

Corso di Ermeneutica Filosofica, Prof. Gaetano Chiurazzi.

Relazione sulle lezioni dal 14/12/09 al 16/12/09.

15/12/09

Hegel esprime con la frase "tutto ciò che è razionale è reale e tutto ciò che è reale è razionale" la sua nuova concezione di razionalità: razionale è ciò che può essere altro da ciò che è. Dunque non si tratta della razionalità della scienza positiva, il cui ambito è la realtà materiale, bensì di una nuova ragione, che si muove nell'ambito della storia e che include la dimensione della libertà. Per Hegel il fine ultimo della storia è la piena realizzazione della libertà. Essa è il momento originario dello sviluppo della ragione e dà inizio a una catena di causalità. Nella sua concezione di filosofia della storia, Hegel introduce infatti l'idea di necessità, intesa come processo di autoaffermazione della libertà. La libertà non può e non deve rimanere su un piano virtuale, ma concretizzarsi nella storia. Hegel analizza la storia dividendola in tre epoche: a suo avviso gli uomini liberi erano uno soltanto nella storia del mondo orientale, pochi nel mondo greco, tutti nell'età del cristianesimo. Spesso Hegel si occupa infatti di tradurre nell'ambito della filosofia idee proprie della religione cristiana; ad esempio, la sua dialettica è, nei momenti di tesi, antitesi e sintesi, la trasposizione del concetto di reincarnazione, morte e resurrezione di Cristo. Tornando all'idea di libertà, essa è un concetto: tale termine assume in Hegel una valenza particolare; non è pura astrazione mentale, ma ciò che contiene una necessità interna e può diventare altro da sé. Il concetto è soggetto della realtà e agisce in base a una logica interna muovendo la storia. E' quindi il principio dinamico del reale. La logica del concetto, soggettiva, si contrappone alla logica dell'essere, oggettiva: questa ha per oggetto rappresentazioni, astrazioni. Un altro punto fondamentale stabilito da Hegel è l'unicità del concetto, in contrapposizione alle categorie kantiane. Di Kant resta invece l'"io penso", identificabile con il concetto stesso.

Unità di caso e ragione in Hegel

Testo di riferimento: *La ragione nell'età della scienza*, H. G. Gadamer.

La razionalità è ciò che associa particolare e universale, identificabile con i dati dell'esperienza. Il caso ravvisabile nell'esperienza è più razionale delle leggi di una scienza esatta (generali e astratte). Ne *La scienza della logica* Hegel parla delle categorie modali kantiane e afferma che ciò che è così com'è è razionale. Questa non è un'esaltazione del dato di fatto: Hegel non è in questo senso positivista né conservatore. E' anzi entusiasta della rivoluzione francese nella misura in cui essa porta libertà politica, sebbene ne condanni le conseguenze più violente. Si esalta quindi la libertà individuale. Il mondo reale deve essere sintesi di particolare e universale ed il luogo della ragione non è la natura bensì la storia. La necessità nella storia è che la ragione vuole realizzare la libertà e, secondo Hegel, questo processo avviene realmente. Il meccanismo fondamentale è quello della lotta fra signore e servo, la quale potrà concludersi solamente con un riconoscimento reciproco. Gadamer fa notare che qualora guardiamo alla storia con l'occhio della ragione, vedremo solo cieco caso. Hegel nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* descrive infatti la storia come un "mattatoio". La realtà è che gli uomini si ribellano ogni volta che vedono la propria libertà schiacciata. La guerra è razionale se finalizzata al raggiungimento della libertà, la cui massima realizzazione resta comunque la fine della violenza. Il riconoscimento cui anelano signore e servo non è semplicemente biologico: essi vogliono realizzarsi nell'autocoscienza. Le grandi figure storiche si innestano l'una sull'altra a incastro completandosi a vicenda: non è possibile arrivare a un livello superiore di libertà senza passare dai gradini intermedi. Una volta che la libertà si sia realizzata, ciò sarà stato un evento dovuto, ma bisognerà lottare finché non si sia giunti a tale fine. Affermando che la storia è finita, Hegel intende non che la ragione abbia terminato il suo percorso, ma rivendicare la scoperta del vero fine della storia. Anche per Aristotele agire sul passato è impossibile: ciò che è stato è stato necessario. La *proairesis* (scelta) infatti è rivolta solo al futuro. Hegel ha tracciato una linea della storia passata, non di quella futura. Kierkegaard muoverà a Hegel l'obiezione che la singolarità assoluta non può essere integrata in un sistema. Il vero accidentale, per Hegel, non è un principio razionale, riguarda soltanto il mondo fisico e non rientra nella storia della libertà.

