

CORSO DI FILOSOFIA PER PROBLEMI

ARGOMENTARE

MANUALE DI FILOSOFIA PER PROBLEMI

PAOLO VIDALI – GIOVANNI BONIOLO

EDIZIONE DIGITALE

QUAL È LA CONDIZIONE UMANA?

(SCHOPENHAUER, KIERKEGAARD, MARX, NIETZSCHE)

2014

VERSIONE A STAMPA EDITA DA BRUNO MONDADORI, MILANO 2002-2003

QUAL È LA CONDIZIONE UMANA?

(SCHOPENHAUER, KIERKEGAARD, MARX, NIETZSCHE)¹

SOMMARIO

1. Il problema dell'umano nell'Ottocento	3
2. Schopenhauer: il dominio della volontà.....	4
2.1 Premesse teoriche della proposta di Schopenhauer	4
2.2 La soluzione schopenhaueriana al problema della condizione umana.....	6
2.3 Le conseguenze della soluzione schopenhaueriana	7
2.4 Conclusioni su Schopenhauer.....	7
3. Kierkegaard: il singolo di fronte a Dio	8
3.1 Premesse teoriche della soluzione kierkegaardiana.....	8
Testo Kierkegaard: il pensatore soggettivo	9
3.2 La soluzione di Kierkegaard e la sua argomentazione.....	9
3.3 Strumenti filosofici presenti nella soluzione di Kierkegaard	10
3.4 Conseguenze della soluzione di Kierkegaard	12
Esercizio Kierkegaard	12
4. Marx: la condizione umana come alienazione	12
4.1 Il pensiero di Marx	12
4.2 Marx e la condizione umana.....	14
4.3 La soluzione marxiana e la sua argomentazione.....	14
Testo Marx: l'alienazione.....	15
4.4 Strumenti filosofici presenti nella soluzione di Marx	15
4.5 Conseguenze della soluzione di Marx	16
5. Nietzsche: la condizione umana come decadenza	16
5.1 Premesse teoriche della soluzione di Nietzsche	16
5.2 La soluzione nietzscheana al problema	17
Testo Nietzsche: la morale come autoscissione.....	18
5.3 Le conseguenze della soluzione di Nietzsche	18
6. Conclusioni	19
Laboratorio.....	20
Sez. A - Ripercorrere le diverse soluzioni al problema	20
Sez. B - Strumenti filosofici: L'alienazione.....	20
Sez. C – Piano di discussione	21
Bibliografia essenziale	21
Scheda didattica sul problema	22
Testi a integrazione	23
1. Schopenhauer: la condizione umana	23
2. Kierkegaard: il pensiero soggettivo	23
3. Marx: l'alienazione	23
4. Nietzsche: il sentimento morale.....	24

¹ Il testo è opera di Fabio Grigenti

QUAL È LA CONDIZIONE UMANA?

(SCHOPENHAUER, KIERKEGAARD, MARX, NIETZSCHE)

1. IL PROBLEMA DELL'UMANO NELL'OTTOCENTO

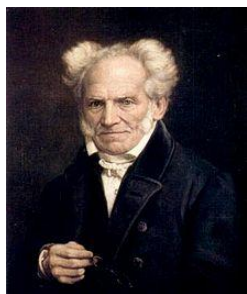
Tra la fine del Settecento e i primi anni del nuovo secolo, molte certezze e visioni progressive sul destino degli uomini vengono meno. Eventi quali la Rivoluzione francese e i decenni di guerre che la seguirono, oltre a disintegrare consuetudini e ordinamenti millenari, nell'interpretazione di molti intellettuali diventano il segno evidente dei limiti di un certo modello di razionalità. L'esperienza dei grandi ideali di fraternità e di giustizia, che si trasformano in violenza e arbitrio, compromette in modo irreparabile l'idea di una umanità capace di autodeterminarsi e di progredire in base alla pura ragione.

Si inizia così a sospettare che ben altre forze e altri impulsi governino la vita degli individui e che non vi sia qualcosa come un'essenza umana o un fine da realizzare, bensì una condizione più complessa che si tratta di comprendere con nuove categorie. Fin dai primi decenni dell'Ottocento inizia a diffondersi, soprattutto in Germania, una nuova sensibilità filosofica. Alle grandi questioni legate al tema della conoscenza e ai successivi svolgimenti idealistici di esso, si affiancano strategie di pensiero in cui centrale diviene il tema dell'**esistenza** umana nella sua concretezza corporea, emotiva e sociale. **L'individuo non è più solo il soggetto di conoscenza, bensì un ente in carne e ossa radicato in un modo di relazioni di varia natura.**

A partire da questo assunto di base, successive generazioni di filosofi svolgeranno un intenso lavoro di scavo cercando di precisare l'idea di esistenza e di condizione umana. Nasce così un nuovo problema. Se l'umano non si riduce al semplice fatto della conoscenza e se la morale fondata sulla pura ragione non sembra avere effettivamente presa sulle inclinazioni e sulle scelte degli esseri umani, **quali sono le componenti capaci di determinare il senso e la natura della condizione umana?** Non solo, ma nell'era della prima grande rivoluzione industriale si pone l'ulteriore difficoltà di capire in che modo le mutate condizioni sociali di lavoro possano trasformare questa stessa condizione. **L'uomo, qualcuno si chiede, rimane uomo quando è asservito al ciclo lavorativo della catena di montaggio e alla logica della merce?**

Lo sfondo generale sul quale viene condotta da parte degli autori considerati l'analisi dell'esistenza umana è quello della **decadenza** dell'uomo. Questi, lungi dal rappresentare il protagonista di un progetto razionale volto al conseguimento di sempre maggior progresso e benessere, appare al contrario un essere traballante e incerto, preda di forze che non controlla, complessivamente privato della libertà di decidere del suo destino. Decadenza significa appunto questo: **non semplice indebolimento o momentaneo malessere rispetto a una sorte positiva comunque conseguibile, bensì caduta da una posizione di centralità e dominio in una situazione di inferiorità e dipendenza da forze e strutture spersonalizzanti.**

Ecco allora imporsi la domanda: esiste un futuro per l'uomo, un modo per recuperare la sua identità, o per riconquistarla a contatto con le profonde trasformazioni sociali ed economiche che lo stanno modificando profondamente?



