ W. DILTHEY, *I tipi di visione del mondo e il loro sviluppo nei sistemi metafisici*, cit., p. 169.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ «Tutte le visioni del mondo scaturiscono dall'oggettivazione di ciò che l'uomo vivente esperisce del mondo percependo e rappresentando, nel sentimento e nell'impulso, provando la sua volontà sulle cose» (W. DILTHEY, *La dottrina delle visioni del mondo*, cit., p. 356).

⁵⁹ W. DILTHEY, *I tipi di visione del mondo e il loro sviluppo nei sistemi metafisici*, cit., p. 179.

dall'esperienza della vita, dalla struttura della nostra totalità psichica. L'innalzamento della vita alla coscienza nella conoscenza della realtà, nell'apprezzamento della vita e nell'adempimento della volontà è il lento e difficile lavoro che l'umanità ha compiuto nello sviluppo delle visioni della vita⁶⁰.

La "critica della ragione storica" che Dilthey aveva inteso perseguire fin dagli anni della giovinezza giunge a compimento, dunque, con il documentato ed argomentato riconoscimento della storicità di tutte le forme di cultura, anche quelle originariamente più pretenziose, vale a dire quelle filosofico-metafisiche, sempre votate ad assumere validità universale. E proprio da tale esito del lavoro radicale compiuto dalla coscienza storica deriva il compito che Dilthey assegna alla *Philosophie der Philosophie*, vale a dire ad una diversa idea di filosofia che, abbandonata l'illusione di poter conseguire una validità universale, rifugge, in modo per certi versi consequenziale, ogni ulteriore tentativo di rendere una definizione di sé attraverso l'individuazione di un oggetto d'analisi ben determinato o, ancora, attraverso la rigida definizione di una prospettiva metodologica esclusiva, per assumere, invece, una valenza essenzialmente storica tanto nell'individuazione del metodo che nella definizione dell'oggetto, senza per questo ripiegare, però, su posizioni scettico-relativistiche. Essa va compresa, dunque, nella sua dinamica relazione storica con la vita, il che le impedisce o dovrebbe impedirle di assumere tanto posizioni dogmatiche (e dunque sostanzialmente antistoriche) che pericolose derive scetticheggianti.

Una tale convinzione circa la decisiva storicità della filosofia era ricavata da Dilthey⁶¹, d'altra parte, non già in modo astratto e meramente teoretico ma alla luce di un'attenta ricognizione storica e storiografica compiuta attraverso lo strumento metodologico della comparazione; guardare alla storia filosofica doveva significare, allora, da un lato ritenere inadeguato qualsivoglia modello sistematico definitivo e dall'altro sottolineare ed interpretare il continuo riproporsi di alcune linee di sviluppo teorico per certi versi comuni e costanti che, alla fine, dovevano rendere possibile evitare ogni ripiegamento entro la prospettiva relativistica:

questo è infatti il risultato principale dell'esame condotto sullo sviluppo storico: una connessione storica consecutiva, in sé conclusa, conduce dalla conoscenza metafisica dei Greci, che mirarono a risolvere in termini universalmente validi il grande mistero del mondo e della vita,

⁶⁰ Ivi, pp. 181-182.

⁶¹ Tale analisi storica della filosofia è compiuta da Dilthey in molti luoghi della sua produzione scientifica ed in modo pressoché costante: al di là dei già menzionati scritti dell'ultimo decennio e dedicati alla *Weltanschauungslehre*, si veda almeno la già ricordata *L'essenza della filosofia*.

fino ai più radicali positivisti o scettici del presente; tutto ciò che è avvenuto nella filosofia è in qualche modo determinato da questo punto di partenza, dal suo problema fondamentale, e sono state percorse tutte le possibilità di atteggiamento dello spirito umano di fronte al mistero del mondo e della vita. In questa connessione storica la funzione di ogni particolare dottrina filosofica sta nel realizzare una certa possibilità sotto le condizioni date; ognuna ha espresso un tratto essenziale della filosofia, e l'ha posto in luce attraverso la sua limitazione rispetto alla connessione teleologica in cui è condizionata – come parte di un tutto, in cui soltanto sta la totale verità. Questo complesso fatto storico si spiega in quanto la filosofia è una funzione nella connessione finale della società, determinata dal compito a essa proprio. Realizzandosi nelle sue posizioni particolari, questa funzione è condizionata dal suo rapporto con la totalità e al tempo stesso dalla situazione culturale che il tempo, il luogo, i rapporti di vita, la personalità costituiscono. Perciò essa non sopporta nessuna rigida delimitazione secondo un determinato oggetto o un determinato metodo⁶².

La filosofia, che qui può certamente rappresentare in modo paradigmatico anche le altre forme di cultura, mostra, quindi, la propria capacità di rendersi funzionale ai diversi contesti storici nei quali si trova ogni volta ad insistere:

questa funzione generale della filosofia si manifesta sotto le diverse condizioni di vita storica, in tutte le sue funzioni, che abbiamo preso in esame. Funzioni particolari di grande energia sorgono dalle differenti condizioni della vita: l'elaborazione dell'intuizione del mondo a validità universale, la riflessione del sapere intorno a se stesso, il rapporto delle teorie, che si formano nelle varie connessioni finali, con la connessione di tutto il sapere, uno spirito di critica, di connessione universale e di fondazione che pervade tutta la cultura. Esse appaiono tutte come funzioni particolari, fondate sull'essenza unitaria della filosofia. Questa si adatta infatti in ogni luogo allo sviluppo della cultura, e a tutte le condizioni della sua situazione storica: così si spiega il continuo differenziarsi dei suoi compiti, la flessibilità e la mobilità in cui essa ora si esplica nell'ampiezza del sistema, ora fa valere tutta la sua forza nei vari problemi e trasferisce l'energia del suo lavoro a sempre nuovi compiti⁶³.

Allora essa è, kantianamente, un atteggiamento costitutivo dell'uomo che ha a che fare direttamente con la complessità strutturale di quest'ultimo e con quella, parimenti complicata, del mondo e della vita che ogni volta assume ad oggetto della propria attenzione, sempre alla luce, però, della costitutiva storicità di entrambi tali termini di riferimento:

filosofia è, perciò, una caratteristica personale, un modo del carattere al quale, in ogni tempo, si è attribuito il compito di liberare l'animo dalla tradizione, dai dogmi, dai pregiudizi, dalla potenza degli affetti istintivi, perfino dal dominio di ciò che ci limita dall'esterno. Un tipo di energia logica e di coscienza superiore che è applicato ad ogni cosa, che cerca dappertutto connessione. La coscienza si manifesta, dappertutto, nel chiarimento tramite concetti; nella trasformazione della visione nella connessione logica⁶⁴.

⁶² Ivi, p. 421.

⁶³ Ivi, p. 486.

⁶⁴ W. DILTHEY, *La coscienza storica e le visioni del mondo*, cit., p. 103.

In questo senso Dilthey può chiarire in modo inequivocabile, ribadendo con forza il proprio rifiuto tanto di ogni forma di dogmatismo sistematico quanto di ogni curvatura scettico-relativistica, il significato autentico della filosofia che, ora, assume come oggetto se stessa:

una filosofia che ha coscienza della propria relatività, che riconosce la legge della finitezza e della soggettività sotto la quale sta, è l'inutile amenità del dotto: essa non compie più la sua funzione; se ogni sistema metafisico è relativo, è soggetto alla dialettica dell'esclusione reciproca nella storia, allora lo spirito umano deve cercare di ritornare alle relazioni oggettivamente conoscibili della filosofia sistematica, nel suo sviluppo e nelle sue forme, con la natura dell'uomo, con gli oggetti ad essa dati, con i suoi ideali e con i suoi fini. Se le intuizioni della vita e del mondo mutano e si trasformano, allora l'autoriflessione storica, che ha dietro di sé quella filosofica, deve ricercare il sicuro fondamento di ogni storicità, della lotta delle intuizioni del mondo, nella vita umana e nei suoi rapporti con ciò che le sta di fronte e agisce su di essa. *La filosofia deve diventare, come fenomeno storico-umano, essa stessa oggettiva*⁶⁵.

Ed allora, alla luce di tutto questo, ciò che rimane in qualche modo costante e ben individuabile è proprio l'elemento caratterizzante la filosofia, vale a dire il suo valore funzionale sempre storicamente determinato:

cos'è la filosofia? Essa non può essere determinata né attraverso l'oggetto né attraverso il metodo. Coloro che assegnano la teoria della conoscenza o la ricerca psicologica o la connessione enciclopedica delle scienze come suo ambito particolare determinano soltanto ciò che appare come un oggetto della filosofia per un dato tempo ed a partire da un determinato punto di vista, il quale oggetto rimane riservato ad essa dopo così tanti processi di differenziazione. Ciò è quanto viene ancora salvato d'un importante ambito passato. La storia deve essere interrogata su cosa sia la filosofia. Essa mostra il mutamento nell'oggetto, le differenze nel metodo; soltanto la funzione della filosofia nella società umana e nella sua cultura è ciò che si conserva in questo cambiamento⁶⁶.

E ancora: «la filosofia è così nient'affatto limitata ad una qualche determinata risposta alla questione dell'enigma della vita; essa è questo domandare e rispondere in genere. Essa è definibile solo attraverso la *funzione* che esercita all'interno della società e della sua cultura»⁶⁷. È certamente importante ricordare come Dilthey ribadisca con forza, come esito problematico della propria ricerca storico-comparativa intorno alla storia della filosofia e della cultura, il pieno riconoscimento di una prospettiva critica ora in grado di condurre, nel medesimo tempo, al di là di ogni forma di metafisica e di relativismo: «“la lama”, così io continuai, “del relativismo storico, che ha, per così dire, fatto

⁶⁵ Ivi, p. 74.

⁶⁶ W. DILTHEY, *La dottrina delle visioni del mondo*, cit., p. 328.

⁶⁷ Ivi, p. 332.

a pezzi ogni metafisica e religione, deve anche produrre la cura. Dobbiamo soltanto essere coscienti. Dobbiamo rendere la filosofia stessa oggetto della filosofia. È necessaria una scienza che abbia per oggetto i sistemi stessi attraverso i concetti storico-evolutivi ed il metodo comparativo”⁶⁸.

Risulta assai chiaro ed evidente, dunque, l’atteggiamento storico-critico di Dilthey rispetto al complesso ed irriducibile mondo della cultura, atteggiamento che d’altra parte lo lega direttamente ad altri importanti interpreti recenti della *Kulturgeschichte*, ad alcuni dei quali intendo qui riservare, a titolo di esempio, soltanto un brevissimo cenno.

Ad Hermann Usener, il celebre filologo classico, Dilthey era legato anche da un antico rapporto di amicizia (e poi di parentela), oltre che da evidenti assonanze concettuali, al di là dei diversi ambiti disciplinari nei quali essi svolsero principalmente le proprie ricerche. Usener esercitò un’azione di profonda revisione nell’ambito della filologia classica, il settore scientifico e disciplinare di sua più specifica pertinenza, procedendo ad ampliarla in modo deciso e non senza suscitare forti polemiche (celebre quella con Wilamowitz), in direzione storico-culturale, vale a dire guardando al di là del tradizionale ambito d’applicazione greco-latino e proponendo una metodologia storico-comparativa in grado di mettere in luce le parentele, più o meno remote, tra culture diverse e spesso considerate del tutto eterogenee, se non addirittura reciprocamente estranee. Egli, mostrando anche qui precise convergenze con Dilthey, guardava in senso assai ampio alle scienze dello spirito, nello specifico coniugando la pratica filologica con assai più estesi interessi nel campo dell’etnologia, della psicologia, dell’antropologia, della storia delle religioni e così via. In questo senso la sua inclinazione fondamentalmente storica, tendenzialmente multidisciplinare ed interdisciplinare, cioè capace di procedere oltre i paradigmi tradizionali della ricerca filologica, doveva collocarlo per buoni tratti sulla medesima lunghezza d’onda di Dilthey⁶⁹. Ciò appare evidente già dalla definizione della filologia come disciplina essenzialmente storica:

⁶⁸ Ivi, p. 356.

⁶⁹ Da questo punto di vista, cioè quello del radicale rinnovamento della filologia, Usener ha argomentato in molti luoghi della sua produzione letteraria: si vedano, almeno: H. USENER, *Die Entwicklung der Philologie im Zusammenhang mit der Berliner Universität*, in Id., *Kleine Schriften*, vol. III, *Arbeiten zur Griechischen Literaturgeschichte – Geschichte der Wissenschaften – Epigraphik – Chronologie*, Zeller, Osnabrück, 1965, pp. 215-226; tr. it. *Lo sviluppo della filologia in riferimento all’Università di Berlino*, in «Archivio di Storia della Cultura», XXIV (2011), pp. 347-359.

ancor più di Wolf, il suo grande allievo *August Boeckh*, attraverso un'attività didattica molto lunga e benedetta, segnata dalle lezioni sulla *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften* e sugli antichi greci, ha fatto in modo di introdurre presso di noi l'idea della filologia come scienza storica particolare. Mentre Wolf articolava, o piuttosto scomponneva, la sua scienza dell'antichità in un aggregato di discipline scarsamente coeso, la struttura più sistematica e la definizione più precisa di Boeckh rilevano l'influsso di Schleiermacher. Per lui la filologia è "riconoscimento di ciò che è conosciuto", "riproduzione di ciò che è prodotto"; il suo obiettivo è la "ricostruzione dell'antichità"; per lui essa si articola nella dottrina dell'atto di quel riconoscimento (critica ed ermeneutica) e nella presentazione della comprensione ottenuta, nei risultati materiali⁷⁰.

E proprio in questa prospettiva egli procedeva a legare in modo indissolubile la pratica filologica con l'interpretazione storico-filosofica: «il φιλολογεῖν, l'aspirazione a risentire ed a ripensare ciò che prima di noi uomini illustri hanno sentito e pensato, questo è un bisogno innato nell'uomo non meno che il φιλοσοφεῖν, la ricerca della verità; ogni uomo esercita sempre con spontaneità e naturalezza anche l'arte dell'interpretazione linguistica. La filologia è tanto perenne quanto l'interesse dell'uomo per l'uomo»⁷¹. L'analisi filologica deve procedere di pari passo, quindi, con la comprensione storiografica, così che l'ineludibile circolo tra dato ed interpretazione del medesimo diviene fondamentalmente virtuoso, nel senso che quest'ultima finisce per assumere il senso di un processo essenzialmente storico e dunque mai definitivamente risolto. E, ancora, il rimando da una parte al contesto di riferimento ogni volta indagato e dall'altro ad una metodologia storico-comparativa in grado di operare un continuo confronto tra culture e mondi in diversa misura eterogenei (anche dal punto di vista semplicemente spazio-temporale) costituisce certamente un ulteriore punto di incontro, peraltro di estrema rilevanza, tra Dilthey ed Usener⁷². E, d'altra parte, alcuni passaggi delle opere di Usener rimandano chiaramente, seppur spesso senza citazioni troppo esplicite, al metodo della comprensione e dell'immedesimazione così ampiamente tematizzato e sostenuto da Dilthey: «è soltanto immergendosi con abnegazione in queste tracce spirituali di un tempo trascorso, vale a dire mediante il lavoro filologico, che noi possiamo educarci al sentire quel che altri hanno sentito:

⁷⁰ H. USENER, *Philologie und Geschichtswissenschaft*, ora in Id., *Vorträge und Aufsätze*, Teubner, Leipzig-Berlin, 1907, pp. 1-35; tr. it. *Filologia e scienza storica*, in «Archivio di Storia della Cultura», XXV (2012), pp. 504-525.

⁷¹ Ivi, p. 515.

⁷² Per questo e, più in generale, per l'influenza esercitata da Dilthey sulla filologia classica si veda K. OEHLER, *Dilthey und die Klassische Philologie*, in AA. VV., *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert. Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften*, hrsg. von H. Flashar, K. Gründer, A. Horstmann, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979, specie le pp. 181-198.

allora, pian piano, quelle corde che in noi stessi sono affini potranno vibrare e risuonare, inducendoci a scoprire nella nostra coscienza quei fili che collegano l'antico al nuovo»⁷³. In questo quadro, allora, non appare un dato semplicemente episodico né, tantomeno, marginale, che l'opera *Götternamen* di Usener venisse dedicata «ai fratelli Wilhelm e Karl Dilthey. Amici e cognati dell'autore»⁷⁴, così come che Dilthey, a sua volta, dedicatesse al filologo l'importante e già ricordata *Das Erlebnis und die Dichtung*⁷⁵.

Parimenti evidente appare, a proposito dell'importanza attribuita alla filosofia ed alla storia della cultura, la prossimità di alcune posizioni diltheyane con quanto avrebbe poi detto Ernst Cassirer, il quale, in linea di massima nel periodo compreso tra il 1921 ed il 1927, doveva compiere il fondamentale passaggio «dalla teoria e critica della conoscenza alla teoria e critica della cultura»⁷⁶. Si trattava, anche qui, di riguadagnare una considerazione delle diverse forme di cultura in grado di vederne ad un tempo specificità ed implicazioni reciproche, ritenendole, in buona sostanza, espressioni storiche di quello che Dilthey aveva chiamato l'«uomo intero»; in quest'ottica Cassirer doveva a lungo dedicarsi alla definizione ed alla comprensione delle diverse «forme simboliche», compito al quale attese già dai primi anni del ventesimo secolo: «esse [forme] non sono quindi modi diversi in cui una realtà esistente in sé si riveli allo spirito, ma sono invece le vie che lo spirito segue nella sua obbiettivazione, cioè nel suo manifestarsi. Se in questo senso si concepiscono l'arte e il linguaggio, il mito e la conoscenza, da essi sorge immediatamente un problema comune che apre una nuova via di accesso ad una filosofia generale delle scienze dello spirito»⁷⁷. Le forme simboliche esprimono proprio la multifforme costituzione spirituale dell'uomo, che, per l'appunto, si esprime per il tramite delle diverse manifestazioni culturali: ciò costituiva, nella prospettiva cassireriana, un sostanziale e decisivo ampliamento (rispetto a quanto sostenuto, tra gli altri, dai suoi maestri marghuresi, ed in particolare da Natorp)

⁷³ H. USENER, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Cohen, Bonn, 1896, Unveränderte Aufl. mit Geleitworten von M. P. Nilsson und E. Norden, Schulte-Bulmke, Frankfurt a.M., 1948; tr. it. *I nomi degli dèi. Saggio di teoria della formazione dei concetti religiosi*, Morcelliana, Brescia, 2008, p. 43.

⁷⁴ Ivi, p. 39.

⁷⁵ Si tratta della già ricordata, *Esperienza vissuta e poesia. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*.

⁷⁶ Cfr. G. RAO, *Introduzione* a E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I, *Il linguaggio*, Sansoni, Firenze, 2004, pp. VII-XXIV, ivi p. VIII. L'edizione originale è: *Philosophie der symbolischen Formen*, vol. I, *Die Sprache*, Bruno Cassirer, Berlin, 1923; vol. II, *Das mythische Denken*, Bruno Cassirer, Berlin, 1925; tr. it. *Il pensiero mitico*, La Nuova Italia, Firenze, 2002; vol. III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, Bruno Cassirer, Berlin, 1929; tr. it. *Fenomenologia della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze, 2002.

⁷⁷ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I, cit., p. 10.

della scienza della cultura, con evidente assonanza con talune affermazioni, tra gli altri, del già ricordato Usener⁷⁸. La tendenza era, d'altra parte, quella, oramai da tempo assunta e via via sempre più consolidata, di un ampliamento decisivo dell'originaria prospettiva kantiana alla quale tutti questi autori, seppur in modi diversi, facevano in qualche modo riferimento:

da quest'ultimo punto di vista anche la rivoluzione copernicana da cui prese le mosse Kant assume un nuovo e più vasto significato. Essa non si riferisce solamente alla funzione logica del giudizio, ma interviene con eguale ragione e diritto in ogni indirizzo e in ogni principio dell'attività formatrice dello spirito [...]. Accanto alla pura funzione conoscitiva si tratta d'intendere la funzione del pensiero espresso nel linguaggio, la funzione del pensiero mitico-religioso e la funzione dell'intuizione estetica in tal maniera che risulti evidente come in essa si compia non tanto una ben determinata attività formatrice avente per oggetto il mondo quanto piuttosto un'attività formatrice tesa *verso* il mondo, verso un oggettivo nesso sensibile, e verso un'oggettiva totalità intuitiva⁷⁹.

In questo senso, allora, le singole manifestazioni della cultura esprimono aspetti e momenti della complessità dello spirito: «la critica della ragione viene così critica della civiltà. Essa cerca di intendere e di dimostrare come ogni contenuto della civiltà, in quanto è più di un semplice contenuto singolo, in quanto è fondato su di un generale principio formale, ha come presupposto una originaria attività dello spirito»⁸⁰. Tutto ciò presuppone, quindi, un modo ben preciso di concepire la filosofia, ora intesa come comprensione delle diverse forme simboliche nel rispetto della loro specificità e, anche, nel riconoscimento della loro reciproca connessione a partire dall'originaria attività dello spirito dalla quale tutte si originano ed alla quale tutte fanno in qualche modo riferimento: «se tutta la civiltà si dimostra attiva nella creazione di determinati mondi di immagini, di determinate forme simboliche, lo scopo della filosofia non consiste nel ritornare al di qua di tutte queste creazioni, ma invece nel comprenderle e renderle coscienti nel loro fondamentale principio creativo»⁸¹. Il fine ultimo della ricerca filosofica è rappresentato, allora, proprio da questo tentativo di guardare alla produttività dello spirito muovendo dalla molteplicità delle manifestazioni culturali e risalendo, senza operare forzature né riduzionismi di qualsivoglia sorta, al loro originario nucleo produttivo:

⁷⁸ Per quest'aspetto risulta interessante quanto dice lo stesso Cassirer in *Paul Natorp*, in «Kant-Studien», 30 (1925), pp. 273-298, specie alle pp. 275-276. Non è certo una coincidenza, dunque, che il secondo volume della *Filosofia delle forme simboliche* sia dedicato «alla memoria di Paul Natorp».

⁷⁹ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I, cit., pp. 11-12.

⁸⁰ Ivi, p. 12.

⁸¹ Ivi, p. 59.

se non si persegue l'ideale di una passiva contemplazione delle realtà spirituali, ma ci si trasferisce al centro della loro attività, se esse vengono intese non come inerte contemplazione di un ente, ma come funzioni di energie formatrici, si potranno alla fine in questa stessa attività formatrice, per quanto diverse e varie le *forme* possano essere, ricavare certi tratti fondamentali comuni e tipici dell'*attività formatrice* stessa. Se la filosofia della civiltà riuscirà a far propri e rendere evidenti tali tratti fondamentali, essa avrà assolto in un senso del tutto nuovo al suo compito di dimostrare, di fronte alla molteplicità delle *manifestazioni* dello spirito, l'unità della sua *essenza*, e infatti quest'ultima si dimostra nella maniera più evidente nel fatto che la varietà dei suoi *prodotti* non pregiudica in alcun modo l'unità del suo *produrre*, ma invece proprio la dimostra e conferma per la prima volta⁸².

In diversi passaggi dell'opera cassireriana dedicata alle forme simboliche sono d'altra parte evidenti i riferimenti non solo ad alcune istanze *kulturgeschichtlich* diltheyane ma, più in generale, alla tradizione tedesca sviluppatasi a partire da Kant, come si evince, per esempio, anche da alcuni specifici e significativi passaggi contenuti nel secondo volume della *Filosofia delle forme simboliche*, quello per l'appunto dedicato al pensiero mitico:

il linguaggio, il mito e l'arte sono attività che rivelano ciascuna un proprio mondo di produzioni, le quali non possono esser intese altrimenti che come espressioni dell'attività indipendente, della "spontaneità" dello spirito. Ma quest'attività indipendente non si compie nella forma della libera riflessione e rimane quindi nascosta a se medesima. Lo spirito produce la serie delle forme linguistiche, mitiche e artistiche senza riconoscere in esse se stesso come principio creatore. Così per esso ognuna di queste serie diventa un mondo "esterno" indipendente. Accade qui che non tanto l'io si rispecchia nelle cose, il microcosmo nel macrocosmo, ma l'io nei suoi prodotti si crea una specie di "termine opposto" che gli appare come assolutamente oggettivo, come puramente reale. Solo in questa specie di "proiezione" esso può intuire se stesso⁸³.

Questo rimanda in modo abbastanza chiaro, tra l'altro, al ruolo esercitato dal *Verstehen* nell'ambito delle scienze della cultura, anche qui in evidente assonanza con il rinnovato approccio metodologico diltheyano alle scienze dello spirito:

la filosofia delle forme simboliche volge il suo sguardo non esclusivamente e non in prima linea alla *concezione esatta e puramente scientifica del mondo*, ma a tutte le direzioni della *comprensione del mondo*. Essa cerca di cogliere quest'ultimo nel suo carattere multiforme, nella totalità e nell'intima diversità delle sue manifestazioni. E ivi sempre risulta che la "comprensione" del mondo non è un semplice accogliere, non è un ripetere una data struttura della realtà, ma implica una libera attività dello spirito. Non vi è alcuna autentica comprensione del mondo che in tal modo non poggi su determinate direzioni fondamentali non tanto della contemplazione quanto dell'*attività formatrice* dello spirito⁸⁴.

⁸² *Ibid.*

⁸³ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. II, cit., p. 303.

⁸⁴ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III, cit., t. I, p. 18.

Infine, almeno un cenno va fatto, in tale contesto argomentativo, anche all'opera di Aby Warburg, del quale sono noti tra gli altri, i rapporti con Cassirer (che aveva conosciuto ad Amburgo, nel 1919) e con Usener (del quale aveva ascoltato le lezioni a Bonn). Anche Warburg, infatti, ha dedicato attenzione specifica all'analisi di diverse forme di cultura in una prospettiva in grado di non perdere di vista le continue interferenze reciproche e, più nello specifico, di rifiutare con decisione l'idea della storia dell'arte intesa come disciplina sostanzialmente "estetizzante", per inquadrarla, invece, entro il più ampio e complesso ambito delle *Kulturwissenschaften*, come peraltro mostra anche il progetto di costituzione (e la successiva realizzazione) della sua celebre *Bibliothek*, che nella sua disposizione interna intendeva riflettere, per l'appunto, proprio la struttura delle forme spirituali che giungono a manifestazione nei diversi ambiti, per dir così, disciplinari ma che comunque rimangono strettamente interconnesse⁸⁵. Sono assai note, d'altra parte, le parole con le quali Cassirer ha ricordato, tempo dopo, la grande impressione fin da subito suscitata in lui dalla Biblioteca Warburg:

d'altronde, ben prima di conoscere Warburg mi ero imbattuto nella sua immagine che ho avvertito quando, per la prima volta ormai otto anni fa, ho attraversato sotto la guida dell'amico Saxl le sale della biblioteca. In quel momento ho sentito e compreso immediatamente di avere di fronte in quegli scaffali pieni di libri, che sembravano non aver mai fine e che riempivano fin nei più oscuri recessi la vecchia casa, non la pura e semplice raccolta di un bibliofilo, o il frutto del lavoro assiduo di un mero erudito. L'ininterrotto corteo di volumi mi è apparso invece come avvolto da un soffio magico, e sopra di essi mi è sembrato aleggiare un magico incanto⁸⁶.

La *Bibliothek*, ricorda Saxl, intendeva «offrire allo studioso una biblioteca che unificasse i vari ambiti della storia della cultura e in cui egli potesse vagare di scaffale in scaffale»⁸⁷. E proprio tale intento era quanto rifletteva la sua disposizione interna:

i libri erano sistemati su quattro piani. Al primo c'erano quelli sui problemi generali dell'espressione e sulla natura dei simboli; poi si passava all'antropologia e alla religione, e quindi

⁸⁵ Cfr., per questo, F. SAXL, *La storia della Biblioteca Warburg (1866-1944)*, in E.H. GOMBRICH, *Aby Warburg. Una biografia intellettuale*, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 286. Qui, a p. 283, vengono ricordati l'interesse suscitato in Cassirer dalla Biblioteca e la sua trasformazione in un istituto pubblico: «quando il professor Ernst Cassirer venne a vedere per la prima volta la Biblioteca, fu preso da un duplice desiderio a un tempo: quello di fuggirsene via (cosa che infatti fece per un certo periodo), e quello di farsene catturare per anni (come infatti successivamente, per un certo periodo, fu lieto di fare)».

⁸⁶ E. CASSIRER, *In memoria di Aby Warburg*, in A. WARBURG, E. CASSIRER, *Il mondo di ieri. Lettere*, Aragno, Torino, 2003, p. 113.

⁸⁷ F. SAXL, *La storia della Biblioteca Warburg (1866-1944)*, cit., p. 278.

alla filosofia e alla storia della scienza. Il secondo piano conteneva i volumi sull'espressione artistica, sulla sua teoria e sulla sua storia. Il terzo era dedicato al linguaggio e alla letteratura, e infine il quarto alle forme sociali della vita umana – storia, diritto, folklore e così via. L'incessante, spesso caotica e disperata lotta che Warburg aveva intrapreso per arrivare a capire le espressioni spirituali, la loro natura, storia e connessione reciproca, culminò con la creazione di una forma di biblioteca che sembrava tanto naturale come se fosse stata il punto di inizio della sua attività, non già il risultato. Ma quello che la differenziava da tutti gli altri sistemi precostituiti era la ricchezza di idee nelle divisioni interne. Solo con un lavoro di ricerca costante e approfondito si era potuto accumulare, e spesso riesumare, questa massa di volumi, tutti interessanti e talora da tempo dimenticati. In tale lavoro fu sempre lo studioso a guidare il bibliotecario, il quale poi restituì allo studioso quanto aveva ricevuto⁸⁸.

Anche per Warburg, insomma, si trattava di recuperare e di studiare la dimensione più autentica e complessa della cultura, e questo in un'epoca che, invece, tendeva a dimenticarne la valenza fondamentale in favore dell'oramai dilagante scientismo. A metà degli anni '20 del secolo scorso egli sottolineava come «l'idea fondamentale è sorta più di venti anni fa dalla percezione che la comunità scientifica versasse in una miseria spirituale che al sottoscritto era diventata inesorabilmente chiara in una epoca che voleva sentir parlare solo delle vette raggiunte dalla scienza tedesca»⁸⁹, ponendo subito in rilievo «la relazione tra religione, arte e scienza così come si riflette in una adeguata raccolta di testi e immagini»⁹⁰. Anch'egli seguì con convinzione, dunque, l'idea di una storia e di una filosofia della cultura da intendersi in chiave multidisciplinare e per quanto possibile interdisciplinare, guardando alla complessità della costituzione spirituale dell'uomo, inteso sia nella dimensione individuale che in quella collettiva.

Ma il discorso su tali autori e temi potrebbe essere certamente assai ampio ed articolato, il che in questa sede è ovviamente impossibile. Ciò che importava sottolineare è, soltanto, lo straordinario significato che la filosofia e la storia della cultura hanno assunto e mantenuto all'interno dell'intera parabola speculativa diltheyana, tra l'altro aprendo la via a numerosi interventi di autori che ne hanno poi ripreso alcuni spunti in tal senso particolarmente significativi e che, all'interno della più recente parabola della *Kulturgeschichte*, hanno saputo svilupparli lungo direttrici ulteriori di straordinaria importanza e suggestione.

⁸⁸ Ivi, p. 286.

⁸⁹ A. WARBURG, *Relazione al Kuratorium della Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg*, in ID., *Opere*, vol. II, *La rinascita del paganesimo antico e altri scritti (1917-1929)*, Aragno, Torino, 2007, p. 291.

⁹⁰ *Ibid.*

Charles Sanders Peirce e la pragmatica della cultura

Rossella Saccoia

Che Peirce non abbia mai inteso elaborare una filosofia della cultura, è cosa che non lascia spazio a dubbio alcuno. Tuttavia, ed è quanto cercheremo di dimostrare, ci pare che tra la sua logica pragmatica e una determinata idea di speculazione filosofico-culturale, si possa rintracciare una serie di interessanti punti di contatto. Anzi, sembra lecito persino azzardare l'idea che, tra questi due differenti "indirizzi" del filosofare, il secondo sia interpretabile come un approdo coerente e naturale rispetto ai preziosi risultati filosofici raggiunti dal pensatore d'oltreoceano. In altre parole, anche per Peirce potrebbe valere quanto Ernst Cassirer sostiene in merito a Kant, la sua insostituibile guida spirituale. Secondo Cassirer, la sua mancata sistematizzazione di una filosofia della cultura «non significa affatto un limite immanente e necessario dell'impostazione del problema nella filosofia critica, ma rivela soltanto un limite storico, e quindi contingente, che deriva dallo stato delle scienze nel XVIII secolo»¹. Anche per quanto riguarda Peirce, a nostro parere, la medesima assenza può venir giustificata tramite argomentazioni simili. La distanza geo-culturale rispetto al vecchio continente, infatti, ineluttabilmente rappresentava, a suo tempo, un naturale ostacolo a che gli echi più all'avanguardia e i richiami meno assordanti giungessero al suo acuto orecchio e al suo altrettanto brillante spirito. Anche in questo caso, dunque, a impedire un incontro fecondo ha fatto da discriminazione non un'incompatibilità sistemica, quanto piuttosto una barriera fisica e temporale.

¹ E. CASSIRER, *Der Gegenstand der Kulturwissenschaft* (1942), in *Id.*, *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien* (1942), in *Aufsätze und kleine Schriften (1941-1946)*, ECW 24, Text und Anmerkungen bearbeitet von C. Rosenkranz, Meiner, Hamburg, 2007, pp. 357-390, *ivi*, p. 372; *tr. it. L'oggetto della scienza della cultura*, in *Id.*, *Sulla logica delle scienze della cultura. Cinque studi*, con una *Introduzione* e a cura di M. Maggi, La Nuova Italia, Firenze, 1979, pp. 1-30, *ivi*, p. 15. Se ci rifacciamo a Cassirer, non è certo un caso. Non è questo il luogo per giustificare l'avvicinamento di Peirce a Cassirer, ma abbiamo motivo di sostenere che se il primo dialoga con l'eclettico ambito di studi che va sotto l'etichetta di "filosofia della cultura", lo fa lambendo più che quello di altri, il pensiero del filosofo delle forme simboliche.

Allora, per provare a chiarire in che senso il pragmatismo peirceano possa esser tradotto in una “semiotica della cultura” o, ancor meglio, in una “semiotica culturale”, analizzeremo separatamente alcuni importanti spunti. Passeremo, cioè, da suggestioni puntualmente circoscrivibili a determinati passaggi peirceani, ad altre che provengono invece, a nostro modo di vedere, dalle fondamenta stesse della sistemazione logico-semiotica del pensatore statunitense. Più nel dettaglio, l’analisi procederà secondo tre tappe: dapprima si mostrerà il concetto peirceano di verità, che per definizione non può in alcun modo prescindere dal tessuto socio-culturale che la “produce”; successivamente, si avrà modo di analizzare alcuni significativi passaggi de *The Law of Mind*; infine, l’indagine non volgerà al termine senza aver prima mostrato la natura intimamente culturale del segno e delle componenti che sorreggono la sua struttura triadica.

Va da sé che non si tratta di una chiave interpretativa isolata o autoreferenziale. Vari, come si vedrà, sono gli studiosi che hanno orientato lo sguardo in questa direzione. Ma se dev’essere individuato un punto fermo, la presente ricerca trova certamente origine e riscontro – soprattutto per ciò che riguarda la sua ultima fase – nei risultati raggiunti da Umberto Eco. Colui che a buon diritto può essere definito una delle massime autorità italiane nello studio di Peirce e della semiotica a tutto tondo, infatti, è stato anche il primo a scorgere il curioso e a tratti “sorprendente” cortocircuito che andiamo a mostrare².

1. *La verità come precipitato culturale*

Il pensiero peirceano è un pensiero della relazione³. Quest’ultima è la cifra che determina la definizione della realtà: «per quanto le nostre sensazioni siano diverse come diverse sono le nostre relazioni con gli oggetti, utilizzando le leggi della percezione, noi possiamo accertare col ragionamento come le cose

² Ci rifaremo in particolare a U. Eco, *Le forme del contenuto*, Bompiani, Milano, 1971; ID., *Kant e l’ornitorinco*, Bompiani, Milano, 1997; ID., *Segni, pesci e bottoni. Appunti su semiotica, filosofia e scienze umane*, in ID., *Sugli specchi e altri saggi. Il segno, la rappresentazione, l’illusione, l’immagine*, Bompiani, Milano, 1987, pp. 301-333. Ma vale la pena segnalare anche il lavoro di M. WHITE, *A Philosophy of Culture. The Scope of Holistic Pragmatism*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2002 e quello di M. DANESI, *Semiotics of Media and Culture*, in AA. VV., *The Routledge Companion to Semiotics*, ed. by P. Copley, Routledge, New York, 2006, pp. 135-149, benché quest’ultimo abbia come scopo l’argomentazione di un tema più ampio e meno centrato sul pensiero peirceano.

³ Uno dei reperti più importanti a tal fine è la ricerca quasi trentennale di R. FABBRICHESI, *Il concetto di relazione in Peirce. Dalla genesi categoriale alla notazione logico-diagrammatica*, Jaca-Book, Milano, 1992.

realmente sono e ogni uomo, se ha esperienza sufficiente e se ragiona abbastanza su di essa, sarà condotto a un'unica conclusione vera. La nuova concezione qui implicita è quella della realtà»⁴. Sembra dunque che il ragionamento, come attività autonoma dell'individuo, rappresenti il garante dell'apprensione della verità, dello stato *reale* delle cose. A rafforzare questa tesi è l'intenso studio peirceano sui vari tipi di inferenze, volto a determinare le caratteristiche necessarie al cosiddetto ragionamento "scientifico". Com'è noto, quest'ultimo è riconosciuto nell'abduzione, altrimenti definibile come "ragionamento ipotetico".

Tuttavia, ciò che qui interessa più da vicino è il principio su cui si fonda il ragionamento in generale: ogni pensiero è il frutto di una catena di inferenze, e ogni inferenza è il risultato della (aristotelica) relazione di tre proposizioni – due premesse e una conclusione –, delle quali l'una è legata all'altra secondo un nesso non solo formale, ma sostanziale. Nondimeno, la relazione gioca, se vogliamo, un ruolo ancora più radicato: persino il singolo pensiero, infatti, è radicalmente intriso dell'elemento relazionale. In primo luogo perché ogni termine, ogni parola, e ogni oggetto cui quel termine o quella parola si riferiscono è un segno che, in quanto tale, rimanda ad altro. In secondo luogo, in quanto il pensiero, anche quando preso singolarmente, non è mai realmente isolato, dal momento che l'anti-intuizionismo di matrice peirceana impedisce di pensare ad una cognizione "immediata", ossia ad «una cognizione non determinata da una cognizione precedente dello stesso oggetto e perciò determinata da qualcosa di esterno alla coscienza»⁵. Il pensiero è per definizione *mediato*, e abbisogna di un altro pensiero per venire alla luce. Nello scritto del 1878, inteso da molti come l'autentico "Manifesto" del pragmatismo, il pensiero viene metaforicamente associato ad «un filo di melodia che corre attraverso la successione delle nostre sensazioni», «l'esecuzione del quale occupa un certo tempo». La relazione tra le parti agisce come collante in grado di rendere *significanti* le singole sensazioni, ognuna isolata nel suo istante, e di operare in veste di legge ordinante. In quanto tale il pensiero, così come la melodia, deve «coprire qualche parte del passato o del futuro»⁶.

⁴ C. S. PEIRCE, *The Fixation of Belief* (1877), CP 5.358-387, ivi CP 5.384; tr. it. *Il fissarsi della credenza*, in ID., *Scritti scelti*, a cura di G. Maddalena, Utet, Torino, 2005, pp. 185-203, ivi p. 199.

⁵ C. S. PEIRCE, *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man* (1868), CP 5.213-263, ivi CP 5.213; tr. it. *Questioni riguardo a certe pretese capacità umane*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 83-105, ivi p. 83. Come si vedrà più da vicino nel secondo paragrafo, il monismo peirceano assolve il pensatore dall'accusa di ricadere in una forma di coscienzialismo.

⁶ C. S. PEIRCE, *How to Make Our Ideas Clear* (1878), CP 5.388-410, ivi CP 5.395; tr. it. *Come rendere chiare le nostre idee*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 205-227, ivi p. 211. Per un'approfondita analisi di questo importantissimo

Abbiamo quindi esaminato come, dal punto di vista peirceano, prenda forma il pensiero. Tuttavia questo prender-forma non garantisce la veridicità di quanto il pensiero pensa. Singoli pensieri di singoli individui non possono aspirare ad altro che al rango di opinione, chiacchiera, libera immaginazione. Per approdare ad un grado maggiore di certezza è richiesto un altro requisito che ci approssima al nodo centrale della questione. A ben leggere le righe che abbiamo poste ad *incipit* del paragrafo, si possono scorgere alcune indicazioni ulteriori: la realtà è lì fatta coincidere con il convergere dei molteplici giudizi sotto “un’unica conclusione vera”. Requisito indispensabile perché verità e realtà si incontrino è rappresentato, dunque, dal raggiungimento di una concordanza di pareri da parte di una comunità di ragionanti. In altre parole, «l’oggetto reale è il significato “pubblico” della ricerca logica e dell’azione mentale umana»⁷.

Non v’è alcuna verità quando e se questa viene concepita da un singolo, nessun risultato stabile se non appreso e ripreso, stabilito e verificato ma, soprattutto, condiviso. Su tale principio si fonda il «metodo della scienza», la cui «ipotesi fondamentale [...] è questa: vi sono cose reali i cui caratteri sono completamente indipendenti dalle opinioni che noi ci formiamo intorno a essi; queste realtà colpiscono i nostri sensi secondo leggi regolari». Il che equivale a sostenere, da una parte, la peirceana concezione realista del mondo, refrattaria a ricondurre quest’ultimo ad una ipostasi prodotta dall’interiorità della mente; dall’altra, l’urgente bisogno di sfuggire all’arbitrarietà del singolo o di un numero limitato di individui, e di “parteggiare” per l’oggettività – vale a dire la regolarità – delle leggi che governano il mondo.

In questo, d’altronde, sta la grande differenza sussistente tra la credenza e la verità di stampo peirceano. L’una richiede la prontezza del singolo e si fonda sulla sua volontà e reattività rispetto ai bisogni della vita, l’altra si spoglia di ogni urgenza per ricercare senza sosta e senza fretta ciò che vale non per uno, non per molti, ma per tutti. Mentre la credenza è «“ciò sulla scorta di cui un uomo è pronto ad agire”»⁸, un’affermazione scientifica che, come tale, tende

scritto di Peirce, si veda l’*Introduzione* di D. ANTISERI a C. S. PEIRCE, *Come rendere chiare le nostre idee*, a cura di D. Antiseri, La Scuola, Brescia, 2012, pp. 7-92.

⁷ C. SINI, *Alle origini dell’empirismo contemporaneo: inferenza, cosmologia e dialettica in Peirce*, in *Atti del XXIV Congresso Nazionale di Filosofia*, Società filosofica italiana, Roma, 1974, pp. 147-154, ivi p. 152.

⁸ La frase è in realtà di Alexander Bain, ed è riportata da Peirce nel *Pragmatismo* con il seguente commento: «il pragmatismo è poco più che un corollario di questa definizione» (C. S. PEIRCE, *Pragmatism* (1907), *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*, vol. II (d’ora in poi EP 2), ed. by Peirce Edition Project, Indiana University Press, Bloomington, 1998, pp. 398-433, ivi p. 399; tr. it. *Pragmatismo*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 591-625,

asintoticamente alla verità, si ottiene invece soltanto quando «il suo aspetto teorico supera quello pratico»⁹, «sicché il problema diventa come stabilire credenze, non nell'individuo soltanto, ma nella comunità»¹⁰. Se accade, quindi, che «appena abbiamo raggiunto una credenza ferma, siamo completamente soddisfatti, sia che la credenza sia falsa sia che sia vera»¹¹, non così per lo scienziato. Questi, quando intento nel suo magistrale compito, «non è mai sposato con le sue conclusioni. Non rischia nulla in loro nome. È sempre pronto ad abbandonarle, una sola o tutte quante, non appena l'esperienza vi si oppone. Certo, egli ha l'abitudine di chiamare alcune di esse *verità stabilite*; ma ciò significa soltanto che sono *proposizioni alle quali nessun uomo competente al giorno d'oggi si oppone*»¹².

Ecco quindi i limiti entro cui una conoscenza può esser detta vera: non il raggiungimento di un qualche stato di fatto eteronomo e preesistente, indipendente dall'intervento della "ragionevolezza" umana. Piuttosto, l'accordo di tutti gli uomini su di «un *ens* che alla lunga (*in the long run*) rimarrebbe»¹³: di tutti gli uomini di una determinata epoca, e di quella successiva e di quella successiva ancora. Ecco che «la realtà» si rivela come «indipendente non necessariamente dal pensiero in generale, ma solo da ciò che voi o io o ogni numero finito di uomini può pensare di essa»¹⁴. Ciò significa che la verità non può esser vincolata all'*hic et nunc*, né garantita dal pensiero dominante di un dato momento storico. Essa è, piuttosto, un'ipotesi comunitaria – Peirce dice di «una COMUNITÀ senza limiti definiti»¹⁵ – che, nel corso del tempo, resiste al continuo tentativo di invalidazione, restando inoppugnabile col passare delle generazioni e delle epoche. Dunque la verità si potrebbe anche

ivi p. 593). Il riferimento di Peirce è a A. BAIN, *The Emotions and the Will* (1859), Parker & son, London, 1859, e si tratta, con tutta probabilità, di una citazione a memoria e non letterale, dal momento che questa precisa frase non si trova nel testo di Bain da noi consultato. Tuttavia, possiamo indicare le pp. 595-597 come il luogo preciso dove Bain discute della credenza nel senso attribuitogli da Peirce.

⁹ C. S. PEIRCE, *Meaning* (1909), MSS. 634, 30-635-637; tr. it. *Saggi sul significato*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 653-672, ivi p. 667 (legg. mod.).

¹⁰ C. S. PEIRCE, *The Fixation of Belief*, cit., CP 5.378; tr. it. *Il fissarsi della credenza*, cit., p. 195.

¹¹ Ivi, CP 5.375; tr. it. p. 192.

¹² C. S. PEIRCE, *Philosophy and the Conduct of Life* (1898), in EP 2, pp. 27-41, ivi p. 33; tr. it. *La filosofia e la condotta di vita*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 231-252, ivi p. 240 (ultimo corsivo nostro).

¹³ C. S. PEIRCE, *Some Consequences of Four Incapacities* (1868), CP 5.264-317, ivi CP 5.311; tr. it. *Alcune conseguenze di quattro incapacità*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 107-143, ivi p. 140.

¹⁴ C. S. PEIRCE, *How to Make Our Ideas Clear*, cit., CP 5.408; tr. it. *Come rendere chiare le nostre idee*, cit., p. 225.

¹⁵ C. S. PEIRCE, *Some Consequences of Four Incapacities*, cit., CP 5.311; tr. it. *Alcune conseguenze di quattro incapacità*, cit., p. 140.

definire culturale, perché non altro che la stratificazione delle conoscenze che meritano di passare al grande setaccio del tempo, non altro che il prodotto genuinamente umano di quella serie indefinita e indeterminata di tentativi e di riprove che si chiama storia. Ogni conoscenza proviene dal bagaglio culturale precedentemente consolidatosi e, nello stesso tempo, si prepara alla sua messa in esame. Tiene insieme passato presente e futuro, con l'aspirazione di cooperare al raggiungimento di pareri sempre più ampiamente condivisi. Il Peirce ormai maturo, dopo essersi dedicato per circa un trentennio all'elaborazione delle proprie idee, può quindi affermare: «finalmente è giunto il tempo del raccolto, e questo raccolto a me sembra ancora selvatico, ma naturalmente non sono io che devo giudicare; e, d'altra parte, non puoi farlo nemmeno tu, singolo lettore. Giudicheranno l'esperienza e la storia»¹⁶. Non sorprende che questi due concetti siano posti l'uno accanto all'altra, la storia rappresentando, come abbiamo visto, il continuato succedersi degli eventi esperienziali, laddove questi ultimi circoscrivono l'unico bacino da cui poter attingere una qualche forma di genuino e concreto sapere sulla vita e sul mondo. «L'esperienza è la nostra sola maestra»¹⁷ è, non a caso, precetto che Peirce non metterà mai in discussione e che proteggerà sempre dalle sterili e presuntuose mire di ogni conoscenza a priori e di qualunque acquisizione meramente nozionistica appresa passivamente. La storia, d'altro canto, ha il merito di mostrare il valore dell'esperienza collettiva per il progresso delle conoscenze, testimoniando in questo modo concretamente che «il principio sociale è radicato intrinsecamente nella logica»¹⁸.

¹⁶ C. S. PEIRCE, *Preface* (titolo redazionale dei *Collected Papers*), CP 1.1-14, ivi CP 1.12; tr. it. *Autopresentazione*, in *Id., Opere*, a cura di M. A. Bonfantini, con la collaborazione di G. Proni, Bompiani, Milano, 2011, pp. 49-53, ivi pp. 52-53.

¹⁷ C. S. PEIRCE, *On Phenomenology* (1903), in EP 2, pp. 145-159, ivi p. 153; tr. it. *La fenomenologia*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 445-465, ivi p. 457.

¹⁸ C. S. PEIRCE, *Grounds of Validity of the Laws of Logic: Further Consequences of Four Incapacities* (1869), CP 5.318-357, ivi CP 5.354; tr. it. *Fondamenti di validità delle leggi logiche: ulteriori conseguenze delle quattro incapacità*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 145-181, ivi p. 179. A questo punto occorre precisare, anche se solo tra parentesi, che Peirce non postula un mondo esterno sussistente di per sé, che un pensiero, successivamente, tenterebbe di afferrare o di spiegare. La storia non è il tentativo di rincorrere qualcosa di già dato e stabilito, ma ignoto all'uomo. Essa non opera soltanto al rinvenimento di una verità già pronta, bensì *coopera* alla costituzione della realtà stessa. Di conseguenza, la logica della conoscenza non può essere banalmente identificata con la cosiddetta teoria del rispecchiamento del pensiero rispetto alla realtà. Realismo e monismo, in Peirce, si corrispondono senza soluzione di continuità. D'altra parte, il Peirce realista, benché refrattario dinanzi all'ipotesi idealistica che la realtà riposi nella costruzione del soggetto che pone e dispone, intende comunque preservare, almeno parzialmente, la posizione trascendentale kantiana e la rilevanza del ruolo del soggetto nella costituzione della realtà stessa. A tal riguardo, una prima indicazione utile rispetto alla peculiare posizione di Peirce sta nel fatto che egli, già nel 1869, era pronto a sostenere che «le cose reali hanno una natura cognitiva, pertanto, significativa, cosicché il reale

2. Tutto è cultura, persino la materia

Nel 1892 Peirce è intento a perfezionare due sue importanti teorie che sono, di fatto, difficilmente separabili. L'una è chiamata da lui stesso *tichismo*, da τύχη, caso. L'altra è detta, invece, *sinechismo*, da συνεχής, continuo. Ora, di queste, la prima si disfa di ogni possibile determinismo e necessitarismo, per dar forma ad una «cosmologia evolutiva, nella quale tutte le regolarità della natura e della mente sono considerate come prodotti dello sviluppo, e a un idealismo alla Schelling che ritiene che la materia sia solo mente specializzata e parzialmente morta»¹⁹. Come poi Peirce “applichi” questo principio all'interno del proprio sistema logico-filosofico, lo spiega invece la seconda teoria: il sinechismo o teoria della continuità. Ancora alle prime battute de *The Law of Mind*, Peirce offre la formulazione generale che attiene al concetto di continuo in quanto legge cosmologica: «l'analisi logica applicata ai fenomeni mentali mostra che c'è una sola legge della mente, vale a dire, che le idee tendono a diffondersi con continuità e influenzarne certe altre che stanno con le prime in una particolare relazione di influenzabilità. In questo diffondersi esse perdono intensità e specialmente capacità di influenza sulle altre, ma guadagnano in generalità e si saldano con altre idee»²⁰.

Ci sarà utile adesso riprendere la questione della “durata” del pensiero, ossia della sua già discussa prerogativa di unificare singole sensazioni in un

è ciò che *significa* qualcosa di reale» (ivi, CP 5.320; tr. it. p. 148 – corsivi nostri). Insomma, sin dagli inizi della sua attività speculativa il filosofo nordamericano postulava con estrema fermezza l'equivalenza tra lo “stare” e il “significare” del mondo, tra quest'ultimo e il pensiero che lo pensa, ponendo le basi di quella peculiare forma di semiotica che non si accontenta di venir concepita come disciplina, ma dev'essere ammessa più apertamente e più distesamente come “campo”. Soltanto in tal modo si dà ragione della portata cosmo-logica della teorizzazione peirceana. (Cfr., A. PONZIO e S. PETRILLI, *Lineamenti di semiotica e di filosofia del linguaggio. Un contributo all'interpretazione del segno e all'ascolto della parola*, Guerra, Perugia, 2016, pp. 39-73). E nient'altro potrebbe confermare questa ambiziosa meta più dell'idea peirceana, da lui stesso sottoscritta già nel 1868, secondo cui «la conoscibilità (nel suo senso più ampio) e l'essere non sono solo la stessa cosa da un punto di vista metafisico, ma sono termini sinonimi» (C. S. PEIRCE, *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, cit., CP 5.257; tr. it. *Questioni riguardo a certe pretese capacità umane*, cit., p. 102).

¹⁹ C. S. PEIRCE, *The Law of Mind* (1892), CP 6.102-163, ivi CP 6.102; tr. it. *La legge della mente*, in *Opere*, cit., pp. 1101-1120, ivi p. 1101. Il riferimento a Schelling non deve sorprendere: da chi altro potrebbe giungere un contributo più adeguato all'esigenza peirceana di rinvenire una via conciliatrice che medi tra una materia morta e uno spirito attivo, e che colmi lo spazio di incomunicabilità tra due poli assolutamente eterogenei? Schelling indirizza Peirce verso l'ipotesi dell'omogeneità di spirito e mondo, della quasi-fusione di cognitivo e organico. Riguardo all'influenza di Schelling sul pensiero peirceano si vedano J. L. ESPOSITO, *Peirce and Naturphilosophie*, in «Transactions of Charles S. Peirce Society», XIII/2 (1977), pp. 122-141 e I. A. IBRI, *The Schellingian Roots of Peirce's Idealism*, in «Noëma», VI/2 (2015), pp. 1-126.

²⁰ C. S. PEIRCE, *The Law of Mind*, cit., CP 6.104; tr. it. *La legge della mente*, cit., p. 1102.

lasso di tempo che, in quanto tale, ricopre presente, passato e futuro. Siffatto principio garantisce, infatti, che il tempo stesso non si lasci interpretare in quanto puntiforme, e che sia conforme invece all'idea della continuità. Non dimeno esso si sporge naturalmente verso un'altra conclusione logica, allorché si domandi: «come può essere presente un'idea passata?». La visione continuistica vuole e pretende che il passato non sia mai del tutto passato, pena l'esser assolutamente *altro*, inesorabilmente diverso e separato dal presente. Ma come si può richiamare un ricordo che non ha alcun collegamento con ciò che si pensa in un momento successivo? Per Peirce la risposta è semplice: non si può. Dunque, se non si intende «dichiarare che tutta la nostra conoscenza del passato è mera illusione», la quale ipotesi Peirce definisce «piuttosto stravagante», bisogna allora ritenere che il pensiero passato influenzi direttamente quello successivo che lo contiene: «in altre parole, per essere presente deve essere presente *ipso facto*. Cioè [un'idea] non può essere interamente passata; può essere solo trascorrente, infinitesimalmente passata»²¹.

È chiaro che la legge della mente rappresenti e sia una legge di relazione, ed altrettanto evidente è il fatto che questa relazione-legge abbia strettamente a che fare con il tempo, contribuendo addirittura a caratterizzarlo: «uno dei tratti più salienti della legge della mente è che fa sì che il tempo abbia una direzione definita di scorrimento dal passato al futuro. La relazione del passato verso il futuro, in riferimento alla legge della mente, è differente dalla relazione del futuro verso il passato». In altre parole, Peirce dimostra di essere tanto convinto dell'influenza dell'ormai accaduto su ciò che accade, da dimenticare l'enorme peso che avrebbe anche l'aspettativa del futuro sull'agire immediatamente presente. Su ciò Peirce sembra del tutto risoluto: «il presente è influenzabile dal passato ma non dal futuro»²², e soltanto ammettendo questa direzione del tempo e negando quella inversa, è possibile concepire «un'armonia teleologica delle idee»²³. Ma, ci si chiede, «che cosa vuol dire che un'idea ne influenza un'altra?»²⁴. A tal proposito Peirce sostiene che «la parola suggestione ben si presta a esprimere questa relazione. Il futuro è suggerito dal passato, o meglio è influenzato dalle suggestioni del passato»²⁵. Così accade che, dal punto di vista logico-proposizionale, un predicato a noi già noto

²¹ Ivi, CP 6.109; tr. it. p. 1103.

²² Ivi, CP 6.128; tr. it. p. 1111.

²³ Ivi, CP 6.156; tr. it. p. 1118.

²⁴ Ivi, CP 6.135; tr. it. p. 1113.

²⁵ Ivi, CP 6.142; tr. it. pp. 1114-1115.

(l'idea passata) sia accordato ad un soggetto presente. Ed è quanto avviene, in fondo, ogniqualvolta si ha a che fare con un oggetto ignoto o con un evento di cui bisogna spiegare le cause, ossia in tutte le occasioni in cui ci si cimenta in quella inferenza ipotetica (o abduzione) a cui Peirce si è tanto dedicato nella sua elaborazione filosofica. Un caso ignoto – o “straordinario” – viene ricondotto ad una conoscenza pregressa, concepita come la regola in grado di spiegarlo.

Ma l'ammissione di questo principio di influenza diretta di un'idea sull'altra – concetto che, come Peirce afferma a più riprese, è «vivente» – esclude logicamente, secondo Peirce, che un'idea possa essere influenzata «da qualcosa che non sia un'idea»²⁶. Eccoci giunti al punto nodale della questione: le conseguenze che derivano da questa ulteriore conclusione peirceana, infatti, sono a nostro parere estremamente significative. Accettata l'ipotesi che un'idea possa esser generata esclusivamente da un'altra idea, ci si trova dinanzi ad un bivio dove, ad essere percorribili, sono soltanto due possibili vie. Di queste, la prima viene ad identificarsi con la necessità di ammettere che la realtà non abbia alcun influsso sul pensiero; e che, viceversa, quest'ultimo si configuri come un mondo a sé, incomunicabile e inaccessibile. Ma come abbiamo già accennato non è certo questa ipotesi a sollecitare la ricerca peirceana. Il filosofo statunitense opta, invece, per un'alternativa opposta e contraria: quanto stabilito finora, infatti, lo «costringe ad affermare [...] che ciò che chiamiamo materia non è completamente morta, ma è solamente *mente irrigidita dagli abiti*»²⁷. La materia e il pensiero non sono fatti, per così dire, di sostanze diverse; sono una cosa sola. In questo senso si tratta di «idee incarnate», la cui origine «non può essere spiegata da nessuna necessità meccanica»²⁸. Ecco che la trasformazione della tradizionale diade, pensiero e materia, in un unico *corpus* vivente e dinamico mostra i suoi fertili risvolti: dire che la materia è “mente irrigidita” significa negare l'esistenza di una qualsiasi forma di essenza puramente “naturale”, o meglio equivale ad affermare che non esiste natura che non sia contaminata da una qualche forma di spiritualità. Una forma di spiritualità trascorrente nel tempo, dunque storica, che, in quanto tale, non è descrivibile nei termini di una autoreferenzialità, ma che piuttosto, sorge e si sviluppa in virtù di una illimitata catena di relazioni.

²⁶ Ivi, CP 6.158; tr. it. p. 1119.

²⁷ *Ibid.* (corsivo nostro).

²⁸ *Ibid.*

La realtà è, pertanto, più che un dato, un processo, «non [...] presupposto ma “risultato”»²⁹. La materia è quella sostanza cognitiva che, sottoposta alla forza metamorfica del tempo, diventa abito: si cristallizza in una forma stabile che conserva e testimonia il corso storico di cui ha fatto e farà sempre parte. Il mondo che ci circonda non è realtà *tout court*, ma processo di “realificazione”, e la realtà vera e propria, benché collocabile nella sua compiutezza soltanto in un punto ideale al di là del tempo, può avvicinarsi a quel limite soltanto attraverso il progresso scientifico-culturale. Così Peirce immagina uno stato di cose su cui il tempo e l’attività inferenziale dell’uomo incidono come un artista sulla sua opera. Grazie ad essi, la materia ubbidirà con sempre maggior rigore alle leggi che l’uomo, tramite un lungo percorso di ipotesi ed errori, saprà cogliere e comprendere. Più precisamente, non si tratterà di semplice e contingente ubbidienza, ma di una vera e propria tensione alla coincidenza: la materia *sarà* le leggi che la determinano, dal momento che, scotianamente³⁰, ad «avere un’esistenza reale» sono «i generali»³¹.

3. Interpretante, segno e oggetto: un rimandare interno al mondo della cultura

È stato finora mostrato il precipitato culturale del concetto di verità, ed è stata anche discussa la stessa declinazione culturale del rapporto tra pensiero e realtà, inteso come progrediente e storico convergere dei due poli in un’unità inscindibile. Se tutto questo è concepito in maniera coerente e stabile all’interno dell’impianto filosofico peirceano, ciò è possibile in virtù di

²⁹ C. SINI, *Alle origini dell’empirismo contemporaneo: inferenza, cosmologia e dialettica in Peirce*, cit., p. 152.

³⁰ L’influenza di Duns Scoto sul pensiero peirceano è attestata da Peirce stesso, il quale si autodefinisce come un «realista scotista» (C. S. PEIRCE, *The Essence of Reasoning* (1893), CP 4.21-79, ivi CP 4.50) e, in altra occasione, come «un realista scolastico piuttosto estremista» (C. S. PEIRCE, *A Survey of Pragmaticism* (1907), CP 5.464-496, ivi CP 5.470; tr. it. *L’interpretante logico finale*, in *Opere*, cit., pp. 255-277, ivi p. 259). Ci limitiamo qui a ricordare soltanto alcuni contributi che trattano distesamente del tema: R. MAYORGA, *The Hair: On the Difference between Peirce’s Nominalism and His Realism*, in «Transactions of Charles S. Peirce Society», XL/3 (2004), pp. 433-455, che richiama la famosa affermazione peirceana per la quale un solo capello avrebbe separato il realismo di Scoto dal nominalismo (cfr., CP 8.11); G. RILEY, *Peirce’s Theory of Individuals*, in «Transactions of Charles S. Peirce Society», X/3 (1974), pp. 135-165, dove si discute il concetto scotista di “natura comune”, mostrando che siffatta idea non contraddice la centralità della nozione di *haecceitas* così apprezzata da Peirce; intorno allo stesso nodo problematico è anche il contributo di J. R. DI LEO, *Peirce’s Haecceitism*, in «Transactions of Charles S. Peirce Society», XXVII/1 (1991), pp. 79-109, che fa risalire al «*Monist Period* (1891-1914)» (ivi, p. 79) il bisogno di articolare in maniera sistematica questo ricorso alla nozione scotista dell’individualità.

³¹ C. S. PEIRCE, *Some Consequences of Four Incapacities*, cit., CP 5.312; tr. it. *Alcune conseguenze di quattro incapacità*, cit., p. 140.

un fondamento avente ruolo di vero e proprio collante: la semiotica, intesa contemporaneamente come teoria della conoscenza, cosmologia e pragmatica dell'azione. E sarà proprio questo il campo entro cui, conclusivamente, si proverà ad addurre un ulteriore argomento a favore della nostra tesi.

Su tale terreno Umberto Eco rappresenta, naturalmente, un'autorevole guida. Con lui si è immediatamente condotti al cuore della questione, la quale prevede l'analisi e la trattazione dell'importante concetto peirceano di interpretante. Infatti, secondo lo studioso italiano, «l'idea di interpretante risolve la semiotica in scienza rigorosa dei fenomeni culturali disancorandola dalle metafisiche del referente»³². Ma cos'è un interpretante? Fin troppo noto ch'esso non debba essere in alcun modo confuso con l'idea di "interprete", «anche se talora in Peirce si genera una confusione del genere»³³. Si cominci col dire allora ch'esso figura come uno degli elementi che, insieme al segno (inteso, potremmo dire, come supporto materiale) e all'oggetto, caratterizza la partizione triadica dell'entità segnica elaborata da Peirce. Infatti, alla base della semiotica interpretativa peirceana sta l'introduzione di un elemento terzo, con cui è superata la più classica concezione diadica di matrice saussuriana (significante e significato) o hjelmsleviana (espressione e contenuto). Con questo *tertium*, Peirce arricchisce il segno garantendogli una connessione con la realtà – una realtà, si badi bene, intesa come fitta trama di rimandi mai sganciata dal tessuto cognitivo che contribuisce a formarla. In altri termini, se la semiotica strutturalista si era limitata ad analizzare la componente formale del linguaggio, la semiotica peirceana, meno vincolata ai ristretti confini dottrinali della linguistica, procede verso obiettivi più ambiziosi e complessi³⁴. Ma andiamo per gradi.

Per chiarire il concetto di "rappresentazione", che è altro termine per indicare il segno, verso la fine degli anni Sessanta Peirce preferisce far uso di alcuni

³² U. Eco, *Le forme del contenuto*, cit., p. 34.

³³ Ivi, p. 33.

³⁴ Senza poter qui approfondire una questione estremamente delicata che ha contribuito in modo sostanziale a separare la semiotica in due branche, riportiamo un significativo passaggio di Hjelmslev che rende la distanza con la posizione peirceana: «fino a ora abbiamo deliberatamente rispettato la vecchia tradizione secondo cui un segno è in primo luogo e soprattutto un segno di qualcosa. In tal modo siamo certamente d'accordo con la concezione popolare, e inoltre con una concezione largamente diffusa tra epistemologi e logici. Ma dobbiamo ora mostrare che tale concezione è linguisticamente insostenibile, e qui siamo d'accordo col pensiero linguistico recente. Mentre in base alla prima posizione il segno è un'espressione che rimanda a un contenuto esterno al segno stesso, in base alla seconda posizione (esposta in particolare da Saussure, e in base a Saussure da Weisgerber), il segno è un'entità generata dalla connessione fra un'espressione e un contenuto» (L. HJELMSLEV, *Omkring Sprogteoriens Grundlæggelse*, Ejnar Munksgaard, Copenhagen, 1953, p. 46; tr. it. *I fondamenti della teoria del linguaggio*, con Introduzione, traduzione e cura di G. C. Lepschy, Einaudi, Torino, 1968, p. 52).

esempi pratici piuttosto che adoperare una rigida definizione: «in questo senso, una parola rappresenta una cosa per il concetto che si forma nella mente dell'ascoltatore, un ritratto rappresenta la persona che vuole ritrarre per il concetto che si forma nel riconoscimento, una banderuola rappresenta la direzione del vento per il concetto di chi sa interpretarla, un avvocato rappresenta il suo cliente per il giudice e per la giuria che egli vuole influenzare»³⁵. Ognuno dei fattori che concorre a completare i singoli esempi apportati, però, verrà presto messo a fuoco e sistematizzato. Così, schematicamente, la parola, il ritratto, la banderuola, l'avvocato rappresentano il segno che si riferisce agli oggetti – la cosa, la persona da ritrarre, la direzione del vento, il cliente da difendere – secondo un certo rispetto. Il concetto che contiene quel “certo rispetto” è, precisamente, un interpretante. In quanto tale, esso può venir anche definito come «l'effetto propriamente veicolato dal segno»³⁶, che ha tre possibili varianti: Peirce parla di interpretante emozionale, energetico e logico³⁷. Senza dilungarci troppo in questa direzione, basti dire che l'interpretante emozionale, com'è prevedibile, consiste nell'effetto emotivo di un segno su di noi e, a seconda dei casi, rappresenterà il suo esito principale o esclusivo³⁸; quello energetico può essere concretamente definito nei termini di un vero e proprio sforzo fisico o mentale; da ultimo, per ciò che riguarda l'interpretante logico (o “finale”), bisogna recuperare ancora una volta il concetto di abito. Tutt'altro che secondario, questo richiamo rappresenta uno dei principali indizi che conducono verso l'ipotesi qui proposta. Se proprio si crede di poter separare in modo effettivo piano logico, pragmatico e semiotico, l'interpretante logico ci informa che anche da quest'ultimo punto di vista l'elemento storico-culturale incide puntualmente e si conferma come pilastro della struttura filosofica peirceana. Ci insegna cioè che qualunque segno richiama alla nostra mente un concetto in grado di spiegarlo, una supposizione inferenziale volta a razionalizzare ciò che si presenta sotto i nostri sensi in virtù di una qualche esperienza pregressa o di una conoscenza acquisita e data comunemente per vera. E se la nostra mente non riuscirà a scovare nulla di

³⁵ Cfr., C. S. PEIRCE, *On a New List of Categories*, CP 1.545-559, ivi; tr. it. *Una nuova lista di categorie*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 71-82, ivi, p. 76.

³⁶ C. S. PEIRCE, *A Survey of Pragmaticism*, cit., CP 5.473; tr. it. *L'interpretante logico finale*, cit., p. 261.

³⁷ Cfr., ivi, CP 5.475-480; tr. it. pp. 262-266.

³⁸ Peirce spiega che l'emozione indotta da un segno può essere di due tipi: in un caso consiste nel semplice e provvisorio «riconoscimento» del segno stesso – nella «prova evidente che abbiamo compreso il [suo] senso proprio» –, nell'altro racchiude in sé «addirittura tutti gli effetti [da quello] propriamente veicolati» (ivi, CP 5.475; tr. it. p. 262). Quest'ultimo è, secondo l'esempio di Peirce, il caso di un componimento musicale che, infatti, ha come suo obiettivo principe quello di provocare emozioni.

appropriato da attribuire all'oggetto dinanzi a sé, sfodererà fantasia e analogia e calmerà il proprio lavorio soltanto quando avrà azzardato un'ipotesi, per quanto abbozzata e soltanto parziale³⁹. Nulla, insomma, si crea nella mente *ex nihilo*.