*La filosofia di Hegel e l'influenza che ha esercitato fino ad oggi (La ragione nell'età della scienza, H. G. Gadamer).*

La storia insegna, ad avviso di Gadamer, che l'irrazionale non può imporsi nella realtà. Hegel, come detto, non è un giustificazionista, anzi intende delineare il compito di ogni uomo: rendere reale il razionale e razionale il reale. Gadamer puntualizza che tutti noi siamo in gioco nell'ambito della storia, dal quale non possiamo uscire. La completa autotrasparenza non è però possibile, perciò non possiamo osservare l'orizzonte assoluto della storia. Hegel non si ferma alla constatazione di un dato di fatto, limitandosi al senso descrittivo, ma passa al senso prescrittivo. Non intende giustificare lo stato prussiano come realizzazione finale del processo di autoaffermazione della ragione. La realtà non può essere statica: è invece un eracliteo divenire. La frase "tutto ciò che è razionale è reale e tutto ciò che è reale è razionale" è un esempio di proposizione speculativa: soggetto e predicato si riflettono specularmente l'uno nell'altro. In questo senso il caso e l'universale vanno letti assieme in una stessa proposizione speculativa. Hegel va contro la logica estensionale, per la quale l'universale è somma di tutte le singole individualità. L'individuo al contrario può e deve universalizzarsi. Occorre per questo utilizzare una nuova logica, la logica della *Bildung* (intesa come elevazione a universale). Una cultura non può che essere formata dalle varie individualità, che ne portano in sé una parte. Senza i singoli, la cultura verrebbe a mancare. L'appetito fisico può assurgere a simbolo dell'autocoscienza: bisogna prendere pezzi di mondo esterno ed assimilarli, come il cibo, affinché facciano parte di sé. La battaglia di Hegel è persa in partenza. Non si può rendere logico un ambito culturale diverso da quello matematico. La logica qui richiesta non è formalizzabile come quella matematica. L'organismo, secondo Hegel, deve realizzarsi e perciò la sua logica interna deve passare da principio biologico a principio etico.

*Cosa significa neoaristotelismo*, F. Volpi (*Tradizione e attualità della filosofia pratica*, a cura di E. Berti).

Franco Volpi in questo saggio si chiede che cosa significhi il termine neoaristotelismo. Volpi parte dalla definizione di razionalità postmoderna, rifacendosi all'opera *La riabilitazione della filosofia pratica* di Riedel. La ragion pratica, che ha subito una trasformazione nell'età moderna, viene ripresa poi nel postmoderno: non è un caso che questa ripresa si abbia soprattutto in Germania. Durante il medioevo la filosofia pratica era tripartita in etica (riferita all'individuo), economia (riferita alla famiglia) e politica (riferita alla *communitas civilis*). La tradizione della filosofia pratica in Germania non si interrompe fino all'avvento della scienza moderna. Nel moderno si afferma la concezione scientifica della ragione: razionali sono gli enunciati descrittivi. Ne conseguono i tentativi, primo, di confinare la filosofia pratica nel campo dell'irrazionale, e, secondo, di subordinarla al nuovo concetto di razionalità. Spinoza, ad esempio, cercò di ridurre a una razionalità geometrica la filosofia pratica. Essa non è più orientativa della prassi, ma una scienza che spiega l'agire umano. Passa quindi allo *status* di scienza avalutativa, non contenendo più valori. Anche Hobbes la privò del carattere di *dianoia praktike*, scienza della prassi. Lo studio dell'etica diviene così meramente descrittivo, cosa che tornerà poi nel positivismo. Comte, che vedeva la sociologia al vertice delle scienze, riteneva che essa, pur essendo una scienza umana, dovesse studiare i fenomeni umani come fenomeni chimici.