2. SCHOPENHAUER: IL DOMINIO DELLA VOLONTÀ

Già in pieno clima idealistico, Arthur Schopenhauer (1788 – 1860) propone con la sua opera principale, *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1819), una delle soluzioni più radicali al problema della condizione umana. Fin dai manoscritti giovanili, Schopenhauer è convinto che ogni autentica filosofia debba partire dall'esperienza. Riguardo all'uomo quest'ultima ci attesta che il mondo, a guardarlo con coraggio e sincerità, è un luogo nel quale dominano il caso, l'errore e l'omicidio generalizzato. Ciò che il filosofo è chiamato a fare in tale situazione è dire la verità, ossia strappare il velo di illusioni e speranze che usualmente gli uomini inventano per sopportare il peso della loro esistenza.

2.1 PREMESSE TEORICHE DELLA PROPOSTA DI SCHOPENHAUER

La filosofia di Schopenhauer è ispirata soprattutto dal pensiero di Platone (427 – 347 a. C.) e dal criticismo kantiano. Da Kant (1724 – 1804) egli trae la fondamentale distinzione tra fenomeno e noumeno, che nel suo sistema divengono rispettivamente la **rappresentazione** (*Vorstellung*) e la **volontà** (*Wille*). Per Schopenhauer **il mondo è, innanzi tutto, rappresentazione**. Con tale termine egli intende la sintesi conoscitiva di soggetto e oggetto.

Dalla *Critica della ragion pura*, Schopenhauer trae l'idea che la conoscenza umana non acceda mai alle cose in sé, bensì ai fenomeni. Nel fenomeno l'elemento oggettivo, la materia della conoscenza, non appare mai puro, ma mescolato all'elemento soggettivo, rappresentato dallo spazio, dal tempo e dalle categorie. Ciò implica non solo che ogni oggetto della conoscenza è sempre tale per un soggetto, ma anche che il soggetto è allo stesso modo condizionato dall'oggetto. La molteplicità degli oggetti della nostra conoscenza, ossia tutte le possibili rappresentazioni, è intercollegata da relazioni riconducibili a quattro forme fondamentali, ciascuna delle quali costituisce una autonoma radice di un principio generale, che Schopenhauer chiama **principio di ragion sufficiente**, la cui definizione egli esprime così: «Niente è senza una ragione perché sia» (A. Schopenhauer, *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*, trad. it. a cura di S. Giametta, Rizzoli, Milano 1995, p. 39).

Si tratta di una espressione contratta di una formula più articolata usata da Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716) prima, e da Christian Wolff (1679 – 1754) poi, per esprimere il medesimo principio. Nella *Monadologia*, una delle opere più importanti di Leibniz, il principio di ragione veniva così introdotto: «*Il principio di ragion sufficiente*, in virtù del quale consideriamo che qualsiasi fatto non potrebbe essere vero o esistente, e qualsiasi enunciato non potrebbe essere veridico, se non ci fosse una ragione sufficiente del perché il fatto o l'enunciato è così o altrimenti – per quanto ragioni sufficienti ci risultino per lo più ignote» (G. W. Leibniz, *Monadologia*, trad. it. a cura di S. Cariatì, Rusconi, Milano 1997, p. 73). Per Leibniz, dunque, niente può esistere o accadere, e nessuna proposizione essere vera, senza ragione sufficiente perché sia così anziché altrimenti. Egli intende la nozione di ragion sufficiente nel senso in cui le condizioni sufficienti di un evento si distinguono da quelle semplicemente necessarie. Ciò implica che il tipo di connessione fra la ragione di verità e la proposizione vera o la ragione di esistenza e l'ente che esiste è contingente: potrebbe cioè non sussistere. Il fatto che il mondo sia come effettivamente è riposa nella decisione di Dio che ha scelto di farlo così e non altrimenti. Tuttavia, se Dio avesse scelto diversamente e il mondo fosse molto diverso da come è, non potremmo certo di accusare Dio essersi contraddetto, di avere fatto cioè qualcosa che non poteva assolutamente fare. Egli è libero, e la sua volontà che il mondo sia così piuttosto che in altro modo è sì condizione sufficiente, ma non necessaria. Schopenhauer introduce, rispetto a Leibniz, due importanti trasformazioni nell'interpretazione del principio di ragion sufficiente. In primo, luogo egli ritiene che esso si declini in forme diverse a seconda degli oggetti a cui si applica, egli infatti distingue:

- a) il **principium rationis sufficientis fiendi**; che esprime la concatenazione e il reciproco determinarsi dei fenomeni del mondo fisico. Tale forma corrisponde alla *legge di causalità*, secondo la quale nessun effetto può verificarsi senza che una causa lo abbia preceduto;
- b) il **principium rationis sufficientis cognoscendi**, che mostra il rapporto di derivazione logica delle conseguenze dalle premesse nei ragionamenti razionali;

- c) il **principium rationis sufficientis essendi**, che manifesta la relazione sussistente tra le parti dello spazio e del tempo, sulla cui concatenazione può fondarsi la necessità della conoscenza matematica;
- d) il **principium rationis sufficientis agendi**, che fissa, in termini di rigida dipendenza, il rapporto tra le azioni umane e i motivi che le determinano. Ogni risoluzione pratica, ogni atto della nostra volontà deve, per Schopenhauer, essere preceduto da un motivo, che funziona così come una vera e propria causa dell'agire, del tutto analoga a quella che domina il mondo della natura. La conseguenza immediata è, come si può ben capire, la negazione della libertà del volere umano.