Speculative grammar è, a questo proposito, un testo molto utile, poiché offre molteplici spunti ed esempi che, implicitamente, confermano il fatto che la semiotica interpretativa peirceana fonda la possibilità stessa dell'interpretazione sul fattore contestuale. Il successo di un processo comunicativo, ossia il "riferimento felice" – che è sempre il risultato di un processo inferenziale – è fatto qui dipendere risolutamente dalla partecipazione degli interlocutori ad un mondo culturale comune:

poniamo che ci sia qualcosa che veicola informazione senza avere assolutamente nessun rapporto né riferimento a una qualche entità di cui la persona a cui l'informazione è comunicata abbia la benché minima conoscenza diretta o indiretta nel momento in cui riceve quella pretesa informazione. Allora, se la persona in questione comprende quest'informazione (e certo sarebbe uno stranissimo tipo di informazione questo), il veicolo di questa specie di informazione, in questo volume, non è chiamato Segno⁴⁰.

Il verificarsi di qualcosa di simile sarebbe cioè ammissibile soltanto in un mondo dis-umano o sovra-umano, dal momento che l'essenza stessa dell'uomo è risolta da Peirce nella sua natura di "segno esteriore". La comunicazione umana, invece, segue precise dinamiche e rispetta alcuni principi logici, come mostra l'esempio peirceano: «due uomini stanno sulla spiaggia e guardano il mare. Uno di essi dice all'altro: "quella nave laggiù non porta merci, ma solo passeggeri". Ora, se l'altro da parte sua non vede nessuna nave, la prima informazione che egli trae dalla frase dell'interlocutore ha come Oggetto la parte di mare che egli vede, e lo informa che una persona con una vista più acuta della sua, o più esercitata a osservare tali cose, può scorgervi una nave». Il primo Oggetto di cui l'uomo in ascolto può farsi un segno è perciò il frutto della sua percezione, è cioè un giudizio percettivo. Tuttavia, il ragionamento appena descritto da Peirce non si esaurisce in questa presa d'atto. Egli precisa

³⁹ «Che cosa accade nella percezione di oggetti ignoti [...]?», che sotto altra forma è il problema appena accennato, è non a caso la questione centrale di *Kant e l'ornitorinco* di Umberto Eco. Senza avere il tempo e lo spazio adeguati ad approfondire la questione, basti dire che Eco si serve proprio della teoria semiotica peirceana per rispondere a questo difficile quesito di carattere gnoseologico. Il famoso caso dell'ornitorinco gli serve a dimostrare che, nel caso in cui manchi una conoscenza pregressa dell'oggetto che ci si trova davanti, «il processo è certamente più avventuroso», e passa necessariamente «attraverso processi di prova ed errore» con i quali «quello stare-per viene contrattato». Da ciò Eco deduce che «la caratteristica basilare della semiosi è l'inferenza» (U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, cit., pp. 104 e sgg.).

⁴⁰ C. S. PEIRCE, *Speculative Grammar* (1893-1910), CP 2.227-295, 2.297-302, ivi CP 2.231; tr. it. *Grammatica speculativa*, in *Opere*, cit., pp. 147-175, ivi pp. 149-150.

che l'uomo procederà per inferenza e, dal materiale cognitivo a disposizione, aburrà la maggiore disposizione o capacità fisica del proprio interlocutore. «Dopo che la nave è stata così presentata alla sua conoscenza, egli è preparato a ricevere l'informazione a essa relativa che quella nave porta esclusivamente passeggeri. Ma l'enunciato nel suo complesso, per lui, non ha altro Oggetto all'infuori di quello di cui egli si trova ad avere già nozione»⁴¹. In mancanza di percezioni dirette, ecco che l'individuo deve far ricorso al repertorio di conoscenze che sono già in suo possesso, e a partire da queste ipotizzare un'interpretazione consona al contesto. Siffatte congetture con le quali noi quotidianamente stabiliamo dei rapporti con i nostri simili all'interno di un contesto culturale si possono definire come «abiti di risposta», «mosse strategiche» che rispondono a un «calcolo semiotico di una frequenza culturale delle interpretazioni»⁴². L'incremento di conoscenza, infatti, o è direttamente esperienziale o, se è indiretto come in questo caso, passa e deve necessariamente passare per un procedimento analogico in grado di connettere l'informazione presente con gli abiti autonomamente acquisiti nel passato, che non son altro se non il complesso di conoscenze offerte dall'ambiente culturale che si respira. Ed è in questo senso che, a nostro avviso, dev'essere interpretato il fatto che, secondo Peirce, «gli Oggetti – giacché un Segno può averne un numero qualsiasi – possono ciascuno essere o una singola cosa conosciuta come esistente, o una singola cosa che un tempo si credeva che fosse esistita o ci si aspettava che esistesse, o una collezione di tali cose, o una qualità conosciuta, o una relazione, o un fatto»⁴³. A questo proposito, è evidente anche che la comunicazione si sgancia dal vincolo della presenza dell'oggetto o della sua effettiva esistenza. Purché si condivida un orizzonte di senso, non è necessario il ricorso a un referente che sussista concretamente⁴⁴. Ma sciogliere la semiotica

⁴¹ Ivi, CP 2.232; tr. it. p. 150 (corsivo nostro).

⁴² U. ECO, *Segni, pesci e bottoni. Appunti su semiotica, filosofia e scienze umane*, cit., p. 323.

⁴³ C. S. PEIRCE, *Speculative Grammar*, cit., CP 2.232; tr. it. *Grammatica speculativa*, cit., p. 150.

⁴⁴ «Come osserva Carnap [...], è possibile per il linguista costruire una teoria del significato che non faccia ricorso né al referente né all'ipotesi di esperienze psichiche (il significato come evento mentale, immagine, concetto, eccetera). Noi diremo che in una prospettiva semiotica peirceana, la teoria dell'interpretante ci permette di identificare i significati come unità culturali per mezzo di altre unità culturali, tutte espresse attraverso forme significanti». Carnap dimostra la possibilità di un simile sistema «quando si pone il problema di come istruire un robot a comprendere una serie di espressioni e a pronunciare giudizi dandogli una descrizione intensionale delle varie espressioni. Poiché in generale "the tests concerning intensions are independent of questions of existence", il robot può ricevere anche istruzioni sulle intensioni di espressioni quali /unicorno/. Il robot può fare a meno del ricorso al referente. Come può essere istruito il robot? Attraverso: (a) immagini visive dell'oggetto descritto, (b) sue descrizioni verbali, (c) predicati dell'oggetto stesso. Come si vede il robot viene nutrito, in termini peirciani, per mezzo di interpretanti, e questi interpretanti non sono dei semplici sinonimi» (U. Eco, *Le forme del contenuto*,

dal laccio dell'esistenza per Peirce non significa – come per gli strutturalisti – privarla della sua realtà, quanto attribuire alla realtà stessa una nuova accezione, un nuovo orizzonte semantico: ad essere reale non è necessariamente ciò che esiste in carne ed ossa, ma ciò che viene accettato dalla comunità, ciò che matura dalla stratificazione delle credenze di un'epoca. Pragmaticamente, la realtà si compone di quanto, esistente o meno, condiziona il presente e il futuro con i propri effetti, sia essa una favola, un mito o un'indissolubile fede in qualche dio. I gradi di realtà di un'idea corrispondono ai gradi di condivisione di quell'idea stessa, posto che intanto non intervenga alcuna prova sperimentale a falsificarla.

Dunque l'interpretante si manifesta, dal punto di vista dell'analisi proposizionale, come predicato o come complemento. “La colomba è la femmina del colombo”, “la colomba è bianca”, “la colomba è un dolce pasquale”, “la colomba è un marchio di prodotti per l'igiene personale”, “la colomba è simbolo di pace”: ogni predicazione del termine ‘colomba’ rappresenta un interpretante che arricchisce il suo campo semantico. Non è dato conoscere, di fatto, il concetto definitivo e complessivo del concetto ‘colomba’, ma è possibile asserire che la sua estensione è costituita dalla *summa* dei molteplici interpretanti ad esso inerenti. In questo ampissimo quadro di riferimento, però, Peirce indica un punto fermo: a fungere da perno, nel disordinato mondo dell'infinito generarsi di interpretanti, è la ripetibilità. Grazie ad essa un significato di un determinato ente – uno dei suoi significati più diffusamente adoperati – si impone e si sedimenta, stabilendosi come patrimonio comune all'interno di quello spazio rizomatico che Eco chiama “Enciclopedia”⁴⁵: siamo non a caso riapprodati alla questione dell'abito. Recuperando un esempio proposto da Peirce stesso, allora, ‘uomo’ è «un modo generale di successione di quattro suoni o representamen di suoni, che diviene un segno solo perché un abito, o legge acquisita, provocherà repliche di esso destinate a essere interpretate come significanti un uomo»⁴⁶. In quanto tale, ossia in quanto squisitamente convenzionale, ‘uomo’ apparterrà a quella specie particolare di segno che

cit., p. 36).

⁴⁵ Enciclopedia è, precisamente, «l'insieme registrato di tutte le interpretazioni, concepibile oggettivamente come la libreria delle librerie, dove una libreria è anche un archivio di tutta la informazione non verbale in qualche modo registrata, dalle pitture rupestri alle cineteche» (U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino, 1984, p. 109). Nel testo appena richiamato è largamente discussa la nota predilezione di Eco per una semantica enciclopedica rispetto a quella “dizionariale”. In particolare, a questo argomento è dedicato un intero capitolo, intitolato appunto *Dizionario versus enciclopedia* (ivi, pp. 55-150).

⁴⁶ C. S. PEIRCE, *Speculative Grammar*, cit., CP 2.292; tr. it. *Grammatica speculativa*, cit., pp. 172-173.

Peirce chiama “simbolo”⁴⁷, il cui significato si deve solo alle repliche provocate da un abito.

Ora, perché questa breve analisi possa giungere al termine, occorre portare alla luce un ultimo importante principio dell’edificio speculativo peirceano. Abbiamo già detto che Peirce congeda l’intuizionismo di stampo cartesiano per guardare con favore ad un sistema di tipo cognitivistico. Ma non abbiamo ancora sufficientemente sottolineato le conseguenze di questa “svolta”. Dire che non v’è qualcosa di immediatamente percepibile o conoscibile significa dover percepire o conoscere sempre e solo indirettamente, sempre e solo – potremmo dire – per il tramite del linguaggio. Affermare inoltre, come insegna il pragmatismo peirceano, che il significato di qualcosa riposa negli effetti ch’esso provoca o può provocare⁴⁸ corrisponde a spogliare ogni oggetto di una sorta di nucleo fisso e stabile. Equivale a rifiutare l’idea di un’“essenza” immutabile attorniata di proprietà secondarie e accidentali. A questo punto si comprende che «la nozione di interpretante, nella sua ricchezza e imprecisione, è feconda perché ci mostra come la comunicazione, attraverso un sistema di commutazioni continue, rimandando da segno a segno, circostrive in modo asintotico, senza mai lasciarle “toccare”, quelle unità culturali che vengono continuamente presunte come oggetto della comunicazione»⁴⁹. E ricorriamo ancora a Umberto Eco per affermare che «in una prospettiva semiotica peirceana, la teoria dell’interpretante ci permette di identificare i significati come unità culturali per mezzo di altre unità culturali, tutte espresse attraverso forme significanti»⁵⁰.

A riprova di quanto abbiamo cercato di mostrare in questa breve disamina,

⁴⁷ Peirce individua un’ulteriore tripartizione del segno in icona, indice e simbolo. L’icona è descritta come quel segno che ha un rapporto di somiglianza con l’oggetto cui si riferisce. L’indice si fonda invece su di una relazione di contiguità fisica. Questi due tipi di segno, pertanto, sono definiti da Peirce come “motivati”, a dispetto del simbolo che ha un carattere eminentemente convenzionale. A questo proposito ci interessa però sottolineare che, benché il simbolo rappresenti l’elemento convenzionale per eccellenza, neanch’esso risulta, in ultima analisi, del tutto “immotivato”, così come anche l’indice e l’icona mantengono un legame con l’ambito culturale-convenzionale che le produce. Ciò perché «in effetti per Peirce nessun segno è in se stesso soltanto un simbolo, una icona o un indice ma contiene, in proporzioni diverse, elementi di tutte e tre le modalità» (U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, cit., p. 210).

⁴⁸ La famosa massima pragmatica formulata da Peirce recita in tal modo: «considerare quali effetti, che possono concepibilmente avere portate pratiche, noi pensiamo che l’oggetto della nostra concezione abbia. Allora la concezione di questi effetti è l’intera nostra concezione dell’oggetto» (C. S. PEIRCE, senza titolo, CP 5.14-40, ivi CP 5.18; tr. it. *La massima pragmatica*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 427-443, ivi p. 429).

⁴⁹ U. Eco, *Le forme del contenuto*, cit., p. 34. A tal riguardo, si veda anche A. L. McLAUGHLIN, *Peircean Polymorphism: Between Realism and Anti-realism*, in «Transactions of Charles S. Peirce Society», XLV/3 (2009), pp. 402-421.

⁵⁰ U. Eco, *Le forme del contenuto*, cit., p. 36.

è molto utile recuperare la significativa tassonomia dell'abduzione teorizzata da Massimo Bonfantini e Giampaolo Proni⁵¹. Nell'articolo elaborato a quattro mani, come riassume bene Mauro Ferraresi, «la teoria dell'abduzione di Peirce veniva infatti classificata e suddivisa in tre distinti livelli, diversificati secondo potenza esplicativa e creatività. Al primo grado l'abduzione è semi-automatica. È facile da comprendere e quasi senza sforzo sorge al pensiero. Per dirla con Peirce, si può affermare che in questo caso “l'ipotesi è più forte di me”»⁵². È il caso delle sensazioni, o dei più semplici giudizi percettivi, tutti collocabili in quell'ampia e confusa sfera della “quasi-evidenza” e della “quasi-immediatezza”. «L'abduzione di secondo grado raggiunge invece una valenza creativa più complessa. Infatti per poter essere attuata necessita di tutto l'universo semantico a disposizione dell'abducente». Quest'ultimo dovrà sfoderare l'intero suo bagaglio esperienziale e il complesso di abiti e consuetudini sussistenti all'interno del suo “mondo-ambiente”, sforzandosi di connettere le sue molteplici conoscenze al fine di giungere alla «spiegazione di “fatti sorprendenti”». Infine, «al terzo e più sofisticato grado l'abduzione dà il meglio di se stessa»⁵³. Solo a questo livello le «è concessa la creazione di una legge esplicativa *ex novo* e 'indovinata' per l'occasione. Tale capacità di indovinare, e di indovinare giusto, è il *proprium* del terzo grado di abduzione»⁵⁴. Ora, in via di conclusione, vale la pena sottolineare che quella facoltà di “divinazione”, che consente il progredire della cultura verso orizzonti ancora inesplorati, non può che partire, a sua volta, da un terreno ben saldo e conosciuto. Non potrebbe essere altrimenti, se non presumendo di aggirare l'inviolabile legge sinechistica della mente. Persino il “viaggio” verso l'ignoto necessita, in ultima analisi, di una valida attrezzatura e di un ricco tessuto di acquisizioni: quanto basta per affermare che, nell'ottica logico-semiotica peirceana, l'uomo e il suo futuro portano sempre con sé le tracce della storia dell'intera umanità.

⁵¹ Cfr., A. BONFANTINI, G. PRONI, *To Guess or not to Guess*, in AA. VV., *Il segno dei tre. Holmes, Dupin, Peirce*, a cura di U. Eco e T. A. Sebeok, traduzione di G. Proni, Bompiani, Milano, 2004, pp. 137-155, spec. pp. 152-155.

⁵² M. FERRARESI, *Testo e abduzione*, in «Il Protagora», vol. monografico dal titolo *La ragione abducente*, a cura di M. A. Bonfantini e M. Ferraresi, XXIV (1984), pp. 50-52, ivi p. 50. La citazione peirceana è tratta da C. S. PEIRCE, *The First Rule of Logic* (1898), pubblicato parzialmente in EP 2, pp. 42-56, ivi p. 47; tr. it. *La prima regola della logica*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 299-318, ivi p. 306. La traduzione italiana curata da Maddalena conserva l'espressione francese riportata nell'edizione inglese: «the hypothesis, as the Frenchman says, *c'est plus fort que moi*».

⁵³ M. FERRARESI, *Testo e abduzione*, cit., p. 50.

⁵⁴ Ivi, p. 51.

Il concetto di conoscenza e il problema della fondazione della cultura nel giovane Natorp

Mattia Papa

La pubblicazione nel 1887 del saggio *Sulla fondazione oggettiva e soggettiva della conoscenza* sui «Philosophische Monatshefte» segna un primo sostanziale passaggio nel pensiero di Paul Natorp¹. Con questo lavoro possiamo infatti dire che inizia la sua riflessione sulla revisione del metodo trascendentale, volta alla rifondazione di una logica generale.

Il saggio del 1887 è da considerarsi propedeutico ai successivi studi svolti da Natorp, concentrati da un lato sui fondamenti logici delle scienze, dall'altro sul tentativo di delineare una psicologia “critica” e “ricostruttiva”². Infatti, benché nel contributo dell’87 quest’ultimo tema sia affrontato solo marginalmente, già in quegli anni Natorp era addentro al dibattito sull’oggetto e il metodo della psicologia³.

È dunque con la domanda sulla fondazione oggettiva e soggettiva della co-

¹ P. NATORP, *Ueber objective und subjective Begründung der Erkenntnis*, in «Philosophische Monatshefte», XXIII (1887), pp. 257-286; tr. it. *Sulla fondazione oggettiva e soggettiva della conoscenza*, in ID., *Tra Kant e Husserl. Scritti 1887-1914*, a cura di M. Ferrari e G. Gigliotti, Le Lettere, Firenze, 2011, pp. 71-95. Da ora in poi si citerà il saggio di Natorp con OSBE, seguito dal numero di pagine della traduzione in italiano.

² Nel primo caso ci si riferisce al famoso lavoro di Natorp *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (1910), mentre per gli studi per la fondazione di una psicologia critica le opere natorpiane di maggior rilievo sono la *Einleitung in der Psychologie nach kritischer Methode* (1888) e la *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* (1912). Inoltre è interessante notare il breve compendio che Natorp dà della sua idea di psicologia nella *Philosophische Propädeutik* (1903), intermedia tra la *Einleitung* e l'*Allgemeine Psychologie*. Ad ogni modo il metodo critico e ricostruttivo si oppone alla psicologia analitica e descrittiva diltheyana, ritenendo Natorp che il contenuto della coscienza potesse essere solo ricostruito a partire dalle sue oggettivazioni.

³ Eppure, nonostante Natorp conoscesse bene il dibattito sullo sviluppo della psicologia, fino al 1887 la sua attenzione per la nascente vocazione scientifica della psicologia è confermata solo da una recensione alla *Geschichte der Psychologie* di Siebeck del 1885 (P. NATORP, *Rezension: H. Siebeck, Geschichte der Psychologie*, in «Philosophische Monatshefte», XXI (1885), pp. 384-396). Cfr. E. CASSIRER, *Paul Natorp*, in «Kant-Studien», XXX (1925), pp. 273-298, ora in ID., *Gesammelte Werke*, Bd. 16, *Aufsätze und kleine Schriften [1922-1926]*, Meiner, Hamburg, 2009, pp. 197-226, ivi pp. 206-207. Inoltre va ricordato che il neokantismo di Cohen muove i primi passi in contrapposizione alla *Völkerpsychologie* di Lazarus e Steinthal. Su ciò cfr. G. GIGLIOTTI, *Avventure e disavventure del trascendentale. Studio su Cohen e Natorp*, Guida, Napoli, 1989, in part. pp. 9-46.

noscenza che Natorp inizia il suo tentativo di riaffermare le prerogative della filosofia nei confronti delle scienze particolari. La filosofia, facendosi portatrice del metodo trascendentale kantiano, per Natorp deve ribadire l'imprescindibilità del proprio ruolo rispetto alle singole scienze, dovendo lei proporre uno statuto logico ed epistemologico generale valido per esse. Il saggio del 1887 ha dunque un valore propedeutico per il successivo sviluppo del pensiero natorpiano, tanto che solo guardandolo da questa prospettiva si chiarisce perché la filosofia di Natorp muova verso una filosofia sistematica e della cultura⁴.

Nella seconda metà dell'Ottocento l'avanzamento degli studi in campo psicologico permetteva, anzi obbligava, una più approfondita analisi della distinzione, cara ai filosofi, tra oggettivo e soggettivo. Si rendeva infatti sempre più necessario ridefinire il significato dell'oggettività. Essa non poteva essere più appannaggio delle sole scienze naturali, come la fisica matematizzata, ma doveva essere estesa anche alle altre scienze particolari, con l'ambizione di conquistare anche il terreno della psicologia, servendosi magari del tramite della fisiologia⁵. Era dunque in primo luogo la necessità di fissare uno statuto epistemico per i processi che si svolgono all'interno del soggetto che obbligava la filosofia a ripensare i termini di oggettivo e soggettivo e la loro funzione ai fini della definizione del significato della scienza. In particolare si rendeva necessario comprendere cosa della conoscenza soggettiva potesse considerarsi strettamente individuale, e cosa potesse invece acquisire valore oggettivo, e dunque propriamente scientifico.

Gli interrogativi che si aprono secondo Natorp sono in questo senso legati primariamente al valore dei termini "oggettivo" e "soggettivo", che devono essere ripensati alla luce delle ricerche in campo psicologico, e delle implicazioni di quest'ultime per la teoria della conoscenza e la logica. Il problema della psicologia, infatti, lungi dal riguardare solo lo statuto epistemologico di una singola scienza, conduce fino alle radici della validità conoscitiva del nostro

⁴ Cfr. P. NATORP, *Selbstdarstellung*, in AA. Vv., *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, mit einer Einführung hrsg. von R. Schmidt, Bde. I-VII, ivi Bd. I, Meiner, Leipzig, 1921, pp. 151-176 e E. CASSIRER, *Paul Natorp*, cit.; W. MARX, *Die philosophische Entwicklung Paul Natorps im Hinblick auf das System Hermann Cohens*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XVIII (1964), pp. 486-500 e J. STOLZENBERG, *Ursprung und System: Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995.

⁵ Per un approfondimento sulla nascita della psicologia e le implicazioni "filosofiche" del suo sviluppo cfr. M. KUSCH, *Psychological Knowledge: A Social History and Philosophy*, Routledge, London, 1999; AA. Vv., *The Problematic Science: Psychology in Nineteenth-century Thought*, ed. by W.R. Woodward-M.G. Ash, Praeger, New York, 1982; C. RUSSO KRAUSS, *Con Wundt, oltre Wundt. Richard Avenarius e il dibattito sulla psicologia scientifica tra Otto e Novecento*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2016, pp. 7-16.

intero impianto gnoseologico e spinge – kantianamente – a interrogarsi sulla validità della realtà che ci rappresentiamo. La domanda che Natorp si pone è rivolta dunque al fondamento logico e psicologico delle nostre rappresentazioni. Tale questione secondo Natorp non è appannaggio della psicologia fisiologica e non può essere declinata in termini psicologistici. Lo psicologismo, infatti, subordina la struttura logica delle nostre rappresentazioni alla struttura psicologica individuale, rendendo la costruzione logica del reale strutturalmente fragile ed esponendosi così all'accusa di soggettivismo⁶.

Per Natorp era dunque necessario che la filosofia assumesse il ruolo di guida dell'intera conoscenza, e per far ciò bisognava cominciare dal rimodulare la teoria della conoscenza di matrice kantiana⁷. Alla filosofia spettava il compito di indicare le categorie logico-concettuali tali da garantire uno statuto epistemologico a tutte le scienze, da un lato superando il concetto troppo ristretto di scienza proposto da Kant; dall'altro individuando un metodo per l'indagine del vivere storico alternativo alla metafisica hegeliana della esplicazione della vita come manifestazione del concetto⁸. In altri termini, andava riconosciuta una validità oggettiva anche alla soggettività (dalla dimensione individuale-psicologica fino ad arrivare a quella interindividuale e culturale) e al contempo una teoria capace di definire il ruolo del vissuto individuale nella costruzione del mondo dell'oggettività⁹.

Il saggio di Natorp del 1887 si colloca un passo prima di questo ambizioso

⁶ Cfr. AA. VV., *Philosophy, Psychology, and Psychologism: Critical and Historical Readings on the Psychological Turn in Philosophy*, ed. by D. Jacquette, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston, 2003 e M. RATH, *Der Psychologismustreit in der deutschen Philosophie*, Alber, Freiburg-München, 1994.

⁷ Il ritorno a Kant fu un'esigenza avvertita anche dagli scienziati della natura. È noto che nella scuola di Müller fu in particolare Hermann von Helmholtz a ribadire l'esigenza di ritornare a Kant. In seguito fu il grande successo della *Geschichte des Materialismus* (1866) di Friedrich Albert Lange a riabilitare la filosofia, con particolare accento su Kant, ribadendone il ruolo di spartiacque nella storia del pensiero.

⁸ Accanto alla nascente psicologia scientifica va ricordata la crescente attenzione che in quegli anni coinvolgeva la ricerca di un metodo oggettivo per l'accadere storico, il quale spesso (ma non sempre) si ricollegava anche alle ricerche in campo psicologico. Su ciò la bibliografia è ampia. Si rimanda dunque solo a P. ROSSI, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Torino, 1956 e F. TESSITORE, *Introduzione allo storicismo*, Laterza, Roma-Bari, 2009⁵. Va detto però che il problema del metodo storico è stato sviluppato maggiormente dal neokantismo del Baden. Su ciò non mancarono controversie tra le due scuole. Natorp discute di ciò nel 1912 nel suo *Kant und die Marburger Schule* (in «Kant-Studien», 17 (1912), pp. 193-221, in part. pp. 213-219).

⁹ Non sarà qui inopportuno segnalare che fu Wilhelm Dilthey tra i primi e più convinti fautori della necessità di completare il progetto di fondazione delle scienze di Kant allargandolo alle scienze dello spirito. Natorp avrà con Dilthey un rapporto perlopiù epistolare, dedicando però alla psicologia di Dilthey (con chiaro riferimento alle *Ideen* del 1894) alcune brevi pagine della sua *Allgemeine Psychologie*. Discordando dal metodo della "analisi e descrizione" proposto da Dilthey, Natorp ribadisce infatti che per indagare la vita soggettiva l'unico metodo possibile è quello "ricostruttivo". Su ciò P. NATORP, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Mohr, Tübingen, 1912, pp. 290-292.

progetto. Per il momento si tratta “solo” di ripensare il terreno su cui edificare la scienza, recuperando il ruolo specifico della filosofia, il suo significato storico e il suo ruolo nella contemporaneità. Il compito della filosofia è ricondurre il terreno comune di tutte le scienze alla matrice trascendentale, fissando il ruolo che il soggettivo e l’oggettivo hanno nella «equazione della conoscenza»¹⁰.

Nelle pagine successive cercheremo quindi di comprendere in che modo Natorp reinterpreta il problema della conoscenza nel 1887 e, con esso, la differenza esistente tra oggettivo e soggettivo. Quindi proveremo a evidenziare perché e in che senso dopo il 1887 Natorp parlerà di psicologia “critica”. Infine metteremo in luce come, proprio in virtù di ciò, il pensiero di Natorp già in questa prima fase sia considerabile come una filosofia della cultura, benché andrà definendosi in tal senso solo più tardi¹¹.

1. *La natura logico-trascendentale della conoscenza*

Nel saggio del 1887 Natorp parte dal presupposto secondo cui ogni sapere che vuole proporsi come scienza non può fare a meno di fondarsi sul terreno di una più ampia «unità», ossia sul terreno di una «connessione unitaria di leggi in cui possano essere inserite tutte le leggi particolari di fenomeni dati»¹².

Posto che ogni teoria scientifica o scienza particolare va in cerca di un metodo e di un oggetto specifico, ossia di «leggi per un ambito ben delimitato di fenomeni», deve esserci un’altra scienza più generale e capace di garantire l’unità tra tutte le altre scienze. Per Natorp è la teoria della conoscenza (ossia la logica) a dover mostrare «l’ordinamento conforme a leggi per mezzo del quale la conoscenza costituisce un’unità intrinseca»¹³.

Allo stesso tempo Natorp sottolinea che bisogna recuperare «l’essenziale» della concezione kantiana, negando quella interpretazione «esclusivamente “formale”» della logica, che finisce col “declassare” la logica stessa a «mera tecnica»¹⁴. Nulla infatti sfugge alla fondazione trascendentale della conoscenza, nemmeno la logica formale.

¹⁰ OSBE, p. 72.

¹¹ Su ciò cfr. M. FERRARI, *Introduzione a P. NATORP, Tra Kant e Husserl. Scritti 1887-1914*, cit., pp. 5-68, in part. pp. 49-50 e sgg.

¹² OSBE, p. 71.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

Il cuore della filosofia trascendentale e della lezione di Kant per Natorp consiste nel riconoscere che non esiste alcun rapporto tra il soggetto e l'oggetto che non sia mediato dalle forme intrinsecamente date nel soggetto. Ogni dato conoscitivo o, come lo chiama Natorp, il *Faktum* della conoscenza di ogni scienza è rappresentazione della *correlazione* fondamentale individuata da Kant, e che si potrebbe dire "originaria", tra il soggetto e l'oggetto. Ciò però non vuol dire cadere in un mero soggettivismo in cui è il solo soggetto il termine rilevante nel processo conoscitivo. Si tratta, una volta per tutte, di assumere il rapporto correlativo tra soggetto e oggetto come fondativo della conoscenza e, con esso, il ruolo decisivo che le forme pure a priori hanno nella costruzione concettuale. Infatti, solo grazie alla funzione fondativa detenuta dalla relazione tra soggetto e oggetto la conoscenza può considerarsi scientifica ed edificata su solide basi, intrinsecamente connessa nelle sue parti in un'*unità*.

Nulla può dunque considerarsi esterno alla conoscenza trascendentale e – in questo modo – nulla è o può considerarsi esteriore all'unità del sapere. La nostra conoscenza è tale perché ad ogni livello e in ogni sua parte resta salda la radice trascendentale del nesso tra soggetto e oggetto.

Il punto problematico per Natorp non riguarda dunque la fondazione trascendentale della conoscenza kantiana. La rivoluzione copernicana e la teoria esposta da Kant nell'*Analitica dei concetti* sono fatte interamente proprie da Natorp, che le dà in un certo senso per scontate, in quanto presupposto delle sue riflessioni. Per Natorp ciò che di Kant va rimodulato è piuttosto la difficile articolazione delle tesi esposte nell'*Analitica dei principi*, così da chiarire se e come la filosofia trascendentale sia adeguabile alle esigenze epistemologiche della contemporaneità, che avanza la richiesta di una fondazione scientifica per le conoscenze storico-culturali e per la sfera della soggettività.

La conoscenza che si forma in ogni individuo (e con la quale ogni individuo partecipa alla vita collettiva) inizia da un dato già formato storicamente nel mondo culturale. È a partire da questa consapevolezza che bisogna riformulare la questione di come e quanto le nostre conoscenze siano soggettive o oggettive. Detto altrimenti, ciascuno di noi nasce in un contesto culturale già definito, in cui è già fornita una certa definizione dell'oggettività. Bisogna forse affermare che la nostra conoscenza individuale viene preceduta dall'oggettività, a cui poi aggiungiamo individualmente il dato soggettivo del nostro vissuto? Oppure – guardando alla genesi del *corpus* che ogni cultura propone come oggettive – si deve assumere che ogni conoscenza inizia con il vissuto individuale, che viene quindi filtrandosi in forme oggettive e condivise grazie a un'opera interindividuale che coinvolge il resto dell'umanità?

In questo modo Natorp tiene fermo il cuore della fondazione trascendentale della conoscenza proposta da Kant, ovvero l'imprescindibilità del rapporto correlativo tra oggettività e soggettività quale elemento fondativo dell'unità del sapere; ma allo stesso tempo ripropone la questione aggiornandola al problema della dimensione storico-culturale dell'uomo, e al significato che il soggetto individuale – con i suoi vissuti – assume rispetto ad essa¹⁵.

Bisogna allora in primo luogo capire cosa si debba intendere per conoscenza. E, lasciando ora in sospeso se il soggetto della conoscenza siamo noi come umanità o come singole individualità, la prima domanda da porsi è cosa si deve intendere per l'oggetto della conoscenza.

2. *Che cos'è l'oggettività? L'oggetto della conoscenza e la sua validità scientifica*

Come già accennato, Natorp afferma che la conoscenza va intesa in primo luogo come «un'equazione da risolvere» in cui l'incognita (il dato da determinare) è l'oggetto¹⁶.

L'oggetto, ovvero la rappresentazione dell'oggetto, è un *Faktum*, scrive Natorp, frutto del rapporto correlativo tra ciò che è soggettivo e ciò che è oggettivo. Nell'equazione il *Faktum* «è la X che cerchiamo, e che ancora non è determinata ma che è innanzi tutto da determinare attraverso i dati»¹⁷.

La X da determinare però non è «qualcosa di semplicemente sconosciuto» tant'è che «così come la X dell'equazione è determinata nel suo valore dalla relazione alle grandezze note [...], così nell'equazione della conoscenza [...] l'oggetto è determinato nel suo valore tramite una certa relazione ai dati della conoscenza»¹⁸. Se l'oggetto non rientrasse in una equazione in cui gli altri termini sono in una qualche misura già esplicitati o determinabili, sarebbe im-

¹⁵ Natorp ritiene che il concetto-limite del noumeno sia funzionale solo in virtù della formulazione della conoscenza in senso trascendentale, ovvero come monito che la conoscenza è sempre data dall'unità del soggetto e dell'oggetto. Ora, il campo della "scienza" non include più soltanto la matematica e la fisica, ma è ormai stabilmente esteso a diversi ambiti del sapere umano (psicologia, storia, etc.), in cui l'apporto del soggetto alla costituzione dell'oggetto è talmente costitutivo da rendere il riferimento a un puro oggetto noumenico del tutto superfluo. Recuperando questo significato del *limite* noumenico come consapevolezza della finitezza della conoscenza umana, la teoria della conoscenza kantiana non viene indirizzata in senso ontologico-metafisico come discorso sul noumeno (cosa che l'idealismo – per certi versi paradossalmente – finiva per fare), ma viene intesa interamente come questione metodologica e quindi posta al principio della fondazione dell'epistemologia.

¹⁶ Ivi, p. 72.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

possibile determinare il valore della X e anzi ogni oggetto risulterebbe incomprendibile. Più precisamente, va detto che «il significato generale dell'oggetto viene predeterminato attraverso ciò che definiremmo la "forma" della conoscenza» nella stessa maniera in cui «attraverso la forma dell'equazione viene determinato anticipatamente il significato generale della X»¹⁹. Con ciò Natorp vuole dire che all'elaborazione della rappresentazione dell'oggetto collaborano sia il nostro vissuto soggettivo sia il versante oggettivo della conoscenza, cioè il grado di conoscenza generale dell'umanità in cui viene a formarsi la nostra rappresentazione.

L'oggetto di cui parla Natorp (ovvero ciò che è conosciuto) non va inteso come portato fenomenico di una datità noumenica inaccessibile, anzi. La conoscenza inizia con il *Faktum*, cioè la conoscenza dell'oggetto nell'esperienza. L'oggetto a cui si riferisce Natorp è infatti quello della rappresentazione dell'intuizione, che sul momento della conoscenza individuale non corrisponde a null'altro se non all'oggetto che percepiamo. Se infatti l'oggetto non può essere inteso come l'inaccessibile versante noumenico, il primo momento effettivo della conoscenza è di conseguenza sempre l'apparenza sensibile, l'*Erscheinung*, frutto della percezione e fondata sull'intuizione sensibile²⁰.

È successiva invece, spiega Natorp, la razionalizzazione dell'apparenza sensibile in *Phänomen*. Per Natorp «in senso generalissimo i "fenomeni" [*Phänomene*]» sono quelle «apparenze sensibili che devono essere "spiegate" dalla scienza, ossia devono essere ricondotte al vero che in esse si manifesta»²¹. Compito della scienza è quindi dimostrare non che «l'oggetto deve essere oggetto dell'apparenza sensibile» bensì che «l'apparenza sensibile deve essere mostrata come apparenza sensibile dell'oggetto»²².

L'oggetto ha quindi una duplice rappresentazione. La prima come *immediato* della conoscenza, nel momento in cui ogni individuo rappresenta l'oggetto come apparire sensibile. Il secondo, mediato dalla razionalizzazione dell'apparenza sensibile, è il concetto dell'oggetto. In questa seconda accezione l'oggetto è oggettivato, ovvero ricondotto al suo significato oggettivo emendandolo dai residui soggettivi ed esclusivamente sensibili. Nell'equazione della conoscenza la "X" corrisponde dunque al fenomeno (*Phänomen*) e non all'apparenza sensibile (*Erscheinung*), che è invece il dato meramente percepito.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 73.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

In questo modo il rapporto tra molteplice e legge indagato da Natorp non risulta una pedissequa reiterazione del rapporto tra sensibilità e intelletto descritto da Kant nella *Logica trascendentale*. Tale rapporto è invece assunto a monte da Natorp, riconoscendo che anche il materiale più grezzo della conoscenza (l'*Erscheinung*) è già il prodotto della sintesi trascendentale²³.

Per Natorp il compito assegnato alla scienza è quello di sussumere il *Phänomen* e inserirlo organicamente nel complesso della conoscenza. La distinzione tra *Erscheinung* e *Phänomen* è perciò funzionale a sottolineare che il *Phänomen* è il primo momento in cui l'oggetto acquista valore oggettivo ed esprime il suo contenuto conoscitivo.

Dunque, Natorp distingue il “contenuto” (*Inhalt*) della conoscenza dall'apparenza sensibile, nella misura in cui anche a livello individuale l'oggettività non è definibile come quel che appartiene alla sfera della nostra sola percezione contingente. L'oggettivazione è piuttosto la sussunzione della rappresentazione individuale in forme collettivamente condivise. Il che vuol dire filtrare il vissuto individuale, razionalizzarlo in conoscenza oggettiva. Sicché il molteplice dell'apparenza sensibile (*Erscheinung*) quando viene razionalizzato nel *Phänomen* trova unità nella legge, nella regola fondamentale che ne esprime la verità. È mediante la relazione del fenomeno alla legge, perciò, che si deve «spiegare la relazione originaria all'oggetto presente in ogni conoscenza»²⁴. L'oggetto inteso come *Phänomen* è l'individuazione della regola, della legge che ne esprime il contenuto massimamente oggettivo, ovvero i caratteri essenziali che ne permettono l'inserimento nella classificazione dei concetti della conoscenza in generale. È in questo senso che Natorp parla della “verità” dell'oggetto espressa nella legge. Ed è qui dunque che si esprime il massimo grado dell'oggettività della conoscenza.

L'oggetto, ovvero la sua rappresentazione, può dunque intendersi sia come *apparenza sensibile* nella sua forma più grezza, sia come *fenomeno* nella sua sussunzione categoriale, e quindi come legge che ne descrive i tratti più essenziali esprimendo il suo contenuto di verità.

²³ Ci permettiamo di rimandare a M. PAPA, *Paul Natorp e il metodo trascendentale*, in «RTH - Research Trends in Humanities. Education & Philosophy», 7 (2020), pp. 136-150, in cui ci siamo occupati più dettagliatamente dell'interpretazione natorpiana del metodo trascendentale kantiano.

²⁴ OSBE, p. 73.

3. *Il fondamento logico della conoscenza: il soggetto trascendentale*

Fino a questo momento abbiamo analizzato come Natorp definisce l'oggetto della conoscenza e il significato di oggettività. Si rendeva necessario infatti stabilire un punto di partenza nell'analisi del problema della conoscenza descritto da Natorp. E come Natorp stesso fa nel testo, questo punto iniziale non poteva che essere la comprensione dell'oggetto della conoscenza stessa e la determinazione nel campo dell'oggettività, così da «rispondere in generale alla domanda preliminare circa il senso e il fondamento dell'oggettività a partire puramente da ciò che la conoscenza implica dal punto di vista del contenuto», cioè traendo dall'oggetto il suo contenuto esclusivamente oggettivo²⁵.

È però vero che fin qui non si è ancora chiarito in che termini l'oggettivo e il soggettivo si rapportino tra loro se non intendendo il soggettivo come ciò che deve essere razionalizzato (filtrato dalle sue determinazioni sensibili) per raggiungere l'oggettività della conoscenza. Infatti sappiamo ancora troppo poco del versante soggettivo per poterne dare una definizione e analizzare il contenuto, se possibile, della sua precipua rappresentazione.

È chiaro che è su questo punto che il discorso natorpiano si intreccia con il dibattito sullo sviluppo della moderna psicologia nell'Ottocento. Perché è proprio qui per Natorp che «si aprono le questioni veramente difficili della logica», la quale deve difendersi dall'essere subordinata ai meccanismi psicologici della conoscenza²⁶, che finirebbero per condurre a una fondazione di natura meramente soggettiva della conoscenza in generale. In questo senso il problema «più vitale» per la filosofia è e deve essere «la questione del *metodo logico*»²⁷. La filosofia ha quindi il compito di riaffermare che il metodo logico è la base irriducibile di ogni conoscenza e, così, di ogni scienza particolare. È per questo bisogna discutere la questione se «il metodo di quella fondazione della conoscenza che la logica deve compiere debba essere *oggettivo* o *soggettivo*»²⁸.

Per evitare gli errori dello psicologismo, Natorp ritiene necessario sciogliere l'ambiguità tra il concetto di soggetto della conoscenza (e la sua struttura teoretico-conoscitiva) e quello di versante soggettivo della conoscenza. Infatti,

²⁵ Ivi, p. 75.

²⁶ Ivi, p. 73.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

pensando i termini “soggetto” e “soggettivo” come sinonimi si compie una impropria sovrapposizione concettuale tra forme conoscitive oggettive (appartenenti al soggetto trascendentale) e le forme della vita psichica degli individui (il versante soggettivo della conoscenza, strettamente legato al vissuto di ogni individuo particolare). Se non ci soffermassimo a riconoscere la differenza tra il soggetto e il soggettivo, inevitabilmente si vedrebbe la conoscenza diventare una manifestazione delle forme della conoscenza psicologica e si toglierebbe in questo modo ogni possibilità di oggettività alla conoscenza e dunque ogni possibilità di validità scientifica. Infatti, quando «il fondamento legale dell’oggettività» viene rintracciato nel soggetto inteso come insieme dei vissuti individuali (come fa lo psicologismo), «la vera fondazione della conoscenza» finisce con l’essere cercata solo «nella “coscienza” soggettiva», facendo così dipendere l’oggettività da ogni singola coscienza individuale²⁹. Per quanto Natorp ammetta che «la conoscenza è comunque un avvenimento nel contesto del vissuto soggettivo, un evento nella coscienza, un accadimento psichico», la sfera dei vissuti va altresì riconosciuta come un che di talmente individuale da non poter essere individuata come fondamento dell’oggettività³⁰.

Certo, «la conoscenza ovviamente va intesa e va trattata scientificamente in connessione con tutta la vita soggettiva della coscienza»³¹. D’altronde, riconosciuta la conoscenza come un Giano bifronte (frutto della correlazione oggettivo-soggettivo), non è possibile ritenere che la vita psichica, l’aspetto soggettivo della conoscenza, non collabori alla costruzione dell’oggettività. Ma non si può neanche affermare che «una legalità della conoscenza» debba in virtù di ciò «essere necessariamente una conseguenza delle leggi della vita psichica»³². Volendole e dovendole attribuire validità “oggettiva”, la «conoscenza deve fondarsi in qualche modo sulla soggettività del conoscere», ma non esclusivamente su di essa³³. Si finirebbe altrimenti con l’universalizzare una conoscenza non più pienamente scientifica bensì solamente empirica, legata per lo più alle esperienze individuali. È invece nella razionalizzazione del proprio vissuto e nella sua sussunzione in categorie più generali e condivise inter-individualmente che si universalizza l’esperienza e si sviluppa la conoscenza in forme culturali.

²⁹ Ivi, p. 74.

³⁰ Ivi, p. 75.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

Non possono essere quindi i meccanismi psicologici della conoscenza (anch'essi generalizzabili, certo, ma pur sempre legati alla contingenza del dato empirico) a fondamento della costruzione dei concetti. È la logica, invece, scrive Natorp, che «tratta del criterio della verità, di ciò che in generale – essendo conforme a una legge – determina la verità di una conoscenza»³⁴. Sicché «la validità di tale criterio non potrà dipendere da una conoscenza che solo in base a questo criterio stesso si potrebbe dire che è vera»³⁵. Dunque, continua Natorp, «o non vi è alcuna logica, oppure essa dovrà presentarsi con l'ambizione di erigersi sul suo proprio terreno, senza dover prendere a prestito i suoi fondamenti da qualsiasi altra scienza»³⁶.

La logica deve essere quindi indipendente, slegata da qualsiasi altra scienza e regole epistemologiche particolari (come quelle della psicologia). È per questo che «ogni ricorso al soggetto del conoscere e al modo in cui la coscienza è coinvolta dovrà apparirci sin da principio come una *metábasis eis állo génos*»³⁷. Detto in altri termini, non possiamo ammettere nessun conosciuto senza un conoscente; e quindi non possiamo determinare un oggetto senza un soggetto. Il soggetto però è il soggetto trascendentale, concettualmente diverso dal versante soggettivo, il quale è bensì un aspetto, un *modo* in cui (insieme a quello oggettivo) il soggetto conosce, ponendosi dal particolare punto di vista del proprio vissuto.

Altresi, il soggetto trascendentale – kantianamente – non *fonda* l'oggetto, delle cui regole abbiamo già visto nel paragrafo precedente. Il soggetto semplicemente *conosce* l'oggetto. Conoscere infatti vuol dire «non appartenere a un altro *génos* rispetto a ciò che viene fondato», indicando così Natorp una co-appartenenza del soggetto e dell'oggetto alla stessa sostanza conoscitiva³⁸. La spiegazione non può che «riportare un singolo accadimento a un modo di essere che si verifica universalmente»³⁹, che è il *modo generale* proprio del soggetto trascendentale quale *conditio sine qua non* della conoscenza.

Il soggetto trascendentale va considerato allora la condizione fundamenta-

³⁴ Ivi, p. 77.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Ivi, p. 75.

³⁸ Ivi, p. 76 (legg. mod.). Ma su ciò è chiaro che Natorp si rifà alle pagine della *Critica della ragion pura* dedicate alle analogie dell'esperienza, in particolare la prima analogia (*principio della permanenza della sostanza*) e la terza (*principio della simultaneità secondo la legge dell'azione reciproca o comunanza*). Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Riga, 1781-1787 (A 182-189, B 224-232; A 211-218, B 256-265).

³⁹ OSBE, p. 76.

le per la quale è possibile l'intera conoscenza e che non necessita di ulteriori chiarimenti se non quelli forniti già da Kant. In tal senso vi è una identità tra il soggetto trascendentale e la struttura gnoseologica, che precedono la nostra esperienza costituendone la condizione originaria insieme all'esistenza del molteplice a noi esterno. È infatti nel giudizio d'esperienza (e non puro a priori, che riguarda la struttura del soggetto trascendentale) che si pone il problema della duplice natura della conoscenza: da un lato l'oggettività (il riconoscere la verità dell'oggetto riconducendola a legge); dall'altro il vissuto individuale, il versante soggettivo delle nostre rappresentazioni.

Diventa così più chiaro perché la fondazione della conoscenza poggia sulla natura logico-trascendentale della conoscenza e quindi la sua natura è logicamente uniforme in tutta l'umanità. La conoscenza si fonda logicamente perché si mantiene sulla correlazione tra soggetto e oggetto; e tale essenziale natura della conoscenza non può essere confusa con l'aspetto soggettivo della conoscenza. Perché il soggettivo riguarda invece il vissuto individuale, che investe di significato gli oggetti e il mondo, ma non per questo li fonda nella loro natura strettamente logica.

4. *Ciò che bisogna intendere per conoscenza*

Dovrebbe essere chiaro a questo punto che il soggettivo e l'oggettivo risultano essere versanti fondamentali della conoscenza solo se vengono intesi esclusivamente come *aspetti* della conoscenza co-appartenenti all'unità del conoscere fondata sul terreno della logica. Essi infatti non devono essere confusi con il soggetto e l'oggetto della conoscenza che ne sono invece i presupposti (le condizioni di possibilità). I versanti oggettivo e soggettivo della conoscenza riguardano infatti la nostra conoscenza *in medias res*, e non dunque le sue condizioni di possibilità.

Crediamo necessario fare questa puntualizzazione sul concetto di conoscenza (che invece Natorp non fa nel testo) perché ci sembra imprescindibile per rendere esplicito il senso dell'articolo del 1887. Perciò da ora in poi quando si parlerà di conoscenza si intenderà la ricerca sulle regole logiche generali della conoscenza *in medias res*, quella di ogni individuo nel suo vivere quotidiano. Sicché da questo momento in poi quando parleremo di conoscenza e delle sue regole non intenderemo più la conoscenza analizzata nelle sue forme pure a priori, bensì la questa stessa conoscenza analizzata però nel momento stesso in cui conosce. Si badi tuttavia che con ciò non si vuole intendere la conoscenza individuale come

analisi dell'accadimento nella vita psichica; bensì guardare il processo logico-conoscitivo e le sue regole dal punto di vista più particolare possibile.

Similmente, d'ora in avanti, per "concetti" non intenderemo i concetti possibili a priori quanto i concetti derivanti dall'esperienza per mezzo dell'oggettivazione (razionalizzazione) del vissuto individuale. È compito della filosofia trascendentale, secondo Natorp, individuare la *ratio* nel mondo dei concetti "culturali" e ancor prima determinare se questo tipo di conoscenza abbia una fondazione oggettiva o soggettiva. O anche detto, se la conoscenza, nel momento in cui ogni singolo individuo conosce, ha caratteri in primo luogo oggettivi o soggettivi.

Si è chiarito ulteriormente, allora, in che senso nel secondo paragrafo si è parlato di oggetto della conoscenza e di oggettività. Così come per la differenza tra soggetto e soggettività, anche l'oggetto e l'oggettività devono essere distinti tra loro. L'oggetto, a dire il vero, aveva già una doppia natura in base al grado di razionalizzazione dell'intuizione sensibile: c'era allora l'apparenza sensibile (*Erscheinung*) e il fenomeno (*Phänomen*). Questi però non sono gli oggetti della conoscenza a priori, bensì quelli che il soggetto conosce nell'atto concreto della conoscenza.

È per questo che Natorp introduce i concetti di soggetto e di fenomeno *in ultima istanza*. Il «*il fenomeno in ultima istanza*» è l'apparenza dell'intuizione *hic et nunc* del singolo individuo, «ciò che è dato di volta in volta a un soggetto determinato in una determinata situazione»⁴⁰. In questo senso, il soggetto determinato (il singolo individuo) è soggetto "in ultima istanza" poiché da un lato è il grado più particolare dell'attività della conoscenza; dall'altro, però, è il momento più concreto della conoscenza, in cui tutto quanto quello che abbiamo detto finora entra in azione. E così anche il fenomeno in ultima istanza rappresenta, a questo punto, il grado più particolare ma anche il concreto della apparenza sensibile.

5. *Validità oggettiva e relazione soggettiva*

Torniamo ora al dettato dello scritto del 1887.

È evidente, dice Natorp, che quella tra oggettivo e soggettivo è una distinzione possibile solo *in abstracto*. L'oggettivo e il soggettivo della conoscenza

⁴⁰ Ivi, p. 84.

sono uniti *de facto* nel dato conoscitivo concreto, nel *Faktum*. È infatti impossibile distinguere nel momento della percezione e dell'intuizione (la conoscenza in quanto *Erscheinung*) quanto di oggettivo e quanto di soggettivo sia presente nel dato conosciuto. È necessario invece un supplemento di indagine per separare cosa del *Faktum* coincide con il vissuto soggettivo e cosa invece è attribuibile alla rappresentazione oggettiva.

Se non si può prescindere dalla consapevolezza che la divaricazione oggettivo-soggettiva è possibile solo in un'astrazione, che nell'immediato della conoscenza – nell'istante in cui conosciamo – l'oggettivo e il soggettivo coincidono nel dato, allora bisogna essere altrettanto consapevoli che «una teoria che fondi la conoscenza nella sua propria legge potrà riguardare *immediatamente* solo una delle due relazioni», o quella soggettiva o quella oggettiva⁴¹. Quando Natorp scrive “immediatamente” vuole dire che nel momento della conoscenza il fenomeno in ultima istanza può assumere nel nostro processo di razionalizzazione solo un aspetto della relazione: o lo si guarda dal punto di vista della scienza, e quindi lo si analizza dal punto di vista oggettivo; oppure lo si guarda dal punto di vista del vissuto, e quindi dal punto di vista strettamente soggettivo. Poiché, benché nella conoscenza *immediata* l'oggetto sia sempre unità nel *Faktum*, nel momento della nostra razionalizzazione il *Faktum* può essere inteso solo in uno dei due versanti della relazione, tendendo o verso l'oggettivazione o la soggettivazione del dato conoscitivo.

La validità oggettiva dunque «significa una validità che è indipendente dalla soggettività del conoscere»⁴². Ciò che è da considerarsi oggettivo «lo sarà in quanto non dipende dall'esser dato delle rappresentazioni in questa o in quella coscienza»⁴³. E allora, benché «ogni relazione che si instauri oggettivamente potrà essere espressa al tempo stesso nei termini di una relazione soggettiva»⁴⁴, schiacciare l'intero significato della logica della conoscenza sul soggettivo vorrebbe dire far «dipendere la logica, per quanto attiene al suo principio, da una scienza particolare, ossia dalla psicologia»⁴⁵. Coloro i quali fanno «sbrigativamente della logica come minimo un ramo della psicologia» pensano che la psicologia sia la «scienza fondamentale, mentre la logica nel

⁴¹ Ivi, p. 74.

⁴² Ivi, p. 79.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Ivi, p. 76.

⁴⁵ Ivi, p. 77.

migliore dei casi sarà un'applicazione della psicologia»⁴⁶. Ma non solo il significato della logica, ma anche quello di tutte le altre scienze «obiettive» viene «misconosciuto e quasi rovesciato nel suo opposto quando si fa della verità oggettiva della conoscenza qualcosa di dipendente dal vissuto soggettivo»⁴⁷. Infatti, «quando ci si impegna a fondare la logica su fondamenti soggettivi e a derivarli da fattori soggettivi non si annulla soltanto la logica come teoria autonoma della validità oggettiva della conoscenza, bensì si revoca la validità oggettiva stessa e la si trasforma in una validità puramente soggettiva»⁴⁸. La conoscenza deve fondarsi solo tramite altre conoscenze, ovvero mediante la connessione logica delle obiettivazioni. Ciò vuol dire che «nell'oggetto, nella cosa che viene dichiarata vera deve esservi ciò che costituisce la verità della conoscenza, del tutto indipendentemente dall'esser-dato di una rappresentazione adeguata a tale cosa e intesa come vissuto soggettivo in questa o in quella coscienza»⁴⁹. La fondazione della conoscenza non può che essere dunque che oggettiva, fondata su saperi condivisi nella conoscenza storico-culturale dell'umanità.

Oltretutto, ribadisce kantianamente Natorp, gli oggetti sono dati in sé indipendentemente dalla soggettività individuale, ovvero senza una «relazione originaria» con essa⁵⁰. E benché quindi gli oggetti siano rappresentati sempre mediante rappresentazioni del soggetto, è necessario ribadire che la rappresentazione «rappresenta soltanto l'oggetto (lo sostituisce o rimanda ad esso)» ma non è l'oggetto⁵¹. E se d'altro canto sarebbe un errore porsi dal punto di vista puramente dell'oggetto, di cui non sappiamo né possiamo sapere cosa esso sia in sé, sarebbe altrettanto sbagliato dimenticare la relazione "originaria" della conoscenza tra soggetto e oggetto.

Dunque l'oggetto nella sua validità oggettiva è la riconduzione dell'*Erscheinung* alla sua verità, alla legge. In che modo allora la parte non razionalizzata in dato scientifico (il vissuto, la soggettività) partecipa alla conoscenza? Sarebbe un altro errore ritenere il soggettivo soltanto il polo negativo nel processo di determinazione oggettiva (ciò che non è il razionalizzato dell'oggetto). Difatti, la soggettività ha in ogni caso un ruolo parimenti attivo nella costruzio-

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Ivi, pp. 77-78.

⁴⁸ Ivi, p. 78.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Ivi, p. 80.

⁵¹ *Ibid.*

ne dell'oggettività e della validità oggettiva come si è già anticipato. E ciò sia che essa indichi «il rapporto del rappresentato al rappresentante in quanto il primo viene rappresentato dal secondo, ossia costituisce il contenuto del suo vissuto soggettivo», o che essa indichi «l'immediato rapporto con l'Io»⁵².

Mentre con l'espressione "vissuto" si indica il rapporto cosciente dell'individuo con la conoscenza, il rapporto immediato con l'Io è invece l'apparenza sensibile nella sua *immediata* percezione (inconsapevole sembra quasi voler dire Natorp); è l'*Erscheinung*, ciò che è «multiformemente mutevole, che si presenta ora così, ora in altro modo e che è da mettere in relazione la struttura fondamentale unitaria dell'oggetto che in esso si manifesta. Multiforme e mutevole il fenomeno lo è appunto per la molteplicità e lo stato mutevole dei soggetti»⁵³. Invece il "vissuto" ha già un grado di coscienza e dunque una relazione e raffronto con l'oggettività. Esso è di fatto l'esperienza del soggetto individuale, l'agglomerato di conoscenze che lo determina.

Per questo, per far sì che l'individuo diventi cosciente, all'immediatezza dell'Io va affiancato il fenomeno ossia il concetto razionalizzato formato e condiviso nel novero delle conoscenze dell'umanità. La rappresentazione che ne deriva (il già citato *fenomeno in ultima istanza*) non si identifica *sic et simpliciter* con quello che Natorp definisce il «positivo» della legge, la verità dell'oggetto⁵⁴. D'altronde la legge ha la funzione proprio di «fondare la rappresentazione concordemente valida per tutti i soggetti e i loro mutevoli stati nei confronti dell'apparenza sensibile che non si presenta sin dal principio in un modo determinato unitariamente, bensì in maniera mutevole a seconda dei soggetti e dei loro stati»⁵⁵.

Natorp riassume così quindi la questione:

Oggetto [*Gegenstand*], *objectum* [*Object*] significa innanzi tutto ciò che la conoscenza oppone a se stessa; e su quale sia il senso e il fondamento di questa contrapposizione sarà la conoscenza per prima a poter fornire ragguagli e a poter render conto [...]. Interrogare la coscienza della conoscenza intorno al suo proprio operare è stato il modo al quale ci hanno rimandato già le nostre considerazioni iniziali: era l'idea in base alla quale Kant, dopo alcune anticipazioni dei suoi predecessori, aveva posto decisamente l'esigenza di mostrare le condizioni e le leggi dell'oggettività partendo dalla coscienza, e cioè dalla coscienza della scienza.

⁵² Ivi, p. 84. A partire da queste distinzioni Natorp nel 1888 chiarirà la divisione tra "contenuto di coscienza", "coscienzialità" (*Bewusstheit*) e "Io". Su ciò cfr. P. NATORP, *Einleitung in der Psychologie nach kritischer Methode*, Mohr, Freiburg i.B., 1888, pp. 11-15.

⁵³ OSBE, p. 84.

⁵⁴ Ivi, p. 83.

⁵⁵ Ivi, p. 85.

Solo che in questo modo l'oggettività pare minacciata più che mai, dal momento che l'oggetto sembra poter essere determinato solo dal punto di vista della conoscenza e *quindi dal punto di vista della soggettività*. La conoscenza stessa si contrappone all'oggetto, per così dire nel pieno esercizio dei suoi poteri, solo sottostando alla sua legge: essa richiede, secondo la secca indicazione di Kant, che l'oggetto debba "regolarsi" su di essa, e non la conoscenza sull'oggetto. La conoscenza – ma essa non è forse la soggettività? È stato detto però che la conoscenza contrappone a sé l'oggetto *come indipendente* dalla soggettività del conoscere. Il cardine del problema deve palesemente essere nel modo di intendere questa indipendenza e come essa debba essere fondata⁵⁶.

In questa fase del denso testo natorpiano la soggettività assume ancora un tono negativo, che «al massimo può fondare la finzione di un essere»⁵⁷. E l'oggetto, riconosciuto come il "positivo" del processo di razionalizzazione, contrapposto al negativo soggettivo, come detto nel secondo paragrafo, «significa la legge», ovvero «l'unità permanente in cui la mutevole molteplicità delle apparenze sensibili viene unificata e fissata idealmente»⁵⁸. Possiamo allora concludere che solo quando un'apparenza sensibile viene razionalizzata nel *Phänomen* essa esprime il suo contenuto di verità poiché viene «ridotta all'oggetto che si manifesta nella scienza»⁵⁹. Tutto il resto della conoscenza è una mescolanza di oggettivo e soggettivo; mentre l'esperienza puramente soggettiva resta ancora una incognita⁶⁰.

Per compiere un passo oltre, secondo Natorp «il rapporto tra soggettivo e oggettivo nella conoscenza va dunque spiegato attraverso il rapporto del *particolare* con l'*universale*»⁶¹. E la relazione particolare-universale va intesa in due «gradi»⁶² dell'oggettivazione. Il primo grado va dal particolare all'universale, ovvero descrive il rapporto di sussunzione finora esposto, che porta la *Erscheinung* (l'apparenza sensibile) al piano della legge, del *Phänomen*. Il

⁵⁶ Ivi, pp. 80-81.

⁵⁷ Ivi, p. 83.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Il problema della conoscenza della pura soggettività è ancora aperto nel 1912 quando Natorp pubblicò la *Allgemeine Psychologie*. Qui, e nello specifico nella *Prefazione*, Natorp anticipa la pubblicazione di un secondo volume sulla *fenomenologia generale della coscienza e metodo genetico* per l'anno successivo il quale non fu però mai pubblicato (cfr. *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, cit., p. VII). Il problema della "ricostruzione" della soggettività (e dunque di una "logica" dell'esperienza puramente soggettiva) non fu risolto neanche altrove da Natorp. È plausibile quindi credere che Natorp abbia valutato infine impossibile rintracciare una logica del puro vissuto. Tant'è che le sue ricerche successive muovono la ricerca dell'unità originaria, alla base della stessa correlazione tra oggettivo e soggettivo.

⁶¹ *OSBE*, p. 86.

⁶² Ivi, p. 85.

secondo grado procede invece in direzione inversa: una volta trovate le leggi generali dei *Phänomena*, la scienza ha il compito di spiegare la singola intuizione individuale in relazione alla connessione unitaria delle altre scienze e in regolare accordo con le proprie leggi interne. Il particolare «si mostra così ovunque e di fatto come caso dell'universale, e viceversa l'universale come l'insieme dei particolari»⁶³. Così, oltretutto, il dato conosciuto può essere considerato non più solo come ciò che «viene rappresentato da ciascun soggetto»⁶⁴. In questo modo l'oggetto della rappresentazione «ha già subito la prima oggettivazione: il passaggio dal rappresentato singolarmente a ciò che è universalmente *valido*»⁶⁵.

E allora, liberando il problema della conoscenza da ogni ambiguità linguistica e concettuale, vanno precisati nel dettaglio i diversi significati che il soggetto e l'oggetto detengono a diversi livelli di analisi, mostrando le differenze dal punto di vista generale, universale, particolare e individuale. Con l'oggetto si può infatti intendere sia l'entità noumenica quanto il *positivo* della legge o il *fenomeno in ultima istanza*. Similmente il soggetto può essere sia il soggetto trascendentale, sia il soggetto in ultima istanza (l'individuo concreto immerso nel mondo della cultura con il suo portato esperienziale e agente nel contesto intersoggettivo). In questo lavoro del 1887 l'analisi della soggettività è però ancora troppo grezza, e dunque Natorp si riferisce al vissuto individuale e all'immediatezza dell'Io senza particolari volontà di definirne i ruoli nel merito della vita soggettiva.

Ciò su cui Natorp è invece sicuro alla fine dello scritto dell'87 è che seguendo la struttura logico-trascendentale la conoscenza non può che essere fondata *oggettivamente*. D'altronde solo così

la fondazione della conoscenza che si può conseguire è assolutamente oggettiva e non può essere definita soggettiva: in essa è soddisfatta l'esigenza dell'autonomia della conoscenza perché la fondazione avviene solo in forza della legge propria della conoscenza. Tale fondazione è *toto genere* diversa e anzi è orientata in modo del tutto opposto rispetto a quella ricostruzione del soggettivo originario in cui noi scorgiamo il senso più valido dell'esigenza di una fondazione soggettiva della conoscenza. Essa non presuppone nemmeno quest'ultima e ne costituisce invece il presupposto indispensabile: la prova della legge della conoscenza risiede completamente nella direzione *costruttiva* della conoscenza, nella direzione dell'*oggettivazione*; essa cerca appunto le unità ultime *oggettive*⁶⁶.

⁶³ Ivi, p. 90.

⁶⁴ Ivi, p. 86.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Ivi, p. 95.

6. *Il concetto di soggettività e i primordi di una filosofia della cultura*

Quanto descritto fino a questo momento non è da intendersi come un sistema immobile, immutabile e definitivo. È sì una struttura capace di produrre un'analisi riguardo della «relazione originaria»⁶⁷ tra l'oggetto della conoscenza e la conoscenza stessa, ma non per questo esaurisce il contenuto di questa relazione. Il contenuto, il dato della conoscenza, è continuamente in mutamento. La conoscenza si configura per Natorp come un processo costantemente *in fieri*, mai concluso né chiudibile. Essa è un tutto organico in cui ogni nuova determinazione della X dell'equazione si aggiunge al complessivo stadio della conoscenza dell'uomo. E la conoscenza è a un tempo consapevolezza dello stato della scienza del proprio presente e tensione verso un nuovo grado della stessa conoscenza.

Ci permettiamo allora di trarre qualche conclusione teorica a valle dell'indagine storiografica qui svolta chiarendo così perché all'inizio abbiamo definito questo lavoro di Natorp "propedeutico" al pensiero successivo di Natorp, e tendente verso una filosofia della cultura.

Come abbiamo detto, il soggettivo della conoscenza riguarda anche il «dato ultimo»⁶⁸, ossia quanto è rappresentato soggettivamente nell'immediatezza dell'Io. Pur nella sua immediatezza – o proprio perché è nella sua immediatezza – questo momento della dimensione soggettiva rappresenta paradossalmente il dato *ultimo* nell'elaborazione culturale di cui ogni singolo individuo è espressione.

Il dato ultimo, il fenomeno in ultima istanza, è infatti solo una rappresentazione particolare e contingente, ma che si produce in base al novero di esperienze del singolo individuo, a loro volta espressione del vissuto individuale nel suo contesto storico-culturale.

L'individuo però non può determinare in sé e per sé l'intero grado di sviluppo della conoscenza oggettiva dell'umanità. È per questo che, se non si fosse svolta la dovuta differenziazione tra il soggetto della conoscenza in generale e il versante soggettivo, sarebbe giustificabile la sovrapposizione tra forme logico-conoscitive e quelle psicologico-conoscitive. Ma dato che la conoscenza è fondata sulle solide basi dell'oggettività, non è e non può essere altrettanto frutto di rappresentazioni dell'immediatezza, contingenti e non razionalizzate in concetti validi per tutti.

⁶⁷ Ivi, p. 72.

⁶⁸ Ivi, p. 92.

Certo, l'individuo a primo acchito può pensare che la conoscenza si fondi sulla immediata rappresentazione che gli si dà nell'immediatezza. Ma è ben evidente che solo nella condivisione con gli altri individui essa assume validità oggettiva. E dunque solo in un momento embrionale della formazione della propria coscienza il soggetto fa iniziare la conoscenza con il proprio vissuto. È nel confronto inter-individuale che il suo vissuto dovrà razionalizzarsi e partecipare alla storia e allo sviluppo del sapere collettivo. Pertanto l'immediatezza è tale rispetto all'individuo, al singolo soggetto, non rispetto all'umanità: ciò che in termini temporali appare al singolo individuo come il primo momento della conoscenza è invece la conoscenza già di un dato ultimo, frutto di un lungo processo storico-culturale di elaborazione secondo leggi. Dunque non un qualcosa di meramente soggettivo ma qualcosa di pienamente oggettivo. La singolarità si muove nel mondo già formato delle forme spirituali della sua epoca, e l'individuo non può che essere storico. Storico nel senso di parte attiva in un processo già determinato e ancora determinantesi quale quello della conoscenza stessa.

È in tale prospettiva che riteniamo che già da questo lavoro del 1887 la filosofia di Natorp possa essere considerata una ricerca sulla logica fondamentale (o originaria) delle scienze della cultura. Perché l'oggettività intesa come processualità *in fieri* non può che essere la condensazione storico-spirituale dell'attività dell'uomo. Ogni tentativo di fondare il sapere scientifico a partire dall'immediato della conoscenza vuol dire fraintendere la natura stessa della conoscenza. Ciò che c'è da capire è invece in che grado la soggettività collabori nella formazione delle forme spiritual-culturali. E, ancor prima, in che termini è possibile descrivere, analizzare, rivivere o, come crede Natorp, *ricostruire* il complesso dei vissuti individuali per comprenderne come essi cooperino nella determinazione dell'oggettività.

Il problema che si pone è di natura logica per Natorp, prima che accadimento psichico. Il soggettivo «è ciò che viene per primo solo in quanto il problema della conoscenza viene posto prima di essere risolto; ma non può avere questo significato nel senso di un dato, come se fosse un dato per la conoscenza»⁶⁹. Infatti «i veri principi e i veri fondamenti della conoscenza sono sempre *unità oggettive* ultime»⁷⁰.

⁶⁹ Ivi, p. 93.

⁷⁰ *Ibid.*

Perché allora Natorp ritiene che il soggettivo valga come aspetto fondamentale della conoscenza? Perché esso dà il contenuto spirituale all'oggettivo, il significato, che va universalizzato ossia condiviso con gli altri individui nella determinazione sempre nuova del dato conoscitivo.