Con la scissione tra ragione e decisione, si cade nel decisionismo: la ragione non ha nulla da dire sulla scelta etica. Questo è il tratto più antiaristotelico di tale concezione della filosofia pratica: per Aristotele la deliberazione era un calcolo, un sillogismo pratico teso a stabilire i mezzi tramite cui compiere un'azione. La ragione è fondamentale per illuminare la scelta. Volpi, considerando il processo di secolarizzazione degli ideali cristiani, che porta a una pluralizzazione dei valori (politeismo dei valori), arriva ad affermare che ciò comporta anche un politeismo delle decisioni. Nel contesto della crisi della modernità, qualcuno ha visto in Auschwitz una conseguenza dell'illuminismo: si è arrivati a formulare una scienza dello sterminio.

Il postmoderno si definisce con due linee, una escludente ed una includente della modernità. Nel definire il postmoderno all'interno della sua opera *La condizione postmoderna*, Lyotard riprende la diagnosi del mondo moderno di Gadamer: si ha in esso una prevalenza del sapere constativo. Lyotard pone l'accento sulla morte del sapere narrativo, delle filosofie della storia e delle altre metanarrazioni, ovvero forme omnicomprehensive di spiegazione della realtà. Nell'analisi del nichilismo postmoderno invece Lyotard ha in mente Wittgenstein e Kant: si può notare la rinascita di forme di razionalità locali, come nelle tre critiche kantiane (la razionalità nei campi della teoria, della pratica e dell'arte). Questo tipo di postmoderno è vicino all'idea di realizzazione di forme parziali in contrasto con la forma universale della razionalità scientifica. Lyotard in questo senso si accosta a Volpi e Gadamer. La corrente nichilistica, i cui principali esponenti sono Vattimo in Italia e Derrida in Francia, si rifà soprattutto a Nietzsche. Secondo questi pensatori nel postmoderno si ha la scomparsa della razionalità moderna.

15/12/09

Secondo Volpi, Kant rappresenta un'interruzione all'interno del moderno. Per il filosofo tedesco la ragion pratica ha a che fare con la prassi, la ragion pura con la teoria: entrambe restano forme di razionalità. Per costruire un ponte tra di esse, Kant introduce il concetto di giudizio riflettente, che è un principio universalizzante. Nel giudizio, l'universale non è dato, ma va costituendosi: c'è quindi una riabilitazione di quell'universale che Kant chiama *sensus communis*. Questo schematismo trascendentale ha una funzione mediatrice. Nel giudizio riflettente, partendo da molti particolari bisogna costruire un universale; emerge qui anche la dimensione teleologica. Il neoaristotelismo secondo Volpi costituisce una terza via per ritornare alla filosofia pratica. Lyotard afferma che nel postmoderno trionfa la tecnicizzazione del sapere, che per converso comporta il crollo dell'universalità dell'idea di sapienza. In età moderna il progetto di costruire una società assolutamente razionale aveva portato ai totalitarismi, come faceva notare la scuola di Francoforte. Anche Gadamer vede questo pericolo di conformismo. L'aspetto positivo per Lyotard risiede nel fatto che con la pluralizzazione delle fonti di informazione la democrazia potrà fare dei passi avanti. Le grandi narrazioni, che presupponavano un unico *telos* e vivevano di una logica interna (come la filosofia della storia tipicamente cristiana di Hegel) sono fallite. Lyotard e Vattimo convergono nel campo del nichilismo nitzschiano, nonostante quest'ultimo si riveli ben più nichilista: mentre per il primo esistono forme di razionalità locali, con il secondo si arriva infatti alla distruzione del concetto stesso di ragione. Se Lyotard si limita a denunciare la crisi e la scomparsa delle forme di ragione non tecniche, Vattimo attribuisce valore razionale esclusivamente alla narrazione; si parla, in questo caso, di favolizzazione del mondo. Vattimo riprende anche Heidegger, secondo cui non può esistere una razionalità astorica: ogni forma di razionalità deve fare i conti con il proprio contesto storico e la propria tradizione.

Neoaristotelismo (p. 124).