La seconda trasformazione operata da Schopenhauer rispetto a Leibniz è il **significato necessitaristico che egli attribuisce a tutte le forme del principio**. Il mondo come rappresentazione, in tutti i suoi aspetti, appare così come il regno della assoluta necessità. Ogni fenomeno consegue da un altro in modo rigorosamente deterministico. L'intero complesso della scienza, in tutte le sue partizioni, si configura come un'immensa costruzione tenuta assieme dalla rigida concatenazione fra le parti assicurata dal principio di ragione e anche il comportamento umano è il risultato della connessione necessaria tra motivi e azioni.

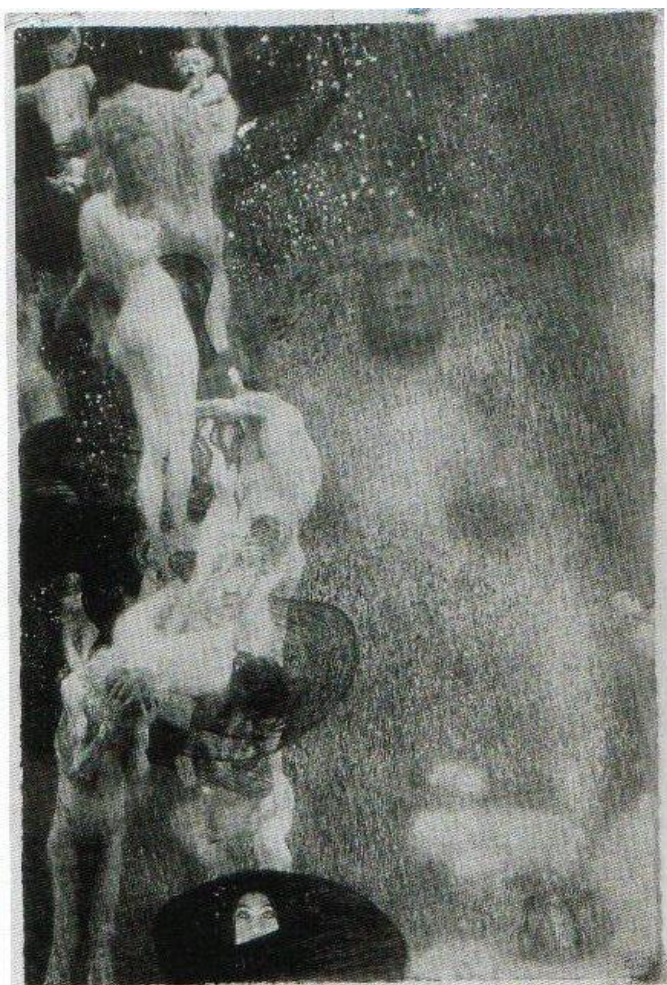
Tuttavia, il significato filosofico che Schopenhauer attribuisce al mondo dal punto di vista della rappresentazione non va oltre a quello della pura **apparenza**. Tutto l'universo, con le sue galassie, e questa terra, con la moltitudine degli esseri che la abitano, la storia stessa dell'uomo, non sono altro che un sogno evanescente, un miraggio destinato a sciogliersi al sole di una verità più profonda. Si tratta della dottrina del velo di Maya, che Schopenhauer trae dall'antica sapienza orientale e che egli associa alla tradizione dell'Occidente, da Eraclito a Kant, e il cui culmine insuperato è rappresentato dalla filosofia platonica. Verso questa verità più profonda si volge il cammino di Schopenhauer.

Non basta, egli argomenta, sapere che abbiamo rappresentazioni e che esse si collegano secondo queste o quelle leggi; ciò che ciascuno di noi si chiede «è il significato della rappresentazione» (*Il mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Roma – Bari 1986, p. 152). Ciò che vogliamo sapere è se questo mondo non sia altro che una pura e semplice connessione di fenomeni apparenti, o se invece in esso sia rinvenibile una verità più profonda. Tale domanda è legittima, ma la risposta che attende l'uomo è sconcertante. **Il lato nascosto ma fondamentale di quella apparenza e di quell'ordine soggettivo che chiamiamo rappresentazione, è una forza che tutto attraversa e produce e che Schopenhauer chiama volontà.**

La via d'accesso a quella che Schopenhauer chiama l'essenza del mondo è rappresentata dall'esperienza che ciascuno fa del **corpo proprio**. L'individuo, che dal punto di vista della rappresentazione si mostra come puro soggetto conoscente, è tale solo in quanto portatore di un corpo organico. Per il soggetto tale corpo non è una rappresentazione tra le altre, ma qualcosa che gli è intimamente noto prima di ogni altra rappresentazione. Egli non solo conosce il suo corpo, ma lo possiede ed esso costituisce l'immediata oggettivazione della volontà.

Tale punto di vista è presentato da Schopenhauer attraverso un tipico **argomento dell'effetto**. Con tale ragionamento una certa conseguenza o un certo fenomeno vengono presentati come effetto di condizioni date o di un altro fenomeno. Nel caso di Schopenhauer la causa è costituita dalla volontà, che a ciascuno è nota in prima persona, mentre l'effetto è il movimento del corpo organico. Ogni atto della nostra volontà, argomenta quindi Schopenhauer, si manifesta immediatamente come movimento del corpo e nessuno può veramente volere l'atto senza accorgersi che esso appare ineluttabilmente come movimento del corpo. Non si può dubitare di volere e ogni atto di volere determina effetti sul piano fenomenico. Tale connessione è così stretta che Schopenhauer considera l'atto di volontà e il movimento del corpo non come due stati diversi, connessi tra loro dal vincolo della causalità, ma una medesima cosa, vista da differenti punti di vista. **L'azione coincide quindi con la volontà.**