Nel 1887 le riflessioni di Natorp sulla fondazione della conoscenza si concentrano ancora per lo più sui contenuti scientifici considerati di per sé, mentre nella sua produzione successiva essi vengono sempre più inquadrati all'interno della più ampia produzione storico-culturale dell'umanità. Tuttavia sembra evidente come sin d'ora la stessa formazione dell'oggettività non possa che essere la tensione dei vissuti soggettivi a trovar dimora nella oggettività condivisa dall'umanità. Di conseguenza, le stesse manifestazioni storico-culturali dello spirito umano sono radicate nella struttura trascendentale e, in quanto tali, sono dunque logicamente fondate. In ciò sembra che questo lavoro del 1887 sia propedeutico al resto del pensiero di Natorp⁷¹.

Qui rientra in gioco la psicologia quale ambito di studio del vissuto individuale. La domanda, solo accennata da Natorp nel 1887, è se può il vissuto trovare una sua spiegazione, cioè se possono rintracciarsi delle regole per l'analisi del vissuto. E ammesso che si possa così ricostruire il contenuto della coscienza, non verrebbe così infranto l'invalidabile limite tra oggettività e soggettività? O la soggettività finirebbe per scindersi da un lato in ciò che può essere oggettivato e dall'altro nell'indeterminabile immediatezza della coscienza?

Queste sono le questioni cui Natorp proverà a rispondere successivamente nel suo pensiero. Ma anche sotto questo aspetto non può sfuggire l'interesse *kulturgeschichtlich* che sottende le riflessioni di Natorp. Infatti, l'analisi dei vissuti "oggettivabile" rimanda agli ambiti di azione degli uomini, ossia ai campi che gli uomini determinano con il proprio agire e che rappresentano l'oggettivazione del vissuto: la vita pratica dell'uomo "teoretico" è intrecciata indissolubilmente con la sfera più propriamente morale. La cultura riguarda il processo di significazione delle cose, non solo le regole logiche che determinano l'oggettività scientifica, ma anche il *valore* che attribuiamo alle cose⁷².

⁷¹ Diventerà esplicito in Natorp solo dopo il confronto con Dilthey sull'idea di psicologia e che troverà maggiore riflessione sistematica nella *Allgemeine Psychologie* del 1912.

⁷² Anche se il termine "valore" assume un ruolo centrale nella scuola del Baden, anche nei neokantiani di Marburgo (e in particolare in Natorp) i problemi teoretici sono profondamente legati a quelli etico-valoriali. Non è necessario guardare alle opere coheniane e natorpiane di stampo marcatamente etico, politico e religioso. A nostro modo di vedere proprio nel modo in cui i marburghesi "ritornano" a Kant si evidenzia la destinazione etica di cui è intrisa la filosofia trascendentale. Non essendo questo il luogo in cui poter approfondire questi temi, ci limitiamo a rimandare a tal proposito alle parole di Natorp stesso in *Kant und die Marburger Schule*, cit., in part. pp. 213-219.

È per questo che il concetto che crediamo maggiormente rilevante in tutto il contributo natorpiano dell'87 sia che il soggetto «rappresenta soltanto l'oggetto (lo sostituisce o rimanda ad esso)»⁷³. È proprio qui il punto: la rappresentazione del soggetto non è l'oggetto, ma è una produzione soggettiva (in senso trascendentale). Solo da tale rappresentazione è possibile indagare i diversi modi di costituirsi dell'oggetto, apprezzandone quella pluridimensionalità che è il portato della nostra attività conoscitiva nelle sue diverse declinazioni. Il fatto che la scienza possa trovare il “vero” dell'oggetto non implica che essa ne fotografi la sua realtà “noumenica”. Vuol dire che l'oggetto è sempre una rappresentazione coerente con lo stato di conoscenze del presente. Lo sviluppo della cultura influisce e determina così la rappresentazione dell'oggetto, per sua natura *in fieri* poiché è la conoscenza stessa che è strutturalmente in divenire.

Naturalmente nel processo di oggettivazione della conoscenza, quella scientifica non è la sola dimensione analizzabile. L'oggetto trova infatti una sua sistemazione sotto più dimensioni che sono quelle della cultura. Gli ambiti della cultura a loro volta sono quelle sfere in cui l'uomo esteriorizza e oggettivizza la sua vita, il suo vissuto individuale, dando vita a dimensioni vitali in cui gli oggetti acquisiscono un nuovo “rimando”, un diverso significato. È in un tal rimandare che la filosofia di Natorp, a giudizio di chi scrive, già in questo lavoro è una filosofia della cultura. D'altronde l'epistemologia è da considerarsi a pieno regime una forma culturale. E dunque è come se Natorp volesse dire che quando la rappresentazione soggettiva «sostituisce o rimanda»⁷⁴ all'oggetto, non per questo lo limita dal punto di vista scientifico; anzi lo arricchisce perché lo dota non solo della sua determinabilità logico-scientifica ma anche logico-culturale.

Il rimando è la pietra angolare che propone il problema della conoscenza quale problema culturale: *in che modo* il soggetto rimanda? E il suo rimandare muta a seconda del contesto storico-culturale? Esiste una *forma oggettiva fondamentale* dell'esperienza soggettiva per cui sarebbe possibile rintracciare la legge fondamentale dei vissuti, e quindi dei rimandi, dei processi di significazione?

Nello scritto del 1887 sulla fondazione oggettiva e soggettiva della conoscenza Natorp non pone questi interrogativi. Ma ciò non toglie che alla luce di quanto detto, in particolare sulla soggettività, sia plausibile considerarle

⁷³ OSBE, p. 80.

⁷⁴ *Ibid.*

domande legittime in conclusione di questo lavoro soprattutto alla luce della *Einleitung in der Psychologie* pubblicata qualche mese dopo questo contributo sulla fondazione oggettiva e soggettiva della conoscenza.

Perciò il lavoro del 1887 è considerabile un punto di passaggio fondamentale nel pensiero di Natorp, che tenta di imprimere al kantismo quella svolta necessaria per permettergli di fare fronte alla complessità del mondo post-hegeliano e al positivismo. Oltre a far registrare una prima sostanziale curvatura in direzione di una filosofia della cultura, questo lavoro di Natorp è propedeutico al resto della sua produzione e del suo pensiero, rivolto all'analisi della psicologia, dei vissuti, della società e a una propedeutica filosofica per la vita.

Ernst Cassirer e la cultura scientifica

Riccardo De Biase

Aggettivare con un qualsiasi termine il pensiero di Cassirer, è operazione francamente impossibile e inefficace. Se c'è un pensatore a cui stanno strette tutte le gabbie disciplinari, gli steccati contenutistici e le pastoie accademiche (per non dire dei famigerati e mai troppo vituperati SSD), questi non può che essere individuato nel profilo dell'allievo di Hermann Cohen. Per cui, titolare un contributo, come farò io, con l'aggettivo "scientifica", potrebbe essere fuorviante, surrettiziamente facendo trapelare che Cassirer abbia effettivamente pensato a un ambito circoscritto di concetti, operazioni, categorie che avessero a loro centro un qualcosa come una "cultura scientifica". Le poliedricità e ricchezza delle incursioni cassireriane in ogni meandro e interstizio della cultura *tout court*, vieterebbe ogni limitazione e ogni marcatura di settore; ma tant'è: io modesto analista delle prove di un autentico gigante del pensiero, dovrò necessariamente sezionare, anche se trasversalmente, un territorio battuto dalle riflessioni cassireriane. Cercherò almeno di farlo, sorreggendo il mio argomentare con altre voci, queste sì, più facilmente profilabili.

Nel mio intervento partirò da tre testimonianze apparentemente slegate l'una dall'altra – ma con un non trascurabile sottofondo kantiano – per poi raccogliere e svilupparle nel vero e proprio nucleo del discorso: una lettura dell'idea cassireriana della cultura scientifica che mi spingerei a definire se non pragmatica, nel senso verace dell'appartenenza a una specifica corrente filosofica, certamente pragmatica e costruttivista. Delle tre voci da me adoperate in questa prima parte, due sono molto note, quelle di Umberto Eco e di Giovanni Boniolo. La terza è quella di un ricercatore di biologia molecolare, Predrag Šustar, che nel 2005 ha pubblicato un'interessante lavoro di ricostruzione storico-teorica sullo statuto di scientificità della ricerca delle leggi di natura in biologia. Il libro ha un sottotitolo poco equivocabile: «una soluzione di tipo kantiano»¹.

¹ P. ŠUSTAR, *Il problema delle leggi biologiche. Una soluzione di tipo kantiano*, Cleup, Padova, 2005. Un modello simile a questo, anche se non esplicitamente kantiano, lo si ritrova in diversi lavori di un'importante

1.

Ma andiamo con ordine. Rispondendo a una serie di rilievi critici assai pungenti di Roger Scruton sull'effettiva validità scientifica della semiotica, e dubitando persino che questa fosse una vera e propria disciplina, esautorandola così da qualsiasi forma di attendibilità, Umberto Eco in un saggio degli inizi degli anni '80 articolava una serie di argomenti che non è il caso di riportare qui nella loro integralità. Mi interessa però, come detto, ricostruire brevemente un passaggio che mi darà, spero, modo più in là di poter discutere proficuamente su Cassirer.

Dunque, secondo il filosofo britannico, la semiotica «oscilla tra “tre imprese indipendenti, la prima modesta, la seconda speculativa, la terza radicata in una fallacia”². Mi soffermo sulla seconda che Eco, citando il suo antagonista, così presenta: «la seconda impresa “concerne una diffusa speculazione secondo cui l'indagine scientifica non esaurisce i modi della conoscenza umana”³. In altri termini, per Scruton la semiotica sarebbe la cassa di risonanza – ultima, in ordine di tempo – di una *vulgata* di ricercatori secondo la quale la conoscenza di tipo scientifico sarebbe uno soltanto dei modi con quali l'umanità si affaccenda nel mondo. Ed Eco prosegue, stavolta parlando in parte in prima persona e in parte riportando: «Scruton cita come esempi di “speculazione” la fenomenologia e Kant. Riconosce che queste speculazioni “non hanno a che vedere con la spiegazione e la predizione”, ma ammette che abbiano un certo interesse»⁴. Fenomenologia e Kant? Il filosofo inglese ritiene dunque di “un certo interesse” l'atteggiamento fenomenologico e l'eredità del criticismo trascendentale per quanto attiene al loro presunto adagiare accanto alla scientificità delle proposizioni nomologiche, criteri extrascientifici

ricercatrice statunitense, Sandra D. Mitchell, che parla, stavolta in modo del tutto inequivoco, di un «*pragmatic approach*» per la definizione delle teorie scientifiche in biologia (S. D. MITCHELL, *Biological Complexity and Integrative Pluralism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 116). Ritorrò più avanti sulle proposte della studiosa statunitense, ma voglio qui ricordare altri suoi due brevi, ma incisivi e importanti saggi: S. D. MITCHELL, *Pragmatic Laws*, in «*Philosophy of Science*», 64 (1997), pp. 468-479; ID., *Dimensions of Scientific Laws*, in «*Philosophy of Science*», 67 (2003), pp. 242-265. Voglio infine rimandare a una ricerca su cui negli ultimi tempi ho molto riflettuto. Si tratta, anche qui, dei contributi di un ricercatore del campo di quella che siamo soliti indicare con espressione non proprio elegante, “scienza dura” che però ha uno spiccato gusto per il dialogo con le a loro volta cosiddette “scienze umane”. Si tratta di G. PRODI, *Le basi materiali della significazione*, Bompiani, Milano, 1977.

² U. Eco, *Segni, pesci e bottoni. Appunti su semiotica, filosofia e scienze umane*, in ID., *Sugli specchi e altri saggi*, Bompiani, Milano, 1985, p. 302.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

in condizione di fornire le loro teorie di enunciati protocollari dotati di una certa validità. Pur non possedendo affatto, per Scruton, caratteristiche tali da rendere le due tradizioni comparabili con teorie scientifiche propriamente dette. Ora, al di là di quanto si può pensare sulla posizione di Scruton, a me interessa cosa commenta Eco a siffatta idea: ciò mi consentirà di passare oltre per poi ritornare, a consuntivo del mio contributo, su alcune pagine di questo lucido saggio del filosofo e semiologo italiano.

Ebbene, cosa ribatte Eco a questa seconda obiezione? Secondo lui, «una semiotica generale dovrebbe essere proprio un'attività di questo tipo. Scruton potrebbe ammetterlo, dire che questo tipo di speculazione non gli piace»⁵. Insomma, Eco sta dicendo che c'è almeno una caratteristica che rende affini in una qualche loro curvatura, la fenomenologia, Kant e la semiotica generale⁶. Questo elemento è la comune disposizione delle tre costruzioni teoriche a non considerare la conoscenza del mondo esclusivo appannaggio delle proposizioni scientifiche. Del resto, basterà leggere le prime due pagine della *Vorrede* dell'*Antropologia da un punto di vista pragmatico*, per comprendere il valore della locuzione “conoscenza del mondo” nell'ultima parte del pensiero di Kant⁷. Ma torniamo a Eco e al suo dialogo con Scruton. Questa fase del dibattito si chiude con questa perentoria (e provocatoria) argomentazione di Eco:

ma a questo punto egli [Scruton] compie un curioso salto argomentativo. Assume, senza produrre prove, che tutti i semiologi aspirino a fondare una scienza sul modello delle scienze naturali, e che per soprammercato (con palese contraddizione) pretendano che questa scienza naturale debba usare le categorie della linguistica⁸.

Il filosofo britannico, in altri termini, sosterebbe che la semiotica avrebbe l'ambizione di seguire le stesse procedure metodologiche delle scienze “esatte”, ma lo farebbe fondando questa metodologia sui protocolli della linguistica. Ora, risponde Eco, se queste fossero le autentiche pretese della semiotica,

⁵ *Ibid.*

⁶ È questo tentativo di “formalizzare” la validità della disciplina semiotica che peraltro dà vita al contenuto del *Trattato di semiotica generale* (1975), La nave di Teseo, Milano, 2016. Tentativo in ogni caso parzialmente rivisto e rimodellato, come si legge nelle pagine di U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano, 1996.

⁷ «Nella cultura civile, tutti i progressi tramite i quali l'uomo compie la sua scuola hanno il fine di impiegare all'uso del mondo le conoscenze e le abilità acquisite; ma nel mondo l'oggetto più importante a cui è possibile applicarle è l'essere umano, perché questi è scopo ultimo a se stesso. Dunque il conoscerlo nella sua specie, come essere terrestre dotato di ragione, merita in modo particolare il nome di *conoscenza del mondo*» (I. KANT, *Antropologia da un punto di vista pragmatico*, con *Introduzione e Note* di M. Foucault, traduzione di M. Bertani e G. Garelli, Einaudi, Torino, 2010, p. 99).

⁸ U. Eco, *Segni, pesci e bottoni*, cit., pp. 302-303.

Scruton avrebbe ragione a criticarle e a definirle strutturalmente inefficaci a tal fine. «Ma il progetto che egli critica come scientifico non è tale, è quello che definirebbe speculativo, cioè filosofico»⁹. Serbiamo e mettiamo da parte per il momento queste due idee suggeriteci da Eco: da un lato, che esiste un' "aria di famiglia" tra la fenomenologia, Kant e la semiotica; dall'altra, che le modalità procedurali della semiotica in quanto sistematica del segno significante, sono – e non possono che essere – schiettamente filosofiche, essendo questa, la semiotica, e quella, la filosofia, non altro che parole diverse ad indicare il medesimo sforzo: l'individuazione di quella «dottrina dei segni», di cui «hanno esplicitamente parlato Locke, Dalgarno, Lambert, Husserl, Peirce, Saussure, Morris, Jakobson e Barthes», e di conseguenza del «segno come esplicito oggetto di ricerca filosofica» i cui portavoce sono stati, sempre secondo Eco, «Aristotele e Agostino [...] i due Bacone e Ockham, Hobbes, sino a Cassirer e oltre»¹⁰.

E veniamo al secondo testimone di questa prima parte. Nelle premesse di un suo lavoro del 1999, Boniolo discute i presupposti teorici da cui prende spunto la sua idea di filosofia della scienza («una qualche sorta di prescrittivismismo stemperato e "prudente", libero da ogni forma di presunzione a-storica e a-culturale»¹¹). Un'idea che pur nella sua apparente linearità viene efficacemente descritta come un'attività del filosofo della scienza, un fare che «deve spostare la sua attenzione dal mondo della logica al mondo della vita»¹². Ciò perché «il dibattito intorno alla validità empirica non è questione di logica, ma di vita, segnatamente di vita scientifica; il progresso non è un fatto di logica, ma di vita, segnatamente di vita scientifica»¹³. Così dicendo, Boniolo sostiene che lascerebbe volentieri i «"puzzle filosofici"» nei negozi di passatempo accanto ad altri rompicapo come "Master mind" e gli scacchi: «un problema filosofico – secondo lui – ha bisogno del contesto per vivere, altrimenti è solo un giocattolo con cui adulti pagati da una qualche università si trastullano dicendosi filosofi»¹⁴. La proposta teorica del filosofo italiano, dunque, si può così

⁹ Ivi, p. 303.

¹⁰ Ivi, p. 301.

¹¹ G. BONIOLO, *Metodo e rappresentazioni del mondo. Per un'altra filosofia della scienza*, Mondadori, Milano, 1999, p. 21. Da punti di vista molto distanti, ci sembra però che E. BELLONE, *I modelli e la concezione del mondo nella fisica moderna da Laplace a Bohr*, Feltrinelli, Milano, 1973, accenni a una sintonia con queste posizioni di Boniolo. In particolare, per queste posizioni, si vedano le pp. 15-16, p. 20.

¹² G. BONIOLO, *Metodo e rappresentazioni del mondo*, cit., p. 9.

¹³ Ivi, pp. 9-10.

¹⁴ Ivi, p. 7.

sintetizzare: integrare il prescrittivism prudente faceva prima menzione, con un «realismo demetafisicizzato» che può essere articolato solo attraverso una sintesi di «descrizione fenomenologica» e di «spiegazione trascendentale»¹⁵. Non posso entrare nelle specificità di questa assai interessante ricerca di Boniolo: basti solo pensare che in essa si trovano pagine e pagine dedicate proprio a Cassirer, al pensatore che, pur tentando «di fondere il trascendentalismo kantiano con il logicismo fregeano»¹⁶ e non riuscendovi del tutto ed anzi in questo fallendo¹⁷, riesce tuttavia «ad arrivare a conclusioni prettamente filosofiche (e non logiche) come quelle contenute nelle tesi secondo cui il concetto è *sintesi ipotetica, costituzione e proiezione di significato conoscitivo*»¹⁸.

Anche in questo caso, come in precedenza con Eco, conviene lasciare un breve *resumé* di ciò che maggiormente mi occorre per portare avanti il mio discorso. In primo luogo si ripresenta l'accostamento tra criticismo e fenomenologia, il che deve pur significare qualcosa; in seconda istanza, vale la pena sottolineare come, nell'ottica dello studioso italiano il contributo più rilevante di Cassirer ad una filosofia della scienza non sterile ed ambiziosa di confrontarsi con problemi autenticamente e profondamente concettuali, sta nel perfezionamento concettuale – in questo caso pienamente neokantiano, come sostiene lo stesso Boniolo in un altro e più recente saggio¹⁹ – dell'idea secondo la quale «i concetti *non costruiscono* affatto oggetti, *costituendoli* invece nel dar loro *significanza cognitiva*, inserendoli così in una classe»²⁰. Ossia, dal mio punto di vista, un fare teorico che non solo, come cercherò di mostrare, si impegna per una razionalità scientifico-concettuale rigorosa e raffinata, ma che la adopera prassisticamente come istanza e patrimonio di un contesto storico-sociale e *tout court* culturale.

E vengo ora al terzo momento di questo primo spezzone di tragitto. Si tratta, ora, al termine della ricerca del giovane biologo, di «dare una soluzione al problema delle leggi di natura nelle scienze biologiche, in particolare modo in genetica molecolare»²¹. E credo che sia motivo d'orgoglio, per noi che lavoriamo con la tradizione, leggere che

¹⁵ Ivi, p. 359.

¹⁶ Ivi, p. 282.

¹⁷ Cfr. ivi, p. 287.

¹⁸ *Ibid.* (corsivo mio).

¹⁹ G. BONIOLO-S. VALENTINI, *Vagueness, Kant and topology: A Study of Formal epistemology*, in «Journal of Philosophical Logic», 37 (2008), pp. 141-168.

²⁰ Ivi, p. 143.

²¹ P. ŠUSTAR, *Il problema delle leggi biologiche. Una soluzione di tipo kantiano*, cit., p. 111.

la soluzione che viene data [...] riprende ed elabora la proposta di Kant [tratta per lo più, ed ovviamente, dalla KdU e dalla sua *Erste Einleitung*] sostanzialmente su due punti: (i) la nomologicità propria delle generalizzazioni empiriche nella scienza della natura è un prodotto dell'aspetto sistemico dell'esperienza umana, ovvero una determinata "affinità" (*Affinität, Verwandtschaft*) tra diversi enunciati empirici; (ii) la nomologicità che può valere nel caso delle generalizzazioni biologiche è una versione particolare della nomologicità relativa al punto (i)²².

L'aspetto a mio avviso stimolante di questa impostazione sta nel metodo usato da Šustar, un'andatura argomentativa che non sembra quella propria dello sperimentatore. Egli infatti comincia col chiedersi «che cosa Kant intenda per legge empirica», alla luce del fatto che il problema della nomologicità del trascendentale «contiene certi passaggi non del tutto esplicitati». Tra gli altri, uno dei più importanti, appunto, è quello che scaturisce dalla seguente domanda: «quale rapporto sussiste tra le leggi di natura a priori, proprie dell'intelletto, ed i giudizi empirici che vertono sulle regolarità della natura?»²³. Il «raggiungimento sistemico», come lo chiama lo studioso croato, è la condizione epistemica secondo la quale risulta soddisfacente, in Kant, la soluzione del problema dell'equiparazione trascendentale di leggi di natura a priori e leggi d'esperienza. Tuttavia, secondo Šustar, questa nozione «comporta certe limitazioni [...] che riguardano il carattere meramente *regolativo* del sistema delle leggi empiriche»²⁴. Ma "regolativo" non significa (né può neppure alludere a) "oggettivo". Il problema che nell'ottica del ricercatore croato Kant si trova davanti, è quello di omogeneizzare e rendere se non sinonimi certo contigui, la "regola" e la "legge". Infatti, senza un "cambio delle regole del gioco" (e tornerò su questo aspetto a propositi di Cassirer), «sembra che si pervenga alla conclusione che tutti i giudizi empirici nelle scienze del vivente non possano godere di uno *status* nomologico»²⁵. Naturalmente il caso della biologia è quello su cui Šustar concentra la sua attenzione, ma noi dal nostro punto di vista lo possiamo considerare come solo *una* delle possibili provincie della conoscenza scientifica dove l'apparato epistemologico del criticismo fallirebbe il suo scopo fondazionale. Che in questa ricerca si intenda la nomologicità teleologica proposta da Kant specificamente adatta a spiegare "come stanno le cose" nella scienza del vivente, mentre funzionerebbe meno riguardo, per esempio, agli enunciati sull'astronomia, non deve sviarci dal nostro filo discorsivo: dal mio punto di vista, che Šustar abbia torto o ra-

²² *Ibid.*

²³ *Ivi*, p. 116.

²⁴ *Ivi*, p. 130.

²⁵ *Ivi*, p. 134.

gione a individuare nelle leggi biologiche – e non altre branche della scienza – il terreno dove meglio si radicherebbe l'epistemologia kantiana, non ha molta importanza. Mi urge di più evidenziare la considerazione – che non potrò approfondire – secondo la quale in biologia molecolare esistono «due enunciati nomologici di base», il secondo dei quali denominato come «“dogma centrale”» della scienza del vivente²⁶. Si tratta della «ipotesi sequenza», il primo, e dell'ipotesi del “trasferimento dell'informazione” il secondo²⁷. Ora, a partire dal celebre esempio kantiano del cristallino dell'occhio²⁸, e confrontando questo con le proposizioni, sempre di Kant, legate alle riflessioni kepleriane e copernicane sul moto degli astri, Šustar ritiene di provare che con la «fondazione trascendentale del principio metodologico dell'affinità o della “continuità delle forme”»²⁹, il finalismo kantiano dia una risposta soddisfacente al raggiungimento di quella «validità nomologica delle generalizzazioni empiriche principali della biologia molecolare, ed in particolare della genetica molecolare»³⁰.

Non entrerò, vuoi per motivi di competenza disciplinare, vuoi per motivi di spazio e tempo, nelle pieghe teoriche del discorso di Šustar. Mi serve invece allineare quest'ultima visitazione alle altre due, Boniolo e Eco, per trarre un orizzonte argomentativo di partenza nell'abbrivio del problema specifico che intendo affrontare.

Dire cosa abbiano in comune i tre studiosi da me avvicinati è persino ovvio: si tratta del tessuto connettivo di una teoria della conoscenza di marca inevitabilmente trascendentale, una forma di visione che assesta gradualmente e costruttivamente (nel senso del costruttivismo) i canoni di lettura “esatta” del reale. Da

²⁶ Ivi, pp. 137-138. Si tratta dei due principi teorizzati da Francis Crick che tra la fine degli anni '50 e l'inizio degli anni '70 ha proposto in diversi articoli (F. H. C. CRICK, J. D. WATSON, *Molecular Structure of Nucleic Acids*, in «Nature», 171 (1953), pp. 737-738; F. H. C. CRICK, J. D. WATSON, *General Implications of the Structure of Deoxyribonucleic Acid*, in «Nature», 171 (1953), pp. 964-967; F. H. C. CRICK, F. R. S. LESLIE BARNETT, S. BRENNER, R. J. WATTS-TOBIN, *General Nature of the Genetic Code for Proteins*, in «Nature», 192 (1961), pp. 1227-1232) un modello epistemologico ancora oggi seguito nelle ricerche biomolecolari. Confermato anni dopo dalla monografia forse più sistematica e “divulgativa”: F. H. C. CRICK, *Life Itself. Its Origin and Nature*, Simon & Schuster, New York, 1981; tr. it. *L'origine della vita*, Garzanti, Milano, 1983.

²⁷ P. ŠUSTAR, *Il problema delle leggi biologiche. Una soluzione di tipo kantiano*, cit., pp. 137-138.

²⁸ I. KANT, «Prima introduzione» alla *Critica del giudizio*, in ID., *Critica del giudizio*, a cura di A. Bosi, Utet, Torino, 1993, p. 127: «Così, ad esempio, quando si dice che il cristallino dell'occhio ha lo scopo di produrre, mediante una seconda rifrazione dei raggi luminosi, la concentrazione in un punto della retina dell'occhio dei raggi che si dipartono da un punto esterno, con ciò si intende soltanto che, nel pensare alla produzione dell'occhio da parte della natura, si immette la rappresentazione di un fine, perché tale idea serve da principio per guidare l'indagine sull'occhio, riguardo alla parte suddetta, considerando anche i mezzi che si possono escogitare per produrre quell'effetto».

²⁹ P. ŠUSTAR, *Il problema delle leggi biologiche. Una soluzione di tipo kantiano*, cit., pp. 150-151.

³⁰ Ivi, pp. 145-146.

campi diversi – la semiotica, l’epistemologia, la biologia molecolare – i modelli convergono verso un’idea in cui «non ci sono dogmi auto evidenti che possano venir assunti per la loro “evidenza immediata” e stabiliti per tutti i tempi»³¹. Era il Cassirer del 1907, quello che già affermava, con la stessa potenza argomentativa che mai abbandonerà, che «il destino e l’avvenire della filosofia critica sono condizionati dal suo rapporto con le scienze esatte»³². Filosofare – anche e soprattutto “neokantianamente” – non può che voler dire far convivere e dialogare il trascendentale con la cultura scientifica, intesa questa, cosa che proverò a mostrare nel corso dell’intervento, come un segmento, ampio ma non infinito, della capacità umana di rivestire di sé i nudi fatti, di investire di senso ciò che senso, in sé, non ha né può avere³³. Mi servirò, a questo scopo, di alcuni documenti cassireriani suddivisibili in due categorie: da un lato, quelli propriamente “scientifici”, quelli con cui, direttamente o indirettamente, discute di questioni scientifiche attraverso ricerche individuali o mediante dialoghi con scienziati o epistemologi. Dall’altro, prenderò a prestito alcune espressioni, tratte da tutt’altro contesto, ma funzionale a mettere in evidenza quel nucleo filosofico costante che a mio avviso colora le prove più importanti dal punto di vista sistematico del pensiero di Cassirer. E dico subito che questo nucleo è quel «“rinvio”» consapevole³⁴ dall’esterno all’interno che porta a definire il nuovo concetto di concetto, «quella specie di “rappresentazione”» che è la «“facoltà di stare in luogo di altre cose”»³⁵ e che Kant aveva già determinato come una «rappresentazione [...] contenuta in una pluralità infinita di diverse rappresentazioni possibili come loro *nota* comune»³⁶. In breve, proverò a mostrare che se esiste una “cultura scientifica”, una “cultura della

³¹ E. CASSIRER, L. COUTURAT, *Kant e la matematica*, traduzione di C. Savi, Guerini, Milano, 1991, p. 93.

³² *Ibid.*

³³ Sul problema del “significato” inevitabilmente soggettivo che diamo alle azioni degli uomini, faccio mie le parole di Berger e Luckmann che, a proposito dell’annosa diatriba tra “weberiani” e “durkheimiani”, così scrivono: «il nostro scopo è appunto questo: di impegnarci in un “ragionamento teorico sistematico” [...]. Il modo migliore di descrivere il cammino che abbiamo imboccato è certo quello di citare due dei più famosi e influenti “ruolini di marcia” della sociologia [...]. Durkheim ci dice: “la prima e fondamentale regola è: guardate i fatti sociali come cose”. E Weber osserva: “sia per la sociologia nel senso attuale che per la storia, l’oggetto di cognizione è l’insieme di significati soggettivi dell’azione”. Queste due affermazioni non si contraddicono tra loro. La società effettivamente possiede una oggettiva fattualità, e la società è davvero costruita da un’attività che esprime significati soggettivi [...]. La domanda centrale della teoria sociologica può allora essere riformulata così: come è possibile che i significati soggettivi diventino fattualità oggettive? [...] Questa indagine, a parer nostro, è il compito della sociologia della conoscenza» (P. L. BERGER, T. LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, traduzione di M. Sofri Innocenti e A. Sofri Peretti, il Mulino, Bologna, 1969, pp. 36-37).

³⁴ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche. Fenomenologia della conoscenza*, vol. III/1, traduzione di A. Arnaud, La nuova Italia, Firenze, 1966, p. 12.

³⁵ Ivi, pp. 16-17.

³⁶ Ivi, p. 17.

scienza” (dove il genitivo è contemporaneamente soggettivo e oggettivo), questa coincide e si sovrappone senza disarmonie con l’idea che ogni processo di acculturazione per sua stessa dinamica interna oltrepassa tutti gli steccati disciplinari. È, in altri termini, lo stesso movimento che Cassirer attribuisce a David Hilbert quando questi «dichiara puramente relativa la divisione di tali campi [della fisica novecentesca]» e «si chiede un *principio* che convalidi sì questa divisione ma che d’altro canto la faccia scaturire da una superiore unità comprensiva»³⁷. Questo principio, questo centro irradiante è la *Bedeutung*, il “rinviare” incessante del senso, il riallineamento costante e con sempre progressivi assestamenti del sapere verso un’unità delle forme della conoscenza umana.

2.

Nella sua monografia del 1921 sulla teoria einsteiniana della relatività, Cassirer ha molto chiaro che in questo dialogo con lo scienziato di Ulm, si gioca il ruolo e il destino del trascendentale nella scienza del Novecento: «la teoria della relatività pone allora, rispetto al sistema classico, un nuovo problema scientifico con il quale deve misurarsi anche la critica filosofica»³⁸. I filosofi, anche quelli più rigorosamente kantiani – anzi, forse soprattutto loro – non sono autorizzati a rifiutare la sfida con l’immagine del mondo e della natura che si stagliava dalle poche pagine dei due storici saggi di Einstein³⁹. Ben ammaestrato del mortale pericolo corso dal trascendentale a causa delle liquefacenti teorie fisiche, sostenenti a loro volta una *Weltbild* radicalmente differente – e forse opposta – al cosmo newtoniano, ecco Cassirer chiedersi:

se Kant [...] non voleva essere nient’altro che il filosofo sistematore della scienza della natura di Newton, la sua dottrina non rimase forse impigliata necessariamente nel destino della fisica newtoniana? E tutti i mutamenti subiti da quest’ultima non si devono ripercuotere immediatamente sulla struttura e sui fondamenti della filosofia critica?⁴⁰

³⁷ E. CASSIRER, *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna*, con una *Presentazione* di G. Preti, La Nuova Italia, Firenze, p. 69.

³⁸ E. CASSIRER, *La teoria della relatività di Einstein. Considerazioni gnoseologiche*, con *Introduzione e Note* di G. Raio, Newton & Compton, Roma, 1907, p. 41.

³⁹ A. EINSTEIN, *Zur Elektrodynamik bewegter Körper*, in «Annalen der Physik», XVII (1905), pp. 891-921; tr. it. *L’elettrodinamica dei corpi in movimento (1905)*, in ID., *Opere scelte*, a cura di E. Bellone, Boringhieri, Torino, 1988, pp. 148-177 e il famosissimo ID., *Die Grundlagen der allgemeinen Relativitätstheorie*, in «Annalen der Physik», XLIX (1916), pp. 769-822; tr. it. *I fondamenti della teoria della relatività generale (1916)*, in *Opere scelte*, cit., pp. 282-343.

⁴⁰ E. CASSIRER, *La teoria della relatività di Einstein*, cit., p. 41.

La sfida, come si vede, è per la sopravvivenza stessa di un modello di interpretazione e conoscenza del mondo che viene messa in crisi con una potenza e una chiarezza di paradigmi che può essere comparata soltanto – e forse – con il crollo dell’universo tolemaico. Dovendo pertanto ripristinare le basi stesse di legittimità⁴¹ dell’edificio kantiano, ecco che l’alternativa per conservare e in un qualche modo rinnovare la filosofia e l’epistemologia di Kant – l’unica –, sarebbe quella di mostrare che «i fondamenti dell’estetica trascendentale danno un fondamento abbastanza ampio e solido per sostenere sia l’edificio della meccanica newtoniana che quello della fisica moderna»⁴². Non posso naturalmente entrare nei dettagli dell’argomentazione che Cassirer costruisce per dimostrare l’efficacia della dottrina kantiana delle forme pure a priori della sensibilità (tra l’altro, la questione stessa dell’a priori è l’altro polo del discorso cassireriano che, ben conscio della radicale negazione da parte degli epistemologi di inizio Novecento, di ogni tipo di conoscenza che oltrepassi l’empiria, lo associa costantemente al problema dello spaziotempo). Mi limiterò allora a mettere in evidenza, per quel che si può, la strategia, le mosse e infine la soluzione proposta da Cassirer per rispondere alle domande da lui stesso poste.

Siccome condividiamo in pieno l’idea secondo la quale non si può «ricavare la processualità delle scienze fisico-matematiche della cosiddetta cultura delle comunità scientifiche, per il semplice fatto che riesce difficile comprendere come una comunità possa godere di privilegi epistemologici tali da poter disporre di una cultura non mediata nelle concezioni del mondo operanti nel periodo in cui quella comunità *lavora*»⁴³; così come pure condividiamo in massima parte, anche se la questione è marginale per i nostri obiettivi, la posizione secondo la quale «Cassirer appartiene a quella grande filosofia mitteleuropea che sembra aver giocato un ruolo centrale in [...] funzione di *outsider* rispetto al *mainstream* empirista-analitico»⁴⁴ della filosofia della scienza nel Novecento; acquisiti dunque questi punti di vista, diamo per scontato che Cassirer, Einstein, Schlick, Reichenbach, Heisenberg e tutti gli altri partecipanti al vivissimo dibattito sulla *Weltbild* d’inizio secolo, siano in sostanziale accordo

⁴¹ Quello di base di legittimità di un concetto, o di un simbolo, è tratto dal già citato lavoro di P. L. BERGER e T. LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, cit., in part. pp. 132-178.

⁴² E. CASSIRER, *La teoria della relatività di Einstein*, cit., p. 41.

⁴³ E. BELLONE, *I modelli e la concezione del mondo nella fisica moderna da Laplace a Bohr*, cit., p. 20.

⁴⁴ F. CONIGLIONE, *La parola liberatrice. Momenti storici del rapporto tra filosofia e scienza*, CUECM, Catania, 2002, p. 39.

rispetto agli “enunciati protocollari”⁴⁵ diretti alla determinazione dei passaggi procedurali del positivo accertamento delle leggi degli “stati del mondo”. In altri termini, che tutti questi interpreti “si capiscano” e si intendano quando discutono tra di loro. Sembra un’accortezza preliminare piuttosto banale, ma non è così. Almeno non lo è rispetto a quanto andrò a dire. E almeno rispetto a quanto Cassirer sostiene qualche pagina più avanti rispetto a dove l’avevamo lasciato nel suo dialogo a distanza con Einstein. C’è infatti, nel filo discorsivo di Cassirer, un punto che più che di carattere difensivo, somiglia a una vera e propria parata schermistica. C’è un concetto, secondo il neokantiano, che «la teoria generale della relatività deve ammettere», ossia il «concetto di “coincidenza”», al quale, di fatto, vanno ricondotti «il contenuto e la forma di tutte le leggi della natura»⁴⁶. *Tutte le leggi di natura*, dice Cassirer, possono essere fatte risalire alla categoria concettuale di coincidenza. Perché? Ecco come Cassirer spiega questa sua posizione così determinata: «se indichiamo gli eventi, singolarmente presi, con le loro coordinate spazio-temporali $X_1 X_2 X_3 X_4$, $X'_1 X'_2 X'_3 X'_4$ etc., tutto quello che la fisica può dirci sull’“essenza” dell’accadere naturale sono soltanto enunciati sulle coincidenze o incontri di tali punti»⁴⁷. La relatività einsteiniana, qui, secondo Cassirer, troverebbe appunto la sua “restrizione” più caratteristica: «la molteplicità spazio-temporale infatti non è nient’altro che una totalità di tali coordinamenti»⁴⁸. E allora il problema della coincidenza degli eventi spaziotemporali si traduce in quello della coordinazione; o meglio, in quello delle leggi di coordinazione mediante le quali gli eventi diventano ordinabili e, con ciò, materia di riflessione scientifica. Già nel 1902 Cassirer, a proposito di Leibniz, aveva dimostrato che la grande novità della teoria moderna della conoscenza stava nel seguente “fatto”: «presupposto necessario [è] che cose ed eventi sul cui essere o non essere

⁴⁵ Cfr. M. SCHLICK, *Sul fondamento della conoscenza*, a cura di E. Severino, La scuola, Brescia, 1983.

⁴⁶ E. CASSIRER, *La teoria della relatività di Einstein*, cit., p. 121.

⁴⁷ Ivi, pp. 121-122.

⁴⁸ Ivi, p. 122. Si veda il ruolo affidato al concetto di coincidenza come maglio distruttivo dell’adeguatezza alla nuova immagine fisica del mondo, della teoria geometrica euclidea secondo H. REICHENBACH, *La nuova filosofia della scienza*, cit., p. 43. Che si spinge a dire che «in questo contesto, la filosofia di Kant è più compatibile con la teoria di Einstein, che con quella di Newton» (*ibid.*) è ancora Reichenbach che ci instrada, anche se per un versante critico, su una retta comprensione della complessità del tema, che non si può seriamente derubricare a relativisti vs. criticisti. Secondo Reichenbach, se si vuole rispondere alla domanda «per mezzo di quali principi la coordinazione delle equazioni alla realtà diviene univoca?», lo si può far solo a patto di «caratterizzare la posizione dei principi di coordinazione nella teoria della conoscenza. Infatti essi hanno un *significato* [corsivo mio] non diverso da quello dei giudizi sintetici a priori di Kant» (H. REICHENBACH, *Relatività e conoscenza a priori*, a cura di P. Parrini, Laterza, Roma-Bari, 1984, p. 100).

non si può decidere con nessun mezzo dell'esperienza, proprio per questo si caratterizzano come *nihil* [*nichtseiend*]⁴⁹. *Ma proprio a motivo di questa indipendenza dell'esperienza*, bisogna trovare per spazio e tempo la loro reale dimensione. Questa è, per lo spazio, «la *possibilità* dell'essere-insieme-l'uno-accanto-all'altro, così come il tempo è la *possibilità* dell'uno dopo l'altro»⁵⁰. È opportuno soffermarsi su questa idea di coordinazione e delle legalità ad essa inerenti perché è su siffatto terreno che si giocherà la doppia mossa con la quale Cassirer tenta di dar “scacco” nei confronti dei propositi dissolutori dei relativisti e dei fisici quantistici. Questo tema, infatti, viene ripreso e lucidamente ampliato in *Sostanza e funzione*. Nel capitolo dedicato a *Il concetto di spazio e la geometria*, Cassirer si impegna a determinare il passaggio epocale, con Descartes e Leibniz, dall'idea medievale di spazio a quella moderna. La geometria analitica riveste per questo ambito di questioni, una rilevanza talmente profonda che Cassirer, con un'abile mossa dialettica, “sposta” l'attenzione dal piano più specificamente geometrico-matematico a uno più universale: «l'esigenza di rappresentare le figure spaziali come *figure numeriche* e di esprimerle completamente in queste, può sembrare strana [...]. Noi possiamo portare lo spazio alla completa ed esatta *comprensione concettuale* solo imprimendogli il medesimo carattere logico che era proprio soltanto del numero»⁵¹. Ma questo non può che voler dire che «quest'analisi dell'essere [dello spazio esteso] deve di necessità cedere il passo all'analisi della conoscenza»⁵². Ancora una volta, siamo nel kantiano universo della priorità del come conosciamo rispetto a ciò che c'è da conoscere. Infatti «i sostanziali *concetti di forma* della geometria antica [...] si convertono [...] in puri *concetti seriali*, che diventano generabili l'uno dall'altro secondo un determinato principio fondamentale»⁵³. Il principio in virtù del quale i punti singoli si “raccolgono” a dar-corpo allo spazio esteso risponde ad una più profonda esigenza di fondazione. Per far ciò è necessaria la «*geometria infinitesimale*»⁵⁴, che attraverso il suo metodo può indagare perfettamente quegli “oggetti” (il moto⁵⁵, le curve⁵⁶ etc.) che una geo-

⁴⁹ E. CASSIRER, *Cartesio e Leibniz*, traduzione di A. De Toni, Laterza, Roma-Bari, 1986, p. 182.

⁵⁰ Ivi, p. 187.

⁵¹ E. CASSIRER, *Sostanza e funzione. Ricerche sui problemi fondamentali della critica della conoscenza*, con una *Introduzione* di M. Ferrari, La Nuova Italia, Firenze, 1999, p. 100.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Ivi, p. 103.

⁵⁵ Ivi, p. 101.

⁵⁶ Ivi, p. 102.

metria “solo” analitico-algebrica non potrà mai circoscrivere. Ma la geometria infinitesimale, proprio perché costituita da quel concetto così radicalmente funzionale come quello di infinito, fa sì che «i singoli punti così ottenuti, che sono caratterizzati da valori numerici univoci, non rimangono semplicemente giustapposti gli uni agli altri, ma vengono in diverse guise messi in rapporto fra loro mediante certe complesse *regole di coordinazione* e raccolti così in forme unitarie»⁵⁷. E dunque quest’idea del problema di desostanzializzare l’oggetto spaziale e “liberarlo” dal suo “destino” di essere cosa fisica nel suo qui ed ora, è acquisizione già matura nel Cassirer che nel ’21 dialoga con Einstein.

3.

«La filosofia trascendentale, tuttavia, non ha a che fare immediatamente con la realtà dello spazio e del tempo – sia che questa realtà venga intesa in senso metafisico sia che venga intesa in senso fisico – ma si interroga sul *significato* oggettivo di entrambi i concetti per la struttura complessiva della nostra conoscenza empirica»⁵⁸. Se si volesse provare a disegnare una sorta di modello generale della posizione di Cassirer rispetto all’*intero* problema rappresentato dallo sviluppo delle fisiche novecentesche, assumerei forse queste righe cassireriane come una sorta di “programma” insieme di lavoro e di confronto. Di lavoro, perché non mi riesce di pensare – e il progredire della sua parabola intellettuale lo dimostra ampiamente – che Cassirer abbia potuto intendere come terminato il suo impegno di ricerca rispetto al ruolo e alla funzione del criticismo (e non solo nel rapporto di questo con le *Naturwissenschaften*). Anche nella solidità ed esaustività di queste parole, si avverte il bisogno e la necessità di un approfondimento chiarificante di alcuni elementi, solo accennati, ma di rilevantissima importanza. In particolare, l’uso del corsivo nella scrittura del termine “significato” sembra già di per sé la qualificazione premonitrice di un progetto che di lì a qualche anno si manifesterà con la trilogia delle *Forme simboliche*; di confronto, perché nella “disputa” con l’autorevole e potente messa in questione del trascendentale, Cassirer, genialmente e costruttivamente, *cambia gioco*. E non bisognerà attendere il 1921: già molti anni prima Cassirer, discutendo di

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ E. CASSIRER, *Teoria della relatività di Einstein*, cit., p. 114.

Riemann poteva sostenere che col matematico tedesco «non era stata sollevata semplicemente una questione matematica, tutto il problema della verità della matematica, anzi il *significato* [corsivo mio] della *verità stessa* era stato posto in una luce del tutto nuova»⁵⁹.

Cambiare gioco, in siffatto contesto, vuol dire assumere e abbracciare con serietà e vigore una prospettiva assai più ampia e complessa della mera analisi, pur fondamentale, delle condizioni di veridicità degli enunciati scientifici. Cambiare gioco, significa qui che Cassirer, con mossa abilissima, ma senza malizia né con intenzione di eludere il problema, inaugura, nella discussione con Einstein e gli altri critici del kantismo, un punto di vista che in un qualche modo spiazza i suoi interlocutori, costringendoli a entrare in una nuova atmosfera, ossia quello del “senso” del trascendentale, della sua inestinguibile validità anche in presenza di circostanze teoriche contrarie empiricamente inoppugnabili. Il problema, sembra dire Cassirer, è che quand’anche si abbattessero le ultime resistenze epistemologiche del criticismo; allorquando ci trovassimo in presenza di un incontestabile “vittoria” della relatività sul piano dei riscontri oggettivi; se pure si dovessero riconvertire da cima a fondo tutte le nostre cognizioni cosmologiche, astronomiche, geometriche etc.; insomma, anche dovendo fare i conti fino alle estreme conseguenze di una ponderosa incongruenza dei principi fondamentali della meccanica di Newton con i “risultati” della ricerca relativistica e quantistica, ebbene sarà in ogni caso impossibile eludere le *domande* che la filosofia di Kant ha posto all’intera comunità di filosofi e scienziati. Questo scarto teorico, questo gesto cassireriano si può, a mio parere a buon diritto definire retorico, quando con esso ben intendiamo quell’atto di «*tecnica generativa*», di «*retorica euristica*» che «parte da argomenti acquisiti [nel nostro caso, l’indiscutibile veridicità delle teorie fisiche non newtoniane], li riconsidera e procede inventando cadenze stilistiche che, se pur seguono alcune tendenze generali del nostro sistema di attese, di fatto lo arricchiscono»⁶⁰. Testimonianza di questa retoricizzazione fertilizzatrice del dibattito attorno al rapporto Kant-relatività, ce lo offre forse con ancora maggior chiarezza un passaggio di un corso universitario del semestre invernale del 1920-1921, quando Cassirer ribadisce che

⁵⁹ E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, a cura di A. Pasquinelli, Il Saggiatore, Milano, 1968, vol. IV, p. 44. Debbo a Renato Pettoello l’indicazione preziosa ai miei scopi, che è tratta dalla sua *Introduzione* a B. REIMANN, *Sulle ipotesi che stanno alla base della geometria e altri scritti scientifici e filosofici*, Boringhieri, Torino, 1994, p. XX.

⁶⁰ U. ECO, *La struttura assente. La ricerca semiotica e il metodo strutturale*, Bompiani, Milano, 1987, p. 89.

al pensiero di spazio e tempo, in quanto “forme dell’intuizione”, non abbiamo bisogno di cambiare nulla, nella prospettiva della teoria della relatività, a condizione che non fraintendiamo questo pensiero, *interpretando* [corsivo mio] spazio e tempo stessi come datità intuitive, come *oggetti* dell’intuizione, oggetti intuiti o intuibili, bensì li *interpretiamo* [corsivo mio] come condizioni, principi di ogni possibile intuizione, condizione della “coordinazione” intuitiva dei fenomeni⁶¹.

È la funzione ordinatrice e coordinatrice dei concetti di spazio e tempo a dover essere interpretata come elemento indissociabile da ogni riflessione sulla scienza della natura filosoficamente ragionata. Detto meglio e più in generale: l’acquisizione e la verifica empirica delle verità scientifiche, necessariamente ottenute attraverso un radicale processo di astrazione, si scontrano, e sempre si scontreranno, con un limite invalicabile, quello della loro aderenza all’esperienza della e nella *Lebenswelt*. Il simbolo altro non è, da questo punto di vista, che la risposta funzionale, umana e solo umana, al limite imposto dalla distanza «astralmente astratta» dei concetti logico-scientifici dalle esperienze della quotidianità. Non staremo qui ad enumerare gli infiniti esempi che l’arte, la religione, il mito e la letteratura hanno prodotto nel dar corpo alle “parole” spazio e tempo, ma sembra chiaro che per come Cassirer intende la cultura scientifica, spazio e tempo non valgono più come elementi assoluti di un’assoluta comprensione della natura, ma sono la fonte *significante* di ogni possibile “segno” (fenomeno), la “materia” coordinatrice di ogni materia e, fuor di metafora, la condizione di possibilità del manifestarsi di ogni manifestazione (materiale o immateriale: perché anche un pensiero, un gesto, un proposito, per “farsi”, hanno bisogno di coordinarsi in una sequenza temporale significativa). Ciò che veramente ha importanza, l’inabrogabile *significato* che noi diamo al mondo a alla vita nel loro succedersi e talvolta ad eccedersi, non potrà mai, secondo Cassirer, fare a meno dell’insegnamento kantiano:

il compito della filosofia sistematica che oltrepassa il compito della teoria della conoscenza è di liberare l’immagine del mondo da questa unilateralità [le dicotomie “forma” e “materia”, “sostanza” e “accidente”, “natura” e “cultura” etc.]. Essa deve comprendere la totalità delle forme simboliche⁶² attraverso la quale perveniamo al concetto di una realtà in sé articolata per cui soggetto e oggetto, io e mondo si dividono e si contrappongono in una configurazione determinata, e deve stabilire la posizione di ogni singola forma in questa totalità⁶³.

⁶¹ E. CASSIRER, *I problemi filosofici della teoria della relatività. Lezioni 1920-1921*, a cura di R. Pettoello, Mimesis, Milano-Udine, 2015, p. 133.

⁶² Per quanto se ne sa – e oggi, con la pubblicazione di quasi tutti gli scritti di Cassirer, editi e inediti, se ne sa moltissimo – questa è la prima occorrenza della formula “forme simboliche” nelle opere edite del filosofo di Breslau.

⁶³ E. CASSIRER, *Teoria della relatività di Einstein*, cit., p. 160.

Non sembri, una volta acquisito il contenuto di questo scarto tra Cassirer e una visione logicista della scienza, che si voglia eludere, con ciò e senza ulteriori contraddittori, la forma di questo scarto. C'è un ulteriore elemento, in questo ambito, che mi pare sia sufficientemente convincente a dotare questa operazione cassireriana di una sua legittimità non solo retorica, ma anche in un qualche modo epistemica. E per isolare quest'ultimo elemento della relazione, devo restituire la parola al prezioso saggio di Umberto Eco da cui sono partito.

Dunque Cassirer, cambia, con Einstein, le regole del gioco discorsivo a cui stavano esercitandosi le due personalità, deviando dal lato del "senso" la centralità del disputare, rispetto all'esattezza dei calcoli (e della visione del mondo) della teoria della relatività. Le condizioni di definibilità dei procedimenti scientifici devono dunque fare i conti con il concetto di "interpretazione" (perché se di senso discute Cassirer, qualcosa con l'ermeneutica deve pur aver a che fare). Secondo Eco, allora, che «il segno non è (solo) ciò che sta per qualcosa d'altro: è anzitutto – ed essenzialmente – ciò che sta per le sue possibili interpretazioni. È *segno ciò che può essere interpretato*»⁶⁴. E da questo punto di vista, prosegue Eco, «il concetto di interpretazione si rivela molto più fecondo di quanto non serva alla sola disciplina dei segni. Esso ci permette di ripensare l'intero statuto delle scienze umane in rapporto alle cosiddette scienze naturali o esatte»⁶⁵. Seguire il lungo e ragionato procedere di Eco mi è del tutto impossibile. Basti ai miei obiettivi dire che, quando si tratta della definizione della nomologicità di una proposizione, «non bastano diecimila esempi per ipotizzare una legge: deve intervenire un salto, una scommessa ipotetica [...]. Alla base di ogni scoperta scientifica c'è una serie di insinuazioni»⁶⁶. Ciò porta Eco alla domanda decisiva: «se nelle scienze dello spirito un atto di comprensione precede sempre la spiegazione, sino a qual punto questo non si verifica anche nelle scienze naturali?»⁶⁷. Ed ecco l'illuminante esempio di Keplero: questi nota «alcune posizioni di Marte e si rende conto che esse non definiscono una porzione di cerchio. Dunque l'orbita di Marte non è circolare»⁶⁸, e non ci vuole molto a immaginare quanto pesasse sulla cultura scientifica degli inizi del Seicento, la rivoluzionarietà – e persino la peccaminosità – di siffatta

⁶⁴ U. Eco, *Segni, pesci e bottoni. Appunti su semiotica, filosofia e scienze umane*, cit., p. 317.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ivi*, p. 319.

⁶⁷ *Ivi*, p. 320.

⁶⁸ *Ivi*, pp. 320-321.

ipotesi. Ora, prosegue Eco, «Keplero deve pensare a un altro tipo di curva. Non chiediamoci perché scelga l'ellisse a preferenza di altre [...]. Alla luce di questa ipotesi conduce osservazioni di controllo: punta il cannocchiale e va ad aspettare Marte lungo la traiettoria dell'ellisse. E lo ritrova»⁶⁹. In fondo, lo scienziato tedesco, «per dare un *sensu* [corsivo mio] ai dati (e riconoscerli come dati *rilevanti*) deve per così dire *anticipare* e *comprendere* una possibile forma del fenomeno, ovvero una possibile (e ancora inedita) legge»⁷⁰. Può essere casuale che ricorrano, nel breve giro di un paio di periodi, due termini così caratterizzanti come “senso” e “forma”, due parole che “pregiudicano” in una direzione ben precisa, pur non nominata da Eco⁷¹, almeno qui, l'andatura dell'argomentazione su se e come si differenzino le ricerche in campo umanistico e in quello scientifico-naturale? Certo, prosegue Eco, Keplero «non attribuisce intenzioni razionali a Marte, ma è come se lo facesse» perché per «configurare una buona ipotesi deve per così dire *porsi dal punto di vista di un possibile legislatore dell'universo*»⁷².

Produrre una ipotesi – così come mi consento di lasciar fare a Cassirer, ossia sostenere l'ipotesi dell'imperitura e “pragmatica” usabilità della teoria kantiana della conoscenza di fronte al problema posto dalle leggi della fisica relativistico-quantistica – vuol dire allora mettersi dal punto di vista di un ideale riconciliatore di scienze fisiche e di filosofia, un sapiente in grado di concepire un universo dove non c'è differenza sostanziale tra modelli di indagine scientifico-naturale e, ad esempio, quelli di impronta storica. E che non sia casuale la scelta di vedere Cassirer in questo ruolo, ce lo fa comprendere, a questo punto non del tutto sorprendentemente, lo stesso Eco quando sostiene, supportato anche da Habermas⁷³, che Cassirer, lucido erede in ciò di un felice connubio tra neokantismo e storicismo⁷⁴, fa proprio questo, porta i due modelli di cui sopra di fronte a un nuovo modo di relazionarsi. «La scienza naturale, per rendere ragione dei propri dati, produce simboli (una legge

⁶⁹ Ivi, p. 321.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Anche se, come si è visto in precedenza, il nome di Cassirer e del suo impegno in vista di una dimensione segnico-simbolica della filosofia pur fa mostra di sé in questo contributo echiano.

⁷² *Ibid.*

⁷³ Ivi, p. 326. Eco rimanda qui alla traduzione italiana di J. HABERMAS, *Sulla logica delle scienze sociali*, a cura di E. Melandri, il Mulino, Bologna, 1970. Per essere più precisi, va detto che Habermas discute lungamente, ed anche criticamente, la questione del linguaggio in Cassirer, in un saggio uscito tre anni prima in Tedesco con lo stesso titolo: J. HABERMAS, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, come supplemento a «Philosophische Rundschau», XIV (1967), pp. 1-195. Ampliato e rivisto, esce per i tipi di Suhrkamp, Frankfurt a. M., nel 1970.

⁷⁴ Cfr. ivi, p. 35 (rimando all'edizione tedesca del 1970).

espressa verbalmente o matematicamente, un diagramma, una formula etc.). Le scienze dell'uomo devono invece produrre simboli (teorie, interpretazioni) a proposito di sistemi di forme simboliche»⁷⁵.

Sto per chiudere. L'immagine che ho proposto di un Cassirer vero e modernissimo suggeritore di tracciati ipotetici (o abduttivi, così come si esprime Peirce) in vista della costruzione di un nuovo alfabeto comune tra cultura scientifica e cultura umanistica, non mi sembra del tutto fuori luogo, una volta chiariti i presupposti e – ma mi riservo di farlo altrove – gli scopi e l'attualità. Lo scienziato e il filosofo in un qualche modo accomunati al detective rappresentano a mio modo di vedere una stimolante di cercare e trovare un medio tra mondi apparentemente non comunicanti, perché tutti e tre non chiedono più il “che cos'è” di un fenomeno, ma ne interrogano il “come sono andati i fatti?”, e “se sono andati così e così, perché non dovrebbero andare così anche in futuro”. Ossia, e in altri termini, la domanda che accomuna i tre esperti è: “qual è il significato di questo fenomeno?”, “in che modo va interpretato *questa* forma simbolica al fine di dedurne una modalità generale dell'accadere?”. Ed allora, qui, con quest'ultimo rimando cassireriano chiudo, la filosofia delle forme simboliche costituisce la stessa idea delle scienze esatta «non come l'inizio, ma come il termine di un processo di oggettivazione». Ciò significa che alle «sfera dell'espressione» e a quella della «rappresentazione», va aggiunto un «*principio nuovo*», sì che si compia il passaggio a «un mondo del puro *significato*»⁷⁶.

⁷⁵ U. ECO, *Segni, pesci e bottoni. Appunti su semiotica, filosofia e scienze umane*, cit., p. 326.

⁷⁶ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche. Fenomenologia della conoscenza*, vol. III/2, cit., pp. 228-229.

Genealogie dell'alienazione

Intorno alla filosofia delle forme simboliche di Ernst Cassirer

Giovanni Morrone

1. *L'ombra dell'opera*

Il tema dell'alienazione è ritornato negli ultimi anni al centro del dibattito sociologico e filosofico¹. La sua riproposizione ha dovuto tener conto del congedo definitivo da ogni concezione essenzialistica dell'uomo e della sua natura, che appare ormai come il portato irrinunciabile del pensiero contemporaneo². Proprio tale essenzialismo della "natura umana" rappresenterebbe, secondo un vasto fronte critico, la vera matrice di quel paradigma classico dell'*Entfremdung*, che si tratta ora di lasciarsi alle spalle senza rinunciare alle possibilità analitiche e critiche che il concetto di alienazione reca in sé. In questa prospettiva è emersa l'intenzione di rompere col pensiero dell'identità e di «riabilitare l'estraneo», che diventa in maniera sempre più esplicita elemento costitutivo del processo della soggettività, sia quando si presenta come mondo delle relazioni sociali da ricondurre alla dinamica dell'appropriazione e dell'autodeterminazione³, sia quando compare come *mondo risonante*⁴. Agisce in questi tentativi l'intenzione di riguadagnare un concetto di *autenticità*

¹ Basti qui ricordare due studi recenti, tra l'altro apparsi negli ultimissimi anni in traduzione italiana: R. JÄEGGI, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Campus, Frankfurt-New York, 2005; tr. it. *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, a cura di G. Fazio, Castelvecchi, Roma, 2017; e H. ROSA, *Beschleunigung und Entfremdung*, Suhrkamp, Berlin, 2013; tr. it. *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, a cura di E. Leonzio, Einaudi, Torino, 2015. Per una discussione di ampio respiro storiografico e sistematico sul tema dell'alienazione resta fondamentale A. HONNETH, *Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie*, in AA. VV., *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, hrsg. von A. Honneth, Fischer, Frankfurt, 1994, pp. 9-69. Per uno sguardo sul recente dibattito sull'alienazione si veda anche R. JÄEGGI, *Postfazione alla seconda edizione*, in *Alienazione...*, cit., pp. 319-345.

² Sul tema si veda il contributo a più voci AA. VV., *Alienazione ed essenza umana in Marx*, a cura di F. Andolfi e G. Sgro', in «La società degli individui», 62 (2018), pp. 7-58.

³ R. JÄEGGI, *Alienazione...*, cit., p. 18.

⁴ Cfr. H. ROSA, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Suhrkamp, Berlin, 2016.

o di *vita buona* attraverso la tematizzazione di una relazione riuscita fra uomo e mondo, fra l'io e l'altro e di riabilitare una teoria moderna dell'alienazione intesa come *autocritica della modernità*.

Nell'affrontare il tema dell'alienazione non intendo seguire questa impostazione di *critica immanente* alla modernità e alle sue mancate promesse di emancipazione umana. La mia intenzione è piuttosto quella di pervenire a una chiarificazione categoriale dell'alienazione, volta a risalire genealogicamente dalle patologie socio-culturali del moderno ai loro presupposti strutturali e alle loro condizioni di possibilità nell'ambito del processo della cultura. A questo scopo prenderò in considerazione la filosofia della cultura di Ernst Cassirer, analizzando la peculiare declinazione che in essa il tema dell'*Entfremdung* assume.

Il "paradigma dell'alienazione" rappresenta una delle diagnosi e degli esiti tipici della riflessione moderna sulla cultura. Basti qui ricordare la critica della civiltà di Rousseau, il quale non si limita a rilevare la scissione fra cultura e moralità tipica del moderno, ma pone lucidamente in evidenza la movenza strutturalmente alienante del processo della cultura. Nelle sue analisi infatti, l'alienazione non emerge come patologia accidentale del processo di civilizzazione del genere umano; essa è piuttosto una conseguenza inevitabile di un processo di emancipazione dell'uomo dalla dimensione meramente naturale e della sua progressiva integrazione nelle reti socio-politico-economiche che determinano la vita moderna. L'alienazione non è dunque una mera possibilità del processo della cultura, ma ne rappresenta piuttosto una componente costitutiva, il prezzo necessario che il selvaggio deve pagare per realizzarsi in quanto essere dotato di libertà e di capacità di autoperfezionamento⁵. Dunque già in Rousseau è rinvenibile in *nuce* la diagnosi circa il paradosso del moderno, l'epoca che si definisce intorno a un progetto di radicale liberazione dell'uomo, i cui esiti, però, sono spesso quelli di un livello di irretimento dell'umanità nella sfera politico-economico-tecnico-sociale mai raggiunto nel corso della storia umana.

Il punto fondamentale da comprendere è che l'alienazione non è la mera *gettatezza*, il mero ritrovarsi sull'orlo dell'abisso che Kant immaginava spalancarsi davanti all'uomo originario che aveva osato spezzare la catena

⁵ Cfr. in particolare J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, in Id., *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze, 1972.

dell'istinto, per diventare pienamente umano⁶. L'alienazione è un'ombra o un'"onta" che sinistramente si proietta da ciò che l'uomo trova semplicemente come insensata datità a ciò che l'uomo stesso costituisce come prodotto della propria azione significativa: intendo il mondo dello *spirito oggettivo*, il mondo delle *opere* e dei *fatti culturali*. L'assenza originaria che muove l'uomo e la sua ragione a costituirsi in quanto principio significativo e datore di forma sembra di volta in volta riemergere dall'oscuro sottofondo dell'opera, dagli sfondi opachi contro i quali si stagliano i luminosi paesaggi dell'oggettivazione. L'alienazione in senso proprio non è l'immediatezza del fenomeno originario della fatticità, ma piuttosto il suo ripresentarsi o il suo persistere nel dominio dell'opera. Essa si manifesta come avvertimento di una perdita di senso, del divenire estraneo di ciò che l'uomo stesso ha posto in essere mediante un agire significativo. L'opera, che è un condensarsi della significazione umana, diventa priva di senso; l'opera in quanto gesto di libertà e di liberazione diventa irretimento e resistente ostilità. Come Marx scriveva a proposito dei rapporti di produzione, «da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene»⁷. Alienato è dunque il soggetto che si ritrova irretito, dominato e oppresso dalle sue opere, dalle sue stesse creazioni, dai suoi prodotti, che pur scaturendo dalla sua spontaneità creatrice, finiscono con l'autonomizzarsi e a porsi di fronte ad essa come potenza estranea.

2. *La funzione simbolica ...*

La filosofia della cultura di Ernst Cassirer condivide con l'intera tradizione della *Kulturphilosophie* la bidimensionalità fra copernicanesimo e critica⁸. Essa si fonda su un'implementazione del copernicanesimo kantiano nella direzione suggerita dalla filosofia del linguaggio di Humboldt, in virtù della quale l'attività dello spirito è originariamente «formativa e non semplicemente riproduttiva», e tende attraverso una pluralità di forme all'oggettivazione

⁶ Cfr. I. KANT, *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, in AA VIII, *Abhandlungen nach 1781*, de Gruyter, Berlin-Leipzig, 1923, pp. 107-123, in part. p. 112; tr. it. *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari, 1999, pp. 103-117, p. 106.

⁷ Si veda la prefazione a K. MARX, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Duncker, Berlin, 1859; tr. it. *Per la critica dell'economia politica*, con una *Introduzione* di M. Dobb, Editori Riuniti, Roma, 1969.

⁸ In merito alla bidimensionalità della *Kulturphilosophie* mi permetto di rimandare a G. MORRONE, *La genesi della Kulturphilosophie*, in «Esempi di Architettura», Special Issue (2019), *Segni del presente. Filosofia della cultura e culture del digitale*, a cura di R. De Biase, pp. 91-101.

simbolica⁹. La *Kulturphilosophie* per Cassirer deve ricostruire il sistema di queste forme dell'oggettivazione simbolica e determinare l'unità funzionale della *Kultur*¹⁰. Siffatto ampliamento dell'impianto del trascendentalismo kantiano implica evidentemente l'estensione dell'istanza critica dall'ambito della mera conoscenza scientifica all'intera cultura. La filosofia della cultura cassireriana intende essere una *Kulturkritik*¹¹, ovvero si pone come discernimento teoretico dei prodotti culturali, che, mediante l'individuazione e la chiarificazione delle forme strutturali dell'agire culturale, persegua la fondamentale finalità etica della *Selbstbefreiung*, della liberazione dell'uomo.

Il concetto fondante di siffatta *Kulturphilosophie* è quello di *forma simbolica*, che assume la funzione centrale di *medium* unificante le forme autonome e spesso confliggenti della vita spirituale¹². Al di là delle complesse genealogie alle quali il concetto cassireriano di simbolo può essere ricondotto – da Leibniz a Herz, da Helmholtz fino a Humboldt¹³ –, bisogna qui metterne in luce il caratte-

⁹ E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen* (d'ora in poi PsF seguito dal numero corrispondente al volume), Bd. I, *Die Sprache*, Bruno Cassirer, Berlin, 1923, pp. 8-9; tr. it. *Filosofia delle forme simboliche*, a cura di E. Arnaud, voll. I-III, La Nuova Italia, Firenze, 1961-1966, vol. I, 1961, pp. 9-10: «ogni vera funzione fondamentale dello spirito presenta in comune con la conoscenza un'unica caratteristica di valore decisivo, costituita dall'aver in sé stessa un'attività originaria formativa e non semplicemente riproduttiva. Essa non esprime in maniera meramente passiva un'entità esistente, ma racchiude in sé un'energia autonoma dello spirito attraverso la quale la semplice esistenza dei fenomeni acquista un "significato" determinato, un peculiare valore ideale». Sul significato "copernicano" delle forme simboliche si veda l'efficace sintesi in E. CASSIRER, *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, Teubner, Leipzig-Berlin, 1925 (d'ora in poi SuM), in *Ernst Cassirer Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe* (d'ora in poi HA seguito dal numero corrispondente del volume), hrsg. von B. Recki, Bd. 16, Meiner, Hamburg, 2003, pp. 227-311, ivi pp. 233-234; tr. it. *Linguaggio e mito. Un contributo al problema del nome degli dèi*, a cura di G. Alberti, SE, Milano, 2006, pp. 17-18. Si veda anche PsF2, *Das mythische denken*, Bruno Cassirer, Berlin, 1925, in HA12, 2002, p. 35; tr. it. p. 43. Sull'implementazione humboldtiana del kantismo e sul suo significato *kulturphilosophisch* cfr. PsF1, pp. 24-25; tr. it. pp. 28-29. In merito mi permetto di rinviare anche a G. MORRONE, *La genesi coesistenziale del senso. La filosofia del linguaggio di Humboldt come teoria della cultura*, in AA. Vv., *W. von Humboldt, duecentocinquanta'anni dopo. Incontri e confronti*, a cura di A. Carrano, E. Massimilla, F. Tessitore, Liguori, Napoli, 2017, pp. 53-76.

¹⁰ Cfr. PsF1, pp. 7-8; tr. it. p. 8.

¹¹ Ivi, p. 11; tr. it. p. 12: «la critica della ragione diviene così critica della cultura. Essa cerca di intendere e di dimostrare come ogni contenuto della cultura, in quanto è più di un semplice contenuto singolo, in quanto è fondato su di un generale principio formale, ha come presupposto una originaria attività dello spirito» (traduzione modificata: si rende il termine «*Kultur*» con «cultura» e non con «civiltà» come nell'edizione italiana).