Volpi delinea in questa parte le caratteristiche fondamentali della corrente. La prima è la distinzione tra teoria e prassi. Il *logos apofantikos* aristotelico è puramente constativo. La prassi è autonoma rispetto alla teoria; il fine della prima è il bene, quello della seconda il vero. Hanno per oggetto rispettivamente il contingente ed il necessario. La razionalità pratica è inesatta, mentre quella teoretica è esatta. Il tipo di argomentazione è ipotetico nella prassi, deduttivo nella teoria. L'inesattezza della ragion pratica è data dalla contingenza in cui essa si muove. La seconda caratteristica del neoaristotelismo è la distinzione tra *praxis* e *poiesis*: la prassi persegue un fine che è fuori di sé, mentre la *poiesis* ha in sé il proprio *telos*. La prassi non è applicazione di un modello preesistente (questo è l'ambito della tecnica). Il filosofo è come il demiurgo che deve realizzare lo stato ideale. L'*endoxa*, ovvero l'opinione autorevole in Aristotele, ha carattere orientativo e non necessitante. L'azione buona è individuale anche nel campo della politica: il principio del bene sta nella propria azione. La terza caratteristica infine è la critica all'intellettualismo etico, punto nodale del perché l'ermeneutica sia fondamentale per la riabilitazione della filosofia pratica. Il risultato della completa separazione tra teoria e prassi è che nessun principio può scaturire dalla prassi. Ogni conoscenza costituisce anche un criterio orientativo nel mondo. Questo è il tratto basilare dell'ermeneutica: nessuna conoscenza è slegata dal mondo. Heidegger sostiene che per stare al mondo si debba costruire un ambito unitario, senza separare teoria e prassi, pur essendo che in tal modo non sarà in grado di costruire un'etica. Infatti la conoscenza non è sufficiente; resta sempre la *proairesis*, la scelta deliberata. La possibilità di scelta non manca mai. L'*endoxa* è ciò che viene comunemente accettato. Non si tratta di una imposizione, ma di un principio minimale d'azione. Per Socrate non è possibile non fare il bene all'interno dell'etica: chi conosce il principio del bene, non potrà che agire positivamente. L'azione negativa scaturisce quindi dall'ignoranza di tale principio. Per Heidegger invece l'uomo ha sempre la concreta possibilità di scegliere. La distinzione tra morale ed etica (vd. p. 127) è riscontrabile in Hegel: la moralità risiede nel singolo in quanto sottomesso alla legge morale universale. La riconciliazione con l'universale si potrà avere solo nella dimensione dell'eticità. I neoaristotelici intendono riaccostare i due ambiti, rifacendosi all'universale concreto hegeliano, ovvero l'universale del mondo etico-politico.

*Per la riabilitazione della doxa*, K. Held (*Tradizione e attualità della filosofia pratica*, a cura di E. Berti). In questo saggio viene ripreso il concetto di *sensus communis*: l'opinione, secondo Held, va sottratta all'estremo soggettivismo per farne un termine medio fra soggetto e universale. La *doxa* è quindi il *medium* in cui trova realizzazione ciò che Volpi chiama *sensus communis*. Held in particolare parla del passaggio da