L'azione del corpo non sarebbe altro che un atto di volere oggettivato, ossia passato e conosciuto nelle forme della rappresentazione, lo spazio il tempo e la causalità. Schopenhauer, una volta scoperta la volontà nella dimensione dell'individualità, la attribuisce come causa a ogni altro fenomeno della natura. Egli qui utilizza un ragionamento basato sull' **argomento per essenza**. La volontà è l'essenza del mondo, il *quid* metafisico che agisce e opera dietro il complesso dei fenomeni. Essa ci è nota, come abbiamo visto, in primo luogo attraverso la sua più immediata manifestazione: il movimento del corpo. La volontà si mostra qui immediatamente, non come oggetto di conoscenza, ma come alcunché di avvertito nel singolo atto come elemento essenziale di esso. Tale conoscenza è, secondo Schopenhauer, la chiave per



Klimt, Cartone per la facoltà di Filosofia
dell'Università di Vienna

attribuire ad ogni fenomeno, che per noi è soltanto una rappresentazione, la stessa essenza che attribuiamo al nostro.

Volontà sarà quindi la forza che fa crescere e vegetare la pianta e quella che dà forma al cristallo; ancora volontà dovremo considerare il magnetismo e tutte le altre forze fisiche e chimiche fino alla stessa gravità, che agisce con immane potenza in ogni materia, muovendo i mondi nel cielo. Tutte queste forze, afferma Schopenhauer, in apparenza così diverse, colui che indaga «conoscerà nell'intima essenza come un'unica forza, come quella forza a lui più profondamente e meglio nota d'ogni altra cosa, che là dove più chiaramente si produce, prende il nome di volontà» (ivi, p. 166).

In quanto essenza del mondo, cosa in sé, la volontà assume caratteristiche diametralmente opposte alla rappresentazione. Se le rappresentazioni sono molteplici, la volontà è una; se le rappresentazioni sono connesse dal principio di ragione, la volontà è senza ragione; se le rappresentazioni sono soggette al più e al meno, la volontà è tutta in tutto, intera e indivisa in ogni essere, dal più semplice al più complesso. Positivamente, afferma Schopenhauer, la volontà può essere pensata come qualcosa di analogo alla vita, una sorta di energia infinita che agisce in ogni essere come un «cieco impulso» o «un'oscura e sorda agitazione» (ivi, p. 214) che aspira incessantemente a riprodursi in forme sempre nuove e imprevedibili.

Schopenhauer chiama **idee** i differenti gradi di manifestazione della volontà. Egli riprende il termine da Platone non solo in senso letterale, ma anche in quello filosofico, perché considera l'idea come una sorta di modello o archetipo eterno che si moltiplica poi nella rappresentazione in innumerevoli enti determinati attraverso

lo spazio, il tempo e la causalità. Il grado più basso di manifestazione della volontà è rappresentato dalle forze generali della natura (la gravità e il magnetismo), alle quali seguono, secondo una scala ascendente, le varie forze organiche che governano la vita delle piante e degli animali, per giungere infine alla conoscenza e all'uomo, l'unico essere dotato di ragione e di linguaggio.

2.2 LA SOLUZIONE SCHOPENHAUERIANA AL PROBLEMA DELLA CONDIZIONE UMANA

Date queste premesse, in che modo pensa Schopenhauer la condizione dell'uomo? **L'esistenza umana gli appare come il prodotto della continua tensione tra il sogno e il dolore.** L'inconsistenza della rappresentazione, il suo essere pura apparenza e illusione, escludono che il mondo dei fenomeni possa avere uno statuto diverso dal sogno che svanisce alle prime luci dell'alba. Veglia e sonno costituiscono per Schopenhauer due stati appartenenti allo stesso ordine dell'essere. Ciò che li differenzia, e che induce a credere all'esistenza di una coscienza, è solo l'ingannevole continuità assicurata dal principio di ragione ai sogni fatti da svegli. Dal punto di vista della verità, tutto il mondo come rappresentazione, e con esso tutto l'edificio della conoscenza umana (scienza compresa), non ha maggior valore di qualsiasi immagine onirica.

La tesi di Schopenhauer è che **la vita sia soprattutto dolore e infelicità.** Per quale ragione?

- Ogni piacere e gioia non sono altro che appagamento di un desiderio. Il desiderio, ovvero la mancanza dolorosa di qualcosa, è dunque condizione di possibilità del piacere e della gioia.
- Tuttavia, nel momento dell'appagamento, il desiderio cessa, e con esso anche il piacere e la gioia, che non sopravvivono in modo autonomo e positivo oltre l'attimo della soddisfazione.
- Quindi l'appagamento va inteso come liberazione da un bisogno o da un dolore.

Tale ragionamento, va notato, si fonda su una **fallacia sillogistica**. In primo luogo, dobbiamo osservare che le **due premesse a) e b) sono in evidente contraddizione fra loro**. Non si può contemporaneamente affermare e negare che: a) ogni piacere è appagamento di un desiderio e b) che ogni appagamento di desiderio non è piacere, pena il venir meno dell'intero argomento. Non solo, ma anche se le due premesse non fossero in contraddizione, vi sarebbe sempre il problema del termine medio (che qui è evidentemente la nozione di «appagamento di un desiderio»), il quale è presente non solo nelle premesse, ma anche nella conclusione, determinando la cosiddetta **fallacia del medio incluso**. Ciò non toglie l'efficacia intuitiva e retorica della tesi di Schopenhauer. Difficile è soddisfare i nostri bisogni, e anche quando per virtù nostra o del fato riusciamo a condurre in porto qualcosa che ci gratifica e ci innalza, scopriamo d'aver guadagnato solo la momentanea liberazione dal dolore, che presto può tradursi in **noia**. Si tratta di una condizione di radicale insoddisfazione, che subentra quando l'uomo non avverte alcun bisogno, ma giace in penoso stato di indifferenza e apatia. Per questo la noia assomiglia molto a quel sentire intermedio, nel quale trascorre la maggior parte della vita della maggior parte degli uomini. Perlopiù occupata in occupazioni futili e insignificanti, l'esistenza di ciascuno è dominata da «un'aspirazione vaga, una serie di tormenti sordi, un barcollare da trasognati attraverso le quattro età della vita sino alla morte, in compagnia di una folla di pensieri triviali» (ivi, p. 454). Ogni individuo cerca di soddisfare quanto più è possibile i propri desideri, a scapito anche degli altri. Dal punto di vista sovraindividuale ciò determina che la volontà si manifesti soprattutto come **lotta** incessante tra i fenomeni. In quanto ciascuno ente individuale ha in sé l'intera volontà, egli aspira alla totalità e ingaggia una lotta furibonda con gli altri per contendere loro lo spazio, il tempo e la vita. **Ogni essere, per sopravvivere e riprodurre la volontà che porta in sé, deve distruggerne altri**. Il problema che Schopenhauer si pone è quello di indicare una via che conduca alla liberazione dalla volontà di vivere e dal conflitto lacerante che essa innesca nel mondo della rappresentazione.