¹² Fin dall'esordio del complesso itinerario della *Philosophie der symbolischen Formen*, Cassirer riconosce la natura conflittuale e dialettica del processo della cultura: cfr. ivi, p. 13; tr. it. p. 15: «le singole direzioni della vita spirituale non si affiancano pacificamente per integrarsi a vicenda, ma ciascuna diviene ciò che essa è solo rivelando la sua peculiare virtù contro le altre e in lotta con le altre». Il concetto di simbolo assume la funzione di *mediazione* fra l'autonomia e l'unità funzionale delle singole direzioni della vita culturale (cfr. ivi, pp. 16-17; tr. it. pp. 18-19).

¹³ Si veda l'accurata ricostruzione della genesi del concetto cassireriano di simbolo in M. FERRARI, *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Olschki, Firenze, 1996, pp. 171-210.

re “copernicanamente” qualificante. Il simbolo per Cassirer non è mero rivestimento sensibile, mera espressione di un contenuto di senso già costituito¹⁴, esso non nasce come azione dello spirito volta alla mera riproduzione del fenomeno nella sua totalità, ma è sempre risultato di una selezione e articolazione del fenomenico che mira ad afferrarne e fissarne le note pregnanti. La simbolizzazione è propriamente significazione, *Sinngebung* che si determina solo nel processo di estrinsecazione dello spirito, nel suo farsi sensibile¹⁵.

La valorizzazione della funzione simbolica consente, nelle intenzioni di Cassirer, di superare il «dualismo metafisico di spirituale e sensibile» e di riconoscere che «la pura *funzione* dello spirito deve necessariamente cercare nel campo del sensibile la sua completa attuazione e che in definitiva solo qui può trovarla»¹⁶. Cassirer può così estendere lo schema “marburghese” della spontaneità dell’intelletto rispetto alla sensibilità, evocando un’«attività» e una «fantasia» sensibili, in virtù delle quali, «accanto al mondo della percezione e al di sopra di esso», sorge «uno specifico, libero *mondo di immagini*: un mondo che per la sua natura immediata porta tuttavia in sé il colore del sensibile, ma che rappresenta una sensibilità già formata e quindi dominata dallo spirito»¹⁷. Questo momento di assoluta compattezza della compagine sensibile-semanticale del simbolo è definita da Cassirer *pregnanza simbolica*¹⁸.

Attraverso Humboldt Cassirer evidenzia la “sintesi” di oggettività e soggettività che si verifica nel simbolo fonico: esso è infatti tanto pronunciato, prodotto, formato, quanto udito, trovato, riconosciuto¹⁹.

¹⁴ Scrive Cassirer: «il simbolo non è un rivestimento meramente accidentale del pensiero, ma il suo organo necessario ed essenziale. Esso non serve solamente allo scopo di comunicare un contenuto concettuale già bello e pronto, ma è lo strumento in virtù del quale si costituisce questo stesso contenuto e in virtù del quale esso acquista la sua compiuta determinatezza. L'atto della determinazione concettuale di un contenuto procede di pari passo con l'atto del suo fissarsi in un qualche simbolo caratteristico» (PsF1, p. 18; tr. it. p. 20).

¹⁵ «Ma in verità l'analisi del linguaggio mostra [...] che ogni espressione linguistica, lungi dall'essere una mera copia del mondo della sensazione o dell'intuizione che ci è dato, racchiude invece, in sé un carattere determinato di “significazione” [*Sinngebung*]. E la stessa cosa accade nei simboli della specie e origine più diverse» (ivi, p. 44; tr. it. p. 51).

¹⁶ Ivi, p. 19; tr. it. p. 22.

¹⁷ Ivi, pp. 19-20; tr. it. *ibid.*

¹⁸ Cfr. PsF3, *Phänomenologie der Erkenntnis*, Bruno Cassirer, Berlin, 1929, in HA13, 2002, pp. 230-231; tr. it. vol. III, t. 1, p. 270: «per “pregnanza simbolica” si deve quindi intendere la maniera in cui un'esperienza vissuta della percezione, in quanto esperienza di “senso” racchiude in sé un determinato senso non intuitivo, e immediatamente lo esprime in modo concreto. Si tratta qui non di semplici dati “percettivi”, in cui si siano successivamente innestati certi atti “appercezioni”, che li interpretino, li giudichino e li trasformino. È invece la percezione stessa che, in virtù della sua propria struttura immanente, acquista una specie di “articolazione” spirituale, la quale, in quanto in se stessa ordinata, appartiene anche a un determinato ordine di significato».

¹⁹ Cfr. PsF1, pp. 24-25; tr. it. pp. 28-29.

In ogni simbolo da esso liberamente abbozzato, lo spirito coglie l'«oggetto», in quanto esso coglie ad un tempo se stesso e la peculiare legge del suo operare. E solo questa peculiare compenetrazione prepara il terreno alla più profonda determinazione sia della subiettività che dell'obiettività²⁰.

L'origine del simbolico e la sua peculiare costituzione – che è compatta compagine e al tempo stesso mediazione – consente in tal modo l'apertura di una distanza fra coscienza e orizzonte fenomenico, e dunque determina l'originaria differenziazione fra soggettivo e oggettivo²¹. La compatta compagine può divenire mediazione solo perché essa stessa provvede a scindere il reale nei due poli del soggettivo e dell'oggettivo, che poi procede a collegare. Questi non sono precedenti la mediazione simbolica; è bensì la relazione che in questa ha luogo a precedere e istituire i relati. D'altra parte la *Spaltung* originaria inaugurata dal simbolico segna la perdita definitiva di ogni immediatezza, la sua riduzione a nota di fondo, a segreta nostalgia di compimento del processo culturale. Ma è proprio questa *Spaltung*, questa distanza dai fenomeni guadagnata attraverso l'istituzione del simbolo, a configurare per Cassirer il primo evenire della libertà, l'avvio di quel processo di autoliberazione dell'umano in cui consiste lo svolgimento della cultura. E qui la liberazione non è solo il liberarsi dall'abbraccio originario dell'essere, ma è anche il costante lavoro culturale di comprensione e superamento a cui le singole concrezioni simboliche sono sottoposte. Si chiarisce così il compito della *Kulturphilosophie* cassireriana, la quale non pretende di procedere a ritroso verso l'originaria dimensione dell'immediatezza, strutturalmente inaccessibile al concetto, ma intende piuttosto comprendere il «fondamentale principio creativo» dei prodotti culturali²², ovvero la «funzione fondamentale dello stesso significare» che precede e rende possibile ogni singola significazione²³.

²⁰ Ivi, p. 25; tr. it. p. 29.

²¹ Il linguaggio, non diversamente dalle altre forme simboliche, può essere concepito come un «mezzo in quel grande processo di «chiarificazione» che si compie fra io e non-io e in cui per la prima volta si determinano i limiti di entrambi» (ivi, p. 232; tr. it. p. 280). Sull'articolazione funzionale e simbolica fra soggetto e oggetto cfr. anche ivi, pp. 22-24; tr. it. pp. 26-28.

²² «Se tutta la cultura si dimostra attiva nella creazione di determinati mondi di immagini, di determinate forme simboliche, lo scopo della filosofia non consiste nel ritornare al di qua di tutte queste creazioni, ma invece nel comprenderle e renderle coscienti nel loro fondamentale principio creativo» (traduzione modificata) (ivi, pp. 50-51; tr. it. p. 59).

²³ Ivi, p. 41; tr. it. p. 48: «die Grundfunktion des Bedeutens selbst schon vor der Setzung des einzelnen Zeichens vorhanden und wirksam ist».

3. ...e la sua valenza alienante

Abbiamo visto come la produzione dei simboli sia descritta da Cassirer nei termini di una manifestazione dell'energia creatrice, della spontaneità copernicana che edifica a partire dalla mera sensazione un libero mondo di immagini dotato di senso. Ma a fronte di questa rivendicazione della spontaneità dello spirito, Cassirer individua in ogni prodotto dell'oggettivazione simbolica, in ogni simbolo una «pretesa di obbiettività e di valore»²⁴. Il simbolo cioè nasce come libera espressione dello spirito, ma, una volta posto, assume un significato e un valore oggettivi, diventa un alcunché di autonomo. L'oggettività del significato deriva proprio da questa pretesa di autonomia del simbolico, da questo oblio della sua originaria produzione da parte dello spirito. Il simbolo, posto per significare e dominare l'orizzonte fenomenico, rivendica a sé il rango di realtà, ingloba «emanatisticamente» la «cosa» stessa che designa²⁵. Dunque nella stessa struttura dell'oggettivazione simbolica è presente un momento alienante. Pur ponendo costantemente in primo piano la movenza copernicana dell'oggettivazione simbolica, nella particolare accezione marburghese, Cassirer non può celarsi questo peculiare carattere estraniante dei suoi prodotti, che risulta tanto più evidente, quanto più ci avviciniamo all'origine del processo culturale. Qui la primitiva strutturazione del mondo culturale avviene in virtù delle forme simboliche del mito e del linguaggio, le quali agiscono in una correlazione indissolubile²⁶.

Il carattere distintivo del pensiero mitico consiste nella passività, nell'irritamento della coscienza di fronte al contenuto dell'intuizione:

qui infatti il pensiero non sta liberamente dinanzi al contenuto dell'intuizione, per riferirlo ad altro in una riflessione consapevole, per paragonarlo ad altro; al contrario il pensiero è, per così dire, affascinato e prigioniero di questo contenuto, così come gli si presenta immediatamente. Il pensiero riposa in lui: sente e conosce soltanto il suo immediato e sensibile presente, di una potenza così soverchiante che dinanzi a lui ogni altra cosa dilegua²⁷.

La coscienza mitica è inchiodata alla semplice «presenza», è «posseduta» e

²⁴ Ivi, p. 21; tr. it. p. 24.

²⁵ Le forme simboliche «considerano i loro prodotti non solo come obbiettivamente validi in generale, ma per lo più addirittura come la vera e propria essenza dell'obbiettività e del "reale". Pertanto per le prime manifestazioni, per così dire, ingenuo e irriflesso del pensiero legato al linguaggio, e così pure per il pensiero del mito è caratteristico come per essi il contenuto della "cosa" e quello del "simbolo" non si distinguano nettamente, ma con perfetta indifferenza siano soliti trapassare l'una nell'altro» (*ibid.*).

²⁶ Cfr. SuM, pp. 302-303; tr. it. pp. 105-106.

²⁷ Ivi, p. 257; tr. it. p. 48. Ma si veda anche PsF2, pp. 43-44; tr. it. pp. 52-53.

«sopraffatta» dall'oggetto, è schiacciata su un unico piano che la irretisce e la imprigiona²⁸. L'oggetto mitico afferra la coscienza con la sua eccezionalità che sconvolge ogni senso di regolarità dell'esperienza. Esso è l'epifania del singolo, dell'incomparabile, dell'irripetibile; è l'evenire del «fatto unico, che può essere colto solo in questa singolarità, in questo suo diretto *hic et nunc*»²⁹. Ma questa radicale *individualità* con la quale gli oggetti mitici si annunciano alla coscienza non si traduce mai in una loro irrelatezza; al contrario è proprio la loro eccezionalità a relegarli in un orizzonte comune e ad includerli in una totalità. «Essi formano un regno in se stesso chiuso, possiedono in un certo qual modo un accento comune, in virtù del quale si distinguono dalle serie dei soliti fatti della comune esistenza empirica»³⁰. Si annuncia qui un universale mitico che si costituisce non in virtù dell'*elemento comune*, non risolvendo progressivamente gli aspetti particolari della realtà, cosicché la sua estensione è inversamente proporzionale al suo contenuto, come nel caso del concetto logico. D'altra parte questo universale non è nemmeno semplicemente l'intero, inteso come la composizione delle parti, la somma delle parti. Esso è piuttosto l'indeterminata, l'immediata totalità originaria, che nel singolo evento mitico, nell'irripetibile concentrazione spazio/temporale si manifesta e, al tempo stesso si nasconde. Il suo rivelarsi, il suo dischiudersi nel singolo è al tempo stesso un sottrarsi, un celarsi. La totalità originaria si dà nella forma del mistero, del rinvio a un'ulteriorità inesauribile³¹. L'oggetto mitico, nella sua

²⁸ Ivi, pp. 43, 88; tr. it. pp. 53, 108.

²⁹ Ivi, p. 88; tr. it. p. 108.

³⁰ *Ibid.* Vale la pena riportare qui l'intera pagina di Cassirer: «ma proprio questa intensità, questa forza immediata con cui l'oggetto mitico è presente alla coscienza, lo pone al di fuori della semplice serie di ciò che è sempre uniforme e si ripete in modo uguale. Invece di essere costretto nello schema di una regola, di una legge necessaria, ogni oggetto, in quanto invade e penetra la coscienza mitica, appare come qualcosa che ha affinità soltanto con se stesso, come qualcosa d'incomparabile e di proprio. Esso vive in un'atmosfera individuale; è un fatto unico, che può essere colto solo in questa singolarità, in questo suo diretto *hic et nunc*. E tuttavia d'altro lato i contenuti della coscienza mitica non si risolvono meramente in singoli elementi slegati, ma domina anche in essi un universale, seppure di specie e di origine molto diverse dall'universale del concetto logico. Infatti proprio per questo loro carattere speciale tutti i contenuti che appartengono alla coscienza mitica si raccolgono nuovamente in un tutto. Essi formano un regno in se stesso chiuso, possiedono in un certo qual modo un accento comune, in virtù del quale si distinguono dalle serie dei soliti fatti della comune esistenza empirica».

³¹ «È sempre questo particolare tendere alla trascendenza che collega tra loro tutti i contenuti della coscienza mitica e della coscienza religiosa. Essi contengono tutti, nella loro semplice esistenza e nella loro situazione immediata, una rivelazione, la quale però, appunto perché tale, ha ancora la natura del segreto; e proprio questa compenetrazione, questa rivelazione, che al tempo stesso manifesta e nasconde, imprime al contenuto mitico-religioso il suo carattere fondamentale, cioè il carattere del "sacro"» (ivi, p. 89; tr. it. p. 109). Cassirer si riferisce a R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Trewendt & Granier, Breslau, 1917.

«trascendenza», è cifra e simbolo di questa ulteriorità. Da un lato si identifica con questa totalità che si rivela in esso, dall'altro è un rinvio all'ulteriorità che si cela dietro il manifestarsi.

Si determina così lo spazio del «sacro», si delimita cioè lo spazio del significativo da quello dell'indifferente. Cassirer interpreta la discussa categoria storico-religiosa di *mana* come «il particolare accento che la coscienza mitico-magica pone sugli oggetti»³². È attraverso questo accento che si determina la «*krisis* originaria in virtù della quale il sacro si eleva sul profano, ciò che si distingue in senso religioso emerge dalla cerchia dell'insignificante»³³.

Cassirer prova a delineare la struttura dell'elaborazione concettuale originaria, determinandone le differenze rispetto al pensiero teoretico-discorsivo. Quest'ultimo persegue lo scopo di liberare il particolare dal suo isolamento e di porlo «in relazione con altro nell'unità di un ordinamento più complesso, nell'unità di un "sistema"»³⁴. Il pensiero teoretico-discorsivo tende ad inserire il particolare in «connessioni sempre più vaste», cosicché «il luogo che esso assume nella totalità del reale [...] decide simultaneamente del suo contenuto, di ciò che esso significa teoreticamente»³⁵. Ma in questo «processo di *integrazione* sintetica» nella totalità, «il singolo non perde la sua concreta determinatezza e la sua limitazione. Esso si integra nel complesso, nella totalità dei fenomeni, ma si pone al contempo di fronte a essa come un qualcosa di indipendente e di peculiare»³⁶.

La struttura logica del pensiero mitico è opposta a quella del pensiero teoretico-discorsivo. Se quest'ultimo riconosce «persino nel puro dato di fatto» «i momenti dell'attività formatrice», nel pensiero mitico si verifica il contrario: «anche lo spontaneo diviene un puro ricettivo, e tutto ciò che è prodotto con la cooperazione dell'uomo diviene qualcosa di puramente ricevuto»³⁷. Se nell'ambito del pensiero teoretico l'intuizione singola riceve il suo significato solo dal suo inserimento in connessioni significative più ampie, e in ultima istanza dalla sua collocazione nel sistema dell'esperienza, nel pensiero mitico,

³² PsF2, p. 92; tr. it. p. 113. Sulla questione del *mana* Cassirer discute ampiamente le posizioni di R. H. CODRINGTON, *The Melanesians. Studies in their Anthropology and Folk-lore*, Clarendon, Oxford, 1891; e di R. MARRET, *The Taboo-mana Formula as a Minimum Definition of Religion*, in «Archiv für Religionswissenschaft», XII (1909), pp. 186-194; ID., *The Threshold of Religion*, Methuen & co., London, 1914².

³³ SuM, p. 284; tr. it. p. 83.

³⁴ Ivi, p. 249; tr. it. p. 39.

³⁵ Ivi, p. 250; tr. it. p. 40.

³⁶ Ivi, p. 304; tr. it. p. 107.

³⁷ Ivi, p. 279; tr. it. p. 76.

invece, la totalità accade e opera nell'estrema concentrazione dell'intuizione singola, nei punti focali di significatività che si stagliano sullo sfondo dell'in-significante³⁸. Ma se nel pensiero teoretico l'integrazione del particolare nella totalità non avviene a spese della sua determinatezza, nel pensiero mitico la concentrazione opera continuamente nel senso di un «livellamento» e «cancellazione di tutte le differenze specifiche»³⁹. Manca ogni «distinzione fra la semplice "rappresentazione" e la percezione "reale", fra desiderio e realizzazione, fra immagine e cosa», fra sogno e veglia, fra vita e morte⁴⁰. E la legge che domina la fluida relazione della totalità con il particolare è data dal principio della *«pars pro toto»*, in virtù del quale le parti «comprendono immediatamente in sé la forza dell'intero, il suo significato e la sua efficacia»⁴¹.

Osservata nel suo originario evenire, la mediazione simbolica svela un versante radicalmente diverso dalla spontaneità copernicana a cui è stata precedentemente ricondotta. Siffatta spontaneità rivela la sua natura responsiva rispetto alla potenza soverchiante del contenuto intuitivo, si chiarisce come la reazione della coscienza all'esser affascinata, posseduta, imprigionata, afferrata dal mondo fenomenico. La simbolizzazione è dunque attivata da questo momento di radicale recettività, da questo *afferramento* espropriante che il singolo complesso sensoriale esercita sulla coscienza. È questo *afferramento*, questo urto della sensazione singola a destare la coscienza simbolica. È così che nascono gli *dèi momentanei*, in cui si scarica la tensione emotiva fra io e mondo e, attraverso l'apertura di una distanza fra di essi, si rende possibile anche una relazione mediata simbolicamente⁴².

³⁸ «Qui non si verifica dunque un ampliamento dell'intuizione, bensì il suo massimo restringimento; qui non si verifica la sua estensione, conquistata a poco a poco penetrando attraverso sempre nuove sfere del reale, bensì la tendenza alla concentrazione; qui non si verifica la sua diffusione estensiva, bensì la sua contrazione intensiva» (ivi, p. 257; tr. it. p. 49). «L'intuizione non viene estesa, bensì compressa: essa viene concentrata in un unico punto. In questa concentrazione viene unicamente trovato e messo in rilievo quel momento su cui viene posto l'accento del "significato", mentre tutto ciò che si trova al di fuori di questo punto focale della comprensione linguistica e mitica resta invisibile. [...] Nello spazio concettuale della logica domina una luce uniforme, diffusa, e quanto più avanti si spinge l'analisi della logica, tanto più si estende questa luminosità uniforme. Nello spazio intuitivo del mito e del linguaggio, al contrario, accanto ai luoghi da cui emana la più intensa energia luminosa se ne trovano sempre altri che appaiono avvolti nell'oscurità» (ivi, p. 304; tr. it. p. 108).

³⁹ Ivi, p. 305; tr. it. p. 109.

⁴⁰ PsF2, pp. 43, 88; tr. it. pp. 53, 108.

⁴¹ SuM, p. 305; tr. it. p. 109. Cfr. anche PsF2, pp. 61-62; tr. it. p. 73.

⁴² «Se l'io è totalmente dominato, "posseduto", da un'impressione momentanea, e se d'altra parte sussiste la più acuta tensione tra l'io stesso e il mondo esterno, se la realtà esterna non viene semplicemente contemplata e intuita, ma improvvisamente suscita nell'uomo un sentimento di paura o di speranza, di terrore o di soddisfazione per un desiderio appagato, allora scocca per così dire la scintilla: la tensione si scioglie quando l'eccitamento soggettivo si obiettiva, quando si presenta dinanzi all'uomo nell'aspetto di un dio o di un demone» (SuM, p. 257;

Lo scaturire del dio momentaneo dall'impressione che inchioda la coscienza è l'archetipo dell'oggettivazione simbolica. Il simbolo rappresenta una reazione spontanea e creativa all'originaria passività della coscienza di fronte alle condensazioni intuitive in cui il mondo fenomenico si dona; rappresenta una forma di «liberazione» della coscienza mitica dall'incombere del contenuto sensibile⁴³. Ma, una volta attuata, l'emancipazione simbolica si risolve in un nuovo irretimento della coscienza. Il simbolo prodotto è percepito come potenza autonoma:

non appena si è sollevato al di sopra dell'immediata necessità, di un timore e di una speranza fugaci, [il dio momentaneo] diviene un essere autonomo, che ormai continua a vivere secondo una propria legge e ha assunto figura e durata. Egli fronteggia l'uomo non come entità momentanea, ma come forza obiettiva a lui superiore, che l'uomo onora e a cui a poco a poco conferisce, con le stabili forme del culto, una forma sempre più determinata [...] Anche la parola, come il dio o il demone, non è per l'uomo una sua creazione, ma si presenta a lui come un essere esistente in sé, significante in sé, come una realtà oggettiva⁴⁴.

Alla coscienza originaria la parola, mediante la quale il mondo fenomenico subisce ad opera del soggetto un'originaria strutturazione e articolazione in momenti di differenziata significatività, finisce ben presto col presentarsi come qualcosa di demonico, confluisce in un pantheon mitico al quale il soggetto si sottomette⁴⁵. La parola è il risultato di un'attività simbolica di strutturazione del reale e tuttavia questa energia simbolizzante si condensa sempre in un'opera che, una volta posta, trascende e domina la soggettività creatrice. La distanza, lo spazio di mediazione e di liberazione rispetto al fenomeno si traduce in una nuova costrizione.

La parola originaria, la parola mitica non indica e significa semplicemente una realtà esperita, ma la costituisce simbolicamente e vi si identifica:

qui la parola non esprime, come puro simbolo convenzionale, il contenuto dell'intuizione, ma si fonde con esso in un'indissolubile unità. Il contenuto dell'intuizione non solo penetra nella parola, ma si risolve in essa. Ciò che una volta è stato fissato nella parola o nel nome, appare ormai come un concreto reale, o meglio, come *il* concreto reale. La tensione il semplice "segno" e il "designato" viene a cadere: all'"espressione" più o meno adeguata è subentrato un rapporto di identità, in cui "immagine" e "cosa", nome e oggetto coincidono⁴⁶.

tr. it. p. 49). Cassirer riprende il concetto di "dio momentaneo" da H. USENER, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Cohen, Bonn, 1896; tr. it. *I nomi degli dei. Saggio di teoria della formazione dei concetti religiosi*, a cura di M. Ferrando, Morcelliana, Brescia, 2008. La concezione useneriana appare a Cassirer estremamente significativa anche perché configura un'importante attestazione della connessione strutturale fra le forme simboliche del mito e del linguaggio.

⁴³ SuM, p. 259; tr. it. p. 51. Cfr. anche PsF2, p. 31; tr. it. p. 37.

⁴⁴ SuM, p. 259; tr. it. p. 51.

⁴⁵ Cfr. PsF1, pp. 252-253; tr. it. p. 305.

⁴⁶ SuM, p. 277; tr. it. p. 74.

Cassirer nota qui una tendenza universale dell'attività simbolizzante, rivolta alla sostanzializzazione, alla reificazione dei suoi prodotti, in virtù della quale l'opera si autonomizza e domina il suo produttore. Nelle dinamiche della coscienza mitica questo «curioso capovolgimento» è ancora più evidente⁴⁷. Anche il mito, come il linguaggio, è una forma simbolica, una funzione strutturante il fenomenico in virtù della quale la coscienza si libera da ciò che la tiene passivamente legata all'impressione sensibile. E tuttavia tutte le creazioni della coscienza mitica sono caratterizzate da questa irresistibile capacità di irretimento. Il mito – scrive Cassirer – «rappresenta uno dei primi passi al di là del dato, con le sue proprie produzioni però esso ritorna subito di nuovo alla forma dell'esser dato»⁴⁸.

Ciò che sembra liberare lo spirito dal vincolo delle cose diventa ora per esso un nuovo vincolo, tanto più illacerabile in quanto non è semplicemente una forza fisica, bensì già una forza spirituale quella di cui lo spirito subisce il potere⁴⁹.

Qui si entra a pieno titolo nel dominio dell'alienazione. Un regno che – come già ricordato – non è semplicemente quello della passività originaria di fronte al dato. L'alienazione è piuttosto il ripresentarsi di una datità, di una fatticità di secondo grado, consistente nella condensazione dell'energia simbolica nell'opera. Questa fatticità del senso depositato determina una ritornante passività della coscienza, una passività che ora si dispiega nel dominio del simbolico, in quello dell'opera, nel mondo umano della cultura⁵⁰.

Volendo provare a trarre le somme di questo complesso itinerario tracciato da Cassirer, dobbiamo fissare la nostra attenzione sulle due tappe distinte della coscienza mitico-linguistica. La prima corrispondente all'originaria articolazione del mondo fenomenico in uno spazio di significatività e in uno spazio d'indifferenza mitica, fra sacro e profano. Qui siamo ancora di fronte ad un'indeterminatezza prelinguistica, all'impossibilità di nominare il parti-

⁴⁷ E. CASSIRER, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, in ID., *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, hrsg. von J. M. Krois und O. Schwemmer, Meiner, Hamburg, Bd. 1, 1995, p. 125; tr. it. *Metafisica delle forme simboliche*, a cura di G. Raio, Sansoni, Milano, 2003, p. 161.

⁴⁸ PsF2, p. 31; tr. it. p. 37.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Si tratterebbe di chiarire in che senso l'*Entfremdung* ha a che fare con la *perdita di senso* delle oggettivazioni o piuttosto con una mera *perdita di valore*. È evidente che il qualcosa contrassegnato da un valore positivo è altrettanto significativo del qualcosa di contrassegnato da un valore negativo. Sulla indebita equiparazione di «senso» e «valore» Cassirer si sofferma in E. CASSIRER, *Form und Technik* (1930) (d'ora in poi FT), in ID., *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933*, hrsg. von E. W. Ort, J. M. Krois, Meiner, Hamburg, 1985 (da cui si cita), p. 46; tr. it. *Tre studi sulla "forma formans"*. *Tecnica, spazio, linguaggio*, a cura di G. Matteucci, Clueb, Bologna, 2003, p. 57.

colare aspetto del contenuto fenomenico che afferra e scuote, che meraviglia e desta. Qui non si dà propriamente un senso determinato ma si dischiude uno spazio di significatività sullo sfondo dell'assenza di senso. In questo stadio la coscienza è ancora immediata, non distingue ancora se stessa dal mondo oggettivo, da cui non la separa alcun margine di riflessione. Essa può dunque darsi solo in questa radicale passività rispetto al contenuto. E tuttavia questa passività ha l'effetto eccezionale di destare la coscienza, spingerla cioè ad agire.

L'istituzione copernicana del simbolo è la seconda tappa. Essa è una reazione spontanea alla passività originaria. Il simbolo ha la funzione di fissare il contenuto significativo e renderlo disponibile alla coscienza; questa disponibilità e ripetibilità dell'irripetibile è ora una forma di liberazione dall'originaria passività. La coscienza emerge proprio nello spazio di mediazione dischiuso dal simbolico, in questo spazio essa inaugura il percorso di liberazione in cui consiste la cultura.

Il senso sorge in questa dimensione reificata della pregnanza del contenuto sensibile, sorge in questa originaria commistione sensibile e solo a partire da questa impurità originaria comincia i suoi percorsi di distillazione, che dal concetto di *sostanza* portano al concetto di *funzione*⁵¹. Non vi è un senso ideale che sussiste precedentemente alla sua determinazione simbolica; l'ideale non è il presupposto ma il fine del processo della cultura.

L'"immagine" non già rappresenta la "cosa", ma è la cosa; non solo la sostituisce, ma esplica la stessa azione di essa, e ne è l'equivalente nella sua presenza immediata. Si può quindi perfino indicare quale caratteristica del pensiero mitico il fatto che in essa manca la categoria dell'"ideale" e che di conseguenza ogni volta che incontra un elemento significativo, questo per essere colto si deve trasformare in qualcosa di oggettivo e assumere il carattere di un essere⁵².

Il simbolo da un lato rimanda e presuppone l'epifania del sacro e l'originaria articolazione del fenomenico in un significativo e in un indifferente, dall'altro è la reazione copernicana istitutiva del mondo della cultura e della mediazione col mondo, è l'apertura della distanza rispetto alle cose; segna il passaggio dall'*essere afferrato* all'*afferrare*. Ma questo *Begreifen*, l'istituzione simbolica del senso determinato intenzionale, presuppone l'*Ergriffenheit*, ovvero il dono e la trascendenza del sensibile che dischiude la dimensione della significatività indeterminata. Ogni produzione simbolica è sempre un gesto

⁵¹ Cfr. E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Bruno Cassirer, Berlin, 1910, in HA6, 2000.

⁵² PsF2, p. 47; tr. it. p. 57.

di determinazione di quella significatività originaria. Quanto più la coscienza simbolica prova ad afferrare e determinare questa sfera di significatività, tanto più questa le si sottrae. L'intero processo della cultura è descritto da Cassirer come un circolo fra l'indeterminatezza immediata dell'origine e la «genuina universalità» derivante dalla distillazione teoretica dei costrutti di senso determinati⁵³.

Si annuncia qui un livello non valorizzato da Cassirer in cui la significatività appare come trascendenza e fatticità⁵⁴. Siffatta originaria impurità del senso, la sua affezione sensibile, la sua origine “inintenzionale”, in ultima istanza il suo essere reso possibile solo dal dono e dalla trascendenza del sensibile si conserva come un“onta” indelebile nel peculiare destino di reificazione delle formazioni simboliche e della coscienza che presiede alla loro produzione. Ogni determinazione copernicana del senso simbolico reca in sé, nella sua affezione sensibile, lo schema della deiezione originaria che è lo schema della trascendenza, dell'oggettività con il quale la significatività si è originariamente rivelata. Ogni senso determinato, per quanto simbolicamente costituito dal soggetto, pretende sempre di essere oggettivo, si identifica *emanatisticamente* con la realtà stessa perché in sé continua ad agire quel principio istitutivo, quell'originario evenire del senso che precede e rende possibile ogni sua possibile costituzione simbolica. In ogni senso determinato, in ogni formazione di senso copernicanamente costituita dal soggetto trascendentale, continua cioè ad agire la traccia originaria dell'eccezionale, dell'irripetibile, del meraviglioso, dell'irriducibile con il quale la significatività si è originariamente rivelata alla coscienza mitica. Questa rivelazione originaria è ciò che rende significati-

⁵³ SuM, p. 290; tr. it. p. 90.

⁵⁴ Proprio a partire da un'interpretazione ontologica dell'idea di *mana* Heidegger aveva mosso obiezioni fondamentali alla filosofia del mito cassireriana: cfr. M. HEIDEGGER, *Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, 2. Teil: Das mythische Denken*, Bruno Cassirer, Berlin, 1925, in «Deutsche Literaturzeitung», V (1928), pp. 1000-1012; tr. it. in E. CASSIRER, M. HEIDEGGER, *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928-1931)*, a cura di R. Lazzari, Unicopli, Milano, 1990, pp. 77-97. «Nell'idea di *mana* non si annuncia altro che la *comprensione dell'essere* che appartiene a ogni esserci in generale e che si modifica di volta in volta in maniera specifica a seconda del modo d'essere fondamentale dell'esserci – in questo caso dell'esserci mitico –, illuminando anticipatamente pensiero e intuizione. Questa veduta conduce però al quesito ulteriore: *qual* è il modo d'essere fondamentale della “vita” mitica, perché proprio l'idea di *mana* vi funga da comprensione dell'essere principale ed illuminante? La possibile risposta a questo quesito presuppone certamente un'elaborazione preliminare della costituzione ontologica fondamentale dell'esserci in generale. Se questa consiste nella “cura”, da comprendersi ontologicamente [...], ne risulta che la determinazione fondamentale dell'esserci mitico è la “deiezione” [*Geworfenheit*] [...]. Porre all'inizio un caos di “sensazioni” che vengono “formate”, non solo non soddisfa il problema filosofico della trascendenza, ma vela già il fenomeno originario della trascendenza come la condizione di “possibilità” di ogni passività» (ivi, p. 94).

va ogni formazione di senso determinata, è propriamente l'origine e il "senso" del senso. Ed è propriamente questa fatticità e trascendenza originaria della significatività che si conserva nelle formazioni determinate del senso, dando luogo alla tendenza universale alla reificazione.

4. *Strumento e tecnica*

Il «curioso capovolgimento» in virtù del quale il gesto di liberazione dell'opera si tramuta in un rinnovato orizzonte di irretimento si ripropone anche nel dominio della tecnica. L'origine della strumentalità è interpretata da Cassirer come fondamentale momento di crisi nella coscienza mitica, come episodio ulteriore di quella *Spaltung* originaria inaugurata dall'evenire del simbolo⁵⁵. Lo strumento, infatti, interviene a rompere il rapporto diretto fra desiderio e appagamento che sussiste nella coscienza magica. Il desiderio si configura qui come una «potenza immediata» che è in grado di produrre da sé il proprio oggetto. «Ogni magia – scrive Cassirer – è dominata da questa fede nella potenza reale e nella facoltà realizzatrice dei desideri umani, dalla fede in questa "onnipotenza del pensiero"»⁵⁶. Lo strumento si inserisce fra il desiderio e il proprio oggetto come un «medium che li separa»⁵⁷. Esso determina in tal modo non solo il sorgere della consapevolezza circa i mezzi necessari al raggiungimento di determinati scopi, ma lascia emergere anche il senso di una resistenza del reale e della netta distinzione della sfera del sé dal mondo. Quanto più lo scopo è allontanato e differito, tenuto nella sua distinzione dalla coscienza, tanto più la visione oggettiva del mondo guadagna uno spazio di formazione. Il senso di onnipotenza proprio del pensiero magico è sostituito con una volontà capace di automoderarsi, una volontà che può domare la natura solo ubbidendole. L'ordine oggettivo del mondo si

⁵⁵ Sulla questione della tecnica in Cassirer si veda E. W. ORTH, *Zum Begriff der Technik bei Ernst Cassirer und Martin Heidegger*, in «Phänomenologische Forschungen», 20 (1987), pp. 91-122; poi in ID., *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der Symbolischen Formen*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1996, pp. 278-300; e M. FERRARI, *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, cit., pp. 326 sgg.

⁵⁶ PsF2, p. 249; tr. it. p. 296.

⁵⁷ Ivi, p. 250; tr. it. p. 297. Sull'interpretazione cassireriana della strumentalità e sull'affinità strutturale fra strumento e lingua si vedano E. KAPP, *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, Westermann, Braunschweig, 1877; e L. NOIRÉ, *Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit*, Diemer, Mainz, 1880, pp. 53 sgg.

separa dal dominio soggettivo dei desideri proprio in virtù della mediazione tecnico-strumentale. L'onnipotenza del desiderio è sostituita da un rapporto di volontà in cui convergono dominio e servitù, vittoria e sottomissione⁵⁸.

Ma anche nell'ambito tecnico la funzione emancipatrice dello strumento di fronte all'incombere del desiderio va incontro al solito rovesciamento paradossale in cui si imbattono tutti i prodotti culturali:

per l'uomo lo strumento, non appena incomincia a servirsene, non è più un semplice prodotto, in cui riconoscere se stesso come suo creatore. Lo strumento assume per lui un'esistenza autonoma, e gli appare dotato di energie proprie. L'uomo non domina con il proprio volere lo strumento, essendo questo divenuto per lui un dio o un demone, da cui dipende, a cui si sente sottomesso, a cui tributa venerazione religiosa e culturale. Sembra che siano state l'ascia e il martello ad assumere fin dai primissimi tempi una siffatta significazione religiosa⁵⁹.

Come il primo dizionario assume la forma di un *pantheon* risonante, così i primi utensili sono avvertiti come «doni dall'alto» offerti da un dio o da un salvatore⁶⁰. Questa soggezione dell'uomo di fronte allo strumento è la metafora perfetta dell'alienazione dell'uomo nell'età del dominio della ragione tecnico-strumentale. Lo strumento che nasce come mezzo di emancipazione, pretende la sottomissione dell'uomo, si erge come potenza dominatrice che prescrive il ritmo e le finalità stesse dell'agire. Sia quando parliamo dell'ascia preistorica che quando consideriamo i problemi dell'intelligenza artificiale, questo paradosso e questo rovesciamento delle relazioni fra emancipazione e sottomissione, fra utilizzare ed esser utilizzati resta nella sua struttura immutato.

Cassirer ammette che nell'attitudine a dischiudere all'uomo il mondo oggettivo propria della tecnica sia insita una movenza alienante, la tendenza cioè a rendere l'uomo estraneo rispetto alla sua propria essenza⁶¹. La stessa funzione emancipatrice rispetto alla natura che lo strumento inaugura segna, infatti, l'irrompere di una nuova estraneità: lo strumento stesso «obbedisce alla propria legge: una legge che appartiene al mondo delle cose e che dunque irrompe nel libero ritmo dei movimenti con una misura estranea e con una norma estranea»⁶².

Di fronte a questa ritornante estraneità il lavoro culturale, la dialettica della coscienza simbolica non si arresta ma si potenzia. L'attività organica del corpo prova a reagire, integrando «l'utensile nel circuito dell'esistenza naturale» e

⁵⁸ Cfr. FT, p. 60; tr. it. p. 68.

⁵⁹ SuM, p. 278; tr. it. p. 75.

⁶⁰ FT, p. 65; tr. it. p. 73.

⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 68; tr. it. p. 75.

⁶² *Ivi*, p. 75; tr. it. p. 82.

a rendersi solidale con esso⁶³. Il lavoro artigianale sembra presentarsi come equilibrio ricostruito, come risanamento provvisorio della *Spaltung* introdotta dalla strumentalità. Ma si tratta di un equilibrio precario che viene spezzato dall'«emancipazione dal limite organico» propria della tecnica moderna.⁶⁴ È l'evenire di una nuova, definitiva frattura:

la connessione tra lavoro e opera cessa di essere in qualche modo una connessione *che è possibile vivere*. Infatti l'esito dell'opera, il suo vero *telos*, è ora affidato alla macchina, mentre l'uomo in tutto il processo lavorativo diventa qualcosa di assolutamente dipendente⁶⁵.

Si inaugura così il “regno dell'opera”, la signoria del mondo oggettivo sull'attività formatrice del soggetto che sembra caratterizzare in maniera inequivocabile la *moderne Kultur*, nella quale giunge a compimento il destino di alienazione insito nella stessa possibilità della cultura. «Solo nella nostra opera siamo conoscibili agli altri» e tuttavia nel suo originario darsi come espressione essa «non appartiene più a noi»⁶⁶. Noi affidiamo ad essa quanto ci è più di intimamente proprio, e ne veniamo espropriati. Nel diventare oggettivo, il proprio si fa estraneo, la creazione sfugge di mano al creatore, è risucchiata dal mondo, che si premura di darle nuovi sensi e nuovi fini, estranei o ostili al creatore. L'opera trascende e domina il suo creatore. «L'opera è il *fine [Ziel]* dell'agire; ma in essa anche l'agire giunge alla sua *fine [Ende]*»: è l'agente ad essere agito nell'opera⁶⁷.

Ecco che l'opera non appartiene più a noi – essa è il primo stadio dell'“estraniazione”; l'opera è in un suo proprio ordinamento, che ubbidisce a criteri oggettivi. In essa l'io non si può mai più ritrovare completamente [...]. L'opera appartiene più al mondo esterno che a noi stessi... E noi non possiamo neppure più conoscerla pienamente. Infatti, l'essere dell'opera, della creazione sopravvive anche al suo creatore – essa è in un certo senso più del suo creatore – rispetto ad esso, mantiene sempre una peculiare “trascendenza”⁶⁸.

A una lettura superficiale le analisi cassireriane sembrerebbero confermare la diagnosi del *Kulturpessimismus*. In realtà, nonostante il lucido rilevamento delle tendenze alienanti del processo culturale, Cassirer è un critico convinto di quel pessimismo culturale che trova nella simmeliana *Tragödie der Kultur*

⁶³ Ivi, p. 76; tr. it. *ibid.*

⁶⁴ *Ibid.* Sul tema dell'«emancipazione dal limite organico» si veda K. MARX, *Il Capitale*, Libro primo, Capitolo XIII, *Macchine e grande industria*, § 1, *Sviluppo del macchinismo*.

⁶⁵ FT, p. 76; tr. it. p. 82.

⁶⁶ E. CASSIRER, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, cit., p. 125; tr. it. p. 161.

⁶⁷ Ivi, p. 136; tr. it. p. 171.

⁶⁸ Ivi, p. 125; tr. it. p. 161. Sul concetto cassireriano di opera si veda: O. SCHWEMMER, *Der Werkbegriff in der Metaphysik der symbolischen Formen*, in «Internationale Zeitschrift für Philosophie», I (1992), pp. 226-249.

la sua espressione più raffinata e conseguente⁶⁹. Cassirer ritiene inadeguata la nostalgia “mistica” di conciliazione che agisce sullo sfondo della *Kulturphilosophie* di Simmel⁷⁰ e riconosce d'altra parte la natura «“dialettica”, cioè drammatica» e non tragica della *Kultur*⁷¹. Ciò gli consente di avvertire nell'opera non solo l'esito alienante del processo culturale, ma anche un orizzonte di relazionalità che rende possibile l'incontro con l'altro.

al termine di questa via infatti sta non l'opera nella cui perdurante esistenza si solidifica il processo creativo, ma il “tu”, l'altro soggetto che accoglie tale opera per includerla nella sua sfera vitale e così ritrasformarla nel medio da cui originariamente deriva. Solo a questo punto si rivela quale sia la soluzione adeguata alla “tragedia della cultura”. Fin quando l'“antagonista” dell'io non viene fuori, il cerchio non può chiudersi. Poiché, per quanto significativa, solida, stabile su se stessa un'opera possa essere, essa rimane soltanto un punto di passaggio. Non è un “assoluto” in cui l'io si trovi a cozzare, ma un ponte sulla polarità tra un io e un altro⁷².

Su queste premesse anche una critica della tecnica che insista unilateralmente sulla movenza estraniante che essa ha assunto nell'ambito del capitalismo moderno risulta inaccettabile per Cassirer. Questo genere di critiche prende in considerazione unicamente una «determinata forma economica», una particolare «contingenza storico-economica» e non lo «spirito» della tecnica⁷³. Cassirer ritiene invece che in questo spirito si manifesti la medesima energia creatrice, la medesima «*forma formans*» volta alla liberazione dell'uomo che opera nelle forme simboliche⁷⁴. È per questo motivo che il rifiuto della

⁶⁹ Cfr. G. SIMMEL, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, in ID., *Philosophische Kultur*, Kröner, Leipzig, 1919², pp. 223-253; tr. it. *Concetto e tragedia della cultura*, in ID., *La moda e altri saggi di cultura filosofica*, a cura di M. Monaldi, Longanesi, Milano, 1985, pp. 189-212. Si veda anche la critica a Simmel in E. CASSIRER, *Die “Tragödie der Kultur”*, in ID., *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, in HA 24, *Aufsätze und kleine Schriften (1941-1946)*, Meiner, Hamburg, 2007; tr. it. *La “tragedia della cultura”*, in ID., *Sulla logica delle scienze della cultura. Cinque studi*, a cura di M. Maggi, La Nuova Italia, Firenze, 1979, pp. 97-119.

⁷⁰ Cfr. *ivi*, p. 465; tr. it. p. 100.

⁷¹ *Ivi*, p. 467; tr. it. p. 102. «Tuttavia questo dramma [*Drama*] della cultura non si risolve puramente in “tragedia della cultura”» (*ivi*, p. 482; tr. it. p. 115).

⁷² *Ivi*, pp. 468-469; tr. it. p. 103. L'opera come ponte e mediazione fra l'io e il tu è un assunto fondamentale della filosofia della cultura di W. v. Humboldt, che si rileva ancora una volta un referente primario di Cassirer. Sul problema mi permetto di rimandare ancora a G. MORRONE, *La genesi coesistenziale del senso...*, cit.

⁷³ FT, p. 88; tr. it. p. 92.

⁷⁴ *Ivi*, p. 43; tr. it. p. 54. In merito alla possibile interpretazione della tecnica come forma simbolica e alla fluidità della sistematica della cultura cassireriana si veda E. W. ORTH, *Zur Konzeption der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen*, in *Von der Erkenntnistheorie...*, cit., pp. 68-99, in part. pp. 95-99. Si veda inoltre la diversa posizione di M. FERRARI, *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, cit., p. 328, per il quale «la definizione della tecnica in termini di forma simbolica *qua talis* nel 1930 è assente». Secondo Ferrari «il punto di forza dell'analisi svolta in *Form und Technik* non è tanto il presunto inquadramento della tecnica come “forma simbolica”, quanto se mai lo sforzo di Cassirer di prendere posizione sulla questione del ‘posto’ della tecnica nella cultura e nella civiltà moderne facendo appello a una fondamentale istanza *etica*» (*ivi*, p. 329). Nel

tecnica implicherebbe il rifiuto dell'intera cultura⁷⁵. Ma per Cassirer la *Kultur* non può mai essere ricondotta all'evenire della deiezione, essa non è mai completamente risolvibile nel processo tragico in cui «il movimento dell'io s' infrange contro le proprie creazioni» e «l'originario flusso della vita s'arresta al crescere dell'estensione e all'intensificarsi della potenza di queste creazioni»⁷⁶. Anche al cospetto dell'alienazione, la *Kultur* continua a significare per Cassirer il processo di autoliberazione dell'uomo. Di questo processo l'alienazione rappresenta un momento strutturale. Essa è un momento della dialettica interna alla coscienza simbolica e, in quanto tale, un momento fisiologico del decorso spirituale dell'uomo e mai di una «patologia dello spirito»⁷⁷.

L'istanza cassireriana del tener fede al paradigma della *Befreiung* anche al cospetto della *Entfremdung* si regge solo sul presupposto dell'intima conflittualità e drammaticità del processo culturale. Questa conflittualità non oppone solo l'opera al suo produttore, la «mediatezza dello spirito» all'«immediatezza della vita»⁷⁸. Essa non è unicamente l'inevitabile effetto collaterale dell'oggettivazione simbolica, in virtù del quale il simbolo diventa una potenza autonoma che domina lo spirito del suo creatore. Nelle pagine di *Form und Technik* Cassirer chiarisce un'ulteriore conseguenza della deiezione simbolica: la progressiva articolazione della coscienza simbolica fa sì che le «esigenze dello spirito stesso, differenziandosi in maniera sempre più sottile», diventino «tra loro sempre più estranee».

La tecnica – scrive Cassirer – nel suo sviluppo non si pone semplicemente *accanto* alle altre tendenze fondamentali dello spirito, né si allinea ad esse in maniera pacifica e armonica. Distinguendosi da loro, essa nel medesimo tempo si divide da loro e vi si contrappone. Non solo persiste nella sua propria norma, ma minaccia di porre in senso assoluto tale norma e di imporla agli altri ambiti. Qui quindi sorge un nuovo conflitto nella cerchia del fare spirituale e in un certo senso del suo stesso grembo⁷⁹.

corso della riflessione matura di Cassirer si assiste ad un progressivo arretramento dell'istanza sistematica della *Kulturphilosophie* che trova nell'interpretazione della tecnica l'occasione e il sintomo più evidenti. Del resto già nella *Philosophie der symbolischen Formen* lo stesso Cassirer in più casi aveva rilevato la natura astrattiva delle forme simboliche e della loro articolazione e distinzione.

⁷⁵ Cfr. FT, p. 77; tr. it. p. 83.

⁷⁶ Ivi, p. 76; tr. it. pp. 82-83.

⁷⁷ Non a caso l'interesse cassireriano per la «patologia della coscienza simbolica» riguarda unicamente il valore metodologico ed euristico che determinate patologie neuro-psichiatriche, come l'afasia, rivestono per la determinazione della struttura simbolica della coscienza. Si veda a riguardo PsF3, in HA13, Zweiter Teil, *Das Problem der Repräsentation und der Aufbau der anschaulichen Welt*, Kap. VI, *Zur Pathologie des Symbolbewußtseins*, pp. 234 sgg; tr. it. pp. 273 sgg.

⁷⁸ FT, p. 78; tr. it. p. 84.

⁷⁹ *Ibid.*

Il conflitto delle forme simboliche, che è in ultima istanza la conseguenza necessaria dell'autonomizzazione dei domini simbolici inaugurati dal processo culturale, «minaccia non solo l'unità organica dell'esistenza, ma l'unità dell'«idea»»⁸⁰, mette cioè radicalmente in questione la fiducia istitutiva della *Kulturphilosophie* cassireriana di poter «dimostrare, di fronte alla molteplicità delle manifestazioni dello spirito, l'unità della sua essenza»⁸¹. Nel corso della riflessione matura di Cassirer l'idea del «sistema» delle forme simboliche e dell'unità della cultura sembra arretrare progressivamente di fronte alla diagnosi – tipica della tradizione *kulturkritisch* – della perdita di unità e armonia della cultura moderna, di fronte alla denuncia dell'unilateralità dell'uomo moderno⁸². Contro tale unilateralità, contro la *Zerrissenheit* della *moderne Kultur* Cassirer intravede la possibilità dell'«eticizzazione della tecnica» e della «comunione di destino» fondata sull'«ideale di una solidarietà del lavoro»⁸³.

Ma questa riduzione della tecnica al piano meramente strumentale risulta del tutto problematica proprio alla luce dell'interpretazione cassireriana del processo culturale. Se lo strumento stesso – come ogni altra formazione simbolica – già nella sua genesi magica tende a diventare fine, come deve essere inteso l'auspicio di Cassirer affinché la tecnica accetti «di non poter mai essere fine a se stessa»? Mettere in questione l'autonomizzazione del simbolico-stru-

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ PsF1, p. 51; tr. it. p. 59.

⁸² Di questa crescente perdita di fiducia sull'intero impianto della *Kulturphilosophie* costituisce la migliore testimonianza un testo come *The Myth of the State*: «ciò che abbiamo appreso dalla dura scuola della nostra vita politica moderna è il fatto che la cultura umana non è per nulla la cosa saldamente fondata che noi una volta supponevamo fosse» (E. CASSIRER, *The Myth of the State*, Yale University Press, New Haven, 1946, ora in HA 25, hrsg. von M. Lukay, 2007, p. 297; tr. it. *Il mito dello stato*, a cura di C. Pellizzi, SE, Milano, 2010, p. 502).

⁸³ FT, p. 89; tr. it. pp. 92-93. «La tecnica può sempre essere solo serva, non guida. Essa non può porre da sé gli scopi, sebbene possa e debba collaborare alla loro realizzazione; essa comprende al meglio il suo proprio senso e il suo proprio *telos* se accetta di non poter mai essere fine a se stessa, ma di doversi sottomettere a un diverso “regno dei fini”, a quella autentica e ultima teleologia che Kant chiama “etico-teleologia. In questa costruzione del regno della volontà e delle *convinzioni* fondamentali su cui poggia ogni volontà etica.” In questo senso la “smaterializzazione”, la eticizzazione della tecnica, costituisce uno dei problemi cruciali della nostra cultura attuale. La tecnica non può creare immediatamente valori etici da sé e dalla sua propria sfera, così come non sussiste un'alienazione e un contrasto tra questi valori e la direzione specifica e i principi fondamentali della tecnica. Infatti la tecnica soggiace al dominio del “pensiero al servizio dell'oggettività”, all'ideale di una solidarietà del lavoro in cui infine tutti operano per uno e uno per tutti. Prima ancora che una comunione di volontà davvero libera, essa crea una sorta di comunione di destino tra tutti coloro che lavorano alla sua opera. Si può quindi giustamente dire che il senso implicito del lavoro tecnico e della cultura tecnica è l'idea della “*libertà attraverso la servitù*” (ivi, pp. 88-89; tr. it. *ibid.*). Cassirer cita F. DESSAUER, *Philosophie der Technik. Das Problem der Realisierung*, Cohen, Bonn, 1927, p. 86. Ma si veda anche W. RATHENAU, *Vom kommenden Dingen*, Fischer, Berlin, 1917.

mentale non equivale forse a un «giudizio di condanna» sull'«intera cultura spirituale», che su tale autonomizzazione basa il suo intero processo?⁸⁴

La proposta di Cassirer di eticizzazione della tecnica regge al cospetto della sua interpretazione del simbolico?

5. *Il paradosso del senso*

Una possibile risposta a questi interrogativi credo possa essere trovata solo se si valorizza adeguatamente la natura conflittuale del processo culturale emerso con particolare chiarezza nelle analisi di *Form und Technik*. Può essere cioè rinvenuta se si pone sufficientemente attenzione al fatto che la *funzione del significare* rende possibile la pluralità delle significazioni ma non può garantirne l'unificazione e l'armonizzazione⁸⁵.

La filosofia delle forme simboliche ci ha mostrato come l'alienazione sia parte integrante della dialettica della coscienza simbolica, nell'ambito della quale l'estraneo si dona costantemente come scenario della significazione e al tempo stesso come sostrato della liberazione. Ogni accadimento del senso nella singola concentrazione simbolica, sia essa linguistica, mitica, teoretica o tecnico-strumentale, per Cassirer reca in sé sempre il significato della *Befreiung*. Questa convergenza fra significazione e liberazione è di vitale importanza per comprendere la struttura complessiva della filosofia di Cassirer, oltre che la sua interpretazione della tecnica. E a questa convergenza bisogna tenere fede quando l'estraneo si ripresenta come ritornante minaccia nei paesaggi della libertà oggettivata, nel mondo delle opere che da gesti di liberazione si trasformano in nuove catene. L'estraneo ricompare in seno al mondo della libertà, minacciando costantemente di tramutarlo in una *gabbia d'acciaio* in cui l'essenza dell'uomo va a fondo. D'altra parte, però, è proprio il ricomparire dell'estraneo ad assicurare la sussistenza del mondo della libertà, che si dà solo come scenario della liberazione, come costante sforzo di superamento del negativo e mai come pacificato possesso.

È l'ispirazione genuinamente kantiana a dominare l'interpretazione cassireriana dell'alienazione, a determinare la sua visione dialettica dello sviluppo della cultura orientata al criterio etico fondativo della *destinazione dell'uomo*

⁸⁴ FT, p. 77; tr. it. p. 83.

⁸⁵ Cfr. PsF1, p. 41; tr. it. p. 48.

in quanto essere libero. A questo criterio fondamentale deve essere riportato il giudizio ultimo sui fatti culturali. La diagnosi sulla tecnica, come quella sulla cultura, non può essere affrontata contemperando utilità e danno, piaceri e dispiaceri, felicità e sofferenza ma riportandola all'antitesi decisiva fra libertà e non libertà⁸⁶. Solo riconoscendo questa istanza etica fondativa del processo culturale come processo di autoliberazione, solo riconoscendo in ogni dataità originaria e in ogni deiezione tecnica o culturale la necessaria resistenza, ma anche lo scenario e, in ultima istanza la possibilità, di ogni liberazione, di ogni realizzazione contingente e imperfetta della libertà, Cassirer può sperare redimere la *Kultur* dalla sua maledizione.

Anche nel caso in cui si vede consegnato a una potenza straniera e vede che il suo sviluppo è determinato da essa, lo spirito deve almeno cercare di approfondire il nucleo e il senso di tale determinazione. E in tal modo il suo destino torna per lui a protendersi verso la libertà⁸⁷.

Se l'alienazione è un curioso paradosso, in virtù del quale il gesto di liberazione dell'opera si tramuta nella catena della soggettività, ogni possibile redenzione da essa dovrà innestarsi e abitare questo paradosso, dovrà riproporlo in termini capovolti. Ogni nuova significazione non è che il riproporsi di questo originario paradosso, il ripresentarsi del fugace legame fra senso e non senso.

E così, quanto più paradossale possa apparire l'appello di Cassirer a eticizzare il mondo della tecnica che sembra ormai essersi reso del tutto indipendente dall'uomo e dai suoi bisogni, tanto più tale paradosso si chiarisce come il riproporsi dell'antica lotta per la significazione in cui *l'animal symbolicum* trova la sua destinazione. Fin dalla sua nascita costui è stato chiamato ad addomesticare i demoni e uccidere i mostri che egli stesso destava e che rivendicavano il dominio sulla sua esistenza⁸⁸.

Nel presente esso è chiamato a continuare la sua lotta con nemici sempre più temibili.

⁸⁶ Cfr. FT, p. 77; tr. it. p. 83.

⁸⁷ Ivi, p. 39; tr. it. p. 51.

⁸⁸ Cfr. F. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie*, Fritzsche, Leipzig, 1872; tr. it. *La nascita della tragedia*, a cura di S. Giametta, Adelphi, Milano, 2004²³, p. 32.

La *funzione* di mito e rito nella conservazione degli universi culturali

Ivana Brigida D'Avanzo

Il presente contributo intende proporre le principali linee guida di una tesi secondo la quale il fenomeno mitico-religioso, in generale, e più nel dettaglio la polarità mito-rito, siano stati e siano da intendersi come tra i più potenti mezzi di costruzione e soprattutto di conservazione delle realtà culturali e sociali.

Assunto come presupposto che uno studio esauriente di fenomeni caleidoscopici come mito e rito, considerati nella loro funzione culturale, non possa ridursi ad un solo e limitato punto di vista, ho voluto articolare il discorso seguente in tre momenti, ognuno corrispondente ad una differente – ma complementare con gli altri – prospettiva disciplinare.

Pertanto un'utile introduzione al problema mi è parsa essere l'analisi sociologica condotta da Peter Berger sul fenomeno mitico-religioso come forma di legittimazione sociale; a cui seguirà una seconda parte, più strettamente filosofica, nella quale saranno prese in esame le considerazioni di Ernst Cassirer su “preghiera” e “sacrificio” come momenti cruciali della dinamica mitico-rituale; infine, la terza ultima parte del lavoro tenterà *una* possibile riposta alla domanda circa la funzione del mito nei tempi moderni, attraverso gli studi di Mircea Eliade sulla “degradazione del mito”.

«Ogni società umana è un'impresa di costruzione del mondo»¹. Così ad incipit de *La sacra volta*, Peter Berger pone la premessa generalissima della sua puntuale analisi circa il carattere intrinsecamente dialettico del fenomeno sociale, della quale mi limiterò a riportare qui solo alcuni passaggi, particolarmente significativi per i temi in gioco.

¹ P. L. BERGER, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday & Company, Garden City, New York, 1967; tr. it. *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, SugarCo, Como, 1984, p. 13.

Il primo spunto interessante, che a sua volta rimanda ad una tradizione di studi ben consolidata, che potremmo definire bio-antropologica, e alla quale peraltro Berger ha attinto diffusamente, riguarda il rapporto tra organizzazione biologica e organizzazione sociale:

l'«incompletezza» dell'organismo umano alla nascita è strettamente connessa alla specializzazione relativamente limitata della sua struttura istintiva. L'animale non umano entra nel mondo provvisto di istinti altamente specializzati e rigidamente definiti. Come risultato, si trova a vivere in un mondo [...] chiuso quanto a possibilità». Quello umano, invece, «è un mondo aperto. È un mondo, vale a dire, che deve essere forgiato dall'attività dell'uomo»².

È pertanto un limite intrinsecamente biologico a spingere l'uomo a provvedere alla costruzione di un proprio mondo, il quale altro non è se non la cultura e il cui scopo fondamentale – sostiene Berger – «è quello di dare alla vita umana quelle solide strutture che biologicamente le mancano»³. Va da sé che tale solidità non può competere con quella tipica delle strutture animali, e che il carattere estremamente precario, instabile e mutevole delle strutture culturali implica la necessità di una continua e costante produzione, riprodu-

² Ivi, p. 16. Rispetto alla tradizione di studi bio-antropologici di cui poco sopra, facevo riferimento a Jacob Johann von Uexküll, che a sua volta dialoga fruttuosamente con Max Scheler, Arnold Gehlen e Hellmut Plessner; una delle fonti comuni dei quali, verosimilmente, può essere fatta risalire all'antropologia herderiana. Cfr. J. J. VON UEXKÜLL und G. KRISZAT, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, Springer, Berlin, 1934; tr. it. *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, a cura di M. Mazzeo, Quodlibet, Macerata, 2010; Id., *Theoretische Biologie*, Springer, Berlin, 1928; tr. it. *Biologia teoretica*, a cura di L. Guidetti, Quodlibet, Macerata, 2015; A. GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Junker und Dunnhaupt, Berlin, 1940; tr. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, con una *Introduzione* di K.-S. Rehberg, a cura di V. Rasini, Mimesis, Milano, 2010; M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Reischl, Berlin, 1928; tr. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di G. Cusinato, FrancoAngeli, Milano, 2000; H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, de Gruyter, Berlin, 1928; tr. it. *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, a cura di V. Rasini, Boringhieri, Torino, 2006. Al di là delle diverse posizioni che tali interpreti assumono, il dato più interessante da sottolineare qui è l'uso teorico che Berger ne fa, raccogliendo tutte queste linee di ricerca, rifunzionalizzandole come principio euristico della sua propria ricerca. Il terreno comune di queste indagini, infatti, consiste nell'idea che «tutti gli animali non umani, in quanto individui o in quanto specie, vivono in mondi chiusi le cui strutture sono predeterminate dall'apparato biologico delle diverse specie animali. All'opposto, la relazione dell'uomo col suo ambiente è caratterizzata dall'apertura di fronte al mondo» (P. L. BERGER, T. LUCKMANN, *The Social Construction of Reality*, Doubleday and Co., New York, 1966; tr. it. *La realtà come costruzione sociale*, traduzione di M. Sofri Innocenti e A. Sofri Peretti, Il Mulino, Bologna, 1969, p. 74). Vale la pena di rilevare che questo appena citato rappresenta probabilmente il risultato più sistematico ottenuto da Berger, in collaborazione con Luckmann, rispetto alla costituzione e ampliamento della sociologia della conoscenza di stampo schütz-weberiano. Vista la tematica qui all'opera, è opportuno rimandare all'utile lettura del lavoro di A. SCHÜTZ, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Springer, Wien, 1932; tr. it. *La fenomenologia del mondo sociale*, a cura e con una *Introduzione* di E. Melandri, il Mulino, Bologna, 1960, che rappresenta, in fondo, uno dei maggiori sostegni teorici dell'opera di Berger.

³ P. L. BERGER, *La sacra volta*, cit., p. 17.

zione, conservazione. Scrive a chiare lettere Berger: «mentre è necessario costruire mondi, è alquanto difficile mantenerli in vita»⁴. A sostenere quel vacillante edificio che è l'ordine culturale e sociale, è il processo di legittimazione, descritto da Berger come quella «“conoscenza” socialmente oggettivata che serve a spiegare e a giustificare l'ordine sociale», ovvero come quel sistema di «risposte a qualsiasi domanda relativa ai “perché” delle intese istituzionali»⁵.

Della legittimazione, però, mi interessa in particolare qui la sua relazione con la religione, perché è pur vero che il raggio d'azione della legittimazione è molto più esteso di quello della religione, ma è altrettanto vero che la stretta relazione tra i due campi è testimoniata e garantita dal fatto che «la religione è stata storicamente il più diffuso ed efficace mezzo di legittimazione. Ogni legittimazione contribuisce a conservare la realtà socialmente costruita e definita. La religione legittima in modo tanto efficace perché mette in relazione le precarie costruzioni delle società empiriche con la realtà ultima»⁶. Pare quindi che il modo migliore di garantire il perpetuarsi dell'ordine istituzionale sia stato, storicamente, quello di stabilire legittimazioni religiose, situando le istituzioni sociali e culturali in uno schema di riferimento sacro e cosmico.

Ciò perché, sebbene «ogni società [sia] impegnata nella mai conclusa impresa di costruire un mondo umanamente significativo»⁷, non è necessario che ciò avvenga sulla base di una significatività di stampo religioso o sacro. D'altro canto, però, è innegabile che «dal punto di vista storico, i mondi umani dell'uomo sono stati soprattutto mondi sacri. In effetti, sembra che solo tramite il sacro sia stato dapprima possibile all'uomo concepire un cosmo»⁸.

Come anticipavo ad apertura del discorso, però, è ad *un* aspetto del fenomeno mitico-religioso che si intende prestare particolare attenzione, quello rituale. Trovo particolarmente significativo che, affrontando tale questione Berger si leghi ad un'altra tematica fondamentale per una qualsiasi “filosofia della cultura”, ovvero la memoria. Scrive il sociologo: «gli uomini dimenticano. Devono essere quindi ripetutamente portati a ricordare». Da questo punto vista, il rituale religioso assume, secondo Berger, un ruolo «cruciale», in quanto «“rende presenti”», e ripetutamente, a chi partecipa alla cerimonia le fonda-

⁴ *Ibid.* Cfr. anche P. L. BERGER, T. LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, cit., pp. 73-131, sui concetti di istituzionalizzazione e sedimentazione sociali.

⁵ P. L. BERGER, *La sacra volta*, cit., p. 41.

⁶ *Ivi*, p. 44.

⁷ *Ivi*, p. 39.

⁸ *Ibid.*

mentali definizioni della realtà e le loro appropriate legittimazioni»⁹. Analizzando, seppur brevemente, la dinamica rituale, Berger individua uno snodo particolarmente significativo per i temi che di qui a breve saranno presentati con Cassirer. Secondo il sociologo austriaco, del rituale religioso è possibile distinguere due parti: «le cose che devono essere fatte (*dromena*) e le cose che devono essere dette (*legoumena*)»¹⁰. Di qui a breve – anticipo soltanto – queste due parti saranno identificate da Cassirer rispettivamente come “sacrificio” e “preghiera”. Prima di andare a fondo a questi temi, però, concludo questa prima sezione bergeriana con alcune ultime considerazioni.

Ponendo in rapporto dialettico l'attività religiosa e la concezione religiosa e sostenendo che «sia gli atti religiosi che le legittimazioni religiose, sia il rituale che la mitologia [...] ripristinano ripetutamente la continuità tra il presente e la tradizione sociale, situando le esperienze dell'individuo e dei vari gruppi della società nel contesto di una storia (fittizia o meno) che li trascende tutti», Berger, in definitiva, giunge alla seguente conclusione: «è stato giustamente affermato che la società, nella sua essenza, è una memoria. Si potrebbe aggiungere che per la massima parte della storia umana questa memoria è stata di tipo religioso»¹¹.

Ernst Cassirer, nel suo *Il pensiero mitico*, intitola un breve paragrafo *Culto e sacrificio*. Qui, il filosofo tedesco assume come punto di avvio del suo discorso l'oramai consolidata tesi secondo la quale il rito preceda il mito, storicamente e psicologicamente, rimarcando che «troviamo [...] la vera oggettivazione del fondamentale sentire mitico-religioso non nella semplice immagine degli dei, ma nel culto loro tributato» ovvero nel «rapporto attivo che l'uomo si dà nei confronti dei suoi dei»¹². In seguito – e come anticipato – Cassirer passa all'analisi di due fondamentali momenti del culto, la preghiera e soprattutto il sacrificio. Essi costituiscono due momenti distinti ma complementari – perché

⁹ Ivi, p. 52.

¹⁰ Ivi, p. 53.

¹¹ *Ibid.*

¹² E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen. Das mythische Denken*, Bruno Cassirer, Berlin, 1925; tr. it. *Filosofia delle forme simboliche. Il pensiero mitico*, a cura di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze, 1964, p. 307. Cfr. anche E. CASSIRER, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Yale University Press, New Haven, 1944; tr. it. *Saggio sull'uomo. Introduzione ad una filosofia della cultura*, a cura di C. D'Altavilla, Armando, Roma, 1968, pp. 159 e sgg.: «che il rito preceda il dogma sia storicamente che psicologicamente, ciò sembra essere ormai generalmente ammesso. Quand'anche si riuscisse a scomporre il mito nelle sue ultime componenti concettuali, con questa analisi non si riuscirebbe mai ad afferrarne il principio vitale, il quale è dinamico e non statico, ed è definibile soltanto in termini di azione».

non si dà mai un sacrificio che non sia accompagnato da una preghiera – nei quali certamente il “sacro” ed il “profano” si toccano e si compenetrano, e soprattutto, scrive Cassirer, «mediante la preghiera e il sacrificio non solo viene colmato un abisso che per la coscienza religiosa sussiste fin da principio, ma la coscienza *crea* quest’abisso per poi colmarlo: essa porta l’opposizione tra Dio e l’uomo a un grado sempre più alto per trovare proprio in esso il mezzo del suo superamento»¹³.

Eppure la *potenza* di questi due momenti ha natura e funzione differenti: nel caso della preghiera, la distanza Dio-uomo, sacro-profano, viene colmata dalla «potenza della parola, e quindi non qualcosa di semplicemente fisico, ma qualcosa di ideale-simbolico [...]. La potenza che risiede nella preghiera è di origine e di natura magica: essa consiste nella costrizione che, mediante il potere magico della parola, viene esercitato sulla divinità»¹⁴. Ora, queste brevissime considerazioni sulla preghiera aprono ad almeno due significativi sviluppi concettuali, sui quali proverò brevemente a soffermarmi: la relazione tra pensiero mitico e linguaggio e il rapporto triadico religione-mito-magia. Quanto alla prima diade, è significativo quanto Cassirer scrive nel saggio coevo *Linguaggio e mito*, rispetto alla «costruzione del mondo mitico e di quello linguistico» che sarebbe «essenzialmente determinata e dominata dagli stessi motivi spirituali». Nel tentativo di svelare la più remota origine di tale relazione, la «comune radice», Cassirer sostiene:

per quanto i contenuti del mito e del linguaggio si differenzino, opera tuttavia in entrambi una medesima forma di comprensione spirituale. È quella che si può designare in breve come la forma del *pensare metaforico*: sembra dunque che sia necessario partire dall’essenza e dal significato della metafora, se vogliamo cogliere da un lato l’unità, dall’altro le diversità del mondo mitico e di quello linguistico¹⁵,

cosa che, naturalmente, non mi è concesso fare qui¹⁶.