sensazione a ragione: il *sensus communis* sta tra la sensazione individuale, che porterebbe all'atomizzazione del sapere, e la ragione, assolutamente universale. Held distingue tra i termini *Ansicht* e *Meinung*: il primo corrisponde al parere personale, fermo al livello di sensazione; il secondo invece si eleva già a livello mentale, nel senso di giudizio che va al di là della mera sensazione. La *doxa* è dunque riabilitata nel secondo senso, cioè nella misura in cui può essere condivisibile, riaccostandosi all'idea aristotelica di *endoxa*, basilare nella filosofia pratica. Per rispondere alla domanda su come si formi la normatività, Held fa risalire la nascita della filosofia alla scoperta della differenza tra *doxa* e conoscenza (i primi a parlarne sono Eraclito e Parmenide). Il discorso centrale del "Teeteto" di Platone è proprio il passaggio da *Ansicht* a *Meinung*: dal parere personale si va verso una sintesi. Nello stesso dialogo vi sono tre definizioni di scienza: la prima è *aisthesis*, sensazione; la seconda è *doxa*, opinione; la terza è *doxa* accompagnata da *logos*. Held vuole proprio distinguere tra la sensazione pura e il giudizio, che Platone pone nel secondo momento. La concezione antropologica sullo sfondo delle definizioni di Platone è precisa. Partendo dalla sensazione, in riferimento alla frase di Protagora "l'uomo è misura di tutte le cose", Platone comincia dall'uomo come essere che prova sensazioni. La sensazione pura è però legata all'*hic et nunc*, porta a un'atomizzazione, non permettendo, come dice Eraclito, di creare un *logos* comune. Quindi il passo successivo operato da Platone è l'introduzione della *psyche*, l'anima, la mente. Ad essa fa riferimento la *Meinung*. Platone si pone il problema di una connessione temporale delle conoscenze: ciò che ho visto ieri, sarà identico ancora adesso, anche se non lo vedo? Per Platone, la conoscenza deve essere legata ad una dimensione temporale. L'*Ansicht* non è in grado di operare una sintesi minimale tra ciò che ha veduto ora e ciò che ha visto prima. Inoltre la conoscenza sa anche prevedere. Platone usa la metafora dell'anima come una tavoletta di cera su cui si imprime la conoscenza. L'anima ha dunque la facoltà della memoria. Held (vd. p. 51) ha la stessa concezione di fondo, che si ritrova anche all'inizio delle *Considerazioni inattuali*; qui Nietzsche afferma che la felicità è propria dell'animale, poiché esso, non avendo memoria, vive in un eterno presente. Ciò comporta che l'origine del dolore umano è la memoria. Più avanti Held, riprendendo Eraclito, sostiene che la conciliazione sta nel conflitto. La memoria è anche consapevolezza del tempo, caratteristica alla base della capacità di formulare un giudizio. Anche gli *endoxa*, in quanto memoria, sono costituiti nel tempo.

16/12/09

Held affronta poi il problema della costituzione del senso comune. Nel *Teeteto* si trova la deduzione (intesa nel senso giuridico di legittimazione) trascendentale dell'anima. Essa è il *koinon*, il senso comune che rende effettiva la connessione tra gli organi sensoriali. L'esperienza, come afferma Kant, è già sintetizzata, e la sintesi *a priori* stabilisce che ogni sensazione è commensurata al proprio organo sensoriale. Ciò che collega le varie sensazioni è l'essere, che non si rapporta a nessuna singola facoltà sensoriale. La ragione non è quindi una misura commensurabile a tutte le cose né pura sensazione. Essa deve prendere in considerazione l'incommensurabile. Se si pensa alla *ratio* pitagorica, tale concetto appare scandaloso. Nell'ambito della cultura greca si ebbe infatti una grave crisi in seguito alla scoperta dei numeri irrazionali. Si può pensare che queste nuove idee di incommensurabilità stiano alla base delle teorizzazioni del secondo Platone, riprese da Aristotele nella *Fisica* e nell'*Etica Nicomachea*. Il *koinon* si intende o come elemento identico e sostanziale o come elemento di continuità e sintesi. Esso mette in relazione parole piuttosto che concetti, ma a fianco dell'impostazione linguistica permane anche quella kantiana, che pone l'accento sulla copula, sull'"è". Con l'introduzione dei nuovi concetti di anima e di tempo come elemento di sintesi, il relativismo protagoreo è sconfitto. L'uomo temporale sa ricordare e imparare.

Essere legati alla *doxa* del momento significa vivere ancorati all'istante (questa è la posizione dei megarici). L'animale infatti possiede solo l'istinto di sopravvivenza, mentre l'uomo è in grado di distaccarsi maggiormente dalla vita. Ha inventato la televisione: può osservare da lontano passato e futuro. La nascita del senso comune (chiamato spirito da Hegel) è legata a questa facoltà, che permette di elevarsi al di sopra della lotta per la sopravvivenza e di interagire dialetticamente. Passando al campo sociale (vd. p. 54-55), Platone e Aristotele si confrontano partendo dal frammento in cui Eraclito rimprovera ai molti (i non-filosofi) di vivere come animali. I molti pensano solo positivamente, cioè alla vita, sottraendosi così al conflitto. La scienza si limita a studiare l'essere, mentre la filosofia arriva a chiedersi come mai ci sia l'essere e non il nulla. Riguardo al *logos*, ci si chiede se sia solo strumentale o se si configuri diversamente. Nel *Teeteto*, nella terza definizione di scienza, la *doxa* è condizione della ragione. Come si può dunque rendere conto della *doxa*? In maniera strumentale o dialettica? Come va concepito l'ordine comune, quindi la giustizia, cui spetta il compito di evitare il conflitto? Platone elabora una concezione di giustizia retributiva:

a ognuno spetta il proprio spazio specifico. La divisione del lavoro e la razionalità garantiscono la pace. L'ordine sociale è dato dalla corrispondenza di ogni parte con un'altra soltanto. Held vuole elaborare un *sensus communis* basato sul giudizio riflettente kantiano, che ha le sue fondamenta nel riconoscimento. In Platone ognuno riduce l'agire al produrre, diventando un *organon* tecnico. Questo è ciò che compie la *poiesis*, ma in questo modo si perde di vista la persona, e, con essa, l'integrità sociale. La contingenza nella forma della morte è così oscurata, come traspare dalla definizione di conoscenza nel *Teeteto*, che suppone un "farsi simile a dio". La riflessione su cui è basato il giudizio riflettente porta alla formazione di un *sensus communis* che consiste nel potersi mettersi al posto dell'altro. Questo è anche il fondamento della legge morale e della dialettica del riconoscimento. La ragion pura è autonoma e ciascuno può utilizzarla da sé, come voleva l'illuminismo, ma nel momento in cui si entra in rapporto con l'altro, la ragione va riflessa. Dalla ragion pratica scaturisce quindi il senso comune.

La *doxa* poi secondo Held (p. 58) diventa opinione come attuazione del senso comune: essa può liberarsi grazie a un'apertura. Kant divide l'esercizio pubblico e privato della ragione: il suo vero scopo è cosmopolitico. Uno degli obiettivi della ragion pura è evitare il conflitto della ragione con se stessa: Kant paragona lo stato in cui si trova la ragione metafisica allo stato di natura hobbesiano. Il *dokei moi* non serve a nulla finché resta confinato al sé: deve passare alla sfera pubblica ed essere basato sul giudizio. La lotta per la vita e per la morte diventa qui lotta per il consenso (la lotta per il riconoscimento di Hegel). Held tuttavia non nasconde che il senso comune è una costituzione precaria, pur essendo per Kant l'elemento teleologico dell'esistenza. Importante è il rendere conto, cioè la capacità di dialogare con l'altro. Dato che il *telos* della ragion pratica non è fissato già in partenza, l'etica assume un carattere teleologico.

"XXX", R. Bodei (*Tradizione e attualità della filosofia pratica*, a cura di E. Berti).

Nel suo saggio Bodei rimprovera ai neoaristotelici un eccesso di ottimismo, riferendosi alla teoria dei giochi: come alcuni giochi non sono cooperativi, così in campo sociale non si registra sempre un tentativo di cooperare. Nella società moderna la conflittualità è altissima. Si possono però conciliare agire dialogico e agire strategico. Per Habermas ad esempio l'agire comunicativo è la forma di prassi che riesce a superare le razionalità finalizzate solo al proprio utile. Si ha una nuova unione di Hegel e Kant, l'agire comunicativo è trascendentale di ogni altro agire. Nella descrizione dell'attualità (vd. p. 84), Bodei rileva la sparizione di una struttura forte ed una atomizzazione dei valori. L'obiezione che si può muovere è che probabilmente questo è un problema ricorrente in ogni società e in ogni epoca storica. *Polemos* è la condizione inevitabile della vita sociale: Bodei difende la logica hegeliana più di quella aristotelica, il cui scopo è creare un senso comune. Gadamer indica la solidarietà come presupposto per creare una realtà sociale. Per Bodei questo si riduce a una semplice dichiarazione di principio, un invito alla bontà che aggira il problema della guerra. Rorty invece insiste sull'idea di ermeneutica come mediatore sociale: il suo compito è quindi edificante. Il termine *logos* subisce uno slittamento semantico: si passa dall'accentuazione della conflittualità in Eraclito alla dialetticità platonica, fino alla conversazione in Rorty; il *logos* quindi rimane un'interazione, ma ancora meno conflittuale del dialogo. L'orizzonte del senso comune in Rorty si riduce all'etnocentricità: posso conversare solo con quelle persone che condividono con me il maggior numero di idee. In tal modo la possibilità di conflitto risulta anestetizzata. Rorty dunque elimina dal dialogo quella dimensione di conflittualità che Gadamer vorrebbe mantenere.