2.3 LE CONSEGUENZE DELLA SOLUZIONE SCHOPENHAUERIANA

È evidente che una soluzione così radicale al problema della condizione umana non può non determinare un'indicazione altrettanto radicale circa la possibilità di emanciparsi dal dominio della volontà. **Il nostro mondo, nota il filosofo di Danzica, non è il migliore dei mondi possibili, ma il peggiore**. In esso il male, la sopraffazione e l'offesa reciproca sono la norma, e ciò che invece va spiegato, nel suo apparente mistero, è il bene. Eppure, alcuni individui eccezionali, facendo leva su un atto di conoscenza particolarissimo, riconoscono che la loro propria volontà, la loro essenza, è identica alla volontà del mondo. Improvvisamente comprendono che l'altro fenomeno - sia esso un uomo, un animale, una pianta - partecipa del loro stesso essere, che l'altro è già loro stessi. Questo atto di conoscenza **apre un percorso di liberazione, che si compie in tre stadi**.

- Il primo è quello della semplice **giustizia**, per cui l'individuo, riconoscendo l'altro come identico, non gli reca offesa, rimane nei limiti della propria volontà e pone fine alla lotta che lo oppone agli altri.
- Il secondo è quello della **compassione**, che Schopenhauer intende come positivo amore per gli altri, per cui non solo si rispetta l'altro individuo, ma lo si soccorre positivamente, lo si aiuta, assumendosi attivamente il suo dolore, che così diviene il nostro dolore.
- Il terzo livello è **l'ascesi**, ovvero il volontario smettere di volere, che si esprime soprattutto come mortificazione del corpo e dei suoi bisogni.

Giunto a quest'ultimo livello, l'individuo non si limita a controllare e a dirigere la sua volontà nel soccorso compassionevole degli altri, ma prova orrore per essa, disprezza e odia la sua essenza che è l'essenza del mondo. Inizia quindi un percorso di autoannientamento, che lo conduce alla soppressione completa della sua volontà di vivere, alla **noluntas**, al no definitivo alla vita. Esso si compie in tappe successive: perfetta castità, rassegnazione, povertà volontaria, sacrificio e, infine, morte.

2.4 CONCLUSIONI SU SCHOPENHAUER

La filosofia di Schopenhauer è la risultante di influenze molteplici e spesso contraddittorie. Da un lato la lezione degli antichi, in particolare dei tragici e di Platone, il Romanticismo, di cui rifiuterà sempre l'istanza razionalistica, la tradizione della mistica cristiana e la saggezza indiana. L'apporto più importante al suo pensiero è tuttavia costituito dal criticismo kantiano, di cui Schopenhauer sarà interprete geniale e profondo. Nato alla fine del Settecento, il suo influsso iniziò ad esercitarsi molto

tardi, nella seconda metà dell'Ottocento, ma fu decisivo, soprattutto per il giovane Nietzsche, che mediò da lui uno stile e una visione del mondo che lo accompagneranno per tutta la vita.

Schopenhauer va soprattutto ricordato per il complessivo effetto di demistificazione esercitato dal suo pensiero. La vita, lungi dal costituire lo spazio in cui si danno certezze ben fondate, attraverso di lui ci appare piuttosto come una sorta di strano sogno di nessun sognatore. Sogno perché essa, in quanto pura apparenza, non è reale né oggettiva; di nessun sognatore, perché non siamo noi a sognare, ma la volontà, che non è soggetto o persona, ma un'anonima e cieca energia che senza scopo e senza ragione occasionalmente si incarna in individui, destinati a nascere, a soffrire e a rifluire di nuovo nell'essere che li ha prodotti.

3. KIERKEGAARD: IL SINGOLO DI FRONTE A DIO

La filosofia di **Søren Kierkegaard** (1813–1855) costituisce un documento che offre, a partire da una personalissima visione religiosa, uno dei più importanti tentativi di comprensione dell'umano dell'epoca moderna e contemporanea. La tesi di fondo del pensiero di Kierkegaard può essere espressa con queste parole: **la verità è la soggettività**. Tale asserzione, lungi dal comportare un superficiale relativismo, allude invece al nucleo profondo ed essenziale che sta alla base della scoperta del **singolo**, la principale categoria della filosofia kierkegaardiana.

([vita di Kierkegaard](#))

3.1 PREMESSE TEORICHE DELLA SOLUZIONE KIERKEGAARDIANA

In accordo con quanto appena detto sul carattere soggettivo della verità, **il primo presupposto della filosofia di Kierkegaard è la vita dell'autore stesso**. A parte le specifiche circostanze biografiche, il dato complessivo che da esse emerge è la vicenda di un uomo tragicamente solitario, che riuscì tuttavia a usare la propria condizione come uno straordinario strumento di conoscenza. Kierkegaard sperimentò ben presto una essenziale difficoltà a rapportarsi al mondo esterno e a uscire dal segreto del suo io. Tutto gli appariva come nemico ed estraneo e gli esseri umani, anche presi singolarmente, una minaccia per la sua interiorità. Gli altri, per Kierkegaard, si confondono subito con "la folla", "la massa", il "pubblico", termini che per lui sono invariabilmente connotati in senso fortemente negativo.