¹³ Ivi, p. 323.

¹⁴ Ivi, p. 321.

¹⁵ E. CASSIRER, *Sprache und Mythos: ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, Teubner, Berlin, 1925; tr. it. *Linguaggio e mito. Un contributo al problema dei nomi degli dèi*, traduzione di G. Alberti, SE, Milano, 2006, p. 101.

¹⁶ Le pagine che seguono, in part. le pp. 101-112 di questo importante contributo del 1925, sono estremamente interessanti perché in esse si trovano soluzioni argomentative secondo le quali la metafora non è «una parte del linguaggio, ma si estende alla sua totalità e la caratterizza» (ivi, p. 112). E un po’ prima si legge che «la metafora nasce, in definitiva, da quell’atto di concentrazione, di contrazione di ciò che è intuitivamente dato, che costituisce il presupposto imprescindibile anche per la formazione di ogni singolo concetto linguistico» (ivi, p. 106). Altri rimandi cassireriani al problema della metafora – problema non affrontato sistematicamente perché, probabilmente indistinguibile dal tema linguistico, per come trattato da Cassirer – si trovano nel *Saggio sull’uomo*, cit., p. 201 e in *Form und Technik* (1930), in Id., *Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931)*, *Gesammelte Werke*, Bde.

Per quanto attiene, invece, al secondo momento che mi interessa chiarire, faccio riferimento stavolta al più maturo *Saggio sull'uomo*, dove la stretta relazione tra magia e religione viene esplicitamente descritta come «uno dei temi più oscuri e controversi nel dominio delle scienze dello spirito». La difficoltà nasce dal fatto che «il materiale antropologico e etnologico di cui si dispone è tale che separare i due domini appare estremamente difficile». Pertanto, «uno dei postulati dell'antropologia moderna sembra essere l'esistenza di una effettiva continuità fra magia e religione»¹⁷. Opponendosi alla tesi di Schleiermacher secondo la quale la religione sarebbe nata dal «sentimento di assoluta dipendenza dal divino»¹⁸, Cassirer obietta che la passività di tale dipendenza non avrebbe potuto generare alcuna energia produttiva. Al contrario, «la credenza nella magia è una delle più antiche e suggestive espressioni del destarsi, nell'uomo, della fiducia in se stesso. Come mago l'uomo non si sente più alla mercé di forze naturali o sovranaturali. Egli comincia a svolgere una parte, diviene attore nel teatro della natura»¹⁹. Inscritta nella tradizione opposizione natura-cultura, la magia sarebbe allora da intendersi come «schierata» in

1-26, hrsg. von B. Recki, Bd. 17, Meiner, Hamburg, 2004, pp. 139-183; tr. it. *Forma e tecnica*, in ID., *Tre studi sulla forma formans: tecnica, spazio, linguaggio*, a cura di G. Matteucci, Clueb, Bologna, 2003, pp. 51-93. In particolare, è interessante segnalare questo giro argomentativo che, sebbene non ponga al centro specificamente il tema della metafora, ne offre tuttavia un indiretto e stimolante rimando. Si tratta, in effetti, di vedere la radice comune tra funzione tecnica e funzione linguistica, ed allora, ecco che «anche il linguaggio» – come la tecnica – «nei suoi primi inizi cerca in genere di conservare ancora la “prossimità alla natura”. Si abbandona alla diretta impressione sensoriale delle cose e tende a conservarla per quanto possibile e, in un certo senso, ad attingere ad essa nel suono, nell'immagine fonica [*Lautbild*]». Il linguaggio, nei suoi momenti aurorali, tende ad agganciare le proprie caratteristiche (il suono) alle cose che “vede” e “sente”. Ma poi, «quanto più prosegue sulla sua strada, tanto più si separa da questo vincolo immediato. Abbandona la strada dell'espressione onomatopeica; si stacca dalla mera metafora fonica [*Lautmetapher*] per diventare puro simbolo» (ivi, p. 80). La diretta linea di continuità tra immagine e metafora sonora e il “puro simbolo”, mi sembra ciò che di maggiormente rilevante si può assumere da queste pagine.

¹⁷ E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo*, cit., p. 179.

¹⁸ Naturalmente Cassirer sta implicitamente, ma chiaramente, rimandando al concetto schleiermacheriano sviluppato nel doppio volume del 1821-1822 (poi rielaborato nel 1831-1832): *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Bde. I-II, Pieter, Berlin, 1821-1822; tr. it. *La dottrina della fede esposta sistematicamente secondo i principi fondamentali della Chiesa evangelica*, traduzione a cura di S. Sorrentino, voll. I-III, Paideia, Brescia, 1981-1985. Cassirer, in realtà ed anche relativamente a Schleiermacher, non entra quasi mai in dettagli ermeneutici molto approfonditi, ma resta costante l'acutezza dei suoi pochi riferimenti. Si vedano in particolare il confronto tra Schleiermacher e Spinoza tratti da E. CASSIRER, *Spinozas Stellung in der allgemeinen Geistesgeschichte*, «Der Morgen», VIII (1932), pp. 325-348; tr. it. *La posizione di Spinoza nella storia universale dello spirito*, in ID., *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, saggi raccolti a cura di P. O. Kristeller, La nuova Italia, Firenze, 1967, pp. 277-308, in part. pp. 306-308, e un interessante spunto da un suo tardo saggio statunitense: E. CASSIRER, *Hermann Cohen, 1842-1918*, in «Social Research. An International Quarterly of Political and Social Science», 10 (1943), pp. 219-232; tr. it. *Hermann Cohen, 1842-1918*, in ID., *Scienza, cultura e storia*, con una *Prefazione* di R. De Biase, a cura di A. Maccaro, Aracne, Roma, 2016, pp. 67-81, in part. pp. 76-77.

¹⁹ E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo*, cit., p. 177.

qualche modo dalla parte della cultura, naturalmente una primitiva e antichissima forma di cultura. E riprendendo Berger, non sarebbe forse improprio leggere la magia nei termini di una possibile risposta umana alla limitata struttura istintiva imposta biologicamente all'uomo di cui sopra. In tal senso, l'uomo costruirebbe il proprio mondo "magico" ai fini della realizzazione dei propri desideri. Così Cassirer di nuovo ne *Il pensiero mitico*: «la magia nella sua forma fondamentale non è altro che una "tecnica" primitiva per la realizzazione di un desiderio. In essa l'Io crede di possedere lo strumento per sottrarre a sé ogni essere esteriore [...]. La formula magica è dominatrice della natura e la può far uscire dalla salda regola del suo essere e del suo corso»²⁰.

Quanto al sacrificio, invece, è bene metter da parte ora la varietà dei modi che può assumere – offerta, ringraziamento, propiziazione, espiazione – a favore di una maggiore attenzione al suo significato originario: «ogni sacrificio, nel suo senso originario, racchiude in sé un elemento negativo: esso significa una limitazione del desiderio sensibile, una rinuncia che l'Io si impone»²¹. Va da sé che il sacrificio non è soltanto, nella sua essenza, pura negatività. Sebbene tale componente negativa sia innegabile, è altrettanto indiscutibile – a me sembra – la controparte positiva del fenomeno sacrificale (considerato non soltanto nella sua accezione strettamente religiosa). Il sacrificio è una rinuncia ma sotto forma di investimento, una privazione in vista di una ricompensa che non solo pareggia la perdita ma anche arricchisce ulteriormente. Da tal punto di vista, la componente negativa prima e positiva poi del sacrificio, si distanzia radicalmente da quella assolutamente negativa del tabù. Per tabù si intende, infatti, un sistema di numerosi e diversificati obblighi, doveri, proibizioni «che tuttavia hanno un carattere comune: sono di natura negativa, non hanno mai una qualche relazione con un ideale positivo, [...] infatti ciò che regna nel sistema dei tabù è la paura, e la paura sa solo proibire, non guidare [...]. Quanto più il sistema dei tabù si sviluppa, tanto più esso minaccia di congelare la vita dell'uomo in una completa passività»²². Tutte le successive forme di religione superiore a carattere etico hanno dunque cercato di scrollare dall'uomo il gravoso peso della proibizione sacra, la passività del regime dei tabù, a favore di nuovi ideali a carattere più marcatamente positivo e libero. Ciononostante il sistema dei tabù ha segnato profondamente ogni civiltà; an-

²⁰ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche. Il pensiero mitico*, cit., pp. 310-311.

²¹ Ivi, p. 310.

²² E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo*, cit., p. 200.

che la più elementare, con la meno complessa architettura religiosa, ha avuto un suo sistema di tabù, al punto da indurre molti storici delle religioni ad assegnargli un valore particolare: «malgrado i suoi ovvi difetti, in esso è stato visto il primo indispensabile germe di una più alta vita culturale e perfino un principio a priori del pensiero morale e religioso»²³.

Che ne è, oggi, di miti, sacrifici e tabù? Per tentare una risposta a questa domanda, faccio infine riferimento al *Trattato di storia delle religioni* di Mircea Eliade²⁴ che mi è parso saper opportunamente legare le tematiche trattate finora con Berger e Cassirer, e fornire, infine, una seppur parziale conclusione alle problematiche indagate.

Assumiamo come punto di partenza di quest'ultima parte del lavoro la seguente considerazione, che, nella sua semplicità, non dovrebbe destare particolare stupore: «la vita religiosa dei "primitivi" sconfinava dal territorio che siamo abitualmente disposti a concedere all'esperienza e alla teoria religiosa»²⁵. Eliade individua, tra le differenze più sensibili che separano le culture arcaiche da quelle moderne, «l'incapacità di quest'ultim[e] a vivere la vita organica (e anzitutto la vita erotica e la nutrizione) come un sacramento»²⁶. Tutti quegli atti fisiologici, così come ad oggi sono intesi, rappresentarono cerimonie, riti che «mettono in comunione con la forza che rappresenta la Vita stessa»²⁷. Tali riti sono, nella loro sostanza, la ripetizione di un gesto archetipico compiuto al principio del tempo da un dio o un antenato mitico e trovano il loro significato nell'atto stesso della ripetizione di un modello trascendente e originario. «Lo scopo della ripetizione è di raggiungere la *normalità* dell'atto, di legittimarlo conferendogli così uno stato ontologico, poiché se diventa *reale*, ciò accade unicamente *in quanto ripete* un archetipo [...]. L'azione è nello stesso

²³ Ivi, p. 195. Continua di seguito Cassirer: «lo Jevons ha definito il tabù come una specie di imperativo categorico, l'unico accessibile all'uomo primitivo e da lui conosciuto. Il principio, che vi sono certe cose che "non si debbono fare" – egli dice – non ha un qualche contenuto, ha un carattere puramente formale. L'essenza del tabù è che certe cose sono pericolose».

²⁴ Non potrò soffermarmi, per ovvi motivi, sulla sterminata bibliografia di e sul grande storico delle religioni franco-rumeno; mi pare però il caso di rimandare a due suoi famosi libri, che in parte rappresentano, a mio avviso, uno sviluppo per temi specifici dell'opera enciclopedica circa la storia sistematica delle religioni (composto tra il 1949 e il 1964) che citerò da qui a un attimo: M. ELIADE, *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris, 1963; tr. it. *Mito e realtà*, a cura di G. Cantoni, Borla, Torino, 1966; ID., *Le Sacré et le Profane*, Gallimard, Paris, 1956; tr. it. *Il sacro e il profano*, traduzione di E. Fadini, Boringhieri, Torino, 1967.

²⁵ M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1948; tr. it. *Trattato di storia delle religioni*, a cura di V. Vacca, Boringhieri, Torino, 1986, p. 37.

²⁶ Ivi, p. 38.

²⁷ *Ibid.*

tempo una cerimonia (nella misura in cui integra l'uomo nella zona sacra) e un'inserzione nel reale»²⁸.

Quanto Eliade sostiene circa la funzione e la valenza della ripetizione rituale trova in qualche modo conferma nel suo studio specifico sulla struttura dei miti. La ripetizione mitica ha certamente delle fondamentali ripercussioni sulla concezione mitica della temporalità (o atemporalità), e dunque sulla storia²⁹. «Nella prospettiva dello spirito moderno, il mito (e con esso tutte le altre esperienze religiose) abolisce la storia. Ma bisogna notare che i miti, in genere, per il solo fatto di enunciare *quel che avvenne in illo tempore*, sono essi stessi una *storia esemplare* [...]. La *storia che è stata in origine* deve ripetersi, perché ogni epifania primordiale è *ricca*, in altre parole non si lascia esaurire da una sola manifestazione»³⁰. Ma, perpetuando questo lunghissimo e continuo ciclo di ripetizioni, il mito rischia di degradarsi o di sminuirsi in superstizioni, tradizioni, nostalgie. Eppure non per questo perde «la sua struttura o la sua portata», il suo «potere di riattualizzazione»³¹. Avrebbe detto Cassirer, come in effetti scriverà nel *Saggio sull'uomo*: i dati dell'esperienza mitica «hanno bensì perduto il loro valore oggettivo e cosmologico, ma non il loro valore antropologico»³².

Il mito “degradato” che Eliade prende ad esempio in questa occasione è quello delle “Isole felici” o del Paradiso terrestre, proprio dell'immaginazione collettiva sacra, profana e persino scientifica se si tiene a mente quanto abbia influenzato la scienza nautica la possibilità di scoprire nuovi mondi esotici, paradisiaci e beati. E «non pochi furono quelli che credettero di averli scoperti davvero [...]. E quei viaggi, quelle ricerche, quelle scoperte sono i soli che acquistarono un *significato spirituale* e furono *creatori di cultura*»³³. Ed è esattamente la funzione creatrice dell'archetipo che Eliade vuole portare all'attenzione, persino considerato nelle sue fasi di degradazione: «le nuove terre e le nuove isole hanno conservato il loro carattere mitico anche quando la geografia era diventata scientifica da molto tempo»³⁴. Con un gesto sorpren-

²⁸ Ivi, p. 41.

²⁹ Un ponderoso volume che tratta esaurientemente il rapporto tra mito, storia e temporalità è quello di F. CASSINARI, *Tempo e identità. La dinamica di legittimazione nella storia e nel mito*, con una Prefazione di R. Bodei, FrancoAngeli, Milano, 2005.

³⁰ M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 447.

³¹ Ivi, pp. 448-449.

³² E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo*, cit., p. 156.

³³ M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 450 (corsivo mio).

³⁴ *Ibid.*

dentemente analogo a quello del Cassirer chiamato in causa qualche rigo fa, lo storico delle religioni rumeno insiste puntualmente sulla *funzione* del mito, che a discapito di ogni sua degradazione, resta invariata. Dopo una dettagliata analisi sui miti di iniziazione, per portare un altro esempio, Eliade nota come, in fondo, le sfide e le prove sottoposte al candidato all'iniziazione non si scostino poi molto dagli ostacoli affrontati dall'eroe epico o drammatico, omerico o shakespeariano che sia. Un filo rosso collega, secondo Eliade, l'antagonismo tra delinquente e investigatore nei moderni romanzi polizieschi, lo scontro tra il Drago e il Principe azzurro delle più antiche favole, fino a risalire all'atavica lotta tra Bene e Male. «Evidentemente ogni gradino disceso rende più "opaco" il conflitto e i personaggi drammatici, la trasparenza originaria si oscura, le note specifiche di "colore locale" si moltiplicano, ma i modelli trasmessi dal più lontano passato non scompaiono; non perdono il loro potere di riattualizzazione»³⁵.

È espressa con estrema chiarezza la visione di Eliade qui accolta e assunta come tesi fondo, ovvero – nel ribadirla qui, in procinto di conclusione – che il fenomeno mitico-rituale, sebbene assuma oggi una forma tendenzialmente "degradata", se la si confronta con la profonda spiritualità mitica delle culture primitive, non cessa di assolvere alla sua funzione creatrice di valori culturali. Ma, altrettanto fondamentale, è la parallela funzione conservatrice di quegli stessi valori culturali che crea; la quale funzione è imprescindibile dalla natura essenzialmente *ripetitiva* delle forme archetipali mitiche e rituali che le rende portatrici di una *continuità* – temporale e soprattutto funzionale – che garantisce la conservazione, legittimata, delle forme culturali e sociali.

Vorrei concludere ora riportando ancora un ultimo passaggio di Eliade sulla degradazione del mito del Paradiso terrestre, che forse può prestarsi ad epilogo di queste brevi considerazioni:

Dal Paradiso Terrestre (nel senso biblico) al paradiso esotico sognato dai nostri contemporanei, senza dubbio c'è stata una "caduta", ma una caduta feconda. A tutti i livelli dell'esperienza umana, per quanto si suppongano umili, l'archetipo continua a valorizzare l'esistenza e a creare "valori culturali" [...]. La nostalgia del Paradiso si lascia scoprire negli atti più banali dell'uomo moderno. *L'assoluto* non si può estirpare, può soltanto degradarsi. E la spiritualità arcaica sopravvive, a suo modo, non come *atto*, non come possibilità di reale conseguimento per l'uomo, ma come una *nostalgia* creatrice di valori autonomi: arte, scienze, mistica sociale, ecc.³⁶

³⁵ Ivi, p. 449.

³⁶ Ivi, p. 451.

Gusci, armature e riti.

La cultura come strategia contro la crisi tra Jaspers e De Martino

Anna Donise

Nel 1864, con l'uscita di *Memorie del sottosuolo*, Dostoevskij propone per la prima volta la sua riflessione tragica sull'uomo, che caratterizzerà tutte le opere della maturità¹. Centrale nell'analisi è il concetto di "forma" o ancor meglio di "forma culturale" che emerge dalle sue pagine e che ci consente di mettere immediatamente a fuoco il tema sul quale ci soffermeremo nelle pagine che seguono.

«L'uomo è un animale per eccellenza costruttivo, condannato a tendere coscientemente verso la meta e ad esercitare l'arte dell'ingegneria, cioè a tracciarsi eternamente ed incessantemente una strada sebbene diretta *dove che sia*»². L'uomo cerca di costruire saperi di ogni sorta, dalle scienze naturali alla storia della civiltà, dalla matematica al diritto, perché aspira a controllare il mondo intorno a sé, nonché se stesso. Le metafore che Dostoevskij mette in campo sono molto chiare: tutte le certezze o i saperi che l'uomo costruisce sono simili a muri o muraglie contro le quali chi è dotato di coscienza e di pensiero si trova a sbattere la testa, muri e muraglie che possono andar bene agli «uomini d'azione», ovvero a coloro che si accontentano e non mettono in dubbio le certezze belle e fatte; tutti i saperi funzionano da «calmante», il muro contiene le paure e le ansie dell'uomo «normale»: per lui «il muro non è una scusa, come, ad esempio, per noi, uomini che pensiamo e per conseguenza non facciamo niente»³. Dopo essersi impegnati nella costruzione, ogni

¹ Con le *Memorie del sottosuolo* avviene una sorta di stravolgimento nella visione del mondo di Dostoevskij, che vive una crisi drammatica, che determinerà la sua poetica. Assistiamo – scrive Šestov – a una sorta di «urlo di terrore» gettato da chi si accorge di non essere stato capace di guardare alla realtà dell'uomo. Cfr. L. ŠESTOV, *La filosofia della tragedia. Dostoevskij e Nietzsche* (1903), traduzione di E. Lo Gatto, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1950, p. 57.

² F. ДОСТОЕВСКИИ, *Memorie del sottosuolo*, traduzione di A. Polledro, Einaudi, Torino, 2004, p. 34.

³ Ivi, p. 11. L'uomo «malato di coscienza» che mette in discussione ogni possibile verità è destinato a «rimanere con le braccia conserte» e dunque a sprofondare nel nichilismo: ogni azione è inutile se nulla ha senso. Sul

scoperta, ogni prodotto, si rivela per l'uomo dotato di coscienza, inadeguato e insufficiente. L'uomo ama costruire, ma nello stesso «ama fino alla passione anche la distruzione e il caos»⁴. E infatti anche quando la costruzione riesce e si erige uno scintillante palazzo «di cristallo inalterabile in eterno» l'effetto che fa sull'uomo è la «paura»⁵. L'uomo non ci vuole andare ad abitare, non vuole viverlo perché la sua rigidità è «un principio di morte»⁶.

Questa stessa dialettica tra forma e vita delineata da Dostoevskij è stata poi argomentata alcuni decenni più tardi anche da Georg Simmel. Anche Simmel ha messo l'accento sulla dimensione tragica che emerge dal rapporto tra forma e vita: ogni forma culturale, nel suo stesso prendere corpo, sembra divenire autonoma rispetto al suo creatore, fino a essere completamente separata dalla spontaneità creatrice dell'io. Nel saggio *Concetto e tragedia della cultura*, scrive che di fronte alla vita, «che vibra incessante e tende all'infinito [...] sta il suo prodotto solido» che ha l'effetto inquietante di «fissare, anzi di irrigidire quella vitalità: spesso è come se la dinamicità creatrice dell'anima morisse nel suo prodotto»⁷. È evidente che Simmel, proprio come Dostoevskij, tende a mettere in evidenza la tragicità del rapporto tra vita e forma, sottolineando che il destino può essere definito «tragico» solo quando «le forze distruttrici [...] scaturiscono dagli strati più profondi di questo stesso essere», quando cioè «nella sua distruzione si compie un destino che risiedeva in lui stesso»⁸. La cultura ha dunque un destino tragico, proprio perché le forme che assume diventano rigide e tale rigidità mortifera le rendono impossibile realizzare il suo fine, ovvero «essere la via con cui l'anima, da incompiuta che era, giunge a se stessa ormai compiuta»⁹. In fondo la vita vuole qualcosa che non potrà mai raggiungere; potrà sostituire ad una forma, mille forme differenti, ma

nichilismo in Dostoevskij si veda R. LAUTH, *Dostoevskij e la verità*, a cura di M. Ivaldo, Il Ramo, Rapallo, 2005; mi sia consentito rinviare anche a A. DONISE, *Le ragioni dell'agire morale*, Luciano, Napoli, 2014.

⁴ F. DOSTOEVSKIJ, *Memorie del sottosuolo*, cit., p. 34.

⁵ Ivi, p. 37.

⁶ Ivi, p. 35.

⁷ G. SIMMEL, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* (1911), in Id., *Philosophische Kultur*, Kröner, Leipzig, 1919², pp. 223-253; tr. it. *Concetto e tragedia della cultura*, in Id., *La moda e altri saggi di cultura filosofica*, a cura di M. Monaldi, Longanesi, Milano, 1985, pp. 189-212, ivi p. 193.

⁸ Ivi, p. 208. Diverso – aggiunge Simmel – è un destino «triste» che è quello nel quale le forze distruttrici arrivano dall'esterno.

⁹ Ivi, p. 212. Simmel nota inoltre che la situazione dell'uomo moderno è resa ancora più problematica dalla «sconfinata capacità di esecuzione» che la cultura ha raggiunto. L'uomo moderno ha «la sensazione di essere circondato da un'infinità di elementi culturali che per lui non sono certo privi di significato ma, fondamentale, neppure significativi: in quanto massa essi hanno qualcosa di soffocante, dato che l'uomo non può assimilare interiormente ogni singolo contenuto, ma neanche rifiutarlo a cuor leggero» (ivi, p. 209).

non potrà mai sostituire le forme con la vita stessa e con la sua indipendenza da ogni tipo di forma.

1. Una lettura psicologica del rapporto vita-forma

Negli anni a cavallo tra fine Ottocento e inizio Novecento sono molte le riflessioni sul rapporto tra forma e vita, sia in ambito filosofico, sia in ambito letterario. Ma a pochi anni dal saggio di Simmel sulla tragedia della cultura, e precisamente nel 1919, esce, a firma di un giovane psicopatologo con molte letture filosofiche, uno strano lavoro che affronta il tema in una chiave diversa. L'autore cui mi riferisco è Karl Jaspers che – non avendo più la possibilità di lavorare come medico ospedaliero per problemi di salute – lascia la clinica di Heidelberg nella quale si era formato¹⁰ e viene incaricato di tenere i corsi di Psicologia presso la facoltà di Filosofia. Il lavoro cui mi riferisco è *Psicologia delle visioni del mondo*, un testo che è frutto proprio dei corsi tenuti nella seconda metà degli anni '10, e che esce nel 1919.

La tesi che intendo sostenere nelle pagine che seguono è che nella *Psicologia delle visioni del mondo* Jaspers ci offre una lettura originale del rapporto tra forma e vita e dunque anche della genesi delle forme culturali. Jaspers rielabora il tema in chiave psicologica ma, se l'impianto tradizionale tendeva a mettere in evidenza, con Dostoevskij e Simmel, proprio la tragicità del rapporto, l'analisi di Jaspers – che da poco aveva lasciato la professione di psicopatologo, dedito alla cura di soggetti internati in clinica psichiatrica – ci consente di trarre conclusioni significativamente differenti.

Il testo è apparentemente molto lontano dai lavori jaspersiani che lo hanno preceduto. Non c'è traccia di riferimenti alla patologia psichica, né ci sono tutte le «storie di vita» ovvero i casi clinici, molto presenti negli scritti psicopatologici. Jaspers sente in questi anni l'esigenza di accreditarsi innanzitutto come psicologo e poi come filosofo e non è un caso che il testo sia infarcito di lunghi riferimenti – in parte simili a schede di lavoro – a filosofi del passato con i quali avverte la necessità di misurarsi.

¹⁰ Sullo Jaspers psicopatologo si veda O. MEO, *Psicopatologia e filosofia in Karl Jaspers*, le Monnier, Firenze, 1979; P. RICCI SINDONI, *I confini del conoscere. Jaspers dalla psichiatria alla filosofia*, Giannini, Napoli, 1980; A.A. VV., *One century of Karl Jaspers' General Psychopathology*, ed. by G. Stanghellini, T. Fuchs, Oxford University Press, Oxford, 2013; G. CANTILLO, *Il pluralismo metodologico e la fenomenologia nella psicopatologia di Karl Jaspers*, in ID., *Esistenza, ragione e trascendenza. Studi su Karl Jaspers*, a cura di M. Anzalone, A. Donise, P.A. Masullo, F. Miano, il Mulino, Bologna, 2020.

Gli anni di lavoro alla clinica di Heidelberg però sono tutt'altro che passati invano. L'approccio descrittivo alle varie patologie psichiche, che aveva caratterizzato i suoi primi lavori, lo troviamo qui all'opera rivolto alle visioni del mondo. L'indagine sulle «visioni del mondo» va infatti intesa da un lato come descrizione delle molteplici «posizioni ultime che l'anima occupa» ovvero delle varie concezioni teoriche, ideologiche ed etiche che definiscono il modo in cui i soggetti guardano e valutano il mondo; dall'altro lato va intesa come descrizione delle «forze» che «muovono» l'anima. Ma in tal modo risulta evidente – e Jaspers lo chiarisce sin dalla premessa – quale sia il vero oggetto della riflessione: «la visione del mondo effettiva resta una cosa di pertinenza della vita»¹¹. Il tema del lavoro jaspersiano è dunque la vita o, meglio, il processo vitale nel suo prender forma.

Anche da un punto di vista metodologico ritroviamo le elaborazioni dello Jaspers psicopatologo: la prima e la seconda parte del testo procedono in maniera statica, descrivendo «dall'angolo del soggetto gli atteggiamenti» e «dall'angolo dell'oggetto immagini del mondo»¹². Questo modo di descrivere i fenomeni era già stato battezzato da Jaspers nel 1912 come «metodo fenomenologico»¹³: una descrizione statica dei fenomeni che sia, per quanto possibile, scevra da pregiudizi.

La terza parte del testo procede invece in maniera dinamica, concentrandosi sulla «vita dello spirito», ovvero sulle forze che costituiscono la vita psichica. Ed è proprio su questa parte che dobbiamo fermarci per delineare l'originale interpretazione jaspersiana del rapporto vita-forma.

Nel descrivere il processo vitale, Jaspers sottolinea che noi nasciamo all'interno di un orizzonte culturale e viviamo le abitudini, la religione, gli imperativi etici e le istituzioni, come dati naturali che ci avvolgono e ci assicurano. Il bambino, come il primitivo, è calato nella sua realtà e la considera l'assoluto, il vero. A rompere questo paradiso è l'incontro con l'alterità in tutte le sue for-

¹¹ K. JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin, 1919; tr. it. *Psicologia delle visioni del mondo*, traduzione di V. Loriga, Astrolabio, Roma, 1950, p. 9.

¹² Ivi, p. 165.

¹³ La fenomenologia viene da Jaspers interpretata come un metodo, ovvero come un lavoro descrittivo nel quale deve essere compiuta una epoché, devono cioè essere sospesi i pregiudizi, evitando di incasellare immediatamente il vissuto del soggetto patologico all'interno di una interpretazione teorica. La fenomenologia ha, infatti, «il compito di rendere presenti in maniera evidente gli stati psichici che i malati vivono» e non di spiegarli. Cfr. K. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie*, Springer, Berlin, 1913, p. 24. Sul tema si veda A. DONISE, *Nota introduttiva a K. JASPERS, Scritti psicopatologici*, a cura di S. Achella e A. Donise, Guida, Napoli, 2004; T. FUCHS, *Phenomenology and Psychopathology*, in AA. VV., *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, ed. by D. Schmicking and S. Gallagher, Springer, Dordrecht, 2010, pp. 547-573.

me¹⁴. Nel momento in cui ci rendiamo conto che sono possibili altre forme di vita, comincia la dissoluzione dell'involucro rassicurante all'interno del quale ci eravamo accomodati. E ci troviamo esposti, rischiamo la vita come «un'ostrica alla quale sia tolto il guscio»¹⁵.

La parola che Jaspers utilizza ci interessa qui particolarmente. È “*Gehäuse*” un termine che significa involucro, ma anche guscio, come appunto quello del mollusco. È interessante però che lo stesso termine, venga impiegato da Weber a proposito dell'etica protestante. Weber sostiene che se la ricchezza diviene il segno della grazia divina, se il lavoro in sé assume il valore di vocazione religiosa, quando l'autentico spirito ascetico scompare, l'accumulo e il possesso dei beni acquistano un potere crescente e infine ineluttabile, e l'adempimento del proprio dovere si trasforma «da leggero mantello» che protegge, in rigida «gabbia d'acciaio». Anche Weber – come Dostoevskij a proposito del palazzo di cristallo – si chiede chi «in futuro abiterà in quella gabbia»? L'espressione che Weber usa nel saggio *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* del 1905 è: “*ein stahlhartes Gehäuse*” che è stato appunto tradotto in italiano con «gabbia d'acciaio»¹⁶. Quindi il guscio è protezione ma anche gabbia.

Jaspers riprende il concetto di *Gehäuse* dall'impiego che ne aveva fatto Weber. Tuttavia – ed è questo il punto per noi rilevante – nelle pagine della *Psicologia delle visioni del mondo* il termine acquisisce una fruttuosa duplicità la cui potenza teorica va, forse, anche al di là delle intenzioni dello stesso Jaspers.

2. Duplicità del Gehäuse

Jaspers sembra in prima istanza assumere con Weber una concezione negativa del *Gehäuse* che è in linea con la tradizionale lettura, tipica del periodo, della forma destinata a divenire rigida e mortifera costrizione. Il

¹⁴ K. JASPERS, *Psicologia delle visioni del mondo*, cit., p. 327. È il tema che Husserl affronterà qualche anno più tardi nella *Crisi delle scienze europee* (1935) e che Jaspers riprenderà ancora in *Origine e senso della storia* (1949): la forma di vita più avanzata è quella che ha abbandonato la pretesa di possedere l'assoluta verità e ha acquisito la consapevolezza di essere solo un punto di vista tra gli altri; ma proprio il suo prender coscienza e il suo divenir consapevole, pongono tale forma di vita su un piano diverso dalle altre.

¹⁵ K. JASPERS, *Psicologia delle visioni del mondo*, cit., p. 327. Uno dei modi possibili per leggere questa terza parte della *Psicologia delle visioni del mondo* è pensarla come un'indagine di psicologia dello sviluppo.

¹⁶ M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, Mohr, Tübingen, pp. 17-206; tr. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, BUR, Milano, 2011, p. 203.

concetto diviene centrale nel capitolo dedicato alla vita dello spirito, dove Jaspers delinea le possibili risposte alla crisi che – in maniera inevitabile e strutturale – il soggetto si trova ad affrontare nel corso della vita. È «il punto d'appoggio nel limitato: gli involucri»¹⁷. L'uomo che si appoggia costantemente a «principi, dogmi, fatti dimostrabili, istituzioni tradizionali» vive in una sorta di protezione costante che lo tiene «discosto dalle situazioni-limite». Un po' come l'uomo d'azione di Dostoevskij che viene assicurato dalla muraglia delle leggi di natura, l'uomo che cerca la protezione dei *Gehäuse* cerca costantemente «una comoda dimora»¹⁸. Jaspers riprende il ragionamento di Dostoevskij anche nel riconoscere che nel momento in cui l'uomo costruisce, sente ancora l'impulso vitale; e infatti quando prendono forma gli involucri sono «qualcosa di vivo», ma quando l'uomo li «accetta belli e fatti sono [...] meccanici e morti»¹⁹. In altri casi ancora, l'uomo ritorna dentro un involucro che aveva costruito in passato «a fini regressivi», fuggendo di fronte a una crisi e assumendo la forma che aveva già superato: ma «ora che si è ritornati consapevolmente entro un involucro, non c'è più in esso nessuna forza vitale»²⁰.

Tuttavia, Jaspers riconosce che non sempre i *Gehäuse* «sono semplicemente e in ogni caso dei vicoli ciechi»²¹. Se la vita si trova sempre e strutturalmente connessa alla forma, non necessariamente la forma deve divenire rigida e morta: al contrario, è possibile riconoscere nella struttura stessa della forma uno «sviluppo e un processo vivo» che in qualche luogo «si fissa in un involucro determinato e particolare». Gli involucri, scrive, «sono inevitabili, a tal punto che anche la dialettica infinita si presenta sempre e di nuovo in forma di una totalità di involucri»²². Nel momento stesso in cui si innesca il processo di dissoluzione, l'uomo costruisce nuovi involucri, nuove forme. È questa la dialettica tipica del rapporto tra vita e forma: «senza dissoluzione avverrebbe un congelamento» e quindi la vita sarebbe bloccata in una forma che non le corrisponde più; ma d'altra parte «senza l'involucro avrebbe luogo un annientamento»²³, perché la vita senza assumere forme sarebbe esposta e priva di protezioni. La vita si sviluppa, prende una forma, per poi distruggerla

¹⁷ K. JASPERS, *Psicologia delle visioni del mondo*, cit., p. 353.

¹⁸ Ivi, p. 354.

¹⁹ Ivi, p. 355.

²⁰ Ivi, p. 354.

²¹ Ivi, p. 377.

²² Ivi, p. 405.

²³ Ivi, p. 329.

e assumerne una nuova. In fondo l'uomo vive «in piena serietà solo quando prende sul serio e considera definitivo il suo involucro del momento» e solo dopo aver esaurito la forza impulsiva dell'involucro «fa esperienza delle sconvolgenti crisi che portano a nuovi impulsi»²⁴.

Ci troviamo così a dover delineare un'antitesi: da un lato c'è il caso in cui il singolo è immerso nei contenuti di una visione del mondo che «trovano una risonanza adeguata nella sua esistenza, a tal punto che egli li considera l'essenziale, il genuino e comunque l'incondizionato»; al contrario ci sono momenti in cui i contenuti della visione del mondo sono per lui – *ma senza che ne sia cosciente* – «niente altro che dei puntelli, delle ideologie»²⁵ delle quali si è appropriato per altri scopi, la dialettica tra vita e forma si è irrigidita e il *Gehäuse* è diventato fisso e oppressivo. Questa antinomia non deve essere però intesa come un *aut-aut*: al contrario, l'esistenza reale degli uomini oscilla tra le due posizioni estreme: noi viviamo tra momenti genuini e i “puntelli”. La vita, intesa come maturazione della nostra visione del mondo, è un continuo processo dinamico e può essere descritta come: «vita pulsante di dilatazioni e contrazioni [...] di concordanze e di lotta, di certezze e di contraddizioni e di fusioni, di crolli e di riedificazioni»²⁶.

La duplicità del *Gehäuse* è evidente. Jaspers non si limita però a delineare l'elemento tragico nella dialettica tra vita e forma, ovvero l'impossibilità strutturale ed essenziale della forma di racchiudere in maniera assoluta la vita, e dunque il suo essere costantemente destinata alla distruzione. La duplicità per Jaspers non sta solo nella inevitabile necessità associata alla costante inadeguatezza della forma. È chiara in queste pagine la rilevanza della sua formazione da psicopatologo e il suo essersi confrontato con la fragilità e vulnerabilità della soggettività. Ci sono casi in cui il guscio anche se appare rigido a chi lo guarda dall'esterno, è ciò che consente alla soggettività di resistere alla crisi. Ciò che emerge, infatti, è una rilevanza del *Gehäuse* anche nella sua “inadeguatezza”. Anzi, si potrebbe sostenere con lo Jaspers della *Psicologia delle visioni del mondo*, che anche l'inadeguatezza della forma è un elemento essenziale per lo sviluppo della vita.

²⁴ Ivi, p. 409.

²⁵ Ivi, p. 51.

²⁶ Ivi, p. 18.

3. *Forme autentiche e forme inautentiche*

Per sviluppare e chiarire meglio questo punto, dobbiamo mettere in relazione la riflessione sul concetto di *Gehäuse* con le pagine dell'introduzione del lavoro del 1919 dedicate alla differenza tra autenticità (*Echtheit*) e inautenticità (*Unechtheit*); tale dicotomia è intesa da Jaspers come uno dei processi di trasformazione delle varie visioni del mondo e risulta molto importante per la definizione del *Gehäuse*. La dicotomia tra autentico e inautentico non deve essere identificata con quella tra vero e falso, poiché si muove su un piano differente. L'inautentico, infatti, «non è privo di realtà (*Unwirklichkeit*), ma di efficacia reale» (*Wirkungslosigkeit*)²⁷; se l'autentico è ciò che è più profondo, ciò che «tocca il fondo di ogni esistenza psichica», l'inautentico è, al contrario, ciò che c'è di «più superficiale», ciò che «sfiora l'epidermide»²⁸.

Il rischio che corre costantemente la forma, e in particolare la forma che può essere descritta come *Gehäuse* è proprio quella di essere inautentica, di essere semplice «puntello» che sostiene il soggetto solo mediante la sua rigidità, con il rischio che attraverso questa forma o addirittura attraverso questa visione del mondo «egli si inganna su se stesso»²⁹.

Tuttavia, Jaspers sottolinea che una seria e profonda disposizione soggettiva all'autentico ci costringe a «svelare il fatto, veramente mostruoso e sconcertante, che l'autentico non è mai concepibile [...] poiché l'autentico non esiste concretamente, ma è un'idea, una direzione». L'autenticità non è qualcosa che possa essere posseduta o afferrata. L'autenticità è in sostanza l'obiettivo verso il quale si tende, ma che non si raggiunge mai completamente. «E viceversa – continua Jaspers – l'inautentico non è così assolutamente e semplicemente inautentico, né può negarsi completamente»³⁰.

Proprio qui sta il punto che ci interessa mettere a fuoco: forse per capire alcune caratteristiche della forma è necessario riconoscere l'importanza, potremmo dire addirittura l'autenticità dell'inautentico. Questo tentativo di riabilitazione dell'inautentico prende le mosse dalla consapevolezza – più volte messa in evidenza da Jaspers – della vulnerabilità del soggetto che non può trovarsi “nudo” come il mollusco privo del suo guscio, ma ha costantemente bisogno di sapersi “vestito” dalle sue forme e dai suoi gusci. In un paragrafo

²⁷ Ivi, p. 49.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Ivi, p. 51.

³⁰ Ivi, p. 50.

della terza parte, dall'esplicito titolo «la vita tra caos e forma», Jaspers paragona gli involucri non solo ai gusci delle conchiglie, ma anche alla «pelle di un serpente»³¹, che può staccarsi dal corpo solo quando la nuova pelle si è già formata. Sono involucri anche le abitudini e le forme all'interno delle quali la soggettività si muove quotidianamente. Riconoscere la rilevanza degli involucri che vestono il soggetto, anche quando si tratta di vestiti un po' vecchi o stretti, ci permette di riconoscere alcune caratteristiche fondamentali della soggettività che altrimenti resterebbero in ombra.

In primis consente di attenuare la dialettica tragica tra forma e vita che abbiamo delineato in apertura. Se è vero, infatti, che ogni forma, ogni prodotto si separa dal processo vitale e diviene rigido, è anche vero che la formulazione simmeliana del problema sembra accentuarne solo un aspetto. È, come abbiamo visto con Simmel, come se la creatività e lo slancio vitale dell'anima «morisse nel proprio prodotto»³²; ma nel prodotto non c'è solo il cristallizzarsi del processo vitale, giacché esprime elementi vitali che devono separarsi dalla soggettività per essere poi ritrovati e riconosciuti (hegelianamente «alienarsi», per poi consentire al soggetto di riconoscersi nel prodotto). Tutte le forme in cui la vita si oggettiva non rappresentano solo rigidi gusci che opprimono l'io, ma anche come scrive qualche anno dopo Cassirer «il presupposto perché l'io si scopra e si comprenda nella sua vera essenza»³³. Ogni forma di guscio diviene dunque il luogo che consente la mediazione tra l'io e se stesso e tra l'io e l'altro io.

Ecco perché «l'inautentico non è così assolutamente e semplicemente inautentico». Se assumiamo che l'autenticità è un'idea limite verso la quale tendere, ci rendiamo conto che la nostra identità passa e si definisce nei gesti consueti e nelle abitudini consolidate, e non esclusivamente nel momento di una decisione «autentica e radicale». L'io si scopre e si comprende nelle forme acquisite con le quali si rivolge all'altro quotidianamente, nelle relazioni banali o ripetitive e qualche volta anche nelle regressioni. Jaspers ci consente di ripensare quanto sia rilevante nella definizione di ciò che noi siamo l'attenzione rivolta a tutti quei gesti e quelle abitudini che non carichiamo di un significato esistenziale, né sono riconducibili a situazioni limite; sono piuttosto le nostre consuetudini, le nostre relazioni superficiali ma quotidiane, la tradizione cul-

³¹ Ivi, p. 408.

³² G. SIMMEL, *Concetto e tragedia della cultura*, cit., p. 193.

³³ E. CASSIRER, *Zur logik der Kulturwissenschaft. Fünf Studien*, Elander, Göteborg, 1942; tr. it. *Sulla logica delle scienze della cultura. Cinque studi*, con una *Introduzione* di M. Maggi, La Nuova Italia, Firenze, 1979, p. 101.

turale nella quale ci identifichiamo, i simboli, i gesti, ecc.: tutti gusci che ci danno forma rivelandoci a noi stessi e agli altri.

4. *Con Jaspers, oltre Jaspers*

Da questa analisi deriva però un'ulteriore riflessione che ci consente di restituire centralità e rilevanza al concetto di *Gehäuse*, anche al di là della lettera jaspersiana. Se ripartiamo dalla frase jaspersiana secondo la quale «l'inautentico non è così assolutamente e semplicemente inautentico», possiamo leggerla anche in una chiave diversa. Nelle situazioni di difficoltà e ancor di più in quelle che Jaspers ha definito «situazioni limite», ovvero quelle situazioni nelle quali il soggetto sperimenta la totale mancanza di un punto fermo al quale appoggiarsi, la mancanza di «un elemento assoluto indubitabile, un sostegno che dia fermezza e stabilità a ogni esperienza di pensiero»³⁴, la soggettività avverte la rilevanza di potersi appoggiare a una dimensione consueta esperita nel mondo della vita quotidiana e banale. Ma più in generale per poter essere anche semplicemente centro di azione e di decisione, il soggetto deve poter contare su uno sfondo familiare fatto di abitudini sedimentate nel corso della sua vita e in base alla sua *Umwelt*, al suo mondo circostante, che si mostri almeno parzialmente disponibile ad accogliere la sua iniziativa e il suo essere processo dinamico.

Tale dimensione è fondamentale infatti per un'azione efficace della soggettività sul mondo, poiché è solo il mondo ovvio e consueto che fornisce degli appigli, delle «maniglie»³⁵ per orientare i suoi atti intenzionali. Quella degli involucri è una dimensione consueta che ci rassicura e all'interno della quale possiamo sentirci avvolti e protetti. Gli involucri, infatti, danno forma alla soggettività anche nel senso che la contengono, le consentono, sotto forma di abitudini e di ritualità, di essere rassicurata nell'incontro con un mondo che può divenire difficile o anche ostile. Il ritorno all'interno di un involucro rassicurante è una delle possibilità che la soggettività ha per resistere ai momenti di crisi. D'altro canto, è proprio a partire dal concetto di *Gehäuse* che possiamo riconoscere il potere del momento rituale nel superare le fasi difficili che la soggettività incontra nel corso dell'esistenza. In questo senso è evidente il suo

³⁴ K. JASPERS, *Psicologia delle visioni del mondo*, cit., p. 266.

³⁵ Cfr. G. STANGHELLINI, R. CIGLIA, *Il soggetto delle scienze dell'uomo alla luce dell'antropologia filosofica di Ernesto De Martino*, in «Journal für Philosophie & Psychiatrie», 1 (2008), <http://www.jfpp.org/jfpp-1-2008-03.html>.

aspetto positivo: le strutture, siano esse abitudini culturali, ritualità o forme, ci consentono di superare la crisi che è strutturale e insita nell'uomo.

Se per Heidegger, che è tra i primi recensori della *Psicologia delle visioni del mondo*³⁶, l'inautenticità³⁷ diviene la sfera della nostra esistenza quotidiana definita "anonima" e "deietta", è la dimensione della chiacchiera e dell'estraniamento, l'impianto jaspersiano – sensibile alla crisi che si incarna nel rischio al quale ci sentiamo sempre esposti della patologia psichica – ci consente di ripensare e rivalutare tale dimensione. L'aver relegato anche la dimensione dell'utilizzabile nella sfera dell'inautenticità ha impedito a Heidegger – come ha notato l'antropologo Ernesto De Martino – di cogliere la rilevanza delle abitudini e delle consuetudini, l'importanza di trovarsi in un mondo rassicurante per poter progettare se stessi in maniera "autentica". Lo slancio conosce diversi gradi di "energia". Nella vita quotidiana non si è sempre eroi, ma si vive di abitudini, di costumi passivamente accolti, «si vive di frasi o gesti cerimoniali, di antinomie o addirittura di stereotipi»³⁸.

5. Riti e resistenza

Ed è in fondo proprio dal confronto con la patologia psichica e con la riflessione jaspersiana che De Martino riesce a mettere a fuoco la rilevanza della cultura come strategia di resistenza alla crisi. De Martino istituisce un parallelo tra apocalisse culturale e apocalisse psicopatologica³⁹. Nella sua prospettiva, i vissuti psicopatologici mettono a nudo il momento della crisi e il rischio di crollo della soggettività ad essa connesso, con particolare chiarezza. La crisi psicopatologica ci consente anche di comprendere meglio in che senso nel soggetto "normale" la crisi viene superata, e dunque contenuta, proprio da un guscio protettivo. De Martino è convinto che non si possano studiare le

³⁶ M. HEIDEGGER, *Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen (1919-1921)*, in ID., *Wegmarken*, GA 9, hrsg. von F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M., 1976, pp. 1-44; tr. it. *Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers*, in ID., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987, pp. 431-471.

³⁷ È sicuramente dalla lettura della *Psicologia delle visioni del mondo* che Heidegger elabora in *Essere e tempo* il tema, ma non impiega il termine ricercato che usa Jaspers: *Unechtheit*, ma il più comune *Uneigentlichkeit*. Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, hrsg. von von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M., 1977, pp. 233-239; tr. it. *Essere e tempo*, traduzione di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1976, in part. pp. 221-226.

³⁸ E. DE MARTINO, *Scritti filosofici (1962/64)*, a cura di R. Pastina, il Mulino, Bologna, 2005, p. 101.

³⁹ E. DE MARTINO, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, in «Nuovi Argomenti», 69-71 (1964), pp. 105-141, ora in L. DE MARTINO, E. DE MARTINO, *Rituali della memoria. Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, a cura di R. Altamura, Argo, Lecce, 1997, pp. 125-158.

strategie di resistenza senza riflettere su quelle che definisce, al contrario, le «crisi senza riscatto» che caratterizzano la patologia psichica. La posizione che emerge dalla lettura dell'ampio materiale contenuto nell'opera postuma *La fine del mondo* è estremamente radicale. De Martino sostiene a più riprese che «il mondo delirante» ha il carattere essenziale di non essere un mondo: «manca della comunicabilità culturale, [...] isola il rischio o disarticola la dialettica rischio-integrazione»⁴⁰, segna il crollo della stessa cultura come possibilità.

Nelle esperienze deliranti il mondo, nel suo manifestarsi più banale e quotidiano, può cambiare e perdere il suo carattere consueto, esibendo un eccesso o un difetto di semanticità. Gli oggetti con cui entriamo abitualmente in relazione, «il riflesso del sole, le solite righe a stampa in cui è scritto il giornale, le sedie messe in fila»⁴¹, nel caso di un vissuto delirante possono perdere il loro carattere operativo, non essere più oggetti utilizzabili. Ciò li rende oggetti strani e *unheimlich*, che «cadono dal quadro dei possibili progetti operativi»⁴² della soggettività. Il troppo di semanticità si manifesta in connessione con questo troppo poco: persa l'operabilità consueta gli oggetti acquisiscono significati allusivi e spaventosi. Il mondo sociale, condiviso, intersoggettivo è così messo in discussione, e rischia di crollare. Il venir meno della possibilità di dar senso agli oggetti che ci circondano, il non riuscire più a ordinare la situazione in un mondo di valori, è la patologia psichica. E infatti, nelle pagine dedicate al problema della patologia psichica di *La fine del mondo*, ciò che interessa maggiormente De Martino, sono proprio i meccanismi di difesa e di protezione messi in opera dal soggetto patologico. Nella sua prospettiva anche alcuni fenomeni psicopatologici caratterizzati dall'immobilità come lo «stupore cata-tonico» sono un tentativo di difesa rispetto a un mondo avvertito come ostile. Le stereotipie mimiche diventano «scudi protettivi» o «armature»⁴³. L'idea è la stessa dell'involucro o guscio di Jaspers. Ciò che emerge sempre è l'idea della protezione, della difesa, ma De Martino cerca di mettere in evidenza anche i casi nei quali la strategia di resistenza mostra il suo fallimento.

⁴⁰ E. DE MARTINO, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (1977), a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino, 2002, p. 172.

⁴¹ Ivi, p. 87.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Non solo la lettura della *Psicopatologia generale* di Jaspers, ma anche quella di Ribot e di Janet, possono essere considerati all'origine dell'idea di crisi psicotica come regressione all'automatismo, che ricorda la catalessi, uno stato, cioè di totale perdita di mondo. D. CONTE, *Ernesto De Martino e la «mobilitazione dell'arcaico»*, in AA. VV., *Ernesto De Martino tra fondamento e «insecuritas»*, a cura di G. Cantillo, D. Conte e A. Donise, Liguori, Napoli, 2014, pp. 95-127.

Anche il confronto tra culture diverse o tra diverse epoche ci aiuta a cogliere la differenza tra una strategia di resistenza alla crisi funzionale e il fallimento che si identifica con il crollo psicopatologico. Un esempio tipico sono le pratiche magiche che sono analizzate da De Martino in stretta connessione con l'indagine sulla civiltà in cui si inseriscono. Una determinata pratica rituale o magica diviene comprensibile solo se studiata in relazione alla cultura di riferimento. La magia si determina proprio come una strategia per proteggere la presenza dal rischio della crisi, assume una valenza psicoterapeutica. De Martino scrive: «fascinazione, possessione, esorcismo, fattura e controfattura sono da ricondurre all'insicurezza della vita quotidiana, alla enorme potenza del negativo e alla carenza di prospettive»⁴⁴. La magia e più in generale l'orizzonte mitico-rituale, nell'Italia meridionale degli anni '50 non si colloca affatto, in un «assoluto isolamento rispetto al resto della vita culturale», ma, al contrario, è ben connesso a forme “magiche” assunte dal «cattolicesimo popolare»⁴⁵; forme che divengono strategie mediante le quali l'individuo e la comunità si sentono protetti rispetto all'incerto, all'incontrollabile, al negativo che assale l'esistenza. L'esempio del «delirio di influenza» chiarisce il punto: «se un uomo d'affari milanese, prendendo occasione da un rovescio economico, comincia a sentirsi “influenzato” [...], non c'è dubbio che si tratta di un “delirio”, ma perché – e solo perché – si tratta di un dramma inattuale rispetto alla Milano storica». Diverso è il caso se a sentirsi «influenzata» è una contadina lucana, la cui tradizione culturale è ancora «preparata alla sua esperienza, serba ancora in vita istituti adeguati per combatterla»⁴⁶. Nei momenti critici dell'esistenza, quei momenti in cui il divenire crea angoscia, i rituali, in particolare quelli religiosi, riescono a compiere una sorta di «cancellazione o mascheramento della storia angosciante», dando vita alla «destorificazione»⁴⁷. La destorificazione che si risolve in sostanza nella «ripetizione dell'identico» nel quale «le potenze operative dell'uomo non sono [...] riconosciute nella loro qualità di iniziative umane», ma attribuite a un potere extra-umano. La magia, il mito e la religione rappresentano così una metastoria rassicurante che contiene l'irrazionale. L'obiettivo è quello di superare le «sporgenze» della storicità attraverso la «destorificazione».

⁴⁴ E. DE MARTINO, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano, 2010, p. 181.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., p. 179.

⁴⁷ E. DE MARTINO, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, in Id., *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Argo, Lecce, 1995, p. 62.

De Martino, pensatore soprattutto della dimensione sociale e collettiva, sottolinea però che i *Gehäuse* non devono però necessariamente essere legati alla sfera del sacro, spesso regressiva. Il sacro non può essere pensato come l'unico orizzonte culturale necessario per fronteggiare la crisi. Nella prospettiva demartiniana, al contrario, «l'agonia del sacro» non comporta necessariamente una «minaccia che incombe sull'umanità». L'orizzonte metastorico del sacro «non è, in quanto metastorico, l'orizzonte indispensabile, in tutti i tempi e i luoghi»⁴⁸.

Tuttavia, De Martino, proprio come Jaspers, ritiene che l'uomo sia simile ad un mollusco e abbia sempre bisogno di un guscio protettivo. In questa prospettiva, nell'ultima fase della sua produzione, sembra chiedersi se sia possibile costruire delle nuove ritualità, che possano aiutare l'uomo moderno, che «è incamminato verso la democrazia laica e verso il riconoscimento di ideali integralmente mondani»⁴⁹, ad affrontare «le sporgenze della storia». Il simbolismo e la ritualità delle religioni tradizionali sono basati su un evento di fondazione metastorico e cioè sull'«attribuzione di tale evento alle forze non umane di un nume che operò nell'epoca mitica»⁵⁰. Il problema che si pone De Martino è se sia possibile un simbolismo nuovo che «sia compatibile con l'umanesimo integrale» e cioè con un umanesimo che elimini completamente «l'irrazionale e il metastorico *in quanto ideali*»⁵¹. In fondo, aggiunge, già il cristianesimo proprio con l'avvento dell'Uomo-Dio «ha immesso nella civiltà occidentale un germe umanistico che dilatandosi e fruttificando ha finito con il lacerare il suo *guscio protettivo*»⁵².

Anche la società ideale dell'umanesimo integrale – questo è il punto per noi rilevante – non può e non deve essere pensata come una società che si libera da ogni forma di guscio, lasciando emergere l'uomo nella sua pura essenza, e divenendo così la società *autentica*. Questa narrazione è non solo inadeguata, ma addirittura falsa perché fraintende la natura umana. Al contrario, l'uomo si definisce attraverso i *Gehäuse* ed è per questo che De Martino si sforza di ragionare sui nuovi simbolismi, consapevole che – anche se espunte come *ideale* – irrazionalità e metastoria continueranno ad essere esperienza quotidiana e «momento insopprimibile del divenire», con le quali bisogna fare

⁴⁸ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., p. 210.

⁴⁹ E. DE MARTINO, *Furore Simbolo Valore*, Il Saggiatore, Milano, 2013, p. 192.

⁵⁰ Ivi, p. 212.

⁵¹ Ivi, p. 213.

⁵² Ivi, p. 212 (corsivo mio).

i conti. Con uno sguardo carico di speranza (ma che oggi genera almeno malinconica disillusione) verso un mondo che prometteva di essere migliore, De Martino pensa al «simbolismo sovietico» come ad un simbolismo compatibile con l'umanesimo integrale. Un simbolismo che «si appella all'evento fondatore della Rivoluzione d'Ottobre» ed è mosso e sostenuto dall'«ethos civile» di una «dinamica integralmente umana» che in parte ha già trovato «e in parte ancora cerca, i suoi particolari simbolismi atti a dare orizzonte di origine e di destino ai vari momenti della vita individuale e collettiva»⁵³. Il fallimento di un progetto non deve impedirci di riconoscere la rilevanza dell'analisi demartiniana: anche un progetto di trasformazione sociale non può prescindere dalla riflessione sull'uomo e sul suo essere vulnerabile e «carente» e per questo sempre bisognoso di avere un *Gehäuse* nel quale 'accomodarsi'. E, allo stesso tempo, sempre esposto al rischio di trasformare il guscio protettivo in gabbia d'acciaio.

⁵³ Ivi, p. 214.

Aspetti della critica della cultura in Adorno

Raffaele Carbone

1. *Il confronto con i critici della civiltà di massa*

In questo articolo ci proponiamo di enucleare alcuni aspetti del concetto di cultura elaborato da Adorno in testi pubblicati in momenti diversi della sua attività e di tematizzare la sua concezione della *Kulturkritik* che in questi stessi scritti si delinea. Ci soffermiamo in primo luogo su un gruppo di articoli elaborati tra la metà gli anni '30 e gli inizi degli anni '40, in cui Adorno si confronta con i grandi critici della civiltà di massa, affrontiamo poi il problema della *Kulturkritik* in *Critica della cultura e società* (1949), quindi focalizziamo la diagnosi adorniana sui rapporti tra cultura e società in testi e conferenze più tardi, a partire da *Teoria della semicultura* (1959), senza trascurare di percorrere l'essenziale snodo teorico della riflessione sull'industria culturale.

Prima ancora di trattare, con Horkheimer, la questione della cultura ridotta a oggetto di consumo di massa e della manipolazione delle coscienze, Adorno affronta questi temi in tre articoli in cui discute i libri di alcuni critici della civiltà industriale di massa, Spengler, Veblen e Huxley, che risalgono, rispettivamente, al 1938, al 1941 e al 1942. Qui ci soffermiamo in particolare su quelli su Spengler e Huxley.

In *Spengler dopo il tramonto* Adorno mostra che, nonostante i suoi limiti, il celebre *Tramonto dell'Occidente* (1918, 1922) ha identificato il germe totalitario che si nasconde nella moderna società di massa anche nei suoi elementi democratici. Adorno sottolinea la validità della diagnosi spengleriana del tramonto dell'individuo, la cui personalità viene, fin nelle pieghe interiori, modellata e colonizzata in forme inaudite nella società industriale e tecnologica di massa. «Spengler – scrive Adorno – scorge il nesso tra atomizzazione e tipo umano regressivo quale si è compiutamente disvelato con l'avvento dei

totalitarismi»¹. Egli ha colto l'aggiogamento delle masse alle attività stupide e inutili del cosiddetto "tempo libero". Nei fenomeni del tempo libero – dalla lettura dei giornali allo sport e all'arte ridotta a sport – si realizza «l'espropriazione della coscienza degli uomini per mezzo degli strumenti centralizzati della comunicazione pubblica»². Si consideri in particolare questo brano del *Tramonto dell'Occidente* citato da Adorno:

Nella vita spirituale delle masse del popolo la democrazia ha completamente soppiantato il libro per mezzo del giornale. I libri, con la varietà dei loro punti di vista che costringe la mente del lettore ad una scelta e ad una critica, sono ormai cosa di cerchie ristrette. Il popolo legge un *solo* giornale, il "suo" giornale, che penetra in milioni di copie in tutte le case, suggestionando gli spiriti fin dal mattino, facendo dimenticare i libri con i suoi supplementi; e quando ciò malgrado l'una o l'altra opera si fa largo all'orizzonte, il giornale pensa a neutralizzarne l'azione mediante una critica preventiva³.

La diagnosi spengleriana, che coglie elementi di controllo totalitario degli individui nello stesso sistema democratico in forza del dominio dei partiti, getta un fascio di luce su quel processo nel corso del quale la forza del pensiero via via si estingue sino al punto in cui il pensare viene messo al bando: la filosofia della storia di Spengler culmina nella morte dello spirito e nelle conseguenze ostili al pensiero che ne risultano⁴. L'intero sviluppo della storia è letto alla luce dell'ideale del dominio, e del resto la storia si riduce a puri fatti, che non si dovrebbero a rigore nemmeno deplorare: si tratta, nella visione spengleriana, di esaltare i dominatori e di non sprecare troppa vana simpatia per i vinti⁵, di «glorificare ciò che è fatto così e non altrimenti, ciò che va registrato e accettato»⁶. Ora, secondo Adorno, per esorcizzare la morfologia

¹ TH. W. ADORNO, *Spengler nach dem Untergang*, in ID., *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft I, Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann unter Mitwirkung von G. Adorno, S. Buck-Morss und K. Schultz, Bd. 10.1, *Kulturkritik und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2018, pp. 47-71, in part. p. 50; tr. it. *Spengler dopo il tramonto*, in ID., *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, a cura di C. Mainoldi e con una *Introduzione* di S. Petrucciani, Einaudi, Torino, 2018, pp. 37-60, in part. p. 40.

² Ivi, p. 51; tr. it. p. 41.

³ Ivi, pp. 51-52; tr. it. *ibid.*

⁴ Ivi, pp. 56-57; tr. it. p. 46. Adorno riscontra un atteggiamento di ostilità verso il pensiero anche ne *La teoria della classe agiata* (1899) dell'economista Thorstein Veblen. Qui Adorno coglie «l'intenzione di denunciare come barbarica l'età moderna proprio là dove questa più scopertamente accampa pretese di cultura» (ID., *Veblen Angriff auf die Kultur*, in ID., *Prismen*, cit., pp. 72-96, in part. p. 72; tr. it. *L'attacco di Veblen alla cultura*, a cura di M. Bertolini Peruzzi, in ID., *Prismi*, cit., pp. 61-83, in part. p. 61). Egli non esita a parlare di «un odio contro il pensiero», di un «anti-intellettualismo» di Veblen, che lo avvicina a Huxley, «la cui opera è al limite autodenucia dell'intellettuale come mistificatore in nome di una sincerità che sfocia nella glorificazione della natura» (ivi, p. 93 e n. 4; tr. it. p. 80 e n. 19).

⁵ TH. W. ADORNO, *Spengler nach dem Untergang*, cit., pp. 57-58; tr. it. p. 47.

⁶ Ivi, p. 62; tr. it. p. 51.

spengleriana, non è sufficiente condannare la barbarie e confidare nella salute della civiltà: «[b]isogna piuttosto cogliere l'elemento di barbarie che pervade la stessa civiltà»⁷.

Nel saggio *Aldous Huxley e l'utopia* Adorno esamina il tipo di critica della cultura che emerge nel romanzo di Huxley *Il mondo nuovo* (1932):

Egli critica lo spirito del positivismo. Ma poiché anche la sua critica si ferma ai traumi, si limita all'immediatezza vissuta, e registra l'apparenza sociale senza discussione, come dato di fatto, egli stesso si fa positivista. Nonostante il tono sgradevole egli concorda con la critica della cultura di carattere descrittivo, la quale attraverso la deprecazione dell'inevitabile tramonto della cultura ha offerto pretesti al rafforzamento del potere posto sotto accusa. La civilizzazione approda alla barbarie in nome della cultura⁸.

Secondo Adorno, come Spengler disprezza la vittima dell'industria culturale, non coloro che la manipolano⁹, così Huxley mette sotto accusa i beni di consumo, la decadenza dei costumi, il materialismo portato agli eccessi e la tecnica, anziché focalizzare l'attenzione sui poteri che se ne servono per consolidare la sottomissione delle masse. In *Critica della cultura e società* (1949) Adorno torna su questo punto: «[O]gni volta che la critica della cultura si lagna del materialismo, non fa che favorire la credenza che il peccato è il desiderio degli uomini di beni di consumo e non il meccanismo globale che li defrauda: la sazietà e non la fame»¹⁰.

Autori reazionari come Spengler e Huxley hanno elaborato, secondo Adorno, una critica del liberalismo che in molti punti si è rivelata più efficace di quella progressista. Quest'ultima, infatti, ha continuato a utilizzare i concetti di massa e di cultura in senso positivo, in una prospettiva non dialettica, senza accorgersi «del fatto che la specifica categoria massa è prodotta dall'attuale stadio della società e che la cultura si è contemporaneamente trasformata in un sistema di controllo»¹¹. In sintesi, agli occhi di Adorno, un'economia sempre più ridotta alla produzione di massa causa una sorta di regressione dell'individuo, che non ha sufficiente forza per resistere a quello che Huxley denomina *conditioning*, termine che nel romanziere britannico designa

⁷ Ivi, p. 71; tr. it. p. 59.

⁸ TH. W. ADORNO, *Aldous Huxley und die Utopie*, in ID., *Prismen*, cit., pp. 97-122, in part. p. 118; tr. it. *Aldous Huxley e l'utopia*, a cura di E. Zolla, in ID., *Prismi*, cit., pp. 84-107, in part. p. 103.

⁹ TH. W. ADORNO, *Spengler nach dem Untergang*, cit., p. 51; tr. it. p. 41.

¹⁰ TH. W. ADORNO, *Kulturkritik und Gesellschaft*, in ID., *Prismen*, cit., pp. 11-30, in part. p. 18; tr. it. *Critica della cultura e società*, a cura di C. Mainoldi, in ID., *Prismi*, cit., pp. 3-21, in part. pp. 9-10.

¹¹ TH. W. ADORNO, *Spengler nach dem Untergang*, cit., p. 63; tr. it. p. 52.

ogni specie di controllo scientifico delle condizioni di vita [...] la completa preformazione dell'uomo a opera dell'intervento sociale che va dalla riproduzione artificiale e dalla determinazione tecnica del conscio e dell'inconscio nello stadio infantile fino al *death conditioning*, un allenamento che scaccia dal fanciullo la paura della morte, mostrando al fanciullo dei morti e contemporaneamente nutrendolo di dolci sicché associ in avvenire le due cose¹².

L'effetto ultimo del *conditioning* è l'introiezione completa della pressione («*Druck*») e della coazione («*Zwang*») sociali: si è ben oltre le forme di interiorizzazione («*Verinnerlichung*») e di appropriazione («*Zueignung*») realizzatesi col protestantesimo perché, nel modello di Huxley, gli uomini si rassegnano ad amare gli obblighi loro imposti senza più nemmeno essere consapevoli della loro rassegnazione¹³. Il mondo nuovo immaginato da Huxley è allora pregno di significati inquietanti e di una possibile chiave di lettura dell'epoca in cui scrive Adorno¹⁴, un'epoca caratterizzata dalla potenza inusitata dei meccanismi di manipolazione e uniformazione e dalla loro capacità di penetrare in modo pervasivo nella società grazie, da un lato, ai nuovi mezzi di comunicazione e, dall'altro, alla inedita ampia disponibilità di vari e appaganti beni di consumo¹⁵. In una civiltà che si configura come un'immensa prigione nella quale la vita intera è preordinata e programmata in ogni suo momento, «[l]'esperienza della singolarità, dell'*hic et nunc* dell'esperienza spontanea, già insidiata da un pezzo, viene esautorata del tutto: gli uomini non sono più soltanto consumatori dei prodotti di serie sfornati dai trust, ma paiono essi stessi prodotti dallo strapotere di questo e privi di individuazione»¹⁶.

La critica conservatrice della moderna società di massa, secondo Adorno, è stata dunque capace di cogliere quegli elementi di regressione della società progressista generati nel suo stesso seno, tuttavia ha tralasciato il nesso tra i processi di manipolazione e omologazione degli individui e le strutture economico-sociali che ne costituiscono la base¹⁷. Si tratta, in effetti, non

¹² TH. W. ADORNO, *Aldous Huxley und die Utopie*, cit., p. 100; tr. it. p. 87.

¹³ Ivi, p. 101; tr. it. *ibid.*

¹⁴ Non a caso in *Moda senza tempo. Sul jazz* (1953), un articolo nel quale mette in discussione quella musica standardizzata che pone il veto su ogni deviazione da ciò che i consumatori si aspettano e in cui facilmente si riconoscono, Adorno scrive: «[n]essun brano di jazz conosce, dal punto di vista musicale, la storia, tutte le sue parti sono smontabili e rimontabili, nessuna battuta consegue da una logica dello sviluppo: così questa moda senza tempo diventa l'immagine d'una società pianificata e congelata non tanto lontana dal raccapricciante *Il mondo nuovo* di Huxley» (TH. W. ADORNO, *Zeitlose Mode. Zum Jazz*, in ID., *Prismen*, cit., pp. 123-137, in part. p. 127; tr. it. *Moda senza tempo. Sul jazz*, a cura di E. Filippini, in ID., *Prismi*, cit., pp. 108-120, in part. p. 112).

¹⁵ Cfr. a riguardo S. PETRUCCIANI, *Il confronto con la critica della cultura*, in ID., *A lezione da Adorno. Filosofia Società Estetica*, manifestolibri, Roma, 2017, pp. 133-142, in part. p. 139.

¹⁶ TH. W. ADORNO, *Aldous Huxley und die Utopie*, cit., p. 98; tr. it. p. 85.