Nonostante questo, il filosofo danese decise di diventare scrittore, ossia di istituire una specifica forma di relazione col mondo che avesse a oggetto la sua singolarità e la verità che egli in essa rinveniva. Ma come può essere comunicata una verità soggettiva? Si badi al **paradosso**: se la verità è veramente tale (almeno nel senso in cui comunemente si intende il termine verità) essa deve valere per tutti e non solo per colui che pretende di possederla. La verità sembra debba essere qualcosa di oggettivo e condiviso universalmente, che esclude a priori ogni punto di vista soggettivo e parziale. In altre parole, **affermare che la verità è soggettiva, significa esprimere uno strano e curioso paradosso che colpisce direttamente al cuore il concetto stesso di verità. Una verità soggettiva non è una verità**.

In che senso allora Kierkegaard asserisce che la verità è la soggettività? Egli argomenta così:

- 1) il pensatore oggettivo, colui che si occupa di qualcos'altro da lui stesso, è indifferente rispetto al soggetto umano e alla sua esistenza;
 - 2) il pensatore soggettivo, in quanto esistente essenzialmente interessato al pensiero della soggettività, esiste in questo stesso pensiero;
- ciò implica:
- 3) che il pensiero soggettivo non va in direzione dell'altro, ma del sé - di ciò che Kierkegaard chiama l'interiorità e il possesso, tramite i quali il pensiero stesso appartiene in modo essenziale al soggetto e a nessun altro;

Mentre il pensiero oggettivo esprime risultati e fatti, il pensiero soggettivo pone tutto in divenire e omette i risultati, perché l'esistente soggettivo non è oggetto, ma soggetto sempre incompiuto e in via di trasformazione.

Di qui il **paradosso della riflessione sull'interiorità: essa in quanto pensiero pensa l'universale e la verità, ma in quanto pensiero soggettivo, essa è tanto più vera del suo oggetto quanto più si isola e diviene particolare e soggettiva**. Ciò comporta quella non certezza e non compiutezza della verità soggettiva, che impedisce la comunicazione diretta di tale verità. L'esistenza umana non è un dato oggettivo, ma un *pathos* soggettivo sempre in atto di farsi, che importa esistenzialmente a colui che lo esprime e a coloro che lo recepiscono. Per tale ragione la comunicazione

esistenziale deve essere una comunicazione indiretta, che si compie non in prima persona, ma attraverso gli pseudonimi.

La comunicazione diretta descrive sempre un oggetto o un dato di fatto, qualcosa che si impone nel modo di una verità constatabile ed evidente. Non così accade nella comunicazione indiretta. Essa non può esprimere direttamente la cosa di cui tratta, perché tale cosa non può essere ridotta al modo di essere dell'oggettività. La soggettività, come abbiamo potuto vedere, non è un oggetto e non può essere quindi essere soggetta né allo stesso criterio di verità né alla medesima forma espressiva. Che fare, quindi? **Come esprimere la soggettività?** La soluzione di Kierkegaard è la seguente. Se l'esistenza umana non è ridicibile ad un'essenza astratta ed universale, ad un'identità unica ed invariabile, ma appare invece scissa in molteplici possibilità, è evidente che una comunicazione esistenziale deve riferire di ciascuna di queste possibilità. Concretamente ciò può essere fatto solo **facendo coincidere ogni sfaccettatura dell'esistenza con un diverso personaggio**, che di tale sfaccettatura fissi l'irriducibile originalità. Ecco allora dipanarsi la serie dei vari Johannes Climacus, Victor Eremita, Virgilius Haufniensis, Hilarius Bogbinder e così via, nomi sotto i quali, nella presentazione delle sue opere, Kierkegaard cela la sua identità, ritenendo che essa potesse essere adeguatamente espressa solo attraverso quella di un altro.

TESTO KIERKEGAARD: IL PENSATORE SOGGETTIVO

Nel passo che segue, Kierkegaard mette a punto la differenza tra pensatore soggettivo e pensatore oggettivo. Al primo importa essenzialmente l'oggetto del suo stesso pensiero, che è lui stesso, al secondo, rivolto ad altro rispetto all'esistenza di colui che pensa, tale esistenza è del tutto estranea e priva di interesse

Mentre il pensatore oggettivo è indifferente rispetto al soggetto pensante e alla sua esistenza, il pensatore soggettivo, come esistente essenzialmente interessato al suo proprio pensiero, è esistente in esso. Perciò il suo pensiero ha un'altra specie di riflessione, cioè quella dell'interiorità, della possessione, con cui esso appartiene al soggetto e a nessun altro. Mentre il pensiero oggettivo pone tutto in risultato, e stimola l'intera umanità a barare copiando e proclamando risultati e fatti, il pensiero soggettivo pone tutto in divenire e omette il risultato, in parte perché proprio questo è il compito del pensatore, poiché possiede la via, in parte perché come esistente egli è sempre in divenire, ciò che del resto è ogni uomo che non si è lasciato ingannare a diventare oggettivo, a diventare la speculazione in modo disumano. (S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di filosofia"*, in *Opere*, vol. II, trad. it a cura di C. Fabro, Piemme, Casale Monferrato 1995, p. 192).

Per la comprensione

In rapporto al testo, ripercorri lo sviluppo del ragionamento di Kierkegaard rispondendo alle seguenti domande:

- a) Qual è la caratteristica essenziale del pensatore oggettivo?
- b) Qual è il carattere del pensiero che egli sviluppa?
- c) Quali risultati può raggiungere il pensiero soggettivo?
- d) A chi può essere attribuito il divenire?

3.2 LA SOLUZIONE DI KIERKEGAARD E LA SUA ARGOMENTAZIONE

Gli pseudonimi kierkegaardiani esprimono altrettante possibilità di esistenza. La verità soggettiva non si lascia comunicare in una forma unica e determinata. L'io può essere tutto meno che un'essenza. Per questo esso può apparire solo rifrangendosi in molteplici figure, nessuna delle quali può pretendere di esaurirne la complessità. Il **seduttore**, esemplarmente incarnato nella figura di Don Giovanni, è colui che trascorre la propria esistenza rincorrendo l'occasione piacevole e interessante dell'attimo, ma senza sceglierla veramente come autentica possibilità di vita. L'esteta sceglie questa vita soprattutto per sfuggire alla noia, ma egli non riesce mai a fissare veramente l'oggetto della sua passione, deve cambiarlo ripetutamente senza posa, perché il suo piacere non sta nella stabilità o nella saldezza dei rapporti, ma nella trasformazione continua.

Di questo passo, tuttavia, la **vita estetica** si espone alla possibilità della disperazione, ed è qui che per Kierkegaard, si può intravedere un nuovo modello di esistenza. Si tratta della **vita etica**, contrassegnata dalla decisione e dalla scelta di qualcosa a scapito di qualcos'altro. Di fronte a due possibilità si decide secondo la struttura esclusiva dell'**aut-aut**, cioè della disgiunzione esclusiva, per cui vale o l'una o l'altra scelta, ma mai entrambe. Ciò significa il sacrificio e l'impossibilità di vivere ciò che si è scartato. L'uomo morale sceglie una vita, una sola donna, dei figli e una sola professione.

Nemmeno la vita etica, tuttavia, costituisce la possibilità più autentica per l'uomo. Per uno scrittore soggettivo e cristiano, essa si mantiene ancora troppo su un livello di esteriorità, che non consente una vera liberazione dal peccato. Solo nella **vita religiosa**, nel salto operato con la fede, è accessibile quella condizione di autentica liberazione e affrancamento dall'esteriorità. Il simbolo della vita religiosa, secondo Kierkegaard, è la figura di Abramo. Egli si affida a Dio al punto che per Dio egli è disposto a sacrificare il suo unico figlio, andando contro tutti i dettami dell'etica, che gli impedirebbero di uccidere. Abramo è il **singolo**, innanzitutto perché egli è solo davanti a Dio, che lo chiama rivolgendogli un appello personale che impegna solo lui e nessun altro. Ciò che gli viene comandato, "uccidi il tuo unico figlio", costituisce la prova più dura e la rinuncia più grande, ma come disobbedire a Dio? Quel Dio che prima ha donato un figlio alla vecchiaia di Abramo e poi lo reclama in sacrificio. Che fare? Disobbedire a Dio o perdere il figlio? **Abramo non dubita, impugna il coltello, sta per uccidere il figlio, sta per perdere tutto, ma Dio lo ferma e gli concede tutto**. Questa la situazione esistenziale del Singolo di fronte a Dio. Essa è caratterizzata dalla paradossalità e dal contrasto, sui quali si infrange la possibilità di un calcolo razionale di ciò che meglio o giusto. Il singolo non pensa, ma possiede una passione sconfinata, come la definisce Kierkegaard, che consente all'uomo di disdegnare «la lotta spaventosa con la furia degli elementi e le forze della creazione per lottare con Dio» (S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, a cura di C. Fabro, Rizzoli, Milano 1996, p. 45).

L'imperativo etico, dunque, non basta. La completa realizzazione della libertà non è il frutto dell'obbedienza al dovere, ma della completa sottomissione a Dio contro ogni buon senso e ogni razionalità. Il comando di Dio mi è incomprensibile e mi sovrasta. Esso proviene da un altrove che io non conosco, quindi l'atto di obbedienza che qui mi è richiesto non può essere il frutto di un calcolo razionale, attraverso il quale riconosco la "bontà" del comando, ma il risultato di un salto rischiosissimo che implica un completo affidarsi a Dio.