¹⁷ Cfr. S. PETRUCCIANI, *Adorno saggista: critica della cultura e società di massa*, in TH. W. ADORNO, *Prismi*, cit., pp. VII-XXII, in part. p. X.

semplicemente di mettere in discussione l'epifenomeno, la cultura ridotta a oggetto di consumo di massa, ma di stanare il meccanismo capitalistico che produce la mercificazione e la produzione industriale della cultura. Il capitalismo, così come lo legge Adorno, non solo sottopone l'individuo a processi di lavoro meccanizzati e standardizzati, ma, attraverso questa sussunzione, distrugge anche le condizioni di possibilità dell'individualità consumando le energie psichiche necessarie alla formazione dell'identità dell'io. Tanto per le attitudini percettive quanto per i comportamenti sociali al di fuori del processo produttivo, diventano predominanti modelli di comportamento come la deconcentrazione, la disattenzione e la distrazione, che vengono adottati e ulteriormente intensificati dall'industria culturale. La violenza schiacciante delle forme di produzione meccanica e ripetitiva genera il bisogno di sollievo e di compensazione nel cosiddetto tempo libero e quindi li collega inesorabilmente al loro opposto. In questo modo emerge una forma di soggettività che non è più capace di esperienza reale, nella misura in cui quest'ultima richiede sempre lo sforzo di confrontarsi con l'oggetto¹⁸.

2. L'«ambigua promessa» della cultura e la sua antinomia

La cultura, quale elaborazione intellettuale “nobile” della storia dell'Occidente, è – secondo Adorno – invischiata in un'antinomia. Nelle sue diverse manifestazioni (letteraria, artistica, filosofica) essa scava un solco tra le proprie creazioni e la vita ordinaria, la prassi vigente: essa dà forma a un mondo che trascende quest'ultima e che, prendendone le distanze, la critica. In *Critica della cultura e società* Adorno scrive infatti che «[v]era è la cultura solo in quanto è implicitamente critica [*als implizit-kritische*] [...]. La critica è un elemento irrinunciabile dell'in sé contraddittoria cultura [*der in sich widerspruchsvollen Kultur*] e, pur nella non verità, ancor sempre vera quanto non vera è la cultura [*bei aller Unwahrheit doch wieder so wahr wie die Kultur unwahr*]»¹⁹. E poco più avanti:

[s]empre esse [l'autentica opera d'arte e la vera filosofia] sono state in rapporto con il reale processo della vita e della società, da cui si separavano. Proprio il rifiuto del nesso colpevole con la vita che cieca e indurita si riproduce, proprio il tener fermo all'indipendenza e all'autonomia,

¹⁸ È quel che sottolinea S. BREUER, *Horkheimer oder Adorno: Differenzen im Paradigmakern der kritischen Theorie*, in «Leviathan», XIII/3 (1985), pp. 357-375, in part. pp. 369-370.

¹⁹ Th. W. ADORNO, *Kulturkritik und Gesellschaft*, cit., p. 15; tr. it. pp. 6-7.

alla separazione dal vigente regno dei fini implica, come inconsapevole elemento almeno, il rinvio ad una situazione in cui la libertà sia realizzata²⁰.

In altri termini, agli occhi dell'Adorno marxista che afferma il primato dell'economia quale sfera strumentale in virtù del quale nella società occidentali le relazioni sociali tra persone prendono la forma di relazioni tra cose²¹, e che rifiuta ogni teoria incapace di pensare il radicarsi della cultura nell'ineguaglianza sociale, collocare la cultura su un piano più elevato rispetto alla società – sino a farne il «feticcio supremo [*oberster Fetisch*]» quando la si considera «come [*als solcher*]»²² –, come se fosse libera dai suoi vincoli, significa non comprendere «la forza pervasiva della totalità dominante entro la quale la vita moderna si era fusa»²³.

Certo, come emerge nell'aforisma *Il bagno col bambino dentro* di *Minima moralia* (1951), nella misura in cui la cultura costruisce un'immagine ideale della società umana che non corrisponde alle sue effettive condizioni materiali, essa, producendo un effetto tranquillizzante e consolatorio, fa il gioco dei rapporti economici esistenti²⁴. Eppure, se la cultura è ciò che rifiuta di piegarsi alla signoria del mercato, al valore di scambio (che costituisce la realtà materiale), per quanto il suo rifiuto sia solo apparente finché quella realtà continua a esistere, essa trova un suo senso malgrado il suo attuale fallimento

²⁰ Ivi, p. 16; tr. it. p. 8.

²¹ Cfr. a riguardo D. COOK, *The Culture Industry Revisited: Theodor W. Adorno on Mass Culture*, Rowman & Littlefield, Lanham (Maryland), 1996, pp. 9-10. La studiosa sostiene che la critica dell'economia politica resta un elemento essenziale nell'opera di Adorno come lo era in quella di Marx, e che la permanente importanza dei fattori economici nell'analisi del pensatore francofortese va di pari passo con la sua insistenza sul sussistere di una società stratificata in classi nonostante la mancanza di coscienza di classe e la sua massificazione (ivi, pp. 11-12). Su questi temi in Marx e Adorno cfr. inoltre S. BEER, *Immanenz und Utopie. Zur Kulturkritik von Theodor W. Adorno und Guy Debord*, Lit, Münster-Berlin-London, 2012, in part. pp. 29-48.

²² Th. W. ADORNO, *Kulturkritik und Gesellschaft*, cit., p. 16; tr. it. p. 8.

²³ M. JAY, *Adorno*, Harvard University Press, Cambridge (Mass), 1984; tr. it. *Theodor W. Adorno*, a cura di S. Pompucci Rosso, il Mulino, Bologna, 1987, p. 123.

²⁴ Th. W. ADORNO, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2019, p. 48; tr. it. *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, a cura di R. Solmi, *Introduzione e Nota* di L. Ceppa, Einaudi, Torino, 1994, p. 40. Qui emerge una concezione della cultura dell'era borghese che si collega alla riflessione generale dell'Istituto per la ricerca sociale sulla separazione tra cultura e soddisfazione materiale. Marcuse, ad esempio, analizzando i caratteri della cultura dell'epoca borghese, quella cultura che fa dell'anima e dello spirito una sfera autonoma di valori, afferma che in essa si costruisce «un regno di apparente unità e di apparente libertà, in cui i rapporti antagonistici che reggono l'esistenza devono essere inquadriati e pacificati. La cultura approva e tiene celate le nuove condizioni sociali di vita» (H. MARCUSE, *Über den affirmativen Charakter der Kultur* (1937), in *Id.*, *Kultur und Gesellschaft I*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1965, pp. 56-101, in part. p. 64; tr. it. *Sul carattere affermativo della cultura*, in *Id.*, *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, traduzione di C. Ascheri, H. Ascheri Osterlow e F. Cerutti, Einaudi, Torino, 1969, pp. 43-85, in part. p. 50).

(«*Mißlingen*»): «di fronte alla menzogna del mondo delle merci [*der Lüge der Warenwelt*] diventa un correttivo [*Korrektiv*] la menzogna che la denuncia»²⁵. Presentando una tensione dialettica immanente alle pratiche culturali, Adorno sembra qui alludere a due aspetti interconnessi della cultura: la cultura come fola nella misura in cui, prospettando una società umana che di fatto non esiste, getta un velo sulle condizioni materiali della società presente e di quelle passate (da cui, tuttavia, non può in realtà affrancarsi); la cultura come sforzo “particolare” che lotta per sfuggire al «circolo della prassi universale», come «anticipazione utopica di uno stato di cose più degno [*des edleren Zustands*]»²⁶: in questo caso, pur non potendo obliterare il suo carattere illusorio, almeno fino a quando lo stato di cose esistente («*das Bestehende*») permane, essa denuncia la falsità e la miseria di quest’ultimo. In tal modo si comprende forse meglio in che senso, rievocando la paradossale formulazione di *Critica della cultura e società*, la critica è l’elemento imprescindibile della cultura e uno squarcio di verità che si produce nel non-vero di essa.

In *Cultura e amministrazione* (1960) Adorno fa valere nuovamente la capacità della cultura di mettere in discussione la realtà vigente, qui in particolare il meccanismo stesso dell’autoconservazione quale si è configurato nell’epoca capitalistico-borghese: «[i]n quanto indica – per definizione – al di là del sistema dell’autoconservazione della specie, la cultura contiene necessariamente un momento critico nei confronti di ogni esistente, di tutte le istituzioni»²⁷. L’impulso che fa luce sulla problematicità dei rapporti economici esistenti non si esprime in una pura tendenza incarnata da qualche creazione culturale – come sembra invece ritenere Horkheimer in *Autorità e famiglia*, dove è messo l’accento sulla forza di ribellione contro l’apparato autoritario e le sue prescrizioni propria di alcune opere artistiche²⁸ –, bensì nell’opposizione all’omolo-

²⁵ TH. W. ADORNO, *Minima moralia*, cit., p. 49; tr. it. p. 41.

²⁶ Ivi, p. 48; tr. it. p. 40.

²⁷ TH. W. ADORNO, *Kultur und Verwaltung*, in ID., *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, *Soziologische Schriften I*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2008, pp. 122-146, in part. p. 131; tr. it. *Cultura e amministrazione*, in ID., *Scritti sociologici*, a cura di A. M. Solmi, Einaudi, Torino, 1976, pp. 115-139, in part. p. 124.

²⁸ Cfr. M. HORKHEIMER, *Autorität und Familie* (1936), in ID., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von A. Schmidt und G. Schmid Noerr, Bd. III, *Schriften 1931-1936*, Fischer, Frankfurt a. M., 2009, pp. 336-417, in part. pp. 415-416; tr. it. *Autorità e famiglia*, in ID., *Teoria critica*, traduzione di G. Backhaus, con una *Introduzione* di A. Bellan, voll. I-II, Mimesis, Milano, 2014, vol. I, pp. 271-351, in part. p. 349. Anche nell’articolo *Arte e nuova e cultura di massa* (1941), Horkheimer mette l’accento sulla componente critica contenuta nell’opera artistica e letteraria: evocando Shakespeare, Goethe e Proust, egli scrive ad esempio: «[d]a quando è diventata autonoma, l’arte ha preservato l’utopia che è sfuggita dalla religione» (M. HORKHEIMER, *Neue Kunst und Masskultur*, in ID., *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, *Schriften 1936-1941*, Fischer, Frankfurt a. M., 2009, pp. 419-438, in part. p. 421; tr. it. *Arte nuova e cultura di massa*, in ID., *Teoria critica*, cit., vol. II, pp. 305-323, in part. p. 307). In sintesi, in questo articolo, Horkheimer

gazione violenta e coatta del qualitativamente diverso, opposizione che l'arte realizza per il semplice fatto di esistere come ciò che non è utilizzabile, per il suo essere non pratica («*Unpraktischsein*»)²⁹. In quanto sfera di ciò che è fine a se stesso, creazione che recide il nesso con le finalità riproduttive e acquisitive, la cultura si contrappone alle pratiche vitali ordinarie e dominanti e pronuncia la sua «ambigua promessa [*zweideutiges Versprechen*]», l'annuncio di una situazione in cui la libertà dalla prassi materiale sia realizzata. Resta il fatto che la capacità di rifiutare la prassi dominante non è tale da obliterare l'antinomia che si nasconde nella cultura dell'epoca presente: la cultura riafferma tali pratiche e tali finalità perché confina l'agire libero che la anima, rispondente alla sua propria e autonoma legge, in una sfera separata, che presuppone la vita ordinaria ma non la incontra veramente e perciò rinuncia a cambiarla³⁰.

3. Connessione e separazione tra cultura e prassi

Approfondiamo ora la questione del nesso tra la cultura e i processi della vita e della società alla luce di *Teoria della semicultura* e *Cultura e amministrazione*, che costituiscono testi esemplari sull'argomento nei quali Adorno, alla fine degli anni '50, sviluppa ulteriormente la sua analisi della cultura.

In *Teoria della semicultura* (1959) Adorno distingue la *Kultur*, la cultura nel suo aspetto oggettivo, dalla *Bildung*, che è la *Kultur* «dal lato della sua appropriazione soggettiva»³¹. A riguardo mette in luce l'autonomizzarsi della cultura dalla prassi quale fenomeno che caratterizza in primo luogo la *Kultur*:

[s]econdo l'uso linguistico tedesco il termine *Kultur* indica solo la Cultura dello spirito [*Geisteskultur*], in sempre più netta antitesi con la prassi. [...] La cultura è diventata autosufficiente e infine un "valore", nel linguaggio della filosofia passata al bucato. È vero che alla sua

suggerisce che attraverso le opere artistiche e letterarie è possibile concepire un mondo diverso da quello dominato dalla produzione di merci. Esse hanno fornito un veicolo per l'espressione del pensiero critico costruendo immagini di vita che contraddicevano l'esistente (cfr. in part. ivi, p. 424; tr. it. p. 310).

²⁹ TH. W. ADORNO, *Kultur und Verwaltung*, cit., p. 131; tr. it. p. 124.

³⁰ Cfr. TH. W. ADORNO, *Kulturkritik und Gesellschaft*, cit., p. 16; tr. it. p. 8: «[r]esta quest'ultima [la realizzazione della libertà] l'ambigua promessa della cultura, finché la sua esistenza dipende dall'affatturata realtà di fatto, in ultima istanza dal poter disporre del lavoro altrui». Cfr. inoltre ivi, p. 20; tr. it. p. 12: «[m]a la critica della cultura può imputare con tanta forza alla cultura la sua decadenza come violazione della pura autonomia dello spirito, come prostituzione, proprio perché la stessa cultura scaturisce dalla radicale separazione di lavoro fisico e lavoro spirituale, e appunto da tale separazione, dal peccato originale per così dire, trae le sue energie».

³¹ TH. W. ADORNO, *Theorie der Halbbildung*, in ID., *Soziologische Schriften I*, cit., pp. 93-121, in part. p. 94; tr. it. *Teoria della semicultura*, in ID., *Scritti sociologici*, cit., pp. 85-114, in part. p. 86.

autarchia sono dovute la grande filosofia speculativa e la grande musica, che è intrecciata con quest'ultima nel modo più intimo. Ma nello stesso tempo in questa spiritualizzazione della Cultura è già virtualmente confermata la sua impotenza, e la vita reale degli uomini è abbandonata ai rapporti che ciecamente sussistono e ciecamente si muovono. La Cultura non è indifferente nei loro confronti³².

La *Kultur* ha nondimeno un «doppio carattere»³³, essa è attraversata da una tensione. Se da un lato si costituisce come «Cultura dello spirito»³⁴, come valore, rivelandosi scissa dalla prassi e dunque incapace di modificare i rapporti sociali, dall'altro, essa si declina come «organizzazione [*Gestaltung*] della vita reale», come «momento dell'adattamento [*Anpassung*]]»³⁵, ma in tal modo sancisce lo schema del dominio, il trionfo della natura, la storia naturale che premia la sopravvivenza del più forte³⁶.

Tale dinamica e tale ambivalenza si ritrovano dal lato della *Bildung*, la cultura intesa come processo di formazione che riguarda l'individuo libero, consapevole di sé ma capace di operare nella società sublimando i suoi impulsi, e come condizione di una società autonoma. Tuttavia, se l'idea di cultura presuppone una situazione di un'umanità senza divisioni e senza imbrogli, nel concreto essa entra in relazione, traendone privilegi, con una prassi diversa da essa, per cui, incoerente con se stessa, abdica all'autonomia per cadere nell'eteronomia. E se pure vuole mantenersi pura, deve pagare il fio di rapporti sociali

³² *Ibid.*; tr. it. pp. 86-87.

³³ *Ivi*, p. 96; tr. it. p. 88.

³⁴ Il concetto di *Geisteskultur* è tematizzato da Adorno in una conferenza dal titolo *Kultur und Culture* che precede di un paio di anni *Teoria della semicultura*, tenuta presso il Münchener Amerika-Hauses il 7 giugno 1957. Qui Adorno approfondisce due tipici significati del concetto di cultura che a suo avviso sono connessi al contrasto tra la cultura americana e quella tedesca. Questa divergenza si fonda su due modi diversi di intendere la cultura. Per un verso, il concetto di cultura riguarda il modo in cui l'uomo fronteggia e viene a capo della natura («*die Bewältigung der Natur durch den Menschen*») nel senso del suo dominio («*Beherrschung*») in una duplice direzione: la dominazione della natura esterna che si contrappone all'uomo e il dominio delle forze naturali nell'uomo stesso, nel senso del controllo esercitato dalla civiltà («*der zivilisatorischen Kontrolle*») sulle pulsioni umane e sull'inconscio; per un altro verso, il concetto di cultura include in sé il concetto di cura, che comprende il momento del prendersi cura e del preservare quella natura che l'uomo ha assoggettato (TH. W. ADORNO, *Kultur und Culture*, in *Id.*, *Vorträge 1949-1968*, hrsg. von M. Schwarz, *Nachgelassene Schriften*, Abteilung V: *Vorträge und Gespräche*, Bd. I, Suhrkamp, Berlin, 2019, pp. 156-176, in part. pp. 156-157). In Germania in particolare il concetto di cultura si è fondato sull'idea di preservare la natura nella sua stessa essenza, il che ha portato in direzione della *Geisteskultur*, di una peculiare spiritualizzazione («*eigentümliche Vergeistigung*», *ivi*, p. 158), ma ha fatto mettere da parte l'idea di cultura come confronto consapevole della natura esterna e interna che plasma la realtà politica (*ivi*, pp. 158-159). Si tratta, appunto, di un concetto di cultura che in tedesco può essere espresso in modo pregnante e conciso col termine *Geisteskultur*: è la cultura che – esplicita Adorno – si manifesta essenzialmente in quelle che vengono chiamate grandi opere, siano esse opere d'arte, di filosofia o di ricerca accademica (*ivi*, pp. 157-158).

³⁵ TH. W. ADORNO, *Theorie der Halbbildung*, cit., p. 95; tr. it. p. 87.

³⁶ *Ivi*, p. 96; tr. it. pp. 88-89.

ed economici iniqui. Il sogno della *Bildung*, l'emancipazione dalla necessità naturale, prende forma dunque all'interno di un mondo organizzato secondo il *Diktat* dei mezzi e al quale la stessa *Bildung* finisce per piegarsi³⁷. La *Bildung*, d'altro canto, è un'idea borghese, nasce con la borghesia stessa: la sua intima antinomia dipende dal fatto che gli ideali che essa difende fioriscono in mezzo all'ingiustizia e mentre quella stessa classe che la esprime perpetua l'ingiustizia, ovvero il processo di produzione capitalistico e la disumanizzazione che esso comporta³⁸ (ma su questo torneremo a breve).

In *Cultura e amministrazione*, oltre a evocare la correlazione tra la parola *Kultur* e quella di *Zivilisation*, «ad essa opposta e complementare»³⁹, il teorico francofortese rileva in primo luogo che, da un lato, la cultura è connessa all'amministrazione – ovvero alla macchina tecnico-burocratica che «raccolge, suddivide, soppesa, organizza» tutto ciò che rientra nella sfera della cultura in senso ampio (dalla filosofia alla religione, dall'arte ai costumi); dall'altro, aspirando a «essere ciò che è più elevato, più puro e intatto, che non è stato accomodato secondo criteri tattici o tecnici», essa «è opposta all'amministrazione»⁴⁰; inoltre si spinge a dire che «lo specificamente culturale è precisamente ciò che si sottrae al nudo bisogno della vita [*das spezifisch Kulturelle eben das der nackten Notdurft des Lebens Enthobene ist*]»⁴¹. Eppure la cultura si costituisce sempre sulla base dello specifico modo di produzione di una società e sulla sua concomitante organizzazione sociale; essa esprime così le contraddizioni di quella società⁴². La cultura in senso ampio, ovvero ciò che di norma viene rubricato sotto la voce “cultura”, incide, in maniera decisiva e nella sua storicità, sulla stessa conservazione e continuità biologica della vita – gli uomini della civiltà industriale, qualora fossero trasportati nell'età della pietra, non potrebbero non perire⁴³. D'altro canto, nel suo senso legittimo, la cultura conserva in sé traccia di quel che viene perduto nel processo di razionalizzazione e di uniformazione del mondo moderno: «[c]iò che si chiama legittimamente cultura deve accogliere in sé, nel ricordo, quanto viene abbandonato per via in quel processo di crescente dominio della natura che si

³⁷ Ivi, pp. 97-98; tr. it. p. 90.

³⁸ Ivi, pp. 98-99; tr. it. pp. 90-91.

³⁹ TH. W. ADORNO, *Kultur und Verwaltung*, cit., p. 122; tr. it. p. 115.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Ivi, p. 124; tr. it. p. 117.

⁴² È quanto sottolinea G. ROSE, *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, Verso, London-New York, 2014, p. 151.

⁴³ TH. W. ADORNO, *Kultur und Verwaltung*, cit., p. 129; tr. it. p. 122.

rispecchia in una sempre maggiore razionalità e in forme di dominio sempre più razionali. La cultura è la permanente protesta del particolare contro la generalità, finché questa non è stata conciliata col particolare»⁴⁴.

Adorno constata nondimeno che si è progressivamente radicata nella società l'idea che la cultura sia una sfera indipendente, separata dalla prassi, dalle condizioni materiali di esistenza: è la sfera dell'inutile che si staglia rispetto a quella dell'utile, la cui pretesa di legittimità acquista tanto più peso quanto più la cultura si presenta come staccata dall'ambito della produzione materiale e dai metodi (pianificazione e amministrazione) che ne scandiscono i processi. Si tratta, per Adorno, di una ideologia, nella quale tuttavia si è sedimentato qualcosa di reale e di concreto («*ein Reales*»): «la separazione [*die Trennung*] della cultura dal processo della vita materiale, e infine la frattura sociale fra lavoro fisico e intellettuale», che «passa in eredità all'antinomia di cultura e amministrazione»⁴⁵.

In *Cultura e amministrazione*, come in *Teoria della semicultura*, Adorno, in realtà, mostra che il rapporto tra cultura e società va indagato diacronicamente – seguendo gli sviluppi della società borghese a partire dal suo costituirsi all'alba dell'età moderna – e insieme focalizza la particolare configurazione che tale rapporto ha assunto nell'epoca presente: la trasformazione della cultura in qualcosa di autarchico e di autonomo rispetto alle condizioni della vita materiale, che la rende particolarmente malleabile, adattabile «senza contraddizione e senza pericolo alla prassi dominante da cui indefessamente si ripulisce»⁴⁶. Pertanto, se si intende la cultura come la via attraverso cui gli uomini si emancipano dalla barbarie lasciandosi alle spalle la loro condizione primitiva senza riprodurla in una nuova forma segnata da una oppressione spietata, occorre registrarne il fallimento: da tempo la cultura contraddice se stessa, è diventata pura sedimentazione del privilegio culturale, per cui nel

⁴⁴ Ivi, p. 128; tr. it. p. 121.

⁴⁵ Ivi p. 130; tr. it. p. 123.

⁴⁶ Ivi, p. 132; tr. it. p. 125. Che la riflessione sulla cultura non possa prescindere da un esame delle sue vicissitudini e trasformazioni in relazione ai processi della vita materiale e a vicende storico-politiche epocali è riaffermato, in termini radicali, nella parte terza della *Dialettica negativa* (1966), dove Adorno scrive che «Auschwitz ha dimostrato inconfutabilmente il fallimento della cultura. [...] Tutta la cultura dopo Auschwitz, compresa l'urgente critica a essa, è spazzatura. Essendosi restaurata dopo tutto quel che avvenne nel suo paesaggio senza incontrare resistenza è diventata interamente quell'ideologia che potenzialmente era, da quando essa, opponendosi all'esistenza materiale, ebbe la presunzione d'insufflare a questa la luce, che la separazione dello spirito dal lavoro fisico le precludeva» (TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, in ID., *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2018, pp. 359-360; tr. it. *Dialettica negativa*, traduzione di P. Lauro, *Introduzione* e cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino, 2004, p. 330).

presente può integrarsi nei processi materiali di produzione, sempre più rispondenti a istanze di carattere amministrativo⁴⁷. Se all'alba dell'età moderna la fioritura della cultura (*Bildung*) caratterizza la classe borghese, che si afferma su quella feudale non solo sul piano economico ma anche su quello della coscienza di sé, la nuova classe generata dalla società borghese ormai consolidata, il proletariato, viene escluso dalla prerogativa della cultura: il processo di produzione capitalistico non concede ai lavoratori le condizioni, il tempo e l'agio essenziali per accedere a quella cultura che era segno dell'emancipazione borghese⁴⁸: da qui si produce la situazione di contrasto tra cultura e società, «*der Widerspruch zwischen Bildung und Gesellschaft*»⁴⁹. La crescente divaricazione tra il potere e l'impotenza sociale inficia in realtà per tutti la possibilità di conquistare l'autonomia, che il concetto di cultura ideologicamente conserva. Si produce di conseguenza un livellamento generale della società e delle coscienze⁵⁰. Su questo terreno attecchisce dunque la semicultura, quella condizione spirituale segnata dal carattere feticistico della merce⁵¹. La semicultura si percepisce e, si può dire, si tocca nella diffusione avventata di beni

⁴⁷ TH. W. ADORNO, *Kultur und Verwaltung*, cit., pp. 140-141; tr. it. p. 134.

⁴⁸ TH. W. ADORNO, *Theorie der Halbbildung*, cit., pp. 98-99; tr. it. p. 91.

⁴⁹ Ivi, p. 99; tr. it. *ibid.*

⁵⁰ Ivi, pp. 101-102; tr. it. pp. 93-94.

⁵¹ Ivi, p. 108; tr. it. p. 101. Com'è noto, secondo Marx, nell'economia borghese il fondamento del legame sociale e del rapporto tra gli individui scompare: il rapporto sociale tra produttori e lavoro appare come un rapporto sociale tra oggetti che esiste al di fuori dei produttori. Il legame che unisce gli esseri umani attraverso il prodotto oggettivo delle loro attività diventa così un legame tra le cose. È su questo terreno che si sviluppa il feticismo, il culto dei beni per se stessi, indipendentemente dal rapporto sociale da cui emanano. Cfr. K. MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Erster Band, Buch I, *Der Produktionsprozess des Kapitals*, in K. MARX, F. ENGELS, *Werke*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus, beim Zentral-Komitee der sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, Bd. XXIII, Dietz, Berlin, 1962; tr. it. *Il Capitale*, Libro primo, a cura di D. Cantimori, con una *Introduzione* di M. Dobb, Editori Riuniti, Roma, 1980, pp. 103-107. Nei suoi testi Adorno mette in luce che tale processo, fino ad allora limitato alla sfera dei rapporti economici, si estende a quella della cultura e dell'arte e che tale estensione è resa possibile dagli sviluppi tecnologici novecenteschi, che causano la perdita dell'aura e la desacralizzazione delle opere culturali e artistiche, ora considerate non come beni singolari ma come beni ordinari (cfr. O. VOIROL, *Retour sur l'industrie culturelle*, in «Réseaux», 166/2 (2011), pp. 125-157, in part. p. 133). Questo processo è dunque un'estensione egemonica del feticismo delle merci, che, lasciando penetrare la reificazione nell'ordine simbolico, mette in causa la possibilità stessa di ogni opposizione ad essa (cfr. G. ΜΟΥΤΟΤ, *Adorno. Langage et réification*, PUF, Paris, 2004, pp. 44 e sgg.). Adorno approfondirà tale questione in altri saggi, tra cui *Il carattere feticcio in musica e il regresso dell'ascolto* (1938), a cui fanno riferimento in particolare Moutot e Voirol, e ovviamente nei testi dedicati all'industria culturale, su cui ci soffermeremo nel prossimo paragrafo. Per quanto concerne la riflessione di Adorno sul pensiero di Marx, che ha segnato ogni fase dell'itinerario filosofico del Francofortese, cfr. in particolare A. FEENBERG, *The Philosophy of Praxis. Marx, Lukács and the Frankfurt School*, revised edition, Verso, London-New York, 2014, pp. 156-163, 167-174; S. PETRUCCIANI, *Adorno's Criticism of Marx Social Theory*, in AA. VV., *Critical Theory and the Challenge of Praxis. Beyond Reification*, ed. by S. Giacchetti Ludovisi, Routledge, London-New York, 2015, pp. 19-32; P. OSBORNE, *Adorno and Marx*, in AA. VV., *A Companion to Adorno*, ed. by P. E. Gordon, E. Hammer, M. Pinsky, Wiley-Blackwell, Hoboken (New Jersey), 2020, pp. 303-320.

sul mercato culturale e nello stesso bisogno di essa nutrito e programmato dall'industria culturale⁵². La semicultura si rivela così come «lo spirito dell'identificazione fallita» per coloro che la cultura ha respinto da sé e che il dominio della merce impedisce di autodeterminarsi realizzando quell'autonomia che la *Bildung* prometteva⁵³. La *Halbbildung* può essere dunque considerata sia come il prodotto dell'industria culturale (che, a sua volta, è anche la *Kultur* della società industriale tardo-capitalista), sia come la condizione mentale necessaria per poter consumare i suoi prodotti e partecipare ad essa⁵⁴.

4. Industria culturale e resistenza alla omologazione totale

Con le grandi trasformazioni novecentesche, la cultura alta, che si autopone in una sfera separata rispetto alla vita ordinaria e che con questo stesso movimento assume un'attitudine critica nei suoi riguardi, deve dunque misurarsi con la sua riduzione a oggetto di consumo di massa nei processi della sua mercificazione e della sua produzione industriale⁵⁵. Nei testi che affrontano il problema della cultura da questa prospettiva emerge in primo luogo la cultura nel senso delle produzioni culturali e artistiche e della *Kulturindustrie*. Qui Adorno – anche in collaborazione con Horkheimer, com'è ben noto – sviluppa una profonda riflessione sugli effetti culturali del capitalismo, sull'applicazione della razionalità strumentale alla cultura.

Esaminiamo dunque, pur rapidamente, il concetto di *Kulturindustrie*. L'espressione (nella forma «*cultural industries*») è stata utilizzata la prima volta da Horkheimer⁵⁶ in *Arte nuova e cultura di massa*, articolo pubblicato originariamente in inglese nel 1941 col titolo *Art and Mass Culture*⁵⁷, e poi, con più ampio respiro da Adorno e Horkheimer nella *Dialettica dell'illuminismo* (1944, 1947). Come Adorno ha chiarito in un breve testo del 1967, *Résumé über*

⁵² TH. W. ADORNO, *Theorie der Halbbildung*, cit., p. 110; tr. it. p. 103.

⁵³ Ivi, p. 103; tr. it. p. 96.

⁵⁴ È quanto sottolinea V. GIANNAKAKIS, *The Relevance of the Theory of Pseudo-culture*, in «Continental Philosophy Review», 52/3 (2019), pp. 311-325, in part. pp. 320-321: «in view of this, *Halbbildung* can be seen as being both the product of the industry of *Kultur* – which, inversely, is also the *Kultur* of late capitalist, industrial society –, and the requisite state of mind to be able to consume and take part in it».

⁵⁵ Cfr. S. PETRUCCIANI, *Adorno saggista: critica della cultura e società di massa*, cit., p. X.

⁵⁶ È quel che sottolinea G. SCHUBERT, *Unterhaltung in Mahagonny*, in AA. VV., *Kurt Weill und Frankreich*, ed. by A. Eichhorn, Münster, Waxmann, 2014, pp. 187-200, in part. p. 188.

⁵⁷ Cfr. M. HORKHEIMER, *Art and Mass Culture*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», IX (1941), pp. 290-304, in part. p. 303; ID., *Neue Kunst und Masskultur*, cit., pp. 435-436; tr. it. p. 321.

Kulturindustrie, essa sostituisce l'espressione «*Massenkultur*» che i due autori hanno utilizzato nel primo abozzo della *Dialettica*. La nuova espressione, spiega Adorno, ha inteso mettere fuori gioco sin dall'inizio l'interpretazione gradita ai sostenitori dell'industria culturale: cioè che l'oggetto della questione sia qualcosa di simile a una cultura che nasce spontaneamente dalle masse stesse, la forma contemporanea dell'arte popolare. Ora da quest'ultima, per i due autori, l'industria culturale deve essere nettamente distinta⁵⁸. Il termine "industria", precisa sempre Adorno nel 1967, non deve essere inteso in senso letterale. Esso non si riferisce alla produzione in sé, ma alla standardizzazione e alla falsa individualizzazione dei prodotti culturali, e inoltre alla razionalizzazione della promozione e della distribuzione di tali prodotti⁵⁹. Il termine "industria" si riferisce dunque alla connessione tra produzione, prodotto e ricezione. I prodotti in questione sono quelli creati e distribuiti nel quadro degli interessi capitalistici di sfruttamento che, attraverso le loro forme espressive e i loro modelli di rappresentazione standardizzati, plasmano gli uomini fin nelle loro pulsioni più profonde⁶⁰. I prodotti dell'industria culturale funzionano come beni destinati a un mercato redditizio e destinati a un consumo di massa. Infatti, com'è noto, il concetto di "industria culturale" fa riferimento alle trasformazioni che hanno segnato la cultura in seguito all'avvento dei monopoli e delle grandi concentrazioni economiche dell'epoca postliberale⁶¹. Esso designa in particolar modo la cultura del tempo libero e precisi beni

⁵⁸ Cfr. TH. W. ADORNO, *Résumé über Kulturindustrie*, in ID., *Ohne Leitbild. Parva Aesthetica, Kulturkritik und Gesellschaft I*, cit., pp. 337-345, in part. p. 337; tr. it. *Ricapitolazione sull'industria culturale*, in ID., *Parva Aesthetica. Saggi 1958-1967*, con una *Introduzione* di R. Masiero, traduzione di E. Franchetti, Mimesis, Milano, 2011, pp. 113-120, in part. p. 113.

⁵⁹ Ivi, p. 339; tr. it. p. 115.

⁶⁰ Cfr. A. KEPPLER, *Ambivalenzen der Kulturindustrie*, in AA. VV., *Adorno-Handbuch Leben-Werk-Wirkung*, 2. Auflage, hrsg. von R. Klein, J. Kreuzer, S. Müller-Doohm, Metzler, Berlin, 2019, pp. 307-315, in part. p. 308.

⁶¹ In un articolo che introduce la pubblicazione della traduzione inglese di *Résumé über Kulturindustrie*, Andreas Huyssen ha mostrato che il concetto di industria culturale emerge attraverso le concrete esperienze di diversi nuovi fenomeni culturali, esperienze che Adorno condivide con Kracauer, Brecht e Benjamin: l'esperienza culturale durante la fase di stabilizzazione della Repubblica di Weimar, con il suo americanismo e il suo culto della tecnologia, il trionfo del fascismo in Germania e la cultura americana dopo la crisi economica (A. HUYSSSEN, *Introduction to Adorno*, in «New German Critique», 6 (1975), pp. 3-11, in part. p. 4). Non possiamo qui tematizzare le differenze tra la posizione di Adorno e quelle degli autori evocati da Huyssen, in particolare Benjamin, sulla questione del consumo culturale di massa. Rinviamo a riguardo, per un rapido inquadramento del problema, oltre allo stesso articolo di Huyssen, a S. JARVIS, *Adorno. A Critical Introduction*, Routledge, New York, 1998, pp. 77-80, e S. PETRUCCIANI, *Introduzione a Adorno*, Laterza, Roma-Bari, 2007, pp. 41-46. Per approfondire la questione, e in particolare sul rapporto tra Adorno e Benjamin, cfr. S. BUCK-MORSS, *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*, Harvester Press, Hassocks (Sussex), 1977, pp. 122-184.

culturali prodotti in serie: i programmi della radio, le canzoni di successo e i film realizzati a Hollywood. Questi ambiti, tuttavia, non sono compartimenti stagni; la cultura non è un universo caotico ma un sistema: «[i]l film, la radio e i settimanali costituiscono, nel loro insieme, un sistema. Ogni settore è armonizzato al suo interno e tutti lo sono fra loro»⁶².

L'industria culturale instaura una forma di dominio totale, ed è totale perché integra tutto nella sua funzionalità e fa scomparire la questione della sua legittimità. In tale sistema la cultura, duplicando l'esistenza, diviene una pura rappresentazione del potere⁶³. In tal modo la cultura si caratterizza come un fenomeno derivato che contribuisce a far accettare i rapporti di forza reali, la sottomissione alla realtà, e a dissimularne le mediazioni. Infatti, attraverso i mezzi di comunicazione di massa, l'industria culturale produce una socializzazione diretta che è puramente passiva. La passività costituisce in effetti un elemento fondamentale che connota il meccanismo di funzionamento dell'industria culturale, la relazione che si instaura tra essa e le masse. Nell'analisi di Horkheimer e Adorno, l'industria culturale trasforma le opere d'arte in beni culturali, in beni di consumo, in modo tale che la cultura viene ridotta integralmente a merce (certo, è una «merce paradossale [...] si risolve così ciecamente e ottusamente nell'uso che nessuno sa più cosa farsene»⁶⁴). Tali beni sono produzioni nate e confezionate per il mercato, che gli uomini massificati non possono ricevere se non in quanto consumatori. Mentre il pubblico si appropria dei prodotti culturali per arricchirsi spiritualmente e per poter esercitare una funzione critica, la massa si limita a consumarli passivamente⁶⁵. Come scrivono i due autori, capovolgendo il senso dello schematismo kantiano, che aveva lasciato al soggetto trascendentale il compito di riferire in anticipo la molteplicità dei dati sensibili ai concetti fondamentali, «[p]er il consumatore non rimane più nulla da classificare che non sia stato già anticipato nello schematismo della produzione»⁶⁶. Pertanto, i prodotti dell'indu-

⁶² M. HORKHEIMER-TH. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, in M. HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften*, Bd. V, *Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940-1950*, Fischer, Frankfurt a. M., 2014, p. 144; tr. it. *Dialettica dell'illuminismo*, a cura di R. Solmi, con una *Introduzione* di C. Galli, Einaudi, Torino, 2010², p. 126.

⁶³ Insiste su questo punto G. Hindrichs nell'articolo *Kulturindustrie*, in AA. VV., *Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung*, ed. by G. Hindrichs, De Gruyter, Berlin-Boston, 2017, pp. 61-79, in part. p. 78.

⁶⁴ M. HORKHEIMER-TH. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 189; tr. it. pp. 174-175. Cfr. anche la sezione "Elementi dell'antisemitismo. Limiti dell'illuminismo" (ivi, pp. 227-230; tr. it. pp. 212-214).

⁶⁵ Cfr. E. TRAVERSO, *Adorno et les antinomies de l'industrie culturelle*, in «Communications», 91/2 (2012), pp. 51-63, in part. pp. 51-52.

⁶⁶ M. HORKHEIMER-TH. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 149; tr. it. p. 131.

stria culturale, per il modo stesso in cui sono costruiti, a partire dal più caratteristico di tutti, il film sonoro, impoveriscono e paralizzano l'immaginazione e la spontaneità del «consumatore culturale [*Kulturkonsumenten*]»⁶⁷.

In sintesi, nella *Dialettica dell'illuminismo*, Adorno e Horkheimer insistono sul fatto che la cultura, intesa come insieme di produzioni culturali, costituisce un fattore suscettibile di annichilire l'autonomia e la spontaneità dell'individuo, di abolire l'opposizione tra questi e la società e di costituirsi come una delle figure del dominio. L'industria culturale è l'applicazione del modello produttivo fordista alla cultura, ma l'estensione di tale modello comporta la distruzione della cultura, poiché la produzione in serie è la negazione della creatività individuale. In questo stato di cose la cultura diventa integralmente merce («*Kultur wurde vollends zu Ware*»), mentre il pensiero stesso perde respiro, limitandosi all'apprensione di singoli fatti isolati e rinunciando a cogliere connessioni teoriche complesse⁶⁸. «Il pensiero ridotto a sapere [*Der aufs Wissen abgezogene Gedanke*]» è pertanto reso inoffensivo e viene utilizzato per acquisire competenze in particolari operazioni del lavoro e per potenziare il valore commerciale («*zur Steigerung des Warenwerts*») della personalità⁶⁹.

Tuttavia, come ha dimostrato Stefano Petrucciani, la visione adorniana quale emerge in particolare – ma non solo – dai testi degli anni Quaranta è segnata dall'impatto scioccante con la società americana, società le cui forme di cultura popolare (cinema hollywoodiano, radio e televisione, *magazine* illustrati) manifestano effettivamente un conformismo alquanto compatto e ineludibile, che altrove sarebbe stato meno scontato – si pensi alle esperienze del grande cinema europeo del secondo Dopoguerra⁷⁰. Ma altrove, segnatamente l'intervento tenuto alla radio tedesca il 25 maggio 1969 sul *Tempo libero*, Adorno sembra accantonare la visione catastrofica sulla fine dell'individuo e sulla società di soggetti definitivamente omologati⁷¹. Nella parte conclusiva del testo, alla luce di uno studio empirico sulla reazione della popolazione

⁶⁷ Ivi, p. 151; tr. it. p. 133.

⁶⁸ Ivi, p. 227; tr. it. p. 212.

⁶⁹ Ivi, p. 228; tr. it. *ibid.*

⁷⁰ Cfr. S. PETRUCCIANI, *Il confronto con la critica della cultura*, cit., p. 140.

⁷¹ Cfr. a proposito TH. W. ADORNO, *Individuum und Organisation*, in ID., *Soziologische Schriften I*, cit., pp. 440-456, in part. p. 450; tr. it. *Individuo e organizzazione*, a cura di A. Bellan, in ID., *La crisi dell'individuo*, a cura di I. Testa, Diabasis, Reggio Emilia, 2010, pp. 121-138, in part. p. 132): «l'individuo stesso, nel senso in cui il suo nome viene usato fino a oggi, risale secondo la sua sostanza specifica a non molto tempo prima di Montaigne o di Amleto, tutt'al più al primo Rinascimento italiano. Oggi concorrenza e libera economia di mercato perdono sempre più peso di fronte alle grosse concentrazioni economiche e ai collettivi ad esse corrispondenti. Il concetto di individuo, sorto storicamente, raggiunge i suoi limiti storici».

tedesca alle nozze della principessa Beatrice d'Olanda e del diplomatico tedesco Claus von Amsberg, Adorno mette piuttosto l'accento sui limiti della manipolazione:

[c]iò che dunque l'industria culturale offre agli uomini nel loro tempo libero [...] viene sì consumato ed accettato, ma con una specie di riserva, analogamente a come anche gli ingenui non prendono gli avvenimenti teatrali o cinematografici come effettivamente reali. I reali interessi dei singoli individui sono sempre ancora abbastanza forti da resistere, al limite, alla penetrazione totale⁷².

Va detto che, pur richiamando questo testo adorniano, Honneth ritiene che l'autore di *Minima moralia* non abbia sviluppato il potenziale racchiuso nelle sue considerazioni:

Adorno non ha seguito le indicazioni contenute in questa riflessione; esse avrebbero indicato alla sua teoria sociologica la strada di un esame degli orizzonti di orientamento subculturale che sono il risultato di una pratica interpretativa di gruppi sociali che si applica a comuni esperienze durature; solo un'analisi delle regole di comprensione in essa depositate gli avrebbe permesso di interrogarsi sul significato che i membri della società danno da sé ai messaggi dei mass media che li influenzano. Invece Adorno si abbandona, nei suoi scritti sull'industria culturale, ad una teoria della manipolazione che dai contenuti informativi dei prodotti dell'industria culturale risale immediatamente al loro effetto individuale e perciò assume una forma particolarmente cruda; secondo la sua concezione i messaggi ideologici esplicano il loro potere mediatico attraverso gli orizzonti subculturali di associazione dei soggetti così da poter ottenere senza resistenza atteggiamenti conformistici⁷³.

⁷² TH. W. ADORNO, *Freizeit*, in ID., *Stichworte. Kritische Modelle 2, Gesammelte Schriften*, Bd. X/2, *Kulturkritik und Gesellschaft II*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2018, pp. 645-655, in part. pp. 654-655; tr. it. *Tempo libero*, in ID., *Parole chiave. Modelli critici*, traduzione di M. Agrati, con un *Saggio introduttivo* di T. Perlini, Sugarco, Milano, 1974, pp. 79-92, in part. p. 91. Nello stesso anno, in un conversazione registrata il 16 luglio 1969 e trasmessa alla Radio d'Assia il 13 agosto 1969, esattamente una settimana dopo la sua scomparsa, pur rievocando ancora la manipolazione della sfera interiore ad opera dell'industria culturale, Adorno prende in considerazione le possibilità sociali grazie alle quali l'im maturità («Unmündigkeit») autoinflitta dell'uomo possa essere gradualmente superata, il che richiede che gli uomini intenzionati a realizzare l'emancipazione operino affinché l'educazione sia educazione all'opposizione e alla resistenza (TH. W. ADORNO, *Erziehung zur Mündigkeit*, in ID., *Erziehung zur Mündigkeit Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969*, hrsg. von G. Kadelbach, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1970, pp. 133-147; tr. it. *Educazione all'emancipazione*, in ID., *Educazione, società e cultura. Saggi sociologici e pedagogici*, a cura di S. Orofino, Aracne, Roma, 2015, pp. 167-185, in part. pp. 180, 182-183). Esplorando queste possibilità, secondo Angela Keppler e Martin Seel, «hier verfährt Adornos Kulturkritik nicht fundamentalistisch, sondern reformistisch» (A. KEPPLER, M. SEEL, *Adornos reformistische Kulturkritik*, in AA. VV., *Wozu Adorno? Beiträge zur Kritik und zum Fortbestand einer Schlüsseltheorie des 20. Jahrhunderts*, hrsg. von G. Kohler, S. Müller-Doohm, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist, 2008, pp. 223-234, in part. p. 224).

⁷³ A. HONNETH, *Adornos Theorie der Gesellschaft: Die endgültige Verdrängung des Sozialen*, in ID., *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1985, pp. 70-111; tr. it. *La teoria della società in Adorno. La rimozione definitiva del sociale*, in ID., *Critica del potere*, traduzione di M. T. Sciacca, con una *Presentazione* di F. Riccio e una *Postfazione* di S. Vaccaro, Dedalo, Bari, 2002, pp. 115-158, in part. pp. 141-142.

A dirla tutta, secondo Honneth, il testo di Adorno prima citato – nel quale si riconosce la possibilità che i messaggi veicolati dai mass media possano impattare contro un certo scetticismo verso i loro contenuti – suona strano nel quadro dei suoi saggi sociologici, rispetto ai risultati di un progetto di ricerca empirica⁷⁴. Adorno non si accorgerebbe delle resistenze alla manipolazione dell'industria culturale prodotte dai modelli degli orientamenti di valore e delle interpretazioni quotidiane di gruppo quale orizzonte di senso che guidano l'individuo nell'elaborazione del flusso di informazioni diffuso attraverso i mass media, e questo perché l'autore di *Minima moralia* darebbe per scontata – secondo Honneth – la disgregazione delle modalità di azioni mediate socialmente nell'era postliberale del capitalismo, nella quale, a causa della centralizzazione burocratica dei processi decisionali dell'economia, entra in crisi la sfera del mercato quale luogo di mediazione tra le esigenze della struttura economica e gli attori individuali⁷⁵.

5. *La critica dialettica della cultura*

Senza perdere di vista i nodi teorici emersi nei testi fin qui esaminati, estendiamo ulteriormente la riflessione sull'idea adorniana di cultura tornando all'articolo del 1949 *Critica della cultura e società*. Il nucleo intorno a cui ruota la riflessione del pensatore francofortese su questo plesso tematico è il nesso che collega la cultura alla produzione: in primo luogo, per Adorno si tratta di dire chiaramente che è vano e fuorviante considerare la cultura come un regno autonomo rispetto alle pratiche vitali e produttive; occorre invece mettere in piena luce la sua attuale riduzione a bene di consumo. «In nome dei consumatori, coloro che decidono soffocano quanto nella cultura va oltre la totale immanenza nella società esistente, lasciando sussistere solo ciò che in essa adempie al suo universale scopo. La cultura consumistica può pertanto menar vanto di non essere un lusso, ma il semplice prolungamento della produzione»⁷⁶. La cultura cede ai diktat del mercato non appena prende la forma di «beni culturali [*Kulturgütern*]» e si sedimenta «nella loro abominevole razionalizzazione filosofica, i “valori culturali” [*Kulturwerten*]», i quali «rie-

⁷⁴ Ivi, p. 141.

⁷⁵ Ivi, pp. 140-141.

⁷⁶ TH. W. ADORNO, *Kulturkritik und Gesellschaft*, cit., p. 19; tr. it. p. 11.

cheggiano il linguaggio dello scambio delle merci»⁷⁷. In tal modo la cultura si adatta alle condizioni e alle relazioni cristallizzate in cui gli uomini versano e, da queste incorporata, contribuisce al degrado di quelli. Eppure, nel suo senso più proprio («*dem eigenen Sinn*»), la cultura non si è limitata ad assecondare gli uomini, ma ha anche sempre sollevato una protesta («*Einspruch*») proprio contro quelle «condizioni irrigidite [*gegen die verhärteten Verhältnisse*]» che bloccano gli uomini, e in tal senso li ha rispettati⁷⁸.

In secondo luogo, non ci si può fermare di fronte all'intreccio della cultura con il commercio⁷⁹. Si tratta di problematizzare la stessa critica della cultura: «[i]n forza della dinamica sociale, la cultura trapassa nella critica della cultura, la quale tien fermo al concetto di cultura, demolendo però le sue manifestazioni attuali in quanto pura merce e strumenti d'istupidimento. Tale coscienza critica resta asservita alla cultura in quanto, occupandosi di essa, distoglie dall'orrore, ma anche la definisce come complemento dell'orrore»⁸⁰. Eppure la teoria dialettica, pena la caduta nel puro economicismo e nella mentalità per cui il mondo si trasforma con l'incremento della produzione, «ha il dovere di accogliere in sé la critica della cultura, la quale è vera in quanto porta la non-verità alla coscienza di se stessa»⁸¹. «La soglia della critica dialettica rispetto alla critica della cultura – scrive poco più avanti Adorno – è nel fatto che la prima innalza la seconda sino al superamento [*bis zur Aufhebung*] dello stesso concetto di cultura»⁸². Queste considerazioni indicano che la critica dialettica, lungi dall'archiviare la cultura come mero epifenomeno creando terreno fertile per il propagarsi dell'«incultura [*das kulturelle Unwesen*]»⁸³, deve superare la cultura – là dove questa o si auto-pone come sfera spirituale in totale contrapposizione al mondo materiale o scende a compromessi con questo – con-

⁷⁷ Ivi, p. 15; tr. it. p. 7. A tali considerazioni farà eco Horkheimer nella sua conferenza *La filosofia come critica della cultura* (1959). Cfr. M. HORKHEIMER, *Philosophie als Kulturkritik*, in ID., *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, *Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*, Fischer, Frankfurt a. M., 2014, pp. 81-103; tr. it. *La filosofia come critica della cultura*, in ID., *Studi sulla filosofia della società. Saggi, discorsi e contributi 1930-1972*, a cura di A. Bellan, Mimesis, Milano, 2011, pp. 115-137. Sulla cultura ridotta a «bene culturale» (*Bildungsgut*) cfr. in particolare ivi, p. 100; tr. it. p. 134.

⁷⁸ TH. W. ADORNO, *Résumé über Kulturindustrie*, cit., p. 338; tr. it. p. 114.

⁷⁹ TH. W. ADORNO, *Kulturkritik und Gesellschaft*, cit., p. 19; tr. it. p. 11.

⁸⁰ Ivi, p. 22; tr. it. pp. 13-14.

⁸¹ *Ibid.*; tr. it. p. 14. La stessa (e unica) possibilità di sopravvivenza della *Bildung* risiede «nell'autoriflessione critica sulla semicultura che essa è necessariamente diventata» (TH. W. ADORNO, *Theorie der Halbbildung*, cit., p. 121; tr. it. p. 114).

⁸² TH. W. ADORNO, *Kulturkritik und Gesellschaft*, cit., p. 23; tr. it. p. 14.

⁸³ Ivi, p. 22; tr. it. *ibid.*

servando la sua carica negativa quale «fermento della verità sua propria»⁸⁴; ma dicono anche che l'uso di argomentazioni attinte alla *Kulturkritik* non deve andare nella direzione della critica reazionaria, deve essere bensì funzionale a una critica progressista⁸⁵, che sempre mette a fuoco la contraddizione che percorre il concetto di cultura e la problematicità della prassi dominante a cui essa è connessa. È questo il procedimento della critica immanente della cultura che, rispetto alla critica trascendente⁸⁶, pur consapevole del suo radicamento nella cultura oggetto della critica, considera i valori della cultura esaminata come ideologie che è possibile confrontare con le condizioni dell'esistente⁸⁷. La critica dialettica della cultura non acclama la separazione della cultura quale sfera superiore dal mondo materiale ma nemmeno nasconde tale scissura; essa porta alla luce, come abbiamo sottolineato a proposito dell'aforisma 22 di *Minima moralia*, proprio il carattere ambiguo e problematico della cultura "alta", la cui *promesse de bonheur* può avverarsi soltanto abbracciando uno spettro più ampio di relazioni, mentre proprio la sua correlazione con le condizioni materiali esistenti della presente società ne inficia la realizzazione⁸⁸.

⁸⁴ Ivi, p. 23; tr. it. *ibid.*

⁸⁵ È quanto Adorno indica anche in *Minima moralia*: «uno dei compiti principali di fronte a cui si trova oggi il pensiero, è quello di impiegare tutti gli argomenti reazionari contro la cultura occidentale, al servizio dell'illuminismo progressivo» (Th. W. ADORNO, *Minima moralia*, cit., § 122, p. 218; tr. it. pp. 229-230).

⁸⁶ Quest'ultima rifiuta le forme spirituali evocando il restauro del primitivo e dell'indifferenziato. Cfr., Th. W. ADORNO, *Kulturkritik und Gesellschaft*, cit., pp. 26-27; tr. it. p. 18.

⁸⁷ «Fare una critica immanente delle configurazioni spirituali significa cogliere nell'analisi della loro forma e del loro senso la contraddizione tra la loro idea obiettiva e quella pretesa [di corrispondere alla realtà], e dare un nome a quanto la consistenza e inconsistenza delle configurazioni in sé esprime circa la struttura effettiva dell'esistente» (ivi, p. 27; tr. it. *ibid.*).

⁸⁸ Cfr. a riguardo M. JAY, *Theodor W. Adorno*, cit., p. 125.

Sul senso e limiti di una cultura umanista oggi: Nussbaum in risposta a Sloterdijk

Anna Pia Ruoppo

1. *Umanismo, anti-umanismo, riforma genetica dell'umanità*

Nel testo *Regole per il parco umano. Una risposta alla lettera sull'Umanismo di Heidegger* Peter Sloterdijk, partendo dalla definizione del poeta Jean Paul secondo la quale i libri sono delle lettere più consistenti inviate agli amici, definisce l'umanismo come «una telecomunicazione che istituisce amicizia attraverso il *medium* della scrittura»¹. L'anello più importante in questa catena di lettere fu la ricezione dei testi greci operata dai romani. Sarebbe stata l'assimilazione romana infatti a rendere comprensibile la tradizione greca, facendo sì che essa fosse accessibile alle culture europee dopo la caduta dell'Impero Romano. Senza la mediazione dei Romani infatti non ci sarebbero né il fenomeno dell'umanesimo, né le più tarde culture filosofiche di lingua nazionale.

Evidenziando come alla base di ogni umanismo si trovi un “fantasma comunitario”, Sloterdijk definisce gli umanizzati come «la setta degli alfabetizzati», attribuendole «progetti espansionistici e universalistici» strettamente connessi all'intenzione di strappare l'uomo all'imbarbarimento.

Posto in tale contesto l'umanismo funzionerebbe quindi come “una società letteraria” che si definisce attraverso letture canoniche². Questo modello diviene fra il XIX e XX secolo anche la norma della società politica. L'epoca borghese classica, che Sloterdijk definisce «un'epoca armata e acculturata», sarebbe caratterizzata infatti dal servizio di leva e dal servizio di lettura dei classici organizzati in un canone di lettura vincolante che definisce l'identità collettiva nazionale.

¹ P. SLOTERDIJK, *Regole per il Parco Umano. Una risposta alla Lettera sull'Umanismo*, in ID., *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, a cura di A. Calligaris e S. Corsara, Bompiani, Milano, 2004, p. 239.

² Ivi, p. 241.

Secondo Sloterdijk questa era «dell'umanismo nazional-borghese [sarebbe] giunta a compimento perché l'arte di scrivere lettere che ispirano amore ad una nazione di amici, anche se venisse esercitata in modo ancora professionale, non sarebbe più sufficiente a tenere insieme il filo telecomunicativo tra gli abitanti di una moderna società di massa»³. Con l'invenzione della radio e della televisione e in seguito alle attuali rivoluzioni della rete informatica il legame sociale non è più qualcosa che ha a che fare con libri e lettere: «le grandi società moderne possono produrre le loro sintesi politiche e culturali solo marginalmente attraverso i media letterari, epistolari e umanistici»⁴. Pertanto Sloterdijk ritiene che l'era dell'umanismo moderno «come modello di scuola e formazione» sia finito «poiché non ci si può illudere di poter organizzare macrostrutture politiche ed economiche in base all'amabile modello della società letteraria»⁵.

Nel testo preso in esame, Sloterdijk prova a pensare uno spazio trans-umanistico o post-umanistico partendo da una lettura critica della *Lettera sull'Umanismo* nella quale Heidegger, invitato a ridefinire il senso dell'Umanesimo dopo la barbarie della guerra, si chiede se sia necessario ridare senso alla parola Umanesimo e a che scopo celebrare di nuovo l'uomo e l'immagine filosofica e canonica che ha di sé, quando l'idea metafisica stessa dell'uomo è entrata in crisi⁶. La critica di Heidegger all'umanismo tuttavia non sfocia in un anti-umanismo, ma dà luogo piuttosto ad un dislocamento della questione dal piano pedagogico a quello ontologico, come lascia intuire l'attribuzione all'uomo del compito di custodire l'essere e corrispondergli. «Ciò che dà ad Heidegger la certezza di aver pensato al di là dell'umanismo e di averlo superato con i cambiamenti da lui apportati, è il fatto che egli include l'uomo, concepito come *Lichtung* dell'essere, in un addomesticamento e in uno stringere amicizia più radicali di ogni civilizzazione umanistica e di ogni acculturato amore per il testo, che parla a sua volta di quell'amore»⁷. L'abitare nella radura dell'essere di cui Heidegger parla è un attento ascoltare ciò che l'essere ha il compito di dirci. Esso richiede un ascolto nella vicinanza in cui l'uomo

³ *Ibid.*

⁴ *Ivi*, p. 243.

⁵ *Ibid.*

⁶ Cfr. A.P. RUOPPO, *È possibile ridonare senso alla parola Umanismo? Un tentativo di risposta in dialogo con Martin Heidegger, Peter Sloterdijk e Martha Nussbaum*, in AA. VV., *Humanity. Tra paradigmi perduti e nuove traiettorie*, vol. I, a cura di D. Calabrò, D. Giugliano, R. Peluso, A.P. Ruoppo, L. Scafoglio, Inschibboleth, Roma, 2020, pp. 343-357.

⁷ P. SLOTERDIJK, *Regole per il Parco Umano. Una risposta alla Lettera sull'Umanismo*, cit., p. 251.

deve diventare più quieto e addomesticato di quanto non lo divenga l'umanista attraverso la lettura dei classici. Heidegger vuole un uomo che ascolti e ubbidisca di più di un semplice lettore, con la conseguenza tuttavia che non è più l'uomo, ma l'essere a scrivere lettere. Queste lettere sono decisive. Tuttavia dalla cerchia degli amici dell'essere non si formano né nazioni, né scuole alternative. Resta quindi del tutto oscuro come si possa costituire una società di vicini dell'essere. La critica heideggeriana all'umanismo pertanto secondo Sloterdijk, spingerebbe l'uomo verso un'ascesi meditativa che va al di là di tutte le mete educative umanistiche formando una società di uomini riflessivi che spinge l'uomo via dal centro.

Tuttavia, la critica heideggeriana all'Umanismo, secondo Sloterdijk, aprirebbe lo spazio per pensare ex-novo la domanda sul fondamento dell'addomesticamento dell'uomo e della sua formazione. Il filosofo di Messkirch avrebbe infatti il merito di aver articolato la domanda epocale su che cosa addomestica ancora l'uomo quando l'umanismo come scuola dell'addomesticamento dell'uomo fallisce, pur non avendo colto, a differenza di quanto fa Nietzsche, che la *Lichtung* è il luogo della decisione e della selezione.

Portando alle estreme conseguenze il discorso heideggeriano e archiviando definitivamente l'umanismo che potremmo definire pedagogico, Sloterdijk ritiene necessario quindi passare dal semplice addomesticamento all'allevamento dell'uomo, seguendo quel filo rosso che collega l'alfabetizzazione all'allevamento dell'uomo fino ad arrivare alla selezione attiva dell'umano nell'epoca della tecnica e dell'antropotecnica. In questo orizzonte concettuale il filosofo di Karlsruhe ritiene infatti che nel momento in cui si sono raggiunte sufficienti conoscenze scientifiche, gli uomini debbano prendere attivamente in mano il ruolo di selettore in quanto «fanno brutta figura se lasciano agire al loro posto, come un tempo, quando non ne avevano i mezzi, un potere superiore»⁸. La sfida del futuro sarebbe quella di formulare un codice delle antropotecniche che modifichi retroattivamente anche il significato dell'umanismo classico, facendo emergere che l'*humanitas* non riguarda solo l'amicizia dell'uomo con l'altro uomo, ma implica già da sempre che l'uomo rappresenti per l'uomo la più alta forma di potere.

Secondo Sloterdijk, la crisi dell'umanismo, definito come la scuola dell'addomesticazione dell'uomo, rende necessaria la domanda sulla futura addomesticazione dell'umanità. Pur criticando la violenza con cui l'umanismo ha

⁸ Ivi, p. 260.

spesso imposto i suoi modelli, a differenza di Heidegger, egli tuttavia sottolinea l'importanza della sua funzione formativa, spostando però l'attenzione dall'addomesticazione (*Zahmung*) all'allevamento (*Zuechtung*) e portando alle estreme conseguenze quel passaggio dal piano pedagogico a quello ontologico già in nuce attuato da Heidegger attraverso un invito più o meno esplicito ad «una riforma genetica» dell'umanità.

Il compito di addomesticare gli uomini “selvaggi”, originariamente attribuito all'umanismo, viene trasformato in questo modo in un vero e proprio programma di allevamento genetico. A conclusione di *Regole per il parco umano* Sloterdijk infatti si chiede se «lo sviluppo a lungo termine condurrà anche alla riforma genetica dei caratteri della specie, se una futura antropotecnologia giungerà fino ad un'esplicita pianificazione delle caratteristiche umane, e se l'umanità, dal punto di vista della specie, potrà compiere il sovvertimento del fatalismo della nascita in una nascita opzionale e in una selezione prenatale»⁹.

2. *La paideia come programma agonistico di formazione*

Come è noto, le tesi sloterdijkiane hanno dato luogo ad un'accesa discussione che a cavallo dell'inizio del nuovo secolo ha occupato per più di un mese le pagine culturali del settimanale *Die Zeit*, avendo come protagonista soprattutto il filosofo francofortese Jürgen Habermas e il suo tentativo di arginare quella che egli intendeva come una deriva verso una genetica liberale con l'invito ad una moralizzazione della natura umana.

Tuttavia non è su questo aspetto della questione che intendo soffermarmi in questa sede¹⁰, quanto sul cambiamento di prospettiva nel paradigma interpretativo di Sloterdijk che essa probabilmente ha indotto. Mentre nel testo *Regole per il parco umano* il filosofo di Karlsruhe sembra affidare il compito di addomesticare gli uomini “selvaggi”, originariamente attribuito all'umanismo, ad un programma di allevamento genetico che porti ad una vera e propria «riforma genetica» dell'umanità, nel testo che vede la luce un decennio più tardi e che

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Per un approfondimento della posizione di Habermas cfr.: A.P. RUOPPO, *Moralizzazione della natura umana o riforma genetica dell'umanità? Habermas in risposta a Sloterdijk sui rischi di una genetica liberale*, in «Archivio di storia della cultura», XVI (2003), pp. 341-359; ID., *Un'etica per il futuro o un futuro per l'etica. Habermas in difesa dell'autocomprensione etica del genere umano*, in AA. VV., *L'etica nel futuro*, a cura di L. Alici e F. Miano, Ortothes, Salerno, 2020, pp. 411-418.

significativamente porta il titolo *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*¹¹, questi sembra tornare alla dimensione pedagogica della crisi dell'umanesimo, troppo velocemente abbandonata in sintonia con Heidegger.

Sloterdijk suggerisce la sua distanza dal testo del '97 quando afferma: «l'orientamento della mia posizione può essere dedotto dal titolo di questo libro. Tenendo presente che esso è: "Devi cambiare la tua vita!" e non: "dovresti modificare la vita!"»¹². Quel rapporto fra evoluzione e allevamento che in *Regole per il parco umano* era stato letto nei termini di un invito alla riforma genetica dell'umanità viene qui inteso nell'ottica di una sur-creazione che costruisce le condizioni morali e materiali affinché le giovani generazioni superino chi le ha create e quel processo di autoaddomesticamento dell'umanità a cui si invitava dalle pagine del testo del '97 diviene ora compito di una filosofia agonistica e atletica in grado di accogliere la sfida del cambiamento¹³. In questo orizzonte Sloterdijk sembra assumere le sembianze dell'allenatore dell'umanità intera.

È nelle maglie della complessa costellazione che si viene a creare nell'accostare il termine antropotecnica all'invito a cambiare la propria vita che si definisce la sua posizione incentrata su una concezione della *paideia* come programma agonistico della formazione dell'uomo e per questo, a mio avviso, troppo presto schiacciata, su quelle posizioni umanistiche di dominio che l'autore aveva precedentemente criticato.

L'intenzione di Sloterdijk è quella di riformulare in termini antropotecnici quella parte del discorso etico che non è fatta di chiacchiere (per citare, come d'altronde l'autore fa, Wittgenstein), attraverso un chiarimento dell'espressione di Marx secondo la quale l'uomo produce l'altro uomo. Partendo dalla concezione antropologica dell'essere umano come «quell'essere vivente che nasce dalla ripetizione», Sloterdijk afferma che tale produzione non avviene attraverso il lavoro, quanto «attraverso una vita di esercizi». Il protagonista del testo del 2009 è «l'individuo in lotta con se stesso, preoccupato per la propria condizione»¹⁴ e per questo «impegnato nell'esercizio»¹⁵ che coinvolge condotte mentali e fisiche, «nel tentativo di superare il baratro fra i fenomeni immuni-

¹¹ P. SLOTERDIJK, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, traduzione a cura di P. Peticari, Cortina, Milano, 2009.

¹² Ivi, p. 14.

¹³ Una panoramica delle diverse posizioni intorno a questo testo è pubblicata in AA. VV., *Esercizi per cambiare la vita. In Dialogo con Peter Sloterdijk*, in «Aut-Aut», 355 (2012).

¹⁴ P. SLOTERDIJK, *Devi cambiare la tua vita*, cit., p. 15.

¹⁵ Sloterdijk approfondirà questa posizione in *Stato di morte apparente. Filosofia e scienza come esercizio*, traduzione a cura di P. Peticari, Cortina, Milano, 2011.

tari di origine biologica e quelli di origine culturale»¹⁶. Tale superamento può avvenire attraverso il ricorso ad una serie di antropotecniche basate sull'esercizio e sulla ripetizione, di cui Sloterdijk intende fra l'altro fornire una ricostruzione storica¹⁷.

Nel definire tali antropotecniche Sloterdijk sembra insistere più sull'aspetto tecnico che non su quello antropologico. Valga come esempio il posto assegnato a Comenio nella sua ricostruzione del pensiero filosofico e pedagogico europeo, nella sezione dedicata appunto agli "esercizi dei moderni".

Qui l'autore ceco viene presentato come «l'ispiratore su vasta scala di una macchina didattica moderna»¹⁸ che applica la tecnica agli uomini e introduce la regola, laddove vige l'eccezione. Facendo proprio il motto della modernità: "sperare e tentare cose più grandi" e declinandolo con il supporto delle scoperte tecniche, nella prospettiva di Sloterdijk, Comenio sa che «ciò che conta è applicare i metodi della stampa di libri alle giovani anime e pubblicare annate di allievi, che assomigliano a volumi pregiati provenienti da una stamperia dedita a sfornare uomini privi di refusi»¹⁹. E infatti non a caso «il visionario pedagogo definì il suo progetto didattico un *typographaeum vivum*, una tipografia vivente, che avrebbe dovuto popolare il mondo con capolavori prodotti dall'arte di stampare uomini»²⁰. Come Platone – secondo quanto Sloterdijk aveva affermato in *Regole per il parco umano* – conducendo il dialogo il *Politico* come una conversazione fra «allevatori» (*Zuechtern*) che hanno il compito di selezionare i governanti e di allevare il popolo, avrebbe introdotto «un'inquietudine intellettuale nel parco degli uomini» che non sarà mai più placata, così anche Comenio con il suo progetto pedagogico, secondo Sloterdijk, introdurrebbe «un'irrequietezza nel campo delle formazioni umane, che nelle sue propaggini contemporanee coincide ancora, anzi, adesso più che mai, con la nostra irrequietezza attuale»²¹. Ne deriva che, contrariamente a quanto pensa Foucault, «non sono le prigioni e gli istituti di controllo repressivo, ma le scuole e le università moderne, sovente severe, accanto alle officine degli artigiani e agli atelier degli artisti, i luoghi in cui viene praticata l'essenziale ortopedia umana della Modernità, in cui cioè si dà forma alla gioventù secondo i

¹⁶ P. SLOTERDIJK, *Devi cambiare la tua vita*, cit., p. 15.

¹⁷ Cfr. a tale proposito: P. MATINO, *Lessere lussureggiante: l'antropopedagogia di Peter Sloterdijk*, in AA. VV., *Humanity. Tra paradigmi perduti e nuove traiettorie*, cit., pp. 161-175.

¹⁸ P. SLOTERDIJK, *Devi cambiare la tua vita*, cit., p. 386.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ivi*, p. 390.

criteri della disciplina cristiano-umanistica»²². Questo progetto comeniano in realtà aggiungerebbe allo sperimentalismo ascetico degli antichi solo l'aspetto tecnico e artistico e si troverebbe quindi a monte di un percorso iniziato già da Socrate e dal suo discorso intorno all'essere umano che è superiore a se stesso.

3. *Pratica umanista ed educazione al pensiero critico*

Una valida alternativa al cambiamento antropotecnico suggerito da Sloterdijk può essere offerto dal tentativo della filosofa americana Martha Nussbaum per ridonare senso all'umanesimo nella società del sapere tecnico-pratico. La differenza fra le due posizioni emerge proprio dal differente modo di presentare e interpretare la figura di Socrate.

Nel testo *Coltivare l'Umanità*, primo tentativo della Nussbaum di riflettere sul nesso fra istruzione e cittadinanza, la filosofa parte dall'analisi di una scena delle *Nuvole* di Aristofane in cui si inscena un dibattito in cui vengono messi a confronto i meriti dell'educazione tradizionale con quelli della nuova educazione di tipo socratico. Il sostenitore dell'antica educazione è un anziano signore che predilige un'educazione rigida che dia molto spazio all'apprendimento mnemonico e poco alla discussione e abbia come scopo lo sviluppo della capacità di ubbidienza dei giovani rispetto agli anziani e le tradizioni.

A tale tipo di educazione si oppone quella socratica, finalizzata ad insegnare a considerare in modo critico le origini sociali di norme morali, apparentemente eterne, a distinguere tra natura e convezione. Il giovane educato socraticamente imparerà a formulare argomentazioni in modo autonomo, senza affidarsi ad alcuna autorità. È a questa contrapposizione che la filosofa si ispira per enucleare il suo nuovo modello educativo che si contrapponga ad una formazione di stampo prevalentemente tecnico e che sia un utile strumento per comprendere la diversità a qualsiasi livello essa si presenti. In questo modo la Nussbaum raccoglie l'invito di Seneca a "coltivare l'umanità", attraverso un'educazione che sia realmente liberale, ovvero in grado di liberare la mente dai vincoli dell'abitudine e delle tradizioni, formando persone capaci di operare come cittadini.

Tre sono le capacità per coltivare l'umanità nel mondo attuale globalizzato: la capacità di giudicare criticamente se stessi e le proprie tradizioni, la capacità

²² Ivi, p. 388.

di sapersi concepire come cittadini in un mondo multiculturale, la capacità di saper comprendere l'altro attraverso l'immaginazione narrativa. Queste tre capacità, interdipendenti, sono necessarie per realizzare una cittadinanza democratica.

Solo attraverso una "vita esaminata" secondo il modello socratico, ovvero una vita che non assume nessuna credenza come vincolante, solo perché è stata trasmessa dalla tradizione o perché è diventata familiare con l'abitudine, e solo attraverso l'immaginazione narrativa che ci consente di metterci nei panni degli altri senza perdere la propria identità, è possibile formare il cittadino democratico globale che non concepisce se stesso solo come membro di una nazione o di un gruppo, ma anche e soprattutto come essere umano, legato ad altri esseri umani da interessi comuni e dalla necessità di riconoscimento. Coltivare l'umanità in un mondo complesso e interdipendente significa comprendere infatti come i bisogni e gli scopi comuni vengano realizzati in modo diverso in circostanze diverse, l'approccio critico ci permette di comprendere la diversità, nella quale provare a trasporre attraverso l'immaginazione narrativa e l'uso metodologico della letteratura. In questo modo il lavoro di *ampliamento dei canoni letterari* che la Nussbaum persegue a livello universitario²³ diventa uno strumento per l'approfondimento della conoscenza dell'umano e della possibilità di coltivare l'umanità e non uno strumento di selezione e addomesticamento, come aveva sostenuto Sloterdijk. Un metodo per unire e integrare attraverso la conoscenza e il dialogo e non per dividere e dominare, attraverso la selezione.

Alla base di questa proposta si colloca l'antropologia aristotelica incentrata su un'idea di uomo portatore di bisogni, teso al raggiungimento della felicità ed esposto alla fortuna e al caso. Un uomo che la Nussbaum considera fragile, ma allo stesso tempo dotato delle capacità per affrontare e risolvere problemi in modo critico e per incrementare il proprio sviluppo attraverso la fioritura della propria umanità. Una fioritura che, in modo post-metafisico e in un certo senso post-umanistico, viene definita come lo sviluppo delle capacità fondamentali dell'uomo, ovvero «di ciò che le persone sono realmente in grado di fare e di essere avendo come modello un'idea intuitiva di vita degna di un essere umano»²⁴.

²³ Cfr. M. NUSSBAUM, *Coltivare l'umanità: i classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Carocci, Roma, 2006. Più orientato al discorso della scuola è invece: ID., *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, il Mulino, Bologna, 2013.

²⁴ M. NUSSBAUM, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, il Mulino, Bologna, 2001, p. 19.

Questo tipo di pratica umanista e l'educazione al pensiero critico che da essa deriva sembrano essere oggi necessari. L'umanesimo non può essere ridotto ad un modello di dominio e di educazione ad un'antropotecnica costruita sull'esercizio, "una sorta di acrobatica esistenziale"²⁵ tutta tesa a promuovere una trasformazione radicale obbediente a quello all'invito rilkeiano "devi cambiare la tua vita", senza tuttavia mettere in discussione l'immagine che l'uomo ha e vuole avere di sé. Discussione che a mio avviso resta indispensabile, sia se si intende riempire lo spazio aperto dalla fine dell'umanesimo attraverso l'invito alla modificazione genetica dell'uomo, sia se si prova a delineare un percorso pedagogico post-umanista, che tuttavia non per questo deve essere post-umano.

²⁵ Cfr. P. MARTINO, *Gli acrobati del disincanto. L'educazione tra ascesi e funambolismo*, in <http://www.metisjournal.it/metis/anno-v-numero-1-062015-leducazione-ai-tempi-della-crisi/128-saggi/715-gli-acrobati-del-disincanto-leducazione-tra-ascesi-e-funambolismo.html>.

Esemplarità – un concetto guida per le scienze culturali?

Karl Mertens

Oggi si parla frequentemente di “studi culturali” o di “scienze culturali” – tipicamente al plurale – ma non senza imbarazzo. Evidentemente non è semplice catturare l’unità delle diverse discipline che vengono rubricate sotto il titolo di scienze culturali. Innanzitutto, nella *prima parte* delle considerazioni che seguono, vorrei avanzare una proposta classica per concepire le diverse discipline che si occupano di cultura; questa proposta ricorre ad una caratterizzazione metodologica grazie alla quale queste discipline possono essere comprese come eredi della tradizione delle scienze umane (*Geisteswissenschaften*). A questa eredità si affiancano palesi difficoltà, le quali sono proprie in effetti di ogni tentativo di riflessione metodologica all’interno delle scienze umane. Queste difficoltà riguardano in particolare proprio il carattere di scientificità di questi studi in almeno tre aspetti, che si possono indicare con le seguenti etichette: 1. la riflessività a ritroso; 2. l’illocuzione ambivalente; 3. il problema della pretesa di validità. Nella *seconda parte* del mio contributo fornirò uno schizzo del concetto di esemplarità e di come questo meriti attenzione proprio nel contesto di un’analisi del concetto di scientificità.

1. L'autocomprensione come concetto-chiave della riflessione nelle scienze culturali

In fondo già il titolo di questa sezione dice tutto il necessario; e non dice nulla che non sia già noto da tempo. Spesso si assiste al fatto che le scienze culturali tendono a disperdersi in ricerche che vengono tenute insieme da un

concetto vago, come ad esempio la vita culturale dell'essere umano. Se a ciò vogliamo contrapporre un concetto più chiaramente definito, dovremo riuscire a delimitare con precisione la tematizzazione scientifica dell'essere umano e della sua cultura rispetto ad altre imprese che possano definirsi "non scientifiche". Da questo punto di vista le scienze culturali possono essere definite come un'impresa scientifica riflessiva a ritroso (*selbstrückbezüglich*). Ciò significa: l'essere umano e la sua cultura non sono solo il tema o l'oggetto di queste discipline; piuttosto, una premessa fondamentale per l'attività di questi studi è l'intimità del ricercatore con l'esperienza di cosa significa essere un essere umano e di cosa significa vivere nel contesto di una cultura umana. Il concetto di esperienza umana e culturale eredita in questo modo il concetto del comprendere, risultato fondamentale per le scienze umane nella loro storia come punto nodale per una ricerca scientifica che possa presentarsi come scienza della cultura¹.

Alla caratterizzazione della ricerca nell'ambito delle scienze culturali che ho appena proposto si collegano tradizionalmente diversi problemi. Dopo avere messo in luce alcuni aspetti propri di ogni riflessione a ritroso vorrei discutere alcuni problemi che derivano da questa riflessività: l'illocuzione ambivalente e il problema della pretesa di validità.

1.1. *La riflessività a ritroso*

Per le scienze dell'essere umano e della cultura umana è caratteristico il fatto che, in esse, noi ci occupiamo sempre, in maniera fondamentale, di noi stessi. Ciò comporta però che venga a mancare un aspetto cruciale che è proprio della ricerca scientifica in altre discipline, in particolare nelle scienze naturali: la distanza che rende possibile l'oggettività. Questo problema ha conseguenze che possono risultare disastrose per un'impresa che vuole essere scientifica:

- Primo: la comprensione di sé (*Selbsterfassung*) non è ripetibile nella stessa misura in cui lo sono le osservazioni di fenomeni che sono (o possono essere) oggetto di esperimenti per le scienze naturali.

¹ Il vocabolario usato qui corrisponde essenzialmente ai tratti essenziali della classica determinazione delle scienze umane che si può trovare ad esempio nel tardo scritto di Dilthey *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (W. DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen, 1979⁷, pp. 84-88; tr. it. *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in Id., *Critica della ragione storica*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino, 1954, pp. 145-292, in part. pp. 151-156).

- Secondo: l'intenzione di comprendere se stessi e il sapere di sé modificano ciò che si vuole comprendere in un modo caratteristico. In generale si può indicare questo problema con il titolo di "reificazione del riflesso". Infatti sussiste una differenza caratteristica, per fare un esempio, tra l'esperienza del pubblico ad un concerto che, per così dire, "consuma" lo spettacolo musicale per puro piacere, e l'esperienza di una musicologa che partecipa alla rappresentazione come ascoltatrice mossa da un interesse teoretico².
- Terzo: un problema ulteriore si apre con la questione di chi sia esattamente questo "sé" che attua la riflessione che sta alla base delle scienze culturali. Si tratta di un sé individuale che riflette vissuti suoi propri?³ Se fosse così, il risultato della riflessione culturale sarebbe valido solo per il singolo individuo, e non per tutti noi. Ma la tradizione delle scienze umane, in particolare con il tardo Dilthey⁴, ha abbandonato l'interpretazione psicologica del sé per comprendere piuttosto la tematizzazione dell'uomo in diversi campi del sapere come una riflessione svolta in prima persona plurale, il Noi. Perciò sembra necessario comprendere questo sé come un sé collettivo. Ciò però ha conseguenze che, per lo meno nell'ambito della filosofia sociale analitica contemporanea, risultano insostenibili. Detto altrimenti: esiste davvero qualcosa come un sé collettivo, o addirittura uno spirito oggettivo?⁵
- Quarto: al posto dell'osservazione di particolari fenomeni nel presente atemporale di esperimenti scientifici sulla natura, esperimenti di prin-

² Da un punto di vista strutturale questo problema si pone in ogni ricerca nell'ambito delle scienze umane e delle scienze della cultura. Particolarmente nota qui è la difficoltà presente negli studi sociologico-etnografici, nei quali l'analisi di una etnia si vede confrontata con un'osservazione partecipante.

³ Questo sembrano perlomeno implicare i tentativi di fondare le scienze umane e le scienze della cultura per via psicologica. Come esempio si può qui fare riferimento alle considerazioni intorno alla *psicologia comprendente o descrittiva* come sono state sviluppate da Dilthey nel suo *Idee su una psicologia descrittiva e analitica* del 1894 (in W. DILTHEY, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. V, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen, 1982⁷, pp. 139 sgg.). La questione relativa al carattere del sé che conduce ricerche nelle scienze umane si pone già per il tentativo di fondare (psicologicamente) le scienze umane che Hume propone nel suo *Treatise*. Del resto anche Hume rinvia già nell'introduzione al *Treatise* ad entrambi i problemi menzionati sopra relativi alla riflessione nelle scienze umane (cfr. D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, ed. by D.F. Norton and M.J. Norton, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 6; tr. it. *Trattato sulla natura umana*, a cura di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano, 2001, pp. 23 e 25).

⁴ Si veda in particolare lo scritto già citato *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, che fa appunto parte della tarda produzione di Dilthey. Ma anche Hume in fondo vorrebbe stabilire una scienza esperienziale dell'uomo che vada al di là dell'individuo e che sia basata sull'osservazione del comportamento umano e della vita umana comune (cfr. *ibid.*; tr. it. p. 25).

⁵ Su quest'ultimo punto si veda W. DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, cit., pp. 84 e sgg., in particolare pp. 86-87; tr. it. *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, cit., pp. 151 sgg., in particolare pp. 153 e 155-156.

cipio sempre ripetibili, nelle scienze culturali emerge una riflessione che è fondamentalmente indirizzata al passato. E ciò perché l'autoriflessione strutturalmente può indirizzarsi sempre e solo al passato⁶. In quanto scienze del ricorso, le discipline che si occupano di cultura si confrontano con problemi loro propri: alla luce di quanto detto sopra si pone ad esempio la questione se sia possibile un ricordo collettivo. Non da ultimo siamo confrontati anche da un punto di vista epistemico col problema che il ricordo è soggetto a errori in maniera peculiare⁷.

1.2. *L'illocuzione ambivalente*

Se nelle scienze culturali ad essere messi a tema siamo noi stessi e la nostra vita culturale, allora è evidente che il loro oggetto non può risultarci indifferente. La ricerca culturale è dunque, in un senso specifico, ricerca interessata. Ciò però sembra infrangere un criterio fondamentale della ricerca scientifica, criterio che viene espresso da concetti come "oggettività scientifica", "neutralità", "ricerca disinteressata" e così via.

Quindi, l'intreccio di conoscenza e interesse nello studio della cultura comporta tendenzialmente il fatto che le espressioni in cui esso si attualizza non hanno un chiaro ruolo illocutivo. Al fianco di espressioni constative dotate di una verità definita in quanto descrizioni di ciò che è, e di spiegazioni che si dimostrano utili o adeguate per una comprensione di ciò che si deve spiegare, troviamo anche espressioni performative, che hanno il carattere del suggerire, consigliare, persino pretendere. Questa ambivalenza tipica degli studi della cultura tra un lavoro descrittivo e un orientamento normativo ha visto valutazioni contrarie soprattutto nell'ambito della teoria delle scienze sociali. Per fare qualche esempio, bisogna considerare da una parte nomi come Marx, Engels, la Scuola di Francoforte, Habermas o Honneth, e Sombart o Weber dall'altra⁸.

⁶ Ciò è stato tematizzato dettagliatamente da Husserl nella sua teoria della riflessione (si veda ad esempio E. HUSSERL, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, in Hua VII, hrsg. von R. Boehm, Nijhoff, Den Haag, 1959, pp. 88-89; tr. it. *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, a cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007).

⁷ Il termine "riflessività a ritroso" (*Selbstrückbezüglichkeit*) ha, rispetto al più semplice "riflessività" (*Selbstbezüglichkeit*), il vantaggio di rinviare alla dimensione in cui ci si rivolge a ritroso al proprio passato e in cui necessariamente si tende a reificare ciò che viene riflesso.

⁸ Ad esempio Habermas constata in maniera programmatica all'inizio di *Conoscenza e interesse* che una critica radicale della conoscenza è possibile solo come teoria sociale (J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1973, p. 9; tr. it. *Conoscenza e interesse*, Laterza, Roma-Bari, 1970, p. 3). Ma anche là dove si pretende esplicitamente la sospensione di qualunque impegno politico da parte delle ricercatrici e dei

1.3. Il problema della pretesa di validità

Sia la riflessività a ritroso sia l'interessamento proprio della ricerca culturale risultano non da ultimo dal loro stesso oggetto, cioè dall'occuparsi del nostro mondo storico, culturale e sociale nella sua concretezza. Ciò con cui abbiamo a che fare qui è dunque ogni volta diverso, determinato ogni volta da caratteristiche e unicità individuali. Quando le ricercatrici e i ricercatori nelle scienze della cultura si occupano di testimonianze letterarie, opere d'arte o della tecnologia, istituzioni e norme sociali, o eventi storici e tradizioni, il loro interesse si rivolge a questi oggetti proprio nella loro determinatezza individuale. Per la ricerca nelle scienze della cultura non si tratta dunque di letteratura, arte, tecnologia, società o storia *in generale*, come potrebbero essere se prese a tema di una filosofia della letteratura, dell'arte, della tecnologia ecc.⁹, né il loro proprio oggetto di ricerca viene preso come mero caso di qualcosa di universale, in principio riproducibile e col cui aiuto si possano cogliere universalità – e alla meglio leggi universali. Questo, piuttosto, è proprio della scienza che lavora sperimentalmente¹⁰. Con ciò però le scienze culturali si ritrovano all'interno di un dilemma di teoria della scienza: se questi studi tematizzano aspetti *concreti in determinate situazioni, e dunque irripetibili*, essi sembrano perdere il loro carattere *scientifico*, ossia la loro validità universale. Al contrario, in quanto ricerche *scientifiche* – ossia dirette a validità universale – sembrano mancare completamente il loro *oggetto* proprio, ossia il mondo culturale *concreto*.

A ciò si collega un secondo punto che riguarda l'orientamento metodico delle scienze culturali¹¹. Il loro scopo consiste nell'indagine, il più possibi-

ricercatori in scienze sociali, e in particolare nella richiesta, avanzata da Weber, di una scienza libera dai valori (M. WEBER, *Der Sinn der ‚Wertfreiheit‘ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften* (1917), in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen, 1988⁷, pp. 489-540; tr. it. *L'avalutatività nelle scienze sociologiche ed economiche*, a cura di M. Nocenzi, Mimesis, Milano, 2015), questo esplicito richiamo all'époché rende evidente la tendenza implicita nelle scienze sociali al passaggio teoretico dall'essere al dovere. Bisogna invece mettere in guardia solo da ciò che sembra una concreta possibilità di agire.

⁹ In maniera simile, del resto, vanno divise le scienze della natura empiriche dalla filosofia della natura e dalla filosofia della scienza.

¹⁰ Un esperimento scientifico funziona in maniera particolarmente appropriata quando dimostra qualcosa che è di principio ripetibile. Così facendo offre un caso per il controllo di ipotesi esplicative generali – e, nelle scienze nomotetiche, per un controllo di una spiegazione che ricorre a leggi. Galileo, per esempio, non aveva interesse per quella particolare sfera che in un determinato momento e in un determinato luogo lasciava correre lungo un piano inclinato, ma solo per la possibilità di poter studiare le leggi della caduta dei gravi in una scala temporale decelerata. Anche la neurobiologa o il neurofisiologo che oggi maltrattano ratti da laboratorio non sono interessati – in maniera perversa – al destino di questo singolo ratto, ma a scoprire sui processi neuronali qualcosa di natura generale.

¹¹ Su quanto segue si veda E. HOLENSTEIN, *Von der Hintergebarkeit der Sprache. Kognitive Unterlagen der Sprache. Anhang: Zwei Vorträge von Roman Jakobson*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1980, p. 107.

le specifica e differenziata, della ricchezza e della varietà della vita culturale umana e delle sue forme di espressione. Proprio per questo le scienze culturali entrano in opposizione con quelle scienze che cercano di spiegare in maniera il più possibile efficace un complesso campo di fenomeni riconducendoli a poche presupposizioni – o, ancora meglio, a poche leggi determinate. Al principio di Occam, il cosiddetto rasoio, le scienze culturali oppongono dunque la “massima della *pienezza*”. Mentre il principio di Occam, nella sua pretesa “*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*” (gli enti non vanno moltiplicati senza necessità) sostiene un riduzionismo *metodico*¹², la massima delle scienze culturali abbozza un programma antiriduzionistico: “*entium varietates non temere esse minuendas*” (la varietà dell’ente non deve essere ridotta senza ragione)¹³. Riguardo a entrambe le massime è chiaro che nessuna delle due va assunta in modo dogmatico, anche per il fatto che entrambe fanno ricorso all’idea di ragione o di necessità. E ciò significa: ci possono naturalmente essere ragioni sufficienti per non esagerare la pretesa di semplificazione o per mantenere la varietà. In entrambi i casi ci sono chiari limiti: non “senza ragione”, non “senza necessità”. Per la ricerca nelle scienze della cultura ciò significa che, pur essendo tendenzialmente orientata in modo antiriduzionista, essa non ricerca la varietà ad ogni costo. Anch’essa cerca naturalmente di ridurre la varietà in maniera sensata – ad esempio attraverso tipizzazioni, classificazioni ecc. Al contrario, il riduzionismo metodico può essere compatibile con una limitazione critica del programma riduzionistico a favore di differenze irriducibili¹⁴.

¹² Di conseguenza si parla anche, a volte, di un “principio di economia”. Con ciò si intende una economia della ricerca, l’amministrazione degli strumenti di ricerca (delle ipotesi, dei modelli, delle leggi etc.). – Il riduzionismo *metodico* non è altro che una massima orientativa per la ricerca. Chi lo sostiene non assume (al contrario dei sostenitori del riduzionismo *ontologico*) che la varietà della realtà vada ricondotta ad una realtà di base meno varia. I propugnatori del riduzionismo metodico cercano piuttosto di semplificare per ragioni teoretiche, ossia con lo scopo della chiarezza teoretica e del successo teoretico, la ricchezza dei fenomeni. Se la realtà così come essa in effetti è vi corrisponde, non è la domanda centrale; si tratta piuttosto solamente di capire se in questo modo si può raggiungere una migliore spiegazione della realtà.

¹³ La massima orientativa dell’antiriduzionismo, però, non va compresa in maniera puramente metodica, poiché la pretesa metodica di non ridurre senza motivo la varietà della ricerca nelle scienze culturali è sensata solo laddove si assuma al contempo che il mondo con cui abbiamo qui a che fare sia effettivamente caratterizzato da un’alta varietà, e che analizzare e comprendere la sua molteplicità e la sua multiformità comportino un guadagno conoscitivo.

¹⁴ Tali considerazioni mostrano anche che sarebbe troppo semplice utilizzare la differenza tra il riduzionismo metodico e l’antiriduzionismo come criterio sufficiente per distinguere tra scienze della natura e scienze della cultura. Nel caso migliore esse mettono a nostra disposizione proposte euristiche di orientamento per individuare tendenze differenti nelle scienze della natura da una parte e nelle scienze umane e della cultura dall’altra. – Le cosiddette scienze della vita assumono qui un ruolo del tutto peculiare, e in particolare la biologia. Il suo oggetto è

2. Esemplarità – un concetto-guida per l'antiriduzionismo nelle scienze culturali?

A fronte dello sfondo che ho schizzato finora si pone la questione seguente: come può una *scienza*, il cui oggetto è ciò che è *unico, irriducibile e irripetibile*, cui noi *non siamo indifferenti* e anzi nel quale siamo *noi stessi* in gioco – come può questa scienza presentarsi come scienza, ossia come impresa che mira ad una validità universale? In quanto segue vorrei tentare una risposta a questa domanda con l'aiuto del concetto di esemplarità. Per fare ciò affronterò i tre problemi schizzati finora, ma in ordine opposto.

2.1. Il problema della pretesa di validità

Soprattutto nella tradizione fenomenologico-ermeneutica e neokantiana si trova una risposta che si può formulare all'incirca come segue: è vero che le scienze umane e della cultura si interessano a qualcosa di irriducibilmente individuale, unico e irripetibile – ma non si tratta di una pura singolarità. Si tratta piuttosto di una singolarità presa nel suo significato generale. Gli oggetti di cui si occupano le scienze culturali hanno per questo uno status di mezzo tra la pura singolarità e l'assolutamente generale. Per dirla con l'interpretazione di Schleiermacher proposta da Manfred Frank, si tratta di un "universale individuale" (*individuelles Allgemeines*)¹⁵, ossia di un individuale che ha significato universale. Così è possibile studiare nel concreto qualcosa che va al di là del puramente individuale.

Una variazione di simili considerazioni si trova nella scuola del neokantianismo del sud-ovest della Germania, e in particolare in Heinrich Rickert. Rickert cerca nel suo scritto *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* una determinazione della scientificità delle scienze culturali al di là del model-

la vita. Della vita fa parte però la tendenza a produrre qualcosa di nuovo, perfino di innovativo (l'evoluzione è una raccolta di esempi per questa tendenza). Holenstein ha quindi introdotto un'altra massima di ricerca per lo studio della vita, sia nelle sue manifestazioni che nelle sue fasi di sviluppo. La chiama la "massima della *ridondanza*" (*Redundanz-Maxime*), ovvero l'idea che comprendiamo meglio i nessi viventi quando indaghiamo le ripetizioni e le ricorrenze – per quanto apparentemente superflue – nella manifestazione e nello sviluppo dei viventi. Questo è il motivo per cui Holenstein oppone fondamentalmente le scienze biologiche alle scienze fisiche e naturali (E. HOLENSTEIN, *Von der Hintergebarkeit der Sprache. Kognitive Unterlagen der Sprache. Anhang: Zwei Vorträge von Roman Jakobson*, cit., pp. 107-108). Questa considerazione mi sembra offrire un correttivo critico all'orientamento principale delle attuali scienze della vita verso l'ideale metodologico del riduzionismo. È invece una questione di più ampia portata se si possa vedere in questa considerazione, come fa Holenstein, un'occasione per considerare le scienze della vita in sostanziale unità con quelle scienze che indagano le creazioni dello spirito.

¹⁵ Si veda M. FRANK, *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1977.

lo della semplice dicotomia tra un sapere del meramente individuale e un sapere scientifico che può avanzare pretesa di universalità. Rickert rinnega programmaticamente l'idea aristotelica per cui la scienza deve sempre essere universale¹⁶. La sua proposta per la determinazione del carattere scientifico delle scienze culturali¹⁷ inizia invece con una riflessione sulla formazione dei concetti scientifici¹⁸. In un confronto critico in particolare con la distinzione di Windelband tra procedimenti nomotetici e ideografici¹⁹, questa riflessione chiarifica il fatto che la contrapposizione tra il puramente individuale e l'assolutamente universale è una falsa opposizione. Rickert vede invece il carattere formale unitario di tutte le scienze nella loro formazione di concetti, la quale a sua volta può essere distinta (per così dire in maniera idealtipica) secondo «le due specie principali della formazione di concetti, quella generalizzante e quella individualizzante»²⁰. La comprensione concettuale è sempre in qualche modo generale; e però è legata ad un materiale – ciò che appunto viene compreso – che è un sensibile plurale col quale abbiamo concretamente a che fare. Ad esempio, noi comprendiamo concettualmente la pluralità del sensibile nella percezione visiva qui e ora in base ad una determinata regola generale, ad esempio quando diciamo: “questo qui davanti è un libro”. Si tratta di un pensiero già sviluppato da Kant nella *Critica della ragione pura*. Se seguiamo queste considerazioni, diviene chiaro che nei nostri giudizi d'esperienza e, in particolare, nei nostri giudizi scientifici noi non partiamo da oggetti già bell'e pronti. Piuttosto, gli oggetti della scienza vengono costituiti concettualmente in modalità di volta in volta specifiche. La formazione di teorie scientifiche precede dunque la formazione dei concetti scientifici. Quest'ultima, a sua volta, può essere compresa in maniera kantiana come una strutturazione preliminare del materiale sensibile del quale la scienza si occupa²¹.

¹⁶ H. RICKERT, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, sechste und siebente durchgesehene und ergänzte Auflage, Mohr, Tübingen, 1926, pp. 53-54.

¹⁷ Rickert non parla di scienze dello spirito ma di scienze della cultura per evitare i riecheggamenti psicologistici presenti nel concetto di spirito (cfr. ivi pp. X-XI e pp. 10 e sgg.).

¹⁸ Ivi, pp. 37-38.

¹⁹ Cfr. per esempio ivi pp. VII-VIII; cfr. W. WINDELBAND, *Geschichte und Naturwissenschaft. Rede zum Antritt des Rectorats der Kaiser-Wilhelms-Universität Strassburg*, Heitz, Strassbourg, 1894.

²⁰ H. RICKERT, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, cit., p. 58, e in generale, pp. 51 e sgg.; cfr. anche H. SCHNÄDELBACH, *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Alber, Freiburg-München, 1974, p. 145; per ciò che segue si veda anche pp. 146 e sgg.

²¹ Una tale strutturazione inizia già con il processo di selezione e di scelta, in cui si distingue ciò che è essenziale per una scienza da ciò che non lo è.

Secondo Rickert, le scienze naturali e le scienze culturali nella loro differenza sono da ricondurre alle diverse modalità in cui i loro concetti vengono formati (*Begriffsbildung*). Mentre le scienze naturali organizzano, attraverso leggi, i dati esperienziali sotto il punto di vista della determinatezza dell'oggetto che deve essere costituito, nella formazione di concetti culturali il ruolo sistematico della legge è occupato dal *sensu* (*Sinn*) e dal *valore* (*Wert*) come principi organizzativi. Gli oggetti culturali sono, secondo Rickert, «dotati di senso e valore» (*“sinn- und wertbehaftet”*)²²: vengono costituiti attraverso una relazione apriorica dei dati, che fungono da materiale, con un valore. I valori, però, rimandano al di là del concreto e dell'individuale a qualcosa cui spetta una validità sovraindividuale comprensibile.

Concepire qualcosa sotto la prospettiva del valore potrebbe già essere un passo troppo in là per determinare il carattere particolare della ricerca nelle scienze culturali, poiché il concetto di valore sembra marginalizzare una sfida implicita nello studio di ciò che è singolare: l'irripetibile, lo straordinario, ciò che ci colpisce e riguarda si sottrae, almeno fino ad un certo punto, ad una chiara comprensione concettuale. Proprio per questo vorrei, con un'intenzione correttiva, portare in gioco il concetto di esemplarità – anche in questo caso con l'aiuto di altri²³. Questo aiuto proviene prima di tutto da un saggio di Hans Lipps col titolo *Esempio, esemplare, caso, e il rapporto del caso giudiziario con la legge* (*Beispiel, Exempel, Fall und das Verhältnis des Rechtsfalles zum Gesetz*) del 1931. Hans Lipps è un pensatore inserito all'interno della tradizione ermeneutica che può essere utile agli scopi che qui stiamo perseguendo proprio perché si è avvicinato ai temi filosofici trattandoli in modo altamente personale e con una concettualità in continuo divenire²⁴. Il testo che ho appena nominato sviluppa una serie di considerazioni interessanti che si orientano attorno al nostro uso, nella lingua quotidiana, dei concetti “esempio” (*Beispiel*), “esemplare” (*Exempel*) o “caso” (*Fall*)²⁵. Qui vorrei indicare un solo

²² H. RICKERT, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, cit., p. 78.

²³ Bisogna aggiungere che la determinazione sviluppata in seguito del concetto di esemplare si distingue dall'uso che ne fa Rickert. Per Rickert questo concetto fa parte del contesto delle discipline che non sono scienze della cultura. Ciò emerge quando descrive come «mera natura» la realtà non legata a senso e valore. In questa natura infatti «la singola formazione *non* viene considerata nella sua *individualità*, ma unicamente come *esemplare* per un concetto più o meno generale» (ivi, pp. 78-79).

²⁴ Proprio per questo la lettura di Lipps risulta spesso faticosa e occasionalmente insoddisfacente.

²⁵ Nota del traduttore: purtroppo non è possibile rendere precisamente in italiano la distinzione tra *Beispiel* e *Exempel*. Con i termini “esempio” ed “esemplare” cerco di avvicinarmi il più possibile al significato dato nel testo ai termini *Beispiel* e *Exempel*. Si prenda in seguito la parola “esemplare” nel senso in cui parliamo di “una persona esemplare” e non nel senso in cui parliamo di “un esemplare di *felis catus*”.

aspetto, ossia il modo in cui, secondo Lipps, l'esempio si distingue dall'esemplare²⁶: «prendere qualcosa come esempio o come esemplare significa due cose diverse. Un esempio mi porta in un atteggiamento nel quale *io capisco di cosa esso è un esempio*. Nell'esemplare, invece, ottengo un *insegnamento (Einsicht)* che mi posso *rendere utile*: da una favola, per es., imparo qualcosa»²⁷.

Nell'esempio si mostra qualcosa²⁸ che non è possibile spiegare²⁹. Per questo gli esempi, nel modo in cui Lipps adopera questo concetto, non hanno lo status di mere illustrazioni di un universale. Tuttavia, essi ci consegnano un insegnamento, perché l'esempio ci conduce a ciò *di cui* esso è un esempio. Per questo, l'esempio è sempre legato a qualcosa che sta al di fuori dell'esempio e rispetto al quale proprio l'esempio concreto viene primo nell'ordine. Ma questo insegnamento è diverso dall'insegnamento che ci procura un esemplare. Secondo Lipps, «l'esemplare contiene un insegnamento nel senso stretto che questo insegnamento può essere ottenuto solo attraverso l'esemplare»³⁰; cioè esso funge da modello che è in grado di indirizzare una praxis. Con ciò, l'esemplare si distingue dall'esempio sotto due punti di vista: *primo*, l'esemplare è, per l'insegnamento che trasmette, insostituibile: questo insegnamento «può essere ottenuto solo attraverso l'esemplare». Visto così, l'esemplare ottiene senso solamente da se stesso; concepito in questo modo, manca ad esso un “di cui” che è invece presupposto nel caso dell'esempio. *Secondo*, l'esemplare rinvia secondo Lipps al contempo “al di là di sé”³¹. *Cosa significa?* Diamo ancora un'occhiata alla distinzione di Lipps tra “esempio” e “esemplare”. Lipps scrive: «con l'esempio si dà avvio a qualcosa»³². Si possono avviare per es. dialoghi, amicizie, matrimoni ecc., ossia in generale si avvia una nuova relazione tra persone che esistono già prima di questa relazione. Dunque, “l'esempio” ci mette in relazione con qualcosa che sussiste già di per sé, ci apre una via verso un determinato insegnamento teoretico, un sapere determinato ecc. Al contrario, nell'esemplare si mostra *da se stesso* un senso che va al di là dell'esem-

²⁶ Le considerazioni di Lipps possono essere collegate ad aspetti del linguaggio quotidiano, che però non presenta una distinzione chiara tra “esempio” e “esemplare”. Detto altrimenti: sebbene Lipps elabori una distinzione sensata dal punto di vista scientifico, i contesti quotidiani del loro utilizzo ci ricordano che questi concetti, a tratti, si sovrappongono dal punto di vista funzionale.

²⁷ H. LIPPS, *Beispiel, Exempel, Fall und das Verhältnis des Rechtsfalles zum Gesetz*, in Id., *Werke IV: Die Verbindlichkeit der Sprache*, hrsg. von E. v. Busse, Klostermann, Frankfurt a. M., 1977³, pp. 39-65, p. 47.

²⁸ Ivi, p. 40.

²⁹ Ivi, p. 42.

³⁰ Ivi, p. 45.

³¹ Ivi, p. 47.

³² Cfr. *ibid.*: «durch Beispiele soll etwas angebahnt werden».

plare proprio in quanto si impara qualcosa dall'esemplare stesso. Ma, diversamente dalla dottrina generale mediata dall'esempio, nell'esemplare si impara qualcosa senza dover *capire concettualmente* ciò di cui esso rappresenta un esemplare. Ciò deriva da un atteggiamento completamente diverso che abbiamo di fronte agli esempi e all'esemplare. Mentre l'atteggiamento nei confronti degli esempi è orientato cognitivamente, l'esemplare introduce una prassi che lo segue. Kant esprime questa differenza in maniera chiara nella sua *Metafisica dei costumi* quando scrive:

prendere qualcosa come esemplare e addurre un esempio per chiarire un'espressione sono concetti completamente diversi. L'esemplare è un caso particolare di una regola pratica, che rappresenta la praticabilità o l'impraticabilità di un'azione. Al contrario un esempio è solo il particolare (*concretum*) rappresentato come iscritto nell'universale secondo concetti (*abstractum*), ed è l'esposizione semplicemente teoretica di un concetto³³.

Diversamente dall'esempio, con l'esemplare abbiamo a che fare con un'utilità pratica, ce lo «rendiamo utile», come dice Lipps.

Le considerazioni di Lipps intorno all'esemplare non si lasciano impiegare direttamente ai fini di un'autocomprensione delle scienze della cultura. Mentre Rickert si concentra sulla dimensione concettuale, per così dire dall'alto verso il basso, delle scienze della cultura, Lipps esclude interamente la dimensione concettuale dalle sue analisi dell'esemplare. Proprio qui però le sue analisi si rivelano poco fruttuose per una riflessione sul carattere *scientifico* degli studi culturali; per superare questo problema abbiamo bisogno di una mediazione. Questa si trova a mio avviso, per lo meno *in nuce*, nella *Critica del giudizio*.

Nel contesto dell'analisi del giudizio di gusto Kant respinge prima di tutto le possibilità, intrinseche al sistema del suo pensiero filosofico, di giudizi necessari e validi universalmente: egli chiarisce che i giudizi estetici non esprimono né una «necessità teoretica oggettiva», né una necessità diretta ad un dovere (*Sollen*) di carattere pratico. La necessità in questione ha piuttosto, dice Kant, un carattere esemplare. La pretesa di validità del giudizio estetico è «la necessità dell'accordo di tutti in un giudizio considerato come esempio (*Beispiel*) che ricade sotto una regola universale, che però non si può addurre»³⁴.

³³ I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, in *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Bd. VI, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, Anmerkung, pp. 479-480; tr. it. *Metafisica dei costumi*, a cura di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano, 2006, nota, p. 583 (legg. mod.).

³⁴ I. KANT, *Kritik der Urtheilskraft*, in *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Bd. V, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, p. 237; tr. it. *Critica del giudizio*, a cura di V. Verra, Laterza, Roma-Bari, 1978, p. 82 (legg. mod.).

I giudizi estetici sono dunque intesi come giudizi universalmente validi, condivisi intersoggettivamente. Il fatto che siano condivisi e universali però non è un presupposto, ma un compito, che può essere specificato analogicamente: così come l'universalità di un giudizio teoretico può essere intesa in quanto esempio di una certa determinazione concettuale universale e delle regole contenute in quel concetto, così l'universalità del giudizio estetico va concepita *come se fosse* un esempio che cade sotto una regola concettuale universale, una regola però di cui non disponiamo e che non si può addurre.

Si tratta sempre, qui, di rapporti dal generale al particolare; ma mentre i membri di questo rapporto nel caso del giudizio teoretico sono determinati – come singolarità o esempio da una parte, e universale concettuale dall'altro, sotto cui si può sussumere l'esempio – non abbiamo, nel caso del giudizio estetico, alcun concetto, alcuna regola determinabile. Per questo rimaniamo legati al caso concreto e lo prendiamo come esemplare, ossia come caso che rimanda al di là di sé, senza però poter dire ciò a cui esso rimanda³⁵.

Sullo sfondo delle considerazioni di Rickert e Lipps si può dunque sottolineare il momento di verità di entrambe le posizioni ricorrendo a Kant: *da un lato*, è vero che l'esemplare tende ad una determinazione concettuale, e *dall'altro* è vero che questa determinazione concettuale rimane di principio manchevole. La tendenza al concetto da una parte e la mancanza di determinatezza concettuale dall'altra introducono un movimento e una dinamica, avviano una prassi per la quale non possiamo fornire una regola. L'esemplare ci sprona dunque alla ricerca di una determinazione universale. E proprio questo è il carattere essenziale della ricerca nelle scienze della cultura. Proprio questo è il carattere di una universalità mediata dal particolare, come scrive Cassirer nel suo saggio su *Naturbegriffe und Kulturbegriffe* indicando in questo carattere il contrassegno dei concetti di forma e di stile utilizzati nelle scienze della cultura³⁶. Rispetto all'universalità intesa in base a leggi, nel lavoro delle scienze culturali si tratta di un'universalità di altro tipo e livello. Cassirer intende esplicitamente con ciò i singoli fenomeni indagati scientificamente nel loro carattere «paradigmatico»³⁷.

³⁵ Nel giudizio estetico, dunque, ci muoviamo, a partire dall'esemplare, alla ricerca di una determinazione generale. Questo è il movimento della facoltà del giudizio riflettente, che cerca il generale per un dato particolare.

³⁶ E. CASSIRER, *Naturbegriffe und Kulturbegriffe*, in Id., *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, hrsg. von B. Recki, Bd. 24, *Aufsätze und kleine Schriften (1941-1946)*, hrsg. von C. Rosenkranz, Meiner, Hamburg, 2007, pp. 414-445, p. 416.

³⁷ Ivi, p. 418.

2.2. L'illocuzione ambivalente

Con il passaggio da un'attitudine teoretica ad una pratica cambia al contempo anche il contesto illocutivo in cui parliamo di esempi ed esemplari. Gli esempi ci mostrano che questo o quello è il caso. Gli esemplari ci servono da guida per questa o quella prassi. Una tale prassi può essere non solo descritta, ma anche valutata. Può essere adeguata, intelligente, consigliata o persino pretesa. L'esemplare implica quindi essenzialmente aspetti normativi. Il carattere normativo legato all'esemplare era già stato visto da Kant nella sua analisi del giudizio di gusto. Egli scrive infatti nella *Critica del giudizio*: «in tutti i giudizi coi quali dichiariamo bella una cosa, noi non permettiamo a nessuno di essere di altro parere, senza fondare tuttavia il nostro giudizio sopra concetti, ma soltanto sul nostro sentimento, di cui così facciamo un principio, non però in quanto sentimento individuale, ma in quanto sentimento comune»³⁸. Il carattere qui espresso di un dovere implicito nell'esperienza estetica è, naturalmente, tutt'altro che chiaro; soprattutto il carattere di dovere implicito nell'esemplare, la pretesa di giudizi concordi in questioni relative al bello nell'arte, non è adeguato a cogliere la dimensione normativa generale degli oggetti trattati in quanto esemplari dalle scienze culturali. Se vogliamo utilizzare il concetto dell'esemplarità nel contesto di una riflessione sul carattere scientifico delle scienze culturali, dobbiamo cercare una determinazione della dimensione normativa dell'esemplare che, sebbene contenuta nell'esemplare stesso, può essere tenuta in sospenso, e che possiamo limitarci a descrivere a distanza.

Mi sembra dunque che una tale prospettiva sugli oggetti propri delle scienze della cultura venga aperta proprio nel testo già citato di Rickert. Nelle sue riflessioni, Rickert distingue tra un procedere storico in quanto procedere legato ad un valore (*wertbezogen*, ossia nel quale noi concepiamo qualcosa in quanto significativo, importante ecc.) e il procedere valutativo (*wertend*) della scienza. Qui è importante notare che anche se il legame col valore costituisce l'oggetto culturale in quanto oggetto culturale, la tematizzazione scientifica degli oggetti di valore, dal canto suo, non deve valutare, ma rappresentare e analizzare. Per Rickert, il nesso valoriale proprio delle scienze della cultura può essere armonizzato con la concezione di una scienza priva di valori com'è stata sostenuta con veemenza da Max Weber. Per Rickert si tratta dunque di

³⁸ I. KANT, *Kritik der Urtheilskraft*, cit., p. 239; tr. it. *Critica del giudizio*, cit., p. 85.

comprendere una specifica validità dei valori, pur senza prendere questa valutazione come vincolante³⁹.

Secondo Rickert tali valori non sono posti arbitrariamente dalle scienze della cultura, ma ne sono presupposti in ragione della loro universalità. Ciò significa: i valori indagati dalle scienze culturali sono valori culturali che ci si può aspettare da tutti coloro che vivono all'interno di una data comunità culturale. Bisogna notare qui che anche una scienza della cultura non valutativa non viene portata avanti in un puro vuoto di valori: il significato di concetti come "Stato", "religione", "scienza", "arte" e così via è condiviso e presupposto⁴⁰. Se mancano questi presupposti, se manca questo senso universale per i valori o per classi di valori, la possibilità di uno studio scientifico di questi ambiti viene a mancare. Così, ad es., per una persona priva di senso musicale la musica non si presenta più come specifico oggetto culturale o artistico, diventando piuttosto un mero oggetto di percezione acustica.

In tali considerazioni emerge però anche un limite critico dell'ideale di una scienza libera dai valori. Perché ora emerge la domanda se l'attività scientifica non implichi necessariamente determinate relazioni di valori. Per dirla altrimenti: la concezione di Rickert dimentica, nel suo orientamento basato sulla logica della validità, per lo meno in parte ciò che nella tradizione ermeneutica è chiamata "esperienza storica concreta": l'esperienza storica concreta entra infatti necessariamente in relazione con ciò che deve venir compreso e lo valuta⁴¹. Ci sono dunque ragioni sistematiche per l'ambivalenza propria del modo illocutivo in cui si esprimono le scienze della cultura.

2.3. *Le riflessività a ritroso*

Con le ultime considerazioni ci avviciniamo al tema della riflessività a ritroso propria dell'indagine scientifica. Infatti, se quanto ho detto è vero, allora l'aspetto normativo dell'esemplarità non può essere escluso dalla tematizzazione scientifica di oggetti esemplari. Le scienze culturali prendono posizione circa i loro oggetti e li valutano, anche quando le attitudini normative e i giu-

³⁹ Cfr. H. RICKERT, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, cit., pp. 85 e sgg.; cfr. H. SCHNÄDELBACH, *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, cit., p. 153. La critica portata da Cassirer nei confronti di Rickert, secondo la quale una scienza legata al valore non si muoverebbe nell'ambito dell'essere (*sein*) ma del dovere (*sollen*) (cfr. E. CASSIRER, *Naturbegriffe und Kulturbegriffe*, cit., pp. 420 e sgg.), mi sembra dunque del tutto inadeguata.

⁴⁰ Cfr. H. RICKERT, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, cit., pp. 132 e sgg.

⁴¹ Su questo si veda anche H. SCHNÄDELBACH, *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, cit., pp. 156 e sgg.

dizi tematizzati non sono condivisi. Gli studi culturali sono quindi influenzati essi stessi proprio da ciò che ne distingue i temi e gli oggetti⁴².

Inoltre, la possibilità indicata sopra di un'analisi potenzialmente infinita di temi propri delle scienze della cultura rispecchia il carattere esemplare e retroriflessivo di queste scienze. Esemplari infatti non sono solo i temi della ricerca nelle scienze culturali, ma anche e soprattutto il carattere stesso delle loro riflessioni. L'analisi scientifica è di volta in volta e a sua volta un esemplare, ossia è caratterizzata dalla sua unicità storico-situativa e dalla sua irriproducibilità; ma al contempo essa rinvia al di là di sé, pretende di essere portata avanti e continuata, e fonda un'unità e una continuità della ricerca scientifica che rimane di principio aperta. Questa unità va intesa in senso essenzialmente storico. Invece della ripetizione e del fissaggio di dati di fatto oggettivi si tratta qui della prassi di un seguito e di una prosecuzione nella ricerca storica. In situazioni sempre nuove viene sviluppato sempre di nuovo un contributo di ricerca che si inserisce in un contesto storico generale. L'annotazione di Kant ristretta alle produzioni artistiche riguardo a seguito (*Nachfolge*) e imitazione (*Nachahmung*) può dunque essere estesa, a mio parere, al modo di procedere di una ricerca nell'ambito delle scienze della cultura che abbia successo: «*seguire*, che si riferisce a un precedente, e non imitare, è l'espressione giusta per designare ogni influenza che i prodotti di un autore esemplare possono avere su altri; e ciò non significa nient'altro che attingere alle medesime fonti alle quali quello stesso attinse e imparare dal proprio predecessore solo il modo di farlo»⁴³. Per questo motivo le scienze della cultura dipendono da un sé collettivo, ossia dalla partecipazione culturale e sociale dei ricercatori ad una situazione condivisa con altri⁴⁴.

⁴² Una perfetta epoché qui non può riuscire, perché anche cambiando genere – per es. dalla storia alla trattazione storiografica, dalla musica alla musicologia, dalla letteratura all'analisi e all'interpretazione e così via – persiste il fatto che il sé è implicato nel contesto normativo.

⁴³ I. KANT, *Kritik der Urtheilskraft*, cit., p. 283; tr. it. *Critica del giudizio*, a cura di M. Marassi, Bompiani, Milano, 2004, pp. 253-254. Bisogna aggiungere che Kant stesso concepisce la coesione interna della ricerca scientifica come imitazione (cfr. *ivi*, pp. 308-309; tr. it. pp. 309 e sgg.). Kant lo dice con chiarezza: «nell'ambito scientifico, pertanto, il più grande scopritore si distingue dall'imitatore e dal discepolo più laborioso solo per il grado, mentre è invece specificamente diverso da colui che la natura ha dotato per l'arte bella» (*ivi*, p. 309; tr. it. p. 310). Qui Kant pensa esclusivamente alle scienze naturali.

⁴⁴ Ringrazio Diego D'Angelo e Michela Summa per le loro annotazioni critiche ad una versione precedente.

Riabilitazione dell'opinione. Mondo della vita e doxa

Christian Bermes

1. Introduzione

Non è un mistero che in Husserl “mondo-della-vita” e “opinione” giochino un ruolo particolare. Non solo: si rimandano l'una all'altra in una relazione costante. Il ricorso al mondo della vita, ossia il ricorso all'«esperienza antepredicativa e l'intuizione intellettuale di ciò che è lo strato più profondo ed ultimamente originario dell'esperienza antepredicativa» significa «una giustificazione della doxa» (EuU, 44)¹. La scoperta del mondo della vita, il ricorso al mondo della vita. L'articolazione fenomenologica del mondo della vita porta a una giustificazione, ossia a una riabilitazione del concetto di opinione.

Qui di seguito vorrei ricollegarmi a questo progetto ed esporre che siffatte riflessioni possono condurre a una *ben fondata teoria dell'opinione*. Un'opinione ben fondata non è un sapere provato, commisurato a criteri di razionalità e dimostrato sulla base di verità e falsità. Certo, le opinioni non si affidano a criteri razionali, e però non sono arbitrarie; piuttosto, soggiacciono a condizioni di evidenza del mondo della vita. In questo senso, le riflessioni di Husserl possono condurre a intendere le opinioni in quanto opinioni, non subordinandole direttamente al sapere o alla conoscenza.

Nell'opinione e con le opinioni, noi non comprendiamo il nostro mondo e la nostra vita compiutamente e con distacco, quanto piuttosto in un “innan-

Traduzione italiana di Rossella Saccoia.

¹ E. HUSSERL, *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica, pubblicate e redatte da Ludwig Landgrebe*, Silva, Milano, 1965, p. 43. Di seguito, nel corpo del testo, si rimanderà agli scritti di Husserl, Heidegger e Wittgenstein con queste sigle: gli scritti di Husserl saranno citati secondo l'Husserliana (Hua), il suo scritto *Esperienza e giudizio* (EuU) sarà citato secondo la relativa edizione di Ludwig Landgrebe, per i tipi della Meiner. Per gli scritti di Heidegger verrà usata la Gesamtausgabe (GA), mentre per quelli di Wittgenstein la Werkausgabe. L'*Über Gewissheit* di Wittgenstein sarà abbreviato con ÜG.

zitutto e per lo più”. Siffatta modalità d’accesso consente pertanto un nuovo sguardo sulla cultura.

Indubbiamente “opinione” e “mondo-della-vita” nell’uso quotidiano sono concetti precari. Illusterò brevemente questo nella seconda parte per poi rendere più chiaro come questi concetti possano in prima battuta essere resi solidi. In una terza parte mi tratterò concisamente sullo sfondo storico del concetto di mondo della vita e sul significato del concetto di opinione nella fenomenologia di Husserl. Seguirà poi (IV parte) un’interpretazione del concetto di mondo della vita con un’occhiata a Wittgenstein. Per finire, proporrò alcune prospettive per una teoria ben fondata dell’opinione.

2. La crisi del “mondo-della-vita” e dell’“opinione”

2.1. Il sovraccarico semantico dell’“opinione”

Negli attuali dibattiti pubblici, politici e accademici, il concetto di opinione si trova un po’ dappertutto, e tuttavia in modo più che oscuro. “Formarsi un’opinione”, “opinione pubblica”, “libertà d’opinione”, “ricerca dell’opinione”, “conflitti d’opinione”, “corridoio di opinioni”, “deficit d’opinione”, “opinioni molteplici”, o ancora “dittatura dell’opinione” e “opinioni robotizzate” (social bots), sono solo alcuni, pochi esempi dell’uso differente del concetto di opinione nei dibattiti pubblici e nell’informazione circa la cultura e le scienze sociali². *Le opinioni non sono mai state così importanti, e tuttavia non è mai stato così poco chiaro cosa significhi il concetto di opinione per l’orientamento umano e l’informazione sociale.*

² Per quest’uso diversificato, si veda ad esempio: W. HENNIS, *Meinungsforschung und repräsentative Demokratie. Zur Kritik politischer Umfragen*, Mohr, Tübingen, 1957; AA. Vv., *Die Öffentliche Meinung. Publizistik als Medium und Faktor der Öffentlichen Meinung*, hrsg. von M. L. Löffler, Beck, München-Berlin, 1962; N. LUHMANN, *Öffentliche Meinung*, in «Politische Vierteljahresschrift», XI (1970), pp. 2-28; E. NOELLE-NEUMANN, *Öffentliche Meinung. Die Entdeckung der Schweigespirale*, Ullstein, Frankfurt a. M., 1991; tr. it. *La spirale del silenzio: per una teoria dell’opinione pubblica*, Meltemi, Roma, 2002; B. PÖRKSEN, *Die große Gereiztheit. Wege aus der kollektiven Erregung*, Carl Hanser, München, 2018; P. PTASSEK, B. SANDKAULEN-BOCK, J. WAGNER, G. ZENKERT, *Macht und Meinung. Die rhetorische Konstitution der politischen Welt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992; AA. Vv., *Öffentliche Meinung und soziologische Theorie. Mit Ferdinand Tönnies weiter gedacht*, hrsg. von P.-U. Merz-Benz, Springer, Wiesbaden, 2015; W. SCHMITT GLAESER, *Die Meinungsfreiheit in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts I und II*, in «Archiv des öffentlichen Rechts», (XCVII) 1972, pp. 60-123 e pp. 276-298; W. SCHWEIGER, *Der (des)informierte Bürger im Netz. Wie soziale Medien die Meinungsbildung verändern*, Springer, Wiesbaden, 2017; F. TÖNNIES, *Kritik der öffentlichen Meinung (1922), Gesamtausgabe*, Bd. XIV, de Gruyter, Berlin-New York, 2002; tr. it. parziale: *Critica dell’opinione pubblica, in L’onda anonima. Scritti sull’opinione pubblica di Tocqueville, Lippmann, Tönnies, Allport, Lazarsfeld, Habermas, Luhmann, Bourdieu, Noelle-Neumann, Landowski*, a cura di S. Cristante, Meltemi, Roma, 2004, pp. 56-76.

Il concetto di opinione, tra l'altro, è difficile da cogliere nella discussione attuale anche perché può essere argomentato in relazioni e contesti assai differenti. Le opinioni diventano un problema quando vengono discusse in determinati orizzonti di significato senza che questi ultimi vengano esplicitati. A questi appartengono – e solo per citare alcuni esempi di orizzonti di significato – i rapporti tra “opinare”, “credere” e “sapere”; l'interazione tra “opinione privata” e “opinione pubblica”; la contrapposizione tra “opinione” e “fatti”; la differenza tra “stati d'animo”, “interessi” e “opinioni”; o ancora la discussione tra “libertà d'opinione” *versus* “opinione pilotata”. Di tutto ciò, la filosofia, la teoria politica, la sociologia, le scienze della comunicazione, ma anche il diritto discutono in modalità del tutto differenti.

Quando si confondono gli orizzonti di significato e i diversi interessi conoscitivi, si giunge a conflitti concettuali e di interpretazione. Se per esempio si discute della differenza tra “opinione privata” e “opinione pubblica”, differenziando con ciò anche forme di soggettività, non si dovrebbe equiparare queste forme di soggettività con quelle, per esempio, che possono giocare un ruolo nella differenza tra “opinioni” e “fatti”. Il concetto di “opinione” conduce a questi problemi anche quando questo viene contrapposto troppo frettolosamente a quello di “fatto”. Le opinioni, del resto, non si possono contrapporre a semplici fatti, ma a quelle si può paragonare unicamente un *sapere i fatti*. Allora, una prima diagnosi è che i modi di applicazione di scottante attualità del concetto di opinione sono almeno due: *il primo nasce da una irrisolvibile confusione, nella misura in cui gli ambiti linguistici non vengono distinti. Il secondo consiste nel pericolo che il concetto di opinione, nei suoi molteplici intrecci, non venga più riconosciuto nel suo proprio significato e nella sua propria funzione per il sé umano e per l'orientamento nel mondo.*

2.2. La sottovalutazione semantica del “mondo-della-vita”

Ma oltre al concetto di opinione, non più coglibile dal dibattito odierno, quello di mondo della vita è ugualmente così presente e invadente da non poterlo più avvertire. Si parla così tanto di mondo della vita nei rotocalchi e nell'agone politico, che non si riconosce più il fatto che assieme al concetto si manifesta un'indicazione filosofica di rango primario. E di certo non si ha più neppure il sospetto che Husserl, negli anni '30 del Ventesimo secolo, abbia congiunto questo concetto al destino di tutta la filosofia e la cultura europea. Si potrebbe presumere che, quasi cento anni dopo le riflessioni husserliane, la situazione si sia ribaltata: *non solo il mondo-della-vita ha perso vigore nei confronti di una visione positivista del mondo, ma va addirittura difeso dalla sua stessa retorica.*

Nell'uso concettuale e terminologico contemporaneo e colloquiale – e qui mi riferisco in particolar modo all'uso quotidiano nel tedesco dei nostri giorni –, il mondo della vita viene inteso per lo più come un luogo comune in pugno ai soggetti singoli che lo penetrano e lo dominano. La retorica quotidiana riguardante il mondo della vita è caratterizzata dal fatto che, rispetto alle norme del diritto, quelle politiche e quelle dell'istruzione o della socialità, *il mondo della vita viene concepito come uno spazio libero per agire*, con un alto grado di arbitrarietà per i singoli soggetti. Secondo uno dei toni semantici dominanti, nel mondo della vita le cose vengono regolate dall'attore del mondo della vita in modo sovrano, laddove in altri ambiti esse sono regolate, o vengono regolate, da qualcosa d'altro. Questo spiega le comuni collezioni di titoli di libri e di workshop, come ad esempio “Diritto e mondo della vita”, “Media e mondo della vita”, “Economia e mondo della vita”, “Politica e mondo della vita” oppure “Scuola e mondo della vita”.

A questa aura semantica del concetto, per come oggi viene usato, appartiene anche in secondo luogo qualcosa che forse potrebbe essere indicato come un *idillio del mondo della vita*. Ci si sente a proprio agio come nel salotto di casa, con impressioni sensoriali apparentemente private e non se ne vuole essere distolti. Questa è un'idea un po' solipsistica che circonda il mondo della vita e che si esprime anche nel fatto che non si dovrebbe avvicinare troppo il mondo della vita dell'altro, e ciò per non irritarlo.

Qui si presenta un terzo elemento che vorrei chiamare il *compiacimento del mondo della vita*. Esso consiste nel fatto che negli usi linguistici contemporanei non di rado si presume senza pensarci troppo che il mondo della vita sia completamente trasparente e chiaro per i soggetti che ivi agiscono. Rispetto alle confuse strutture sociali, solo la familiarità del mondo della vita è chiara, ma anche qualora si dovesse presumere che per mondo della vita si intenda qualcosa di simile agli usi e ai costumi, i quali stanno necessariamente dietro le azioni e la conoscenza dell'uomo, ciò non significa che tali costumi siano sempre trasparenti. Questo perché essi stanno alla base delle nostre azioni e non davanti ai nostri occhi.

Anche considerando tutte le difficoltà interpretative che si possono avere circa l'idea husserliana di mondo della vita, mi sembra chiaro *che questi moderni pregiudizi su di essa abbiano poco a che fare con la fenomenologia*. Husserl, che ha introdotto, o trasportato, l'espressione nella fenomenologia, e che con la *Crisi* ha impresso mediante il concetto di mondo-della-vita un impulso impareggiabile alla discussione filosofica, associa al concetto un punto di vista opposto. Se, in generale, si intendesse pensare alla dicotomia “liberamente

negoziabile” e “non liberamente controllabile”, allora per Husserl l'espressione mondo-della-vita starebbe ad indicare piuttosto una sfera non facilmente manipolabile, progettabile o controllabile a piacimento.

Mentre sistemi sociali come ad esempio quello del diritto possono essere trasformati, questo non è così facilmente possibile nelle pratiche del mondo della vita, e se con mondo-della-vita si volessero considerare aspetti della sensibilità, secondo Husserl questi non potrebbero essere trattati in nessun caso come impressioni private di un ego isolato e schermato: vissuto soggettivo non significa affatto ritirarsi in un'interiorità privata. Ed anche l'autocompiacimento per un mondo della vita apparentemente trasparente, per Husserl risulta essere un'utopia falsamente intesa. Infatti, l'husserliano mondo della vita è caratterizzato meno da una trasparenza paragonabile a quella delle scienze che da una resistenza.

Ora, gli ultimi accenni fatti possono rimanere più o meno ancora aperti, giunti a questo punto della mia esposizione, ma un'interessante costellazione, o asimmetria, è già evidente: mentre il concetto di mondo della vita è, in un certo senso, semanticamente sottostimato perché associato a un'esperienza soggettiva arbitraria, il concetto di opinione è invece semanticamente sovrastimato, perché, per così dire, tutto è dichiarato essere un'opinione.

Alla luce di questa situazione presente, è utile fare nuovamente riferimento allo sviluppo storico dei concetti per come essi si mostrano rilevanti in Husserl e nella fenomenologia. Affronterò questo aspetto nella prossima sezione, limitandomi però a pochi esempi per ragioni di spazio.

3. Richiami all'“opinione” e al “mondo della vita” prima della fenomenologia e nella fenomenologia husserliana

3.1. Opinione come data in quanto “innanzitutto e per lo più”

Un'importante linea di ricezione della fenomenologia husserliana sta nel riconoscere le potenzialità e le connessioni, ma anche le differenze, tra il pensiero di Husserl e quello di Frege. Tra gli altri, ci sono Dagfinn Føllesdal o Michael Dummett che, nei loro scritti del secolo scorso, si sono sforzati di stabilire la costellazione tra analitica del linguaggio e fenomenologia. Punto di partenza per siffatto accesso è il concetto *di un significato determinabile proposizionalmente, che può essere utile per fondare una teoria del significato (aggiungendo pure che Frege parla di “significato” [“Bedeutung”] e non di “senso” [“Sinn”])*.

Husserl, però, nel suo filosofare non è così univoco. In primo luogo, non distingue, come fa Frege, tra “senso” e “significato”, e in secondo luogo il suo punto di partenza non sempre è una proposizione che può essere dimostrata nella sua verità o falsità, ma un’opinione che, in quanto espressione del pensiero umano, va descritta con una sua propria evidenza. *Husserl comincia col porre ciò che, in quanto uomini, è dato per primo: l’opinione.* L’apertura concettuale del concetto di opinione si manifesta ad esempio nel seguente passaggio tratto da *Logica formale e trascendentale*:

Non è necessario procedere oltre, e possiamo determinare preventivamente come primo e più ampio concetto di pensiero quello che deve abbracciare tutti gli *Erlebnisse* psichici di cui consiste questo intendere; questo intendere in cui, per il soggetto che parla (e correlativamente per quello che ascolta e comprende), è costituita appunto l’intenzione, dunque il significato, il senso che si esprime nel discorso (Hua XVII, 27)³.

Non può essere messo in dubbio che ci siano parallelismi importanti e significativi tra Frege e Husserl. Ma si possono individuare altrettanto indubbiamente differenze decisive, e un’importante differenza è che Husserl fissa il concetto di opinione. Così, l’analisi filosofica non si lega esclusivamente al contenuto proposizionale del linguaggio, ma col concetto di opinione diviene problema anche e sempre la posizione dell’uomo nel mondo. *Chi ha un’opinione, ha anche sempre una prospettiva su qualcosa di intero, e ciò non è rappresentabile nel contenuto proposizionale dell’opinione.* E nel primo approccio descrittivo, l’opinione ci è data “innanzitutto e per lo più” e non come rappresentazione singola, senza soggetto e senza mondo⁴.

Tutto questo può essere sufficiente come piccolo e naturalmente incompleto richiamo all’ingresso di Husserl nell’ambito della descrizione e dell’analisi del linguaggio e del pensiero. Ma ciò che sembra evidente è l’apprezzamento e non la svalutazione dell’opinione.

3.2. *Le prese di posizione sul “mondo della vita” prima di Husserl*

Il concetto di mondo-della-vita è forse ancora più difficile da cogliere, nella filosofia di Husserl, di quello di opinione. Qui giova ricordare brevemente l’u-

³ E. HUSSERL, *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, con una Prefazione di E. Paci, Mimesis, Milano, 2009, p. 39.

⁴ Sulla riabilitazione della *doxa* nella fenomenologia husserliana nell’ambito dell’analisi del mondo-della-vita si vedano anche B. WALDENFELS, *Die verachtete Doxa*, in Id., *In den Netzen der Lebenswelt*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1985, pp. 34-55; K. HELD, *Die Zweideutigkeit der Doxa und die Verwirklichung des modernen Rechtsstaats*, in AA. Vv., *Meinungsfreiheit – Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA*, hrsg. von J. Schwartländer und D. Willoweit, Kehl, Straßburg, 1986, pp. 9-29.

so storico del termine prima e accanto alla fenomenologia⁵. Nella *Crisi delle scienze europee*, scritto in cui, per così dire, il “mondo della vita” è diventato famoso, si trovano motivi che nella storia della ricezione delle riflessioni husserliane giocano un grande ruolo, ma che non sono interamente riconducibili a Husserl. Voglio qui citare tre motivi: 1. *Il mondo della vita in quanto mondo autenticamente chiaro* che viene inteso con un riferimento a qualcosa di nascosto o di oscuro; 2. *Il mondo della vita che, in quanto mondo nascosto, deve essere scoperto o (forse anche ripetutamente) riscoperto*. Qui il mondo della vita viene inteso come contrapposto a quei significati scientifici che mettono da parte il mondo della vita e ne occupano il posto; 3. *Il mondo della vita come ciò a cui bisogna tornare in quanto principio unificatore*. Scoprire il mondo della vita esige un *tornare indietro* a esperienze efficacemente preteoretiche e in grado di ricondurre ad unità la frammentazione delle esperienze stesse.

Questi tre motivi – quello della *chiarezza*, della *rilevazione* o *scoprimiento* e quello del *ritorno a un'istanza di unità* – appartengono storicamente alla semantica del 19mo secolo. Come si può mostrare mediante la storia dei concetti, questi motivi erano collegati al mondo della vita già prima di Husserl.

3.2.1. *La chiarezza del mondo della vita.* Il primo reperto dell'espressione “mondo della vita” proviene dalla prima metà del secolo 19mo. Nel 1836 Heinrich Heine pubblicò le *Notti fiorentine* nel *Morgenblatt für gebildete Stände* in una serie di più articoli. Qui, in un dialogo su un ritratto di Paganini e la sua fisiognomica straordinaria, cade l'occorrenza mondo-della-vita: «solo con linee passeggiere, nettamente oscure, potevano essere colti quei tratti che sembrano appartenere più al regno delle tenebre che al *soleggiato mondo della vita*»⁶. Ma non è questo l'unico modello letterario che può essere ritenuto responsabile della fortuna dell'espressione “mondo della vita” nel 19mo secolo.

3.2.2. *La rilevazione del mondo della vita.* Ma mentre Heine contrapponeva la figura misteriosa e spaesante di Paganini al mondo della vita come realtà effettuale lucida e trasparente, il contrario accadeva nella biologia, nella paleontologia e nella zoologia delle nascenti scienze della vita del 19mo secolo:

⁵ Per una storia completa del concetto di mondo-della-vita nel diciannovesimo secolo e nella fenomenologia husserliana si veda il mio C. BERMES, *Welt als Thema der Phänomenologie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff*, Meiner, Hamburg, 2004.

⁶ H. HEINE, *Florentinische Nächte* (1836), in ID., *Werke. Briefwechsel. Lebenszeugnisse*, Säkularausgabe, Bd. IX, Prosa 1836-1840, Akademie, Berlin-Paris, 1979, pp. 7-53, ivi p. 21.

nelle discussioni di questi scienziati, “mondo della vita” denota la vita organica finora nascosta, ancora non esaminata, che emerge e diventa evidente solo attraverso il microscopio. Questo mondo della vita non è nel campo visivo del nostro sguardo ma può solo essere scoperto. È il guardare, come afferma il botanico Ehrenberg, che rende popolare l’espressione “mondo della vita” in quanto «mondo completamente nuovo e pieno di vita»⁷.

3.2.3. *Il ritorno all’unità e alla totalità garantita dal mondo della vita.* Ma anche se Ehrenberg è stato celebrato come “lo scopritore del mondo della vita”, non può esserne tuttavia considerato il vero “esploratore”. Ciò perché il «vero vettore di luce per le indagini sui corpi organici»⁸ non si sarebbe più mostrato nella descrizione di ciò che si vedeva nel microscopio, ma nella storia evolutiva che garantiva il principio di unità di vita e mondo. Pertanto ora è Darwin che può essere celebrato come il “vero esploratore del mondo della vita”⁹.

Questo momento unificante del mondo della vita che qui prende forza è stato poi ripreso filosoficamente anche da Karl Jöel. Nel suo scritto *Seele und Welt* del 1912 si trova l’assunzione filosofica di questo problema, con riferimento esplicito all’espressione di “mondo della vita” ora già tradizionalmente scientifica. L’unità della vita organica nella sua evoluzione storica, così Jöel, non è pretesa soltanto dalle importanti scoperte delle scienze, ma anche da una nuova analisi filosofica del “mondo” e della “vita”. Infine, è Rudolf Eucken che, nel suo scritto del 1918 *Mensch und Welt. Eine Philosophie des Lebens*, tratta in modo preminente il mondo della vita come un mondo che, al di là delle divergenze e dei contrasti della vita, che sono sotto gli occhi di tutti, promette unità, profondità e coerenza¹⁰. Ora, Husserl fin dall’inizio ha in mente il concetto di opinione come

⁷ Ivi, p. 31.

⁸ K. E. VON BAER, *Über Entwicklungsgeschichte der Thiere. Beobachtung und Reflexion*, Bornträger, Königsberg, 1828, p. 231.

⁹ L. RÜTMEYER, *Charles Darwin* (1882), in ID., *Gesammelte Kleine Schriften allgemeinen Inhalts aus dem Gebiete der Naturwissenschaft, nebst einer autobiographischen Skizze*, Bd. II, *Geographische Schriften. Necrologe. Verzeichniss der Publicationen*, hrsg. von H. G. Stehlin, Georg & Cie, Basel, 1898, pp. 371-386, ivi p. 375: «ovunque e incessantemente il suo [di Darwin] sguardo abbraccia la totalità del mondo della vita e le mille interazioni che sorgono dalla convivenza di una immensa varietà di organismi, di tutti i tipi e sullo stesso palcoscenico».

¹⁰ K. JOËL, *Seele und Welt. Versuch einer organischen Auffassung*, Diederichs, Jena, 1912, p. 369 e sg.: «è tempo di trarre le conclusioni dal diciannovesimo secolo, epoca che deve definirsi storica e che ha portato l’evoluzione fino ai confini della natura “organica”. È tempo di comprendere, non solo il mondo degli uomini, o della vita, ma anche il mondo considerato come storia [...]. Ma il mondo della vita in senso stretto appare come unità, unità non meramente genealogica in forza della quale “tutte le sostanze viventi sono legate l’una all’altra”, bensì come diversa “espressione della sostanza della vita” in diverse “circostanze”. È certo che gli esseri viventi non si sviluppano soltanto l’uno separato dall’altro, ma anche sempre l’uno insieme all’altro». E anche in H. Keyserling si vede pro-

punto di partenza, mentre per quel che concerne quello di mondo della vita, esso si fa strada nelle sue riflessioni solo passo dopo passo¹¹. In effetti, “mondo della vita” era in un certo senso una “parola d’ordine” dell’epoca, mentre invece Husserl mette in un ordine del tutto nuovo l’espressione, riunendo i termini “crisi”, “scienza”, “mondo della vita” e “opinione”¹².

4. Crisi e mondo della vita – un ordinamento

4.1. La presunta autosufficienza della scienza

La forza di suggestione del titolo resta ancora oggi efficace. Quando si parla de *La crisi delle scienze europee*, la sensazione di fondo che si avverte è un diffuso scetticismo nei confronti delle scienze, non ultime quelle naturali. False speranze, certo, sono immediatamente deluse, ma se lo scetticismo nei confronti delle scienze può essere giustificato, questo non deve riferirsi al lavoro delle scienze stesse, ma a una loro precaria autointerpretazione. Quest’ultima si basa su un’autocomprensione delle scienze in cui la stessa idea di scienza diviene irriconoscibile, e il modo d’approccio delle scienze è visto come indipendente dalla prestazione della vivente soggettività. La fenomenologia recepisce la precaria autosufficienza delle scienze, la mette tra parentesi e la segnala. Le scienze non sono autosufficienti, sono anzi, in grande parte, bisognose. *Esse richiedono non solo una soggettività attiva e vitale per poter figurare in quanto scienza, ma si fondano anche come forme evolute di razionalità all’interno di un tessuto denso di convinzioni che non fanno parte delle scienze.* Quel che si trova nel sottosuolo della scienza non è irragionevole perché ha preceduto le scienze; al contrario, è esattamente qui che il razionale è già sempre in gioco. Husserl, trova queste regole nascoste del gioco della ragione, non

prio come del “mondo della vita” si parla quando si tratta della problematizzazione del pensiero monistico e della riformulazione filosofica dell’unità della vita nel suo sviluppo filogenetico: cfr. G. H. KEYSERLING, *Das Gefüge der Welt. Versuch einer kritischen Philosophie*, Reichl, Darmstadt, 1920², p. 42 e sg., nota 1. Si veda inoltre l’uso di “mondo della vita” in T. K. ÖSTERREICH, *Das Weltbild der Gegenwart* (1920), zweite, neubearbeitete und erweiterte Auflage, Mittler, Berlin, 1925, p. 78.

¹¹ Su ciò e su quanto segue, cfr. il mio C. BERMES, *Lebenswelt*, in AA. VV., *Husserl-Handbuch*, hrsg. von S. Luft, M. Wehrle, Metzler, Stuttgart, 2017, pp. 230-237.

¹² Per ciò che riguarda gli scritti sulla crisi cfr. E. W. ORTH, *Edmund Husserls ‚Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie‘. Vernunft und Kultur*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999; D. MORAN, *Husserl’s Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2012; C. BERMES, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, in AA. VV., *Husserl-Handbuch*, cit., pp. 97-104.

sempre esplicite e che si esprimono innanzitutto e per lo più nella pragmatica col nome di “mondo della vita”. Ed è qui che la fenomenologia cerca “le cose date per scontate” che costituiscono la cornice, la forma e il fondamento della riflessione teoretico-scientifica sulla realtà.

4.2. *Crisi in quanto problema di desoggettivazione*

Se in ultima analisi si discute del metodo delle scienze, della portata e delle conseguenze del sapere scientifico, sembra allora che a un primo sguardo vi sia poco da aggiungere: le scienze progrediscono di successo in successo. Le battute d’arresto fanno parte del progresso stesso e vengono compensate nel processo dello sviluppo scientifico. La crisi può essere messa a fuoco solo attraverso un «altro ordine di considerazioni» (Hua VI, 3; tr. it. p. 34). Solo allora le scienze potranno essere sottoposte a una «*critica seria e peraltro necessaria*». Esse possono essere realmente criticate solo quando sono esposte e rese comprensibili come forme della soggettività. Degna di critica, perciò, è un’esperienza di crisi di questo tipo, vale a dire una desoggettivazione delle scienze e una desoggettivazione dell’esperienza umana del mondo. Tuttavia, la desoggettivazione è solo l’altro lato della medaglia della fede positivista nei fatti.

Nel Positivismo la significatività della vita delle scienze è esplicitamente negata. Il mondo è qui registrato come una mera serie di avvenimenti a cui appartengono, visto che il Positivismo si orienta verso un totalismo dell’osservazione, persino coloro che li osservano e che con ciò vedono anche se stessi come fatti nel mondo dei fatti. La citazione famosa suona: «le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto» (Hua VI, p. 4; tr. it. p. 35).

4.3. *La confusione tra indipendenza logica e autonomia pratica*

Una delle idee centrali de *La crisi delle scienze europee* consiste nella scoperta di un’autosuggestione che la scienza ha di se stessa. *L’autosuggestione sta nel fatto che viene confusa l’indipendenza logica della scienza con la sua autonomia pratica*. E però, tra indipendenza logica e autonomia pratica c’è una differenza che, se trascurata, può portare a incomprensioni molto gravi. Le scienze agiscono in modo indipendente nella loro azione basata su regole, sviluppano logiche e metodi diversi di giustificazione e verifica della conoscenza che non devono fare riferimento a qualcosa che potrebbe esistere al di fuori di questa logica, tranne che per l’idea a cui esse stesse sono legate. Si tratta dell’idea moderna di un «mondo che in sé è ben determinato e delle verità idealmente scientifiche che lo spiegano (“verità in sé”» (Hua VI, 113; tr. it. p. 140). In altri termini, è l’idea che la totalità dell’ente sia una totalità razionale

che «possa essere dominata, e dominata completamente, da una scienza universale» (Hua VI, 97; tr. it. p. 52).

Conformemente a quest'idea, le scienze sono di fatto indipendenti o autarchiche (in un senso logico-scientifico), ma ciò non significa che siano indipendenti nel senso dell'autonomia. Le scienze restano dipendenti da quell'ambito in cui la loro idea-guida trae la sua fonte di senso – e questa sfera è il mondo della vita. L'idea di una totalità in quanto pensata come determinabile non è cioè «solo una ipotesi pratica, un progetto pratico fra tutti quelli che costituiscono la vita degli uomini nel loro mondo della vita». Ed Husserl qui pone la domanda retorica: «tutti i fini, siano essi “pratici” in un senso extra-scientifico oppure pratici ma definibili sotto il titolo di “teorici”, non rientrano forse *eo ipso* nell'unità del mondo-della-vita, almeno se li consideriamo nella loro piena e complessiva concrezione?» (Hua VI, 134; tr. it. p. 159). Qui, nel mondo della vita così inteso, viene documentata un'autonomia nel vero senso della parola perché la prassi mondana non si basa su altro che su se stessa. Essa rappresenta, per anticipare una formulazione, l'elemento vitale per l'idea di scienza.

Mi sembra che il merito di Husserl sia stato quello di *porre* il mondo della vita come un problema *genuinamente* filosofico. Il mondo della vita husserliano non si può osservare, non si può fotografare, né può essere interrogato o esplorato utilizzando una raccolta di dati psicologici o sociologici. Sotto questo aspetto, il mondo della vita non è per nulla un fatto empirico che si oppone alla comprensione teoretica.

4.4. *Il mondo della vita in quanto “elemento vitale della scienza e della razionalità”*

Il mondo della vita non si oppone alla teoria – sia essa sociologica, etnologica o psicologica – ma piuttosto dà il loro senso agli argomenti, alle ragioni e alle possibilità di dubbio nella teoria. Il seguente riferimento di Wittgenstein dalle sue ultime osservazioni in *On Certainty* si riferisce a qualcosa di abbastanza simile:

tutti i controlli, tutte le conferme e le confutazioni di un'assunzione, hanno luogo già all'interno di un sistema. E precisamente, questo sistema non è un punto di partenza più o meno arbitrario, e più o meno dubbio, di tutte le nostre argomentazioni, ma appartiene all'essenza di quella che noi chiamiamo argomentazione. *Il sistema non è tanto il punto di partenza, quanto piuttosto l'elemento vitale dell'argomentazione* (ÜG § 105)¹³.

¹³ L. WITTGENSTEIN, *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, a cura di A. Gargani, Einaudi, Torino, 1999, p. 96.

Ciò che qui Wittgenstein intende per sistema, Husserl lo intende come mondo della vita. Il mondo della vita con le sue “ovvie ovvietà” o, come le si potrebbe anche chiamare, convinzioni dense, dà all’esaminare, all’affermare, al dubitare, al giustificare o al rifiutare il loro senso. Nella dizione un po’ tecnica di Husserl, suona come segue:

ciò che è emerso nel corso della nostra esperienza e su cui ci siamo accordati in quanto nostro-mondo, ossia come patrimonio comune di ciò che è per noi essente [...], costituisce di volta in volta il nostro terreno d’essere per ogni prassi ulteriore, per ogni determinazione giudicativa e per la loro fondazione. Questo significa: tutte le critiche successive si connettono alle singole validità, ma il terreno universale di validità non ne viene intaccato. Esso è piuttosto l’inalterabile terreno di tutte le domande, ciò di cui non si può dubitare (Hua XXXIX, 191).

Nell’atto di dubitare, si esprimono certezze che non possono essere esse stesse oggetto di dubbio e non lo sono proprio in linea di principio. Noi infatti, per citare un altro esempio di Wittgenstein, non sottoporremmo mai ad esame la conoscenza delle nostre mani mettendocene davanti agli occhi. Perché dovremmo credere ai nostri occhi? La certezza delle nostre mani è un’esperienza resistente del mondo della vita, una convinzione densa nella nostra immagine del mondo o un’opinione saldamente ancorata nella nostra struttura opinativa.

Ora, quando Husserl descrive le strutture del mondo della vita e le “ovvie ovvietà”, quando discute attorno al mondo proprio e all’estraneo, alla prossimità col mondo e alla distanza da esso, quando tratta della tradizione e del futuro, di normalità e di deviazione o anche di territorio e di terreno in quanto momenti strutturali della nostra vita e in quanto elementi vitali di giustificazione della nostra esperienza condivisa del mondo, è parimenti chiaro che ciò che viene descritto ottiene il suo significato traendosi fuori dal dettato della scienza moderna. Questa consiste, come ho sottolineato, nell’assunzione di una totalità di enti, coglibile in correlazione a una razionalità sovrana mediante uno sguardo prospettico a volo d’uccello. Ma il mondo della vita sfugge a questo tipo di cattura, sia di fatto che sul piano del suo essere idea regolativa. Il mondo della vita, infatti, non è oggetto di un esame perché semplicemente non fornisce i criteri per il proprio esame stesso; piuttosto, è l’ambito che nella terminologia di Husserl viene indicato come *doxa* e che in quello di Wittgenstein viene accennato come certezza. Quest’idea husserliana di una giustificazione della *doxa* (EuU, 44; tr. it. p. 43), quella per così dire riguardante opinioni ben fondate che sostengono la vita umana dandole configurazione e forma, è un’idea dal significato particolare, proprio oggi che il concetto di opinione è divenuto precario.

5. Prospettive di una teoria dell'opinione ben fondata

Voglio continuare queste considerazioni assieme ad Heidegger e interpretarle sulla base di una teoria dell'opinione ben fondata. Nella sua lezione marburghese del semestre estivo 1924 tenuta col titolo di *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Heidegger giunge a parlare esplicitamente dell'opinione (doxa). Egli afferma che per comprendere il significato del “fenomeno fondamentale della quotidianità” (cfr. GA 18, 136)¹⁴, è necessario comprendere il concetto di opinione. Infatti la doxa «è il modo in cui la vita sa di se stessa» (GA 18, 138)¹⁵. Difficilmente il ruolo fondamentale dell'opinione può essere portato a maggiore chiarezza.

Chi possiede un'opinione, prosegue Heidegger, *ce l'ha, non cerca altro*. Questo è del tutto comprensibile se l'opinione è intesa nel senso di “avere un punto di vista”. Quest'ultimo, infatti, non lo si cerca, lo si ha già, e con esso viene assunta una posizione, lasciandosene indietro altre. A partire da questo momento, la descrizione fenomenologica si apre ad un'ulteriore caratteristica del concetto di opinione: le opinioni potrebbero cioè essere concepite come *prese di posizione* in cui viene ad esprimersi non solo il “veder-qualcosa”, ma anche la *presa su qualcosa (la posizione)* e la *presa su se stessi (il portamento)*. Sul concetto di opinione, allora, viene a fondarsi tanto il ruolo giocato dal contenuto dell'opinione quanto quello del suo portatore, della sua posizione, nonché del suo comportamento.

Le opinioni aprono inoltre a una struttura di *reciprocità*. Al concetto di opinione si lega uno spazio di relazioni reciproche tra gli uomini. Le opinioni dunque non sono solo banalmente arbitrarie, ma si riferiscono sempre all'orizzonte degli altri (e delle altre opinioni) e, conformemente all'idea di reciprocità, ecco che nel concetto di opinione è contenuto pure il fatto che altri abbiano opinioni diverse e che non debbano essere sempre le stesse. Con le opinioni si apre una comprensione del mondo, e ogni opinione è aperta a quelle che altri possono avere. Si può difendere da soli un'opinione, ma sempre tenendo in mente che all'orizzonte ne esistono altre.

Le opinioni posso essere anche *passibili di revisione*. Ancora una volta: è sul concetto di opinione che le opinioni stesse esprimono gradi diversi di resisten-

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2017, p. 140.

¹⁵ Ivi, p. 142.

za o di rigidità, ma non sono per questo non revocabili. È ovviamente molto interessante vedere i diversi modi in cui le opinioni vengono riviste, perché nella maggior parte dei casi un'opinione non viene confutata sul piano teorico, ma in contesti pratici può, per così dire, "diventare obsoleta" o "perdere la sua funzione", e una nuova opinione può prendere il suo posto.

Presa di posizione, reciprocità e rivedibilità possono essere viste come caratteri di "opinioni ben fondate", e mi sembra altrettanto importante che le opinioni non siano rappresentazioni o idee. È del tutto plausibile assegnare idee o rappresentazioni mentali a esseri non umani, ma le "opinioni" possono essere solo lì dove il mondo può essere espresso secondo punti di vista. Gli uomini, lo si può dire con chiarezza, possono essere descritti come quegli esseri viventi che hanno e trattano di opinioni. Rappresentazioni o idee concettuali possono presentarsi anche in altri esseri viventi, ma le persone comprendono se stesse e il mondo attraverso le opinioni.

Nello stesso tempo, *presa di posizione, reciprocità e rivedibilità* sono anche i caratteri del mondo della vita husserliano. *Ad esempio, le categorie di prossimità al mondo e di distanza dal mondo si riferiscono a una posizione e pertanto alla presa di posizione; le categorie del proprio e dell'estraneo si riferiscono esemplarmente alla reciprocità; e le categorie di normalità e di deviazione indicano in direzione della facoltà di revisione.*

È proprio in questo senso che possono essere intese e interpretate le riflessioni di Husserl rispetto a una teoria dell'opinione ben fondata. Non si tratta di criteri di razionalità per distinguere la conoscenza vera da quella falsa, ma di condizioni di prova per opinioni ben fondate. Una tale teoria dell'opinione ben fondata può non solo essere un'importante pietra angolare per una cultura del dialogo, ma anche rendere la cultura, la filosofia della cultura, comprensibile da una prospettiva completamente nuova.

Da tempio dell'arte a spazio democratizzato.
Brevi considerazioni sulle trasformazioni del “far cultura”
nel museo contemporaneo*

Nadia Barrella

Macchina culturale complessa che resiste con tenacia a ogni tentativo di superamento e “tenacemente si riproduce”, il museo trova la principale ragione del suo sopravvivere nel tempo al suo essere risposta a un bisogno assolutamente umano: quello di raccogliere, sempre e ovunque, cose; di conservarle e di riunirle intorno a sé (uno strumento molto umano per fermare il tempo e la caducità del vivere, quindi)¹. La raccolta non è mai casuale, è scelta, è un gesto critico che assume significato nell'articolazione spaziale, nell'allestimento, nel modo in cui disponiamo le cose scelte nel tentativo di stabilire un rapporto con la realtà di cui abbiamo percezione, di capirla e quindi di comunicarla. Chi lo studia cerca di capire le ragioni di questa scelta, attraverso un'indagine storica che porta a leggere il museo come lo specchio della società che lo esprime, il riflesso di volontà politiche precise e la sintesi di una delega nei confronti del tempo (passato, presente e futuro). È per questo che lavora su di un terreno instabile²: il museo si trasforma con il modificarsi degli eventi, degli avvenimenti e della coscienza collettiva nei confronti del tempo. Cambia forma, cambia funzione, cambia il modo di comunicare il suo ruolo. Letto come strumento di comunicazione, in realtà, per secoli, il museo è stato

* Desidero ringraziare Giovanni Morrone e Riccardo de Biase per avermi invitata a riflettere su questi temi. La mia attività di ricerca tende, solitamente, a privilegiare uno solo dei molteplici aspetti della museologia – quello relativo alla storia delle singole istituzioni – pur partendo, necessariamente, da quelli più teorici ed affascinanti che riguardano il significato culturale del museo e la sua funzione sociale. Questo contributo, cui ho scelto di lasciare il tono discorsivo della relazione al convegno, va letto soprattutto come una personalissima sintesi ed una rilettura di spunti altrui che ho adattato alla mia necessità di dialogo e di confronto con colleghi afferenti ad altri settori disciplinari.

¹ Mi lascio ispirare da un saggio di diversi anni fa di F. RELLA, *La vertigine della mescolanza. La lotta del collezionismo contro il tempo*, in «Lotus International», *Il museo dell'architettura/ The museum of Architecture*, 35 (1982), pp. 53-56.

² La definizione della museologia come terreno instabile si deve ad A. LUGLI, *Museologia*, in A. LUGLI, G. PINNA, V. VERCELLONI, *Tre idee di museo*, a cura di G. Pinna, Jaca Book, Milano, 2005, p. 46. Al testo della Lugli rimandano molte delle considerazioni preliminari di questo intervento.

“autistico”³. Spazio congestionato da tutte le possibili categorie di oggetti (naturalia, artificialia, mirabilia), è stato a lungo soprattutto utile politicamente ed economicamente, testimonianza di un conquistato prestigio sociale, luogo dell’ostentazione dell’orgoglio dinastico, finalizzato ad una propaganda ideologica che doveva destare soprattutto ammirazione, consenso e meraviglia. Si parla, giustamente, di spazio di esposizione di beni volto prevalentemente “al posizionamento di prerogative di ceto”⁴. L’enciclopedismo illuminista ne cambia in parte il senso e ne dilata notevolmente il numero dei fruitori. È indubbio che siano l’Illuminismo prima e la rivoluzione francese poi a far prevalere l’idea che non esista museo senza pubblico. Ma da sintesi del mondo (microcosmo a rappresentazione del macrocosmo) il museo diventa sempre più spazio di separatezza tra arte e scienza e, progressivamente, tra le arti e le scienze unendo alla funzione cognitiva quella conservativa, di ricovero di cose materiali su cui mettere a punto saperi specifici. Penso alla mia disciplina, la storia dell’arte, che nasce proprio dal grande riordino dei musei e dalla necessità di creare un ordine, un prima, un dopo, una provenienza e dunque un’attribuzione.⁵ Gli spettatori stupiti e abbagliati dalle rarità sono ora massa da educare, sia nel comportamento (s’infittiscono i regolamenti, i controlli e i divieti) che nel modo di apprendere, connesso alle modalità di esplicazione delle relazioni tra le cose. Per tanti, in realtà, si è trattato solo di un cambio di committenza. La borghesia trionfante che s’impadronisce dei segni del potere aristocratico rendendo produttivo, politicamente ed economicamente, «quello che finora era stato molto spesso un giocattolo di lusso per pomeriggi di pioggia»⁶. Michel Foucault ha molto ben definito questa fase del museo ricordando come l’organizzazione dello spazio museale si sia prestata perfettamente all’organizzazione del nuovo sapere borghese. «Sistemare orti botanici e giardini zoologici e costruire nello stesso tempo classificazioni razionali degli esseri viventi; osservare, controllare, regolarizzare la circolazione delle merci e della monete, e costruire, nello stesso tempo, un quadro economico che possa valere come principio di arricchimento, ispezionare gli uomini, constatare la

³ L’espressione è di D. CAMERON, *The museum, a temple or the forum*, in «Curator», 14/1 (1971), pp. 11-24; tr. it. *Il Museo tempio o forum*, in AA. VV., *Il nuovo museo. Origini e percorsi*, a cura di C. Ribaldi, vol. I, Il Saggiatore, Milano, 2005, pp. 58-59.

⁴ Anche in questo caso, recupero suggestioni dalle numerose riflessioni sul museo di Massimo Montella.

⁵ Sul museo laboratorio della storia dell’arte rimando al testo di A. EMILIANI, *Il museo laboratorio della storia*, in AA. VV., *Musei*, a cura di A. Emiliani, TCI, Milano, 1980, pp. 19-44.

⁶ L. BINNI-G. PINNA, *Museo. Storia e funzioni di una macchina culturale dal Cinquecento ad oggi*, Garzanti, Milano 1980, p. 54.

loro presenza e la loro assenza in breve il museo è parte integrante di un sistema che mira ad organizzare il multiplo, darsi uno strumento per percorrerlo e padroneggiarlo ed imporgli un ordine»⁷. Che sotto l'apparenza di un'istituzione culturale neutra il museo sia stato un luogo di dominazione ideologica di classe questo è un dato acquisito. Quel che vorrei chiedermi oggi è se il lungo dibattito ormai quasi secolare (dal secondo dopoguerra ad oggi) sul ruolo del museo nella società abbia contribuito, o stia contribuendo a far morire non tanto la forma museo (l'ho scritto prima è troppo umana) quanto piuttosto a trasformare radicalmente le sue funzioni favorendone concretamente la sua trasformazione da spazio strumentale di classe in servizio utile all'uomo (inteso come umanità). Molto sinteticamente, è indiscutibile che l'avvento del postmoderno abbia modificato nel profondo la posizione del museo. Al museo viene imposta una continua revisione, che lo ha messo al centro di un dilemma culturale, ma lo ha anche rinnovato rendendolo più flessibile, più aperto al dialogo con le continue istanze di cambiamento, in un atteggiamento antidogmatico. L'incremento costante della domanda di cultura ha rafforzato il diritto del pubblico di aspettarsi che le cose raccolte, analizzate e interpretate siano davvero accessibili a tutti. E l'accelerazione, partita nel 1948 (anno della prima assemblea generale di ICOM⁸), è andata via via crescendo.

Molto interessante è stata soprattutto la spinta che, a partire dagli anni '70 del secolo scorso, è giunta dai paesi extraeuropei dove il museo non è stato più pensato come "istituzione" ma come un processo di cambiamento che fa interagire nel tempo le persone e il patrimonio culturale. Sono entrati in campo nuovi fattori, nuovi obiettivi, anche nuove denominazioni: ecomuseo, museo forum, museo, piazza, e molte altre coniate per segnalare la necessità di opporsi al museo elitario e "chiuso" per creare una sorta di agorà aperta allo scambio di esperienze e di culture. Si è rincorsa soprattutto l'idea di un luogo in grado di consentire la piena partecipazione ad ogni aspetto della vita sociale, favorendo la moltiplicazione delle letture e dei punti di vista. Teorizzato come scuola viva di contestazione⁹ (è una definizione di Desvallées), il museo è stato chiamato a rinnovarsi mettendo la propria "autorità" culturale al servizio di un'idea diversa di società, proponendosi come luogo di incontro

⁷ M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino, 1976, pp. 160-162.

⁸ L'ICOM - International Council of Museum è un'organizzazione non governativa che nasce ufficialmente a Parigi nel 1946 in occasione della prima conferenza generale dell'UNESCO, per costituire una rete di istituzioni e professionisti museali. Cfr. www.icom.cc.org.

⁹ C. RIBALDI, *Introduzione a AA. Vv., Il nuovo museo. Origine e percorsi*, cit., p. 37.

e scambio e come spazio per affrontare problematiche attuali e controverse, includendo coloro che precedentemente erano stati esclusi dalla rappresentazione e dalla fruizione.

Si è fatta strada, almeno tra gli studiosi del settore, l'idea che il museo possa, anzi debba, agire come un ulteriore motore di cambiamento sociale e porsi come obiettivo l'uguaglianza di opportunità culturali per tutti gli individui e per tutti i gruppi sociali. È per questo che il termine accessibilità – determinante per questi cambiamenti – è stato quello maggiormente declinato in questi ultimi anni: accessibilità fisica agli spazi, accessibilità economica, accessibilità all'informazione e alla comunicazione ma, soprattutto, accessibilità sociale¹⁰.

Sono cambiati molto anche i nomi dati ai nuovi musei. E se è vera la locuzione *nomen omen*, è interessante quanti nuovi musei siano stati dedicati, di recente, al domani, al futuro, ai diritti civili. Sono temi che indicano direzioni di cambiamento dell'idea di museo dove l'oggetto (inteso come cosa da conservare e mostrare) sta cedendo sempre più il posto alle idee. Per esser più precisa direi luoghi in cui «gli oggetti non sono illustrati in quanto tali o in quanto frazioni di un'unità generale, quanto piuttosto come serie di idee, di relazioni, di interrogativi, di problemi risolti o non risolti. L'oggetto perde parte della sua individualità e si inserisce, come nella realtà, nella complessa costruzione in movimento della storia della natura, dell'uomo, del mondo»¹¹. Non sono musei semplici da costruire, il percorso espositivo è complesso poiché ogni aspetto della realtà che si va a musealizzare si lega con quanto lo circonda e la realtà stessa è ben più difficile da divulgare di una schematizzazione fissa. Richiede, tra l'altro, una notevole trasformazione del rapporto tra museo e modalità di apprendimento. Le conoscenze devono, in questi spazi, essere attivamente costruite dai visitatori e rese effettivamente accessibili a tutti. Si sta parlando molto di *Constructivist Museum*¹² un approccio che presuppone s'impari solo attraverso una costruzione di significato personale e sociale, con cui ciascuno elabora e riorganizza il proprio modello, è soggetto attivo nella

¹⁰ Su questi temi rimando agli scritti di E. Hooper-Greenhill e Richard Sandell. In particolare, su temi quali accessibilità culturale e inclusione sociale cfr. AA. VV., *Including Museums: Perspectives on Museums, Galleries and Social Inclusion*, ed. by J. Dodd-R. Sandell, University of Leicester, Leicester, 2001 e. AA. VV., *Il museo relazionale. Riflessioni ed esperienze europee*, a cura di S. Bodo, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 2003.

¹¹ G. PINNA, *Per un museo moderno*, in L. BINNI-G. PINNA, *Museo. Storia e funzioni di una macchina culturale dal Cinquecento ad oggi*, cit., p. 105.

¹² Su questi temi lavora soprattutto il Research Center for Museums and Galleries del Department of Museum Studies dell'Università di Leicester. Segnalo, tra gli studi più importanti, E. HOOPER-GREENHILL, *Museums and the Shaping of Knowledge*, Routledge, London-New York, 1992.

costruzione del proprio mondo e nella connessione delle nuove acquisizioni alle proprie conoscenze pregresse. E ciò implica la necessità di un'interazione e la centralità di colui che apprende. Questi principi applicati al museo si fondano sullo sviluppo della motivazione, esigono un rifiuto delle pratiche tradizionali, come la monotona classica visita, in quanto i visitatori devono essere attivi¹³. Da ciò deriva l'esigenza di predisporre percorsi e spazi appositi per il dialogo, lo scambio, in modo che il museo divenga un luogo di scoperta personale, di sviluppo cognitivo, dei rapporti interpersonali, che abitui ad usare abilità e strategie in modo da massimizzare il potenziale di apprendimento. È indubbio che si sia posto in quest'ottica il recentissimo Museo Canadese dei diritti umani¹⁴ che spiega con straordinaria chiarezza la propria missione: «siamo incentrati – si legge nel sito – sull'idea che il rispetto e la comprensione dei diritti umani possano servire da forza positiva per cambiare il mondo»¹⁵. Al centro del percorso, il tema dei diritti umani, l'attività di stimolo del dialogo informato, la partecipazione. Non ho ancora avuto modo di visitarlo ma l'attenzione che mostra, attraverso la grande cura del sito istituzionale, per il pubblico a distanza dice molto sulla volontà di fornire strumenti utili alla comprensione del progetto culturale dell'istituto. Persino la sua struttura, sicuramente in linea con le recenti tendenze al museo landmark¹⁶, acquisisce un valore simbolico. Il museo si trova in un sito storicamente importante – *The Forks*, alla confluenza di due fiumi – che è stato per migliaia di anni luogo d'incontro per diversi gruppi etnici, tra cui le tribù autoctone della regione e i discendenti dei popoli aborigeni ed europei.

È la presenza di questi nuovi musei che ha sicuramente spinto un organismo internazionale come l'ICOM a ripensare alla nozione di museo. Nell'ultima assemblea generale tenutasi a Kyoto era stata proposta una nuova definizione che recitava:

i musei sono spazi democratizzati, inclusivi e polifonici per il dialogo critico sui passati e sui futuri. Riconoscendo e affrontando i conflitti e le sfide del presente, conservano reperti ed esemplari in custodia per la società, salvaguardano diversi ricordi per le generazioni future e garantiscono pari diritti e pari accesso al patrimonio per tutte le persone. I musei non hanno scopo di lucro. Sono partecipativi e trasparenti e lavorano in collaborazione attiva con e per le

¹³ Su questi temi, oltre al già citato testo di Simona Bodo, mi piace segnalare la recente Guida per le amministrazioni locali, le comunità e i musei, *Museums and local Development*, a cura di ICOM e OCSE, 2019 consultabile on line <http://www.oecd.org/cfe/leed/oecd-icom-guide.htm>.

¹⁴ Faccio riferimento al Canadian Museum for Human Rights, <http://www.humanrights.ca>.

¹⁵ <https://humanrights.ca/about/mandate>.

¹⁶ Si veda <https://humanrights.ca/about/the-building>.

diverse comunità per raccogliere, conservare, ricercare, interpretare, esporre e migliorare la comprensione del mondo, puntando a contribuire alla dignità umana e alla giustizia sociale, all'uguaglianza globale e al benessere planetario¹⁷.

Questa definizione è stata bocciata. C'è chi teme che questa nuova missione del museo possa allontanare dalla centralità del dato conservativo (centralità dell'oggetto) che, come abbiamo visto, è all'origine del museo stesso. Non è un problema di poco conto perché, come credo sia chiaro a tutti, non si tratta solo di "aprire" le porte del museo (le domeniche gratuite, per intenderci) ma d'immaginare qualcosa di molto più complesso, in cui l'istituzione museale diventa parte integrante di quella che chiamiamo *Community care* ossia un completo ripensamento del sistema di interventi e di servizi sociali in vista della realizzazione di politiche per la comunità e da parte della comunità stessa orientato alla creazione di una "caring society". A questo mira un'altra spettacolare "creatura": il Museo del domani di Rio de Janeiro¹⁸. Negli anni settanta John Kinard scriveva che «la popolazione parla e discute, il museo è l'orecchio in ascolto»¹⁹. Il Museo del domani di Rio è incentrato su temi chiave dell'umanità: il futuro del pianeta e i suoi cambiamenti climatici, la crescita della popolazione, la biodiversità, l'ingegneria genetica e bioetica²⁰. Come tutti i nuovi musei, la nuova struttura è parte di una potente azione di rivitalizzazione architettonica, sociale ed economica di una superficie di 5 milioni di metri quadrati, con l'introduzione di un nuovo standard per i servizi urbani, tra cui: la raccolta rifiuti selettiva, un'efficiente illuminazione stradale, la costruzione di marciapiedi e piste ciclabili, la piantumazione di 15.000 alberi. Assomiglia molto al Museo del futuro di Dubai una «costruzione culturale visionaria»²¹, luogo di tolleranza, dove sono benvenute diverse prospettive culturali, filosofiche, sociali e spirituali. Lo slogan del museo recita «siamo impegnati a esplorare criticamente le minacce e le opportunità

¹⁷ È la definizione proposta in occasione dell'Assemblea generale di ICOM tenutasi il 7 settembre 2019 a Kyoto: «*Museums are democratising, inclusive and polyphonic spaces for critical dialogue about the pasts and the futures. Acknowledging and addressing the conflicts and challenges of the present, they hold artefacts and specimens in trust for society, safeguard diverse memories for future generations and guarantee equal rights and equal access to heritage for all people. Museums are not for profit. They are participatory and transparent, and work in active partnership with and for diverse communities to collect, preserve, research, interpret, exhibit, and enhance understandings of the world, aiming to contribute to human dignity and social justice, global equality and planetary wellbeing*».

¹⁸ <https://museudoamanha.org.br/>.

¹⁹ J. KINARD, *Intermediari tra il museo e la comunità*, in AA. VV., *Il nuovo museo. Origini e percorsi*, cit., p. 66.

²⁰ <https://museudoamanha.org.br/en/about-the-museum>.

²¹ <https://www.museumofthefuture.ae/>.

del nostro tempo e speriamo che vi unirete a noi nel concepire un futuro migliore per noi stessi e il nostro pianeta»²². Strano sentirlo in un paese in cui le pratiche di discriminazione sono ancora abbastanza diffuse in ambito legale, sociale e culturale.

Ritroviamo le stesse preoccupazioni a Tokio, con il Miraikan²³ orientato, leggo dalla *mission*, «a prendere in considerazione nuovi modi di interagire con la conoscenza, l'innovazione e l'avanguardia!»²⁴. Il motto “science changes people” and “people change words” pone al centro del museo la promozione delle comunicazione scientifiche sollecitando alla scoperta di soluzioni di problemi globali in modo che 10 miliardi di persone possano continuare a vivere sul pianeta terra. Il dialogo e il confronto sembrano essere in questi musei le parole chiave connesse a cambiamenti climatici, problemi energetici, declino della biodiversità, disastri naturali, problemi alimentari ecc. «cerchiamo collaborazione internazionale – affermano i responsabili del museo – e promuoviamo attività su scala globale nell'ambito del concetto di connessioni in tutto il mondo».

È evidente che l'avvento della globalizzazione è il contesto nel quale il museo tende a riconfigurarsi, a trovare una nuova strutturazione, rinnovare i suoi obiettivi e le sue forme comunicative. Questi musei guardano alle sfide educative del nuovo millennio ed a promuovere una cultura di inclusione e di collaborazione. Sembra davvero che indichino il superamento del museo come strumento di legittimazione dell'ordine sociale esistente e di dominazione ideologica di classe. Vi sottopongo qualcosa su cui riflettere: i main sponsor ed i maintainer del museo di Rio²⁵. L'ho detto, il museo non è mai neutrale ma se i sostenitori del museo di domani sono soprattutto le grandi multinazionali che governano il sistema economico c'è il rischio che la definizione di domani che il museo sta proponendo continui ad essere fortemente orientata, che le

²² «The Museum of the Future is a visionary cultural institution currently under construction in Dubai, UAE. We will be a showplace for a new era – a center of creativity and hope where you can see, touch and shape our shared future. Combining elements of exhibition, immersive theater and themed attraction, the Museum of the Future invites you to look beyond the present and take your place within possible worlds to come. Like our home city, the Museum of the Future strives to be a place of tolerance where varied cultural, philosophical, social and spiritual outlooks are welcome. We are dedicated to critically exploring the threats and opportunities of our time and hope that you will join us in conceiving a better future for ourselves and our planet». Cfr. <https://www.museumofthefuture.ae/>.

²³ <https://www.miraikan.jst.go.jp/en/>.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Tra i principali: Santander, Shell Brasil, IBM, Engie, Americanas.

trasformazioni siano più apparenti che sostanziali e che il museo continui a rimanere luogo di controllo sociale e problematico strumento di produzione di consenso. La stessa perplessità la solleva la struttura di Dubai che parla di luogo di costruzione culturale visionaria in un paese in cui molti diritti sociali lasciano ancora a desiderare. Probabilmente occorre guardare con ottimismo a queste nuove istituzioni che evidenziano comunque il forte senso di smarrimento della società contemporanea e il bisogno sentito da tanti di chiedersi «cosa vogliamo diventare» e «cosa vogliamo volere»²⁶. Questi musei, anche molto recenti per essere adeguatamente valutati, hanno il vantaggio indubbio di porre al centro del loro progetto culturale le sfide della complessità che caratterizzano la nostra epoca, prendono comunque atto dell'urgenza di nuovi approcci educativi improntati alla multidisciplinarietà e, come ricorda Edgar Morin, facilitano la relazione tra le cose e la loro riorganizzazione evitando che rimangano frammenti di sapere dispersi. Se è vero che «la conoscenza pertinente è quella capace di collocare ogni informazione nel proprio contesto e se possibile nell'insieme in cui si iscrive»²⁷ questi musei possono favorire la necessaria ricollocazione, rompere l'isolamento delle scienze che ha caratterizzato a lungo il museo (e che ancora caratterizza la maggior parte delle istituzioni museali) far circolare concetti e schemi cognitivi, formulare nuove ipotesi esplicative che permettano di articolare i diversi domini disciplinari in un sistema teorico comune.

Mi piace molto, e la uso come conclusione, una frase di Vittorio Foa: «se vogliamo che le cose migliorino, dobbiamo pensare che possano migliorare; la scelta è fra un mondo di possibilità e un mondo di fallimenti»²⁸. Opto per le possibilità.

²⁶ È la domanda conclusiva del volume di Y. N. HARARI, *Sapiens. Da animali a Dei*, Bompiani, Milano, 2017.

²⁷ E. MORIN, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Cortina, Milano, 2001.

²⁸ V. FOA, M. MAFAI, A. REICHLIN, *Il silenzio dei comunisti*, Einaudi, Torino, 2002, p. 112.

L'uno nel molteplice.
Note su letteratura comparata, filosofia della cultura
e studi culturali

Elena Porciani

1. Queste note sulla relazione tra vari ambiti letterari e culturali del sapere si situano nell'orizzonte di una ricerca che sto svolgendo sulla rappresentazione della *popular music* nella narrativa degli ultimi settanta anni. Com'è intuibile, si tratta di un'indagine di carattere innanzitutto tematico, che prende in esame la presenza in romanzi e racconti contemporanei di canzoni citate, di cantanti e musicisti elevati a personaggi, nonché di tutta una casistica di situazioni dell'ascolto: individuale o collettivo, domestico od *on the road*, affidato a una tecnologia *vintage* o a sofisticate apparecchiature digitali¹. Si pensi, per citare un caso esemplare in Italia, alla narrativa di Pier Vittorio Tondelli, costellata di rimandi a feste, concerti, performance musicali, ma soprattutto di citazioni di canzoni: da *I'll Be Your Mirror* dei Velvet Underground, ma anche *Alle porte del sole* di Gigliola Cinquetti, nel racconto eponimo di *Altri libertini* (1980), sino alla trascrizione di alcuni versi di *Break Up the Family* di Morrissey nelle pagine finali – testamentarie – di *Camere separate* (1989). Se in questo autore la *popular music* partecipa del percorso di formazione dei protagonisti, per lo statunitense Bret Easton Ellis la musica, onnipresente nelle sue opere, è invece la colonna sonora – o, meglio, insonora – del vuoto identitario dei personaggi, sin dall'esordio di *Less than Zero* del 1985, romanzo ambientato nella Los Angeles patinata dei party e degli sballi estremi. Non meno significativi al riguardo sono gli intermezzi critico-musicali di *American Psycho* (1991), solo apparentemente slegati dalle vicende, efferate quanto surreali, del serial killer Patrick Bateman:

¹ Rimando, per una presentazione più dettagliata delle questioni e dei testi qui menzionati, a due mie recenti pubblicazioni: E. PORCIANI, *Bob Dylan e gli strimpellatori. La popular music nella narrativa del Settantesette e dintorni*, in «Between», X/19 (2020), pp. 376-400, www.betweenjournal.it; ID., «Una situazione piuttosto nuova». *Alle origini della rappresentazione della popular music nella narrativa italiana*, in «Polygraphia», II (2020), www.polygraphia.it.

I've been a big Genesis fan ever since the release of their 1980 album, *Duke*. Before that, I didn't really understand any of their work, though on their last album of the 1970s, the concept-laden *And Then There Were Three* [...], I *did* enjoy the lovely "Follow you, Follow Me." Otherwise all the albums before *Duke* seemed too artsy, too intellectual. It was *Duke* (Atlantic; 1980), where Phil Collins' presence became more apparent, and the music got more modern, the drum machine became more prevalent and the lyrics started getting less mystical and more specific (maybe because of Peter Gabriel's departure), and complex, ambiguous studies of loss became, instead, smashing first-rate pop songs that I gratefully embraced².

Si tratta di un passo che rovescia il più diffuso giudizio critico sui Genesis, dei quali sono generalmente apprezzati gli esordi *progressive* più che la successiva svolta pop-commerciale: a dimostrazione che l'utilizzo che Ellis fa della *popular music* tende a essere straniante e ironico, omogeneo alla vacua serialità di suoi personaggi e in controtendenza rispetto alla retorica dell'autenticità messa in campo da chi invece, come Tondelli, considera le canzoni una componente costruttiva dell'identità personale e sociale.

Come suggeriscono questi esempi, l'approccio tematico si sposa alla dimensione intermediale della ricerca, in quanto si mettono a confronto due universi mediali – e mediatici – diversi. Sarebbe tuttavia una visione parziale ritenere di trovarsi al cospetto di una contrapposizione fra un sistema letterario altoculturale e uno popular-musicale medio-basso, visto che entrambi sono innercati di differenze e dislivelli: se la letteratura mette in atto le più disparate contaminazioni interdiscorsive – dall'eredità classica e biblica ai racconti orali e ai *faits divers* –, il *mainstream* popular-musicale dialoga conflittualmente con i più vari percorsi subculturali e contro-culturali, dal rock psichedelico al punk, dall'hip hop alla *house* e così via. A sua volta, questa intrinseca disomogeneità si intreccia con l'immaginario di per sé transmediale delle generazioni di scrittrici e scrittori affermatasi nell'era della cultura di massa, la cui formazione ha inglobato gli ambiti del *midcult* e del *masscult*: oltre alle canzoni, i fumetti, i film di genere, la televisione, lo sport e poi i videogame, i social network, persino la pornografia. Uno stralcio di un'intervista del 1985 rilasciata da Tondelli è emblematico da tale punto di vista, nella misura in cui questi, nato nel 1955 e cresciuto in un ambiente familiare non particolarmente colto, afferma di avere avuto come propri «referenti il cinema, la televisione, il fumetto, e tutta la mitologia legata ai personaggi del pop, del rock, anche la droga all'interno di questa mitologia, piuttosto che l'alta cultura»³, per con-

² B.E. ELLIS, *American Psycho*, Picador, New York, 1991, p. 128.

³ P.V. TONDELLI, *Una scena per l'età del rock. Conversazione con Angelo Mainardi*, in ID., *Opere. Cronache, saggi, conversazioni*, voll. I-II, a cura di F. Panzeri, Bompiani, Milano, 2001, pp. 949-953, ivi p. 953.

cludere: «questo mondo giovanile io lo sento molto mio. I discorsi intellettuali non li sento miei»⁴.

Le parole dello scrittore parrebbero a prima vista rappresentative del *coté* più euforico di quella che, con un'espressione pasoliniana, si può a tutti gli effetti definire la mutazione antropologica dei *born in the Fifties* e delle generazioni successive. In realtà, nel concreto della sua opera, Tondelli è stato in grado di mostrare sia le luci che le ombre del nuovo *melting pot* culturale degli anni Ottanta, a conferma che, con questo nuovo tipo di letterati e intellettuali, gli *aut aut* fra apocalittici e integrati sono più fuorvianti che utili nell'interpretazione di fenomeni complessi come l'educazione musicale degli adolescenti del Secondo Novecento e oltre. Al riguardo, è illuminante una pagina di *Boccalone. Storia vera piena di bugie* di Enrico Palandri (1956), pubblicato nel 1979 per le Edizioni L'Erba Voglio:

frammenti di culture devastate: questa è la formula che mi è uscita una notte che tornavamo da Milano, io ero assonnatissimo, e mi addormentavo parlando (cose che succedono a quelli con la bocca larga) di canzoni, e dicevo che non è vero secondo me che sono solo delle romanticherie, è più complicato: immaginate un supermercato delle parole, dove ci sono i pezzi di libri che uno ha letto, le marche di sigarette, le frasi ascoltate distrattamente, tutto quello che circola sotto l'aspetto di parola e di frase; così quello che dice è davvero una merce, ti amo (e metto nel carrello uno scatolone di detersivo per lavatrice); voglio un paio di scarpe da ginnastica (aironi azzurri attraversano il cielo...) Forse non ho reso l'idea, naturalmente nel supermercato ognuno ci sta a modo suo, c'è chi ruba e c'è chi paga, e chi non gli interessa perché è un prodotto della società dei consumi⁵.

Il testo mette in scena l'educazione sentimentale di Enrico detto Boccalone per la sua tendenza a parlare troppo e a sproposito, evidente proiezione romanzata dell'autore, durante i movimenti studenteschi del Settantasette bolognese. Il ricorso, in linea con molta narrativa giovanile del periodo, a una scrittura emotiva, che intende trasporre la contestazione generazionale anche nella pratica letteraria, non impedisce che il passo sia sorretto da una lucida presa di posizione. Sebbene il lessico utilizzato – «culture devastate», «supermercato», «merce», «società dei consumi» – lasci intravedere il sostrato ideologico del giovane autore, al tempo ventitreenne, non siamo al cospetto di una visione meramente apocalittica della cultura mass-mediale che sarebbe stata superata di lì a poco dall'entusiasmo edonistico degli anni Ottanta. Con una felice intuizione narrativa Palandri propone, piuttosto, una formazione di

⁴ *Ibid.*

⁵ E. PALANDRI, *Boccalone. Storia vera piena di bugie*, Feltrinelli, Milano, 2002, pp. 42-43.

compromesso tra il «supermercato delle parole» e il riuso personale dei prodotti della cultura di massa, che si rivela un concetto chiave per addentrarsi nel variegato panorama della *popular music* e delle sue rappresentazioni.

Se si ripercorrono i tanti romanzi e racconti che tematizzano questioni e situazioni popular-musicali, a volte ponendole al centro della narrazione, ma, nella maggior parte dei casi, utilizzandole come effetto di realtà per rappresentare il presente, ci accorgiamo che il punto cruciale attorno a cui ruotano tali rappresentazioni riguarda proprio l'ambivalente *agency* al cuore di una simile formazione di compromesso. Anzi, a ben vedere, come si nota ad esempio in due lavori rilevanti come *Great Jones Street* di Don DeLillo (1973) o in *A Visit from a Goon Squad* di Jennifer Egan (2010)⁶, in questo confronto critico con la *popular music*, ossia con una delle principali serie culturali concorrenti nell'agone dell'immaginario contemporaneo, si gioca la possibilità per la letteratura di rivendicare un ruolo ancora di primo piano nella cultura del presente – il che non vuol dire che questo sia l'unico modo che essa possiede per mantenere una posizione di rilievo, né che una rappresentazione critica si traduca, di per sé, in una condanna ideologica o in una sedimentazione apocalittica, come si è appena visto a proposito di Palandri.

2. Dai testi menzionati si dovrebbe intuire come la rete tematica che fa da piattaforma interpretativa alla ricerca si impervi sulle tre macrocostanti della produzione, ricezione e citazione della *popular music* e implichi, in prospettiva intermediale, la necessità di tenere presenti anche i fattori economici e gli effetti socio-culturali legati allo sviluppo dell'industria musicale negli ultimi settanta anni: perché questi costituiscono l'orizzonte di realtà dal quale muove l'*inventio* delle autrici e degli autori presi in esame. Di conseguenza, occuparsi delle rappresentazioni letterarie della *popular music* non può esaurirsi in un'analisi delle poetiche e degli esiti testuali, ma più specificamente richiede di collegare il *close reading* a uno sguardo culturale più ampio.

Si tratta quindi di capire quale possa essere l'equipaggiamento metodologico più adeguato per condurre una simile indagine: alla luce della *cultural turn* che ha caratterizzato le discipline umanistiche dalla fine degli anni Settanta, ma senza dimenticare che, ben prima di questa soglia, già le scienze umane

⁶ Protagonista del romanzo, sospeso tra grottesco e perturbante, di DeLillo è una rockstar in crisi, Bucky Wunderlick, in cui è adombrata la figura di Bob Dylan; l'opera di Egan, invece, si compone di una serie di racconti a incastro, incentrati su personaggi ricorrenti che sono perlopiù legati all'industria musicale e allo *star system*: produttori, dipendenti di case discografiche, musicisti professionisti, giovani debuttanti.

nate nel Secondo Ottocento hanno elevato a loro tema cruciale lo studio dei rapporti fra cultura e società. Né meno rilevante risulta il dibattito sul significato da attribuire allo stesso concetto di cultura: dalla coltivazione del sé tramite il sapere umanistico, con le correlate discussioni su *Kultur* e *Zivilisation*, alla visione onnicomprensiva della *whole way of life* e della *popular culture*. Dato che non posso qui seguire le diramazioni di una simile proliferazione interdisciplinare di istanze metaculturali⁷, mi limiterò a porre la questione se per chi si occupi di cose letterarie in ottica culturale sia percorribile un'ulteriore strada, di matrice filosofica, rispetto a quella tracciata dalla comprovata congruenza con i *Cultural Studies*, senz'altro la più battuta in ambito contemporaneistico.

In questa direzione, il primo passo da compiere consiste nel prendere atto che di tali studi sono possibili due descrizioni, una più circoscritta e una più ampia. Nel primo caso, si fa riferimento a un filone di studi, segnato da una forte, anche se non esclusiva, connotazione marxista, che si è sviluppato in Inghilterra dopo la Seconda Guerra Mondiale e ha trovato il suo centro propulsivo nel Centre for Contemporary Cultural Studies di Birmingham, fondato nel 1964 e chiuso tra le polemiche nel 2002. Un filone che, di contro alle concezioni aristocratiche della cultura, si è caratterizzato, oltre che per l'indagine sui meccanismi dell'educazione e della trasmissione dei valori nazionali, per l'attenzione riservata alla produzione culturale di ambito operaio e urbano: in opere pionieristiche come *The Uses of Literacy* di Richard Hoggart, 1957, *Culture and Society* di Raymond Williams, 1958, *Making of the English Working Class* di Edward Palmer Thompson, 1963, cui si possono aggiungere, in questa rapida esemplificazione, gli studi di Stuart Hall sulla *popular culture*⁸.

Riguardo alla concezione più ampia, abbiamo a che fare con una dimensione più generalizzata, descrivibile come culturalista, che si può ricondurre, con le parole di Sergia Adamo tratte dall'*Introduzione* agli atti di un convegno tenutosi a Trieste nel 2005, a una «volontà di considerare la cultura nel suo complesso e in tutte le sue manifestazioni e di ritrovare in esse voci di gruppi subalterni che si pongono in modo critico nei confronti delle culture dominanti»⁹. È una situazione tipica *in primis* dello scenario accademico sta-

⁷ Per una esaustiva sinossi del dibattito antropologico e sociologico cfr. S. PICCONE STELLA - L. SALMIERI, *Il gioco della cultura. Attori, processi, prospettive. Nuova edizione*, Carocci, Roma, 2019.

⁸ Per una sintetica ricostruzione delle attività e delle ricerche del CCCS cfr. L. SALMIERI, *Studi culturali e scienze sociali. Fatti, testi e contesti*, Carocci, Roma, 2017, pp. 83-96.

⁹ S. ADAMO, *Introduzione* a AA. VV., *Culture planetarie? Prospettive e limiti della teoria e della critica culturale*, a cura di S. Adamo, Meltemi, Roma, 2007, pp. 17-37, ivi p. 18.

tunitense, in cui si è assistito – ed è qui Remo Ceserani a riassumere il processo di irradiazione del culturalismo – alla

prepotente affermazione degli studi femministi, di quelli etnici, di quelli sui vari tipi di “discorso” culturale (l’architettura, il folclore urbano, la *Counter-culture*, la moda, la pubblicità, la televisione, i generi popolari dei *thrillers*, dei Western, della fantascienza), e gli studi sul canone e sulle istituzioni, sulla disseminazione della conoscenza¹⁰.

A questa dettagliata lista si possono aggiungere gli studi *queer* e quelli più precisamente postcoloniali, così come si può notare che il termine ‘discorso’ allude a Michel Foucault e al poststrutturalismo di origine francese, ossia al sostrato filosofico-teorico che si è innestato sull’Antonio Gramsci nume tutelare degli studi culturali inglesi.

Per avere un’idea della portata dell’affermazione di questi vari indirizzi culturalisti pensiamo a che cosa scrive Homi K. Bhabha introducendo *Nazione e narrazione*, da lui curato nel 1990. Quando parla della necessità di «affrontare la nazione come prodotto di scrittura», a chiare lettere lo studioso afferma che si tratta di «un approccio che contesta l’autorità tradizionale di quegli oggetti cui il sapere della nazione fa riferimento – ad esempio la Tradizione, il Popolo, la Ragione di Stato, l’Alta Cultura»¹¹. In seguito, come ricorda Michele Cometa all’inizio dell’introduzione al *Dizionario degli studi culturali* da lui allestito nel 2004, si è assistito alla «continua evoluzione [di] tradizioni di ricerca che si fondano sull’idea di cultura e che si sono consolidate sulla scia dei *Cultural Studies* anglosassoni»¹²: un’evoluzione continua e globale dell’universo degli *studies* che finisce per assomigliare a una moltiplicazione di indirizzi e discipline, riguardo alla quale lo stesso Cometa avverte i rischi di ciò che potremmo definire un manierismo culturalista. Commentando un saggio di Lawrence Grossberg intitolato *Cosa sono i Cultural Studies?*, scrive ancora lo studioso:

l’enfasi tutta post-moderna sulla retorica della “soglia”, del “border-crossing”, se ha l’effetto politico di rendere “inafferrabile” la strategia degli studi culturali, corre il rischio di trasformarsi nell’appaesamento irresponsabile in una zona grigia in cui tutto è possibile. La retorica del “ciò che non siamo, ciò che non vogliamo” (Montale) è il rovescio del disimpegno – ci si

¹⁰ R. CESERANI, *Studi letterari e studi culturali: alcuni dizionari a confronto*, in *ivi*, pp. 215-226, *ivi* p. 217. Per una visione d’insieme della relazione tra critica letteraria e studi culturali cfr. G. IACOLI, *La dimensione culturale dei testi*, in AA. VV., *Letterature comparate*, a cura di F. de Cristofaro, Carocci, Roma, 2020, pp. 257-287.

¹¹ H.K. BHABHA, *Introduzione* a AA. VV., *Nazione e narrazione*, a cura di H.K. Bhabha, Meltemi, Roma, 1997, pp. 33-42, *ivi* p. 35.

¹² M. COMETA, *Introduzione. Iniziare nel mezzo*, in AA. VV., *Dizionario degli studi culturali*, a cura di M. Cometa, R. Coglitore, F. Mazzara, Meltemi, Roma, 2004, pp. 9-49, *ivi* p. 9.

passi questa locuzione così antiquata! – essa sancisce in fin dei conti la disattivazione politica degli studi culturali¹³.

In effetti, nelle loro versioni più corrive gli studi culturali sembrano a volte compiacersi della retorica della soglia e del molteplice, guardando con sospetto alle definizioni e alle tipologie come forme implicite del nesso potere/sapere. Si avverte la tentazione di esimersi dal definire – una disciplina, un argomento, un fenomeno – perché definire significherebbe mettere dei *fines*, dei confini, e quindi imprigionare la molteplicità nella gabbia dell'unicità, bloccando il movimento e l'emancipazione dell'alterità, della differenza, del transito. Questa mossa, di cui si comprende il valore politico, rischia di essere, però, metodologicamente debole; ed è qui che si comincia a intravedere il senso di un'interrelazione fra studi culturali e filosofia della cultura da cui la letteratura comparata potrebbe trarre beneficio.

3. Nell'orizzonte di una ricerca letteraria sulla contemporaneità la possibile interrelazione con la *Kulturphilosophie* appare senz'altro meno immediata, per quanto, in un dialogo con Giuliana Benvenuti e Giulio Iacoli apparso su «Studi culturali» nel 2012, Michele Cometa affermi di essersi voluto ricollegare, nella definizione di un metodo comparatistico-culturalista, anche «alla grande tradizione della filosofia della cultura, dell'antropologia filosofica, della *Kulturgeschichte* e delle *Kulturwissenschaften* di ambito tedesco»¹⁴. Generalmente, tuttavia, gli studi letterari sembrano tendere a confrontarsi con questi ambiti disciplinari quando si tratta, con un approccio storico-culturale, di ricostruire le relazioni tra filosofia e letteratura nella cultura otto-novecentesca, laddove il dialogo è meno praticato nel caso di ricerche incentrate su quella che già nel 1980 Michel de Certeau definiva la “cultura al plurale” del presente.

Detto altrimenti, in un panorama, come questo di inizio millennio, pulsante di multiculturalità, interculturalità, subculture, cultura di massa, culture delle minoranze, culture postcoloniali, culture locali, culture popolari, controculture, *high culture*, *midcult* e *low culture*, si può dubitare che una tradizione umanistica ed eurocentrica come quella della *Kulturphilosophie* sia in grado di afferrare la metamorfica e sguisciante pluralità avviata da una *cultural turn* senz'altro post-umanistica se non (ancora) post-umana. Si pensi,

¹³ Ivi, p. 12.

¹⁴ M. COMETA, G. BENVENUTI, G. IACOLI, *Sugli studi culturali in Italia. In dialogo con Michele Cometa*, in «Studi culturali», a cura di G. Benvenuti, G. Iacoli, IX (2012), pp. 469-489, ivi p. 472.

ad esempio, a Ernst Cassirer che a chiare lettere sostiene, nella conferenza pronunciata al Warburg Institute nella primavera del 1936, che la cultura

non consiste soltanto di un sistema di ipotesi teoretiche, ma esige un sistema di azioni. Cultura significa un insieme organico di attività verbali e morali: attività che non siano concepite in termini puramente astratti, ma mostrino la costante tendenza alla realizzazione¹⁵.

La dimensione agita e in divenire della cultura, pienamente legata alla dinamica esistenziale degli uomini – e delle donne, aggiungerei – che la realizzano, si riflette nella circostanza che Cassirer, non a caso, ragiona più in termini di filosofia antropologica che non di antropologia filosofica. Tuttavia, sebbene ponga la questione non relativamente a una teoresi, bensì a un processo in continuo divenire, egli comunque aspira a individuare un principio generale che tenga insieme i singoli contenuti e metodi delle discipline e dei saperi che compongono la cultura. Pertanto, in quale misura un approccio che, pur con tutte le attualizzazioni, si ispira ancora a questo modello metodologico può rendere conto – alludendo alla nota definizione di Zygmunt Bauman – di una liquidità culturale che senza posa mette in discussione i propri presupposti e il proprio situarsi nel mondo?

Tuttavia, proprio la stessa vocazione metodologica verso l'unità definitoria potrebbe essere la chiave della sopravvivenza della *Kultuphilosophie*, come già suggerisce la circostanza che uno dei suoi più attivi promotori degli ultimi anni, Ralf Konersmann, parli della cultura come di un «singolare collettivo»¹⁶. L'espressione, infatti – per riprendere il titolo di un volume di Claude Guillén¹⁷ –, chiama in causa una relazione intrinseca tra l'uno e il molteplice che, a sua volta, apre a un dialogo fra filosofia della cultura e studi culturali in grado di fare da bussola orientativa nel trionfo presente della pluralità: non come una rilevazione ontologica, una strategia del controllo o, anche, una riproposizione surrettizia del canone occidentale, bensì come uno strumento per gestire la contemporaneità nei termini di relazioni rizomatiche fra costanti e varianti.

In questa direzione, è quasi lapalissiano ricordare che sia la *Kulturphilosophie* che i *Cultural Studies* individuano nella cultura come elemento distintivo dell'umano l'oggetto del proprio interesse intellettuale, per non dire culturale,

¹⁵ E. CASSIRER, *L'idealismo critico come filosofia della cultura*, in Id., *Simbolo, mito e cultura*, Laterza, Roma-Bari, 1981, pp. 73-100, ivi pp. 73-74.

¹⁶ R. KONERSMANN, *Introduzione alla filosofia della cultura*, in «Archivio di Storia della Cultura», XXXI (2018), pp. 603-632, ivi p. 609.

¹⁷ C. GUILLÉN, *L'uno e il molteplice. Introduzione alla letteratura comparata*, il Mulino, Bologna, 1992.

in un gioco di specchi che dà subito l'idea del nesso inestricabile tra soggetto e oggetto di studio, se chi si interessa di cultura è di necessità dentro la cultura stessa. Per questo, sia gli studi culturali che la filosofia della cultura sono sapere partecipati e militanti: più in senso politico, persino antagonistico, i primi; più in senso – nobilmente – umanistico la seconda.

Dati questi punti comuni, può avere luogo, però, un reciproco fraintendimento. È possibile che la *Kulturphilosophie* concepisca gli studi culturali come una delle discipline singolari su cui esercitare il proprio spirito di osservazione, nonostante gli studi culturali elevino anch'essi a loro tema di ricerca la cultura e risiedano quindi a un'altezza metaculturale non inferiore. Sarà da rilevare, piuttosto, come negli studi culturali non sembra risiedere il desiderio di individuare un principio universale, in quanto essi premiano il contingente, l'altro, il differente, anche a rischio di indulgere in una retorica del plurale che può farsi maniera o cliché essa stessa.

In ogni caso, l'attenzione che gli studi culturali mostrano verso quei fenomeni sociali, economici e politici che consentono di situare l'agire culturale in un concreto contesto storico, può far sì che essi percepiscano la filosofia della cultura come una forma di conoscenza astratta. Gli studi culturali possono, cioè, non riconoscere nell'astrazione che essa compie in cerca di un principio generale un'operazione sostenibile, ritenendo che, per funzionare, un simile principio dovrebbe essere così depurato di qualsiasi compromissione con la realtà storica da divenire astratto nel senso di sottratto alla vita reale e restituito come un inerte principio idealistico. Nondimeno, la *Kulturphilosophie* potrebbe apparire agli studi culturali come la filosofia di una cultura unica, che si riconosce in quello che, con altri fini, Harold Bloom ha definito il canone occidentale: un canone che si presenta come universalmente valido, promotore di valori estetici ed etici universali, ma che in realtà è anch'esso situato, posizionato, espressione di una determinata élite occidentale, bianca, maschile, cristiana ecc. Perché per gli studi culturali 'la' cultura è l'avversario da decostruire, quando non proprio il nemico di cui mostrare le compromissioni, concrete e ben situate nei meccanismi politico-economici, col potere.

Date tali premesse, un'interrelazione, deprivata di sospetto, fra i due ambiti potrebbe essere molto proficua perché consentirebbe di limare i rischi metodologici che ciascuno reca nel proprio approccio al mosso panorama culturale della contemporaneità. Al riguardo, dalla prospettiva della *Kulturphilosophie*, appare molto sensato il modo in cui, nel saggio di accompagnamento alla sua traduzione del lavoro di Konersmann sopra citato, Giovanni Morrone prende le distanze dall'obiettivo dell'«auto-trasparenza della cultura, che [lo studioso

tedesco] intende come consapevolezza storico-genealogica della cultura moderna occidentale»¹⁸. Secondo Morrone,

l'unica trasparenza possibile nel mondo della cultura è quella propria di una casa di specchi, nella quale ogni profonda visione di sé contiene sempre un rimando a un'oscura alterità, un rimando infinito, per mezzo del quale la vera struttura del sé si sottrae nell'atto stesso del suo darsi autoriflessivo. Il lavoro culturale non può mai essere auto-trasparente¹⁹.

Da un punto di vista culturalista si potrebbe dubitare dell'esistenza di una qualche «vera struttura del sé» – o perlomeno della possibilità di esprimerla con questo lessico –, ma una simile accoglienza dell'assenza, dell'«oscura alterità» nel processo conoscitivo può essere fertilmente letta come una professione di umiltà e correttezza deontologica di un sapere, quello della *Kulturphilosophie*, che accetta i limiti della sua contingenza storica nel momento stesso in cui li sfida alla ricerca di un paradigma metaculturale. A chi si occupa *in primis* di letteratura viene alla mente quanto affermava Umberto Saba a proposito della «poesia onesta», che – nel 1911 – descriveva come «un non sforzare mai l'ispirazione, poi non tentare, per meschini motivi di ambizione o di successo, di farla parere più vasta e trascendente di quanto per avventura essa sia»²⁰. Ecco, l'onestà della filosofia della cultura si potrebbe dare nell'accettare i limiti della sua tensione verso l'unità, recuperando nell'accettazione della dialettica inesauribile fra uno e molteplice la dimensione antropologica della cultura cui aspirava lo stesso Cassirer: un'onestà di cui la letteratura comparata potrebbe senza dubbio fare tesoro per non perdere di vista la dinamica di costanti e varianti che le pertengono nell'orizzonte dell'interpretazione, non solo in ricerche di carattere tematico come quella da cui ho qui preso le mosse.

¹⁸ G. MORRONE, *Il concetto di cultura fra epocalità e autotrasparenza. Note per una Kulturphilosophie storica*, in «Archivio di Storia della Cultura», XXXI (2018), pp. 593-601, ivi p. 599.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ U. SABA, *Quello che resta da fare ai poeti* (1911), in *Prose*, a cura di A. Stara, con un *Saggio introduttivo* di M. Lavagetto, Mondadori, Milano, 2001, p. 676.



STUDI CASSIRERIANI

1. Ernst Cassirer
Scienza, cultura e storia. Cinque saggi di Ernst Cassirer
traduzione italiana e cura di Alessia Maccaro, prefazione di Riccardo De Biase
ISBN 978-88-548-8741-1, formato 14 × 21 cm, 132 pagine, 10 euro

2. Paul Natorp
La teoria cartesiana della conoscenza. Uno studio per la preistoria del criticismo
traduzione italiana e cura di Alessandro De Cesaris, prefazione di Riccardo Dottori
ISBN 978-88-548-9373-3, formato 14 × 21 cm, 208 pagine, 11 euro

3. Ernst Cassirer
Scritti di filosofia della cultura
traduzione italiana e cura di Riccardo De Biase e Rossella Saccoia
ISBN 978-88-548-9418-1, formato 14 × 21 cm, 100 pagine, 9 euro

4. Mattia Papa, Rossella Saccoia (a cura di)
Nichilismo vs. Cosmopolitismo. Una storia finita?
Prefazione di Riccardo De Biase
Contributi di Teresa Caporale, Chiara Cappelletto, Diletta Ciociano, Dario Cositore, Marta D'Allocco, Ivana D'Avanzo, Alessandro De Cesaris, Denise Loprieno, Luca Lo Sapio, Mattia Papa, Antonello Petrillo, Rossella Saccoia, Teresa Sequino
ISBN 978-88-548-9589-8, formato 14 × 21 cm, 224 pagine, 12 euro

5. Ernst Cassirer
Axel Hägerström. Uno studio sulla filosofia svedese del presente
traduzione italiana e cura di Riccardo De Biase e Mattia Papa
ISBN 978-88-255-0387-6, formato 14 × 21 cm, 148 pagine, 10 euro

6. Ernst Cassirer
Thomas Thorild nella storia spirituale del diciottesimo secolo
traduzione italiana e cura di Rossella Saccoia, presentazione di Renato Pettoello
ISBN 978-88-255-0648-8, formato 14 × 21 cm, 168 pagine, 10 euro

7. Ernst Cassirer
Scritti di filosofia e politica
introduzione, traduzione e cura di Teresa Caporale, avvertenze e note di Ivana Brigida D'Avanzo, prefazione di Christian Möckel, postfazione di Anna Pia Ruoppo
ISBN 978-88-255-2145-0, formato 14 × 21 cm, 144 pagine, 10 euro

8. Ernst Cassirer
Epistolario scientifico (1893-1929)
introduzione, traduzione e a cura di Riccardo De Biase e Ivana Brigida D'Avanzo
ISBN 978-88-255-2665-3, formato 14 × 21 cm, 168 pagine, 12 euro

9. *La filosofia della cultura. Genesi e prospettive*
a cura di Riccardo De Biase e Giovanni Morrone
ISBN 978-88-6887-085-0, formato 17 × 24 cm, 264 pagine

KRINEIN / 9

COLLANA DI STUDI CASSIRERIANI
diretta da Riccardo De Biase

La filosofia della cultura. Genesi e prospettive

Questo volume raccoglie i contributi che studiosi della più ampia estrazione, italiani e stranieri, hanno dedicato a un tema fondamentale per i nostri tempi. L'oggetto "cultura", tema centrale pure della filosofia cassireriana, è letto, analizzato e proposto come nodo problematico ma gravido di spunti fecondi e attuali, da plurime prospettive teoriche e ambiti disciplinari diversificati.

ISBN 978-88-6887-085-0



9 788868 870850