3.3 STRUMENTI FILOSOFICI PRESENTI NELLA SOLUZIONE DI KIERKEGAARD

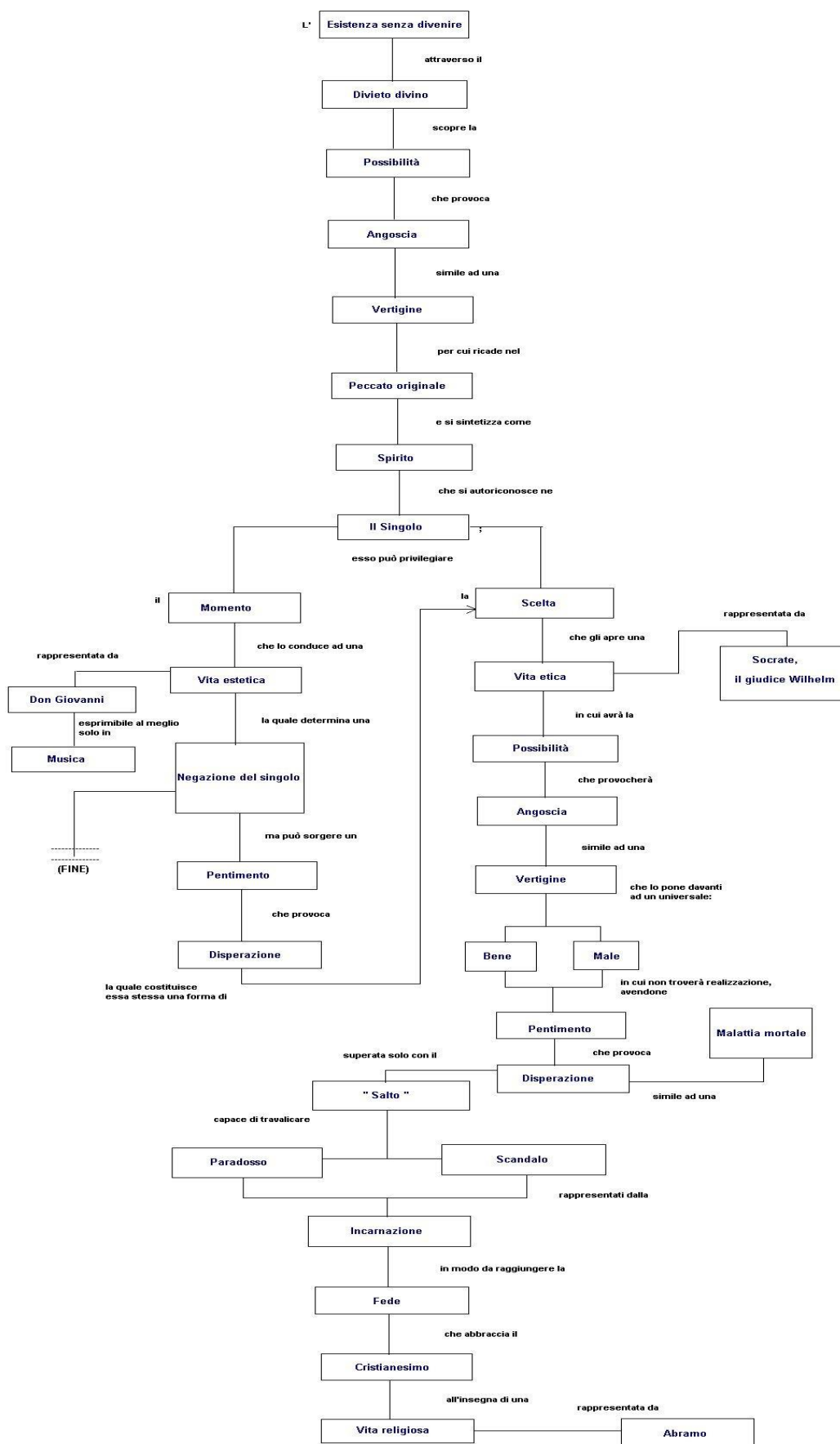
Lo strumento filosofico più importante tra quelli utilizzati da Kierkegaard è il concetto di **esistenza**.

Per Kierkegaard, con esistenza dobbiamo intendere la realtà singolare propria dell'ente umano, in quanto essa viene contrapposta al concetto. Un uomo singolo, sottolinea Kierkegaard, non ha un'esistenza concettuale. **Non vi è l'uomo in generale, ma questo singolo uomo, nella sua unicità e irripetibilità**. Per tale ragione, la categoria sotto la quale deve essere pensata l'esistenza, non quella logico-metafisica di necessità, ma quella esistenziale di **possibilità**. Nell'esistenza nulla è necessario o deciso a priori, ma tutto è dato in base ad una scelta, che può realizzare o meno delle possibilità di esistenza. Nella possibilità, sostiene Kierkegaard, **tutto è ugualmente possibile**, ma ciò significa che nulla è dato, tutto può accadere, anche il nulla, la nostra fine con tutto ciò che amiamo. Per tale ragione, l'esistenza come possibilità è sempre accompagnata dal sentimento dell'**angoscia**, dal quale possiamo sfuggire o col suicidio o con la fede, attraverso la quale l'uomo, nel suo rivolgersi a Dio, fa appello alla sorgente stessa di tutte le possibilità.

Decisiva appare, infine, la categoria della **scelta**. Scegliere, per Kierkegaard, non significa trascorrere da una cosa ad un'altra con la speranza o la falsa coscienza che tutto possa essere comunque vissuto e, all'occorrenza, recuperato. No, **la scelta è la decisione per una possibilità a scapito di altre**, che una volta escluse non possono più essere considerate come autentiche possibilità.

Da

http://lgxserver.uniba.it/lei/estetica/estetica_&_scuola/Kierkegaard/mappa/mappa_concettuale.htm



© 2000 Alberto Maldivo

3.4 CONSEGUENZE DELLA SOLUZIONE DI KIERKEGAARD

La centralità e l'esaltazione della categoria del singolo quale dimensione più autentica dell'umano, comportano in Kierkegaard la svalutazione della categoria del "pubblico", vista invariabilmente dal filosofo danese come lo spazio della menzogna e della impossibilità di comunicare. Qualunque relazione al di fuori di quella con Dio porta con sé necessariamente il carattere della falsità e della costrizione. La comunicazione con gli uomini, per Kierkegaard, imprigiona e avvilisce, quella con Dio arricchisce e libera. Ciò implica ancora: **per Kierkegaard l'emancipazione e la redenzione dell'uomo sono un fatto assolutamente singolare, solo il singolo si salva, perché nessuno può sostituirsi a lui davanti a Dio.**

ESERCIZIO KIERKEGAARD

Inserisci nel testo riportato sotto i seguenti termini chiave della filosofia di Kierkegaard:

singolo	necessità	angoscia
possibilità	concetto	scelta

L'esistenza dell'uomo non è riducibile aldell'uomo. Quest'ultimo esprime un'idea generale, l'essenza dell'uomo, mentre l'esistenza attiene sempre all'uomo..... La categoria sotto la quale dobbiamo pensare l'esistenza non quella della....., ma quella della possibilità. Per colui che innanzitutto esiste nulla è già dato, ma tutto dipende da una sua..... Poiché tutto è ugualmente possibile, anche la nostra morte, la scelta è accompagnata dall'....., che esprime il sentimento più puro della.....

4. MARX: LA CONDIZIONE UMANA COME ALIENAZIONE

La filosofia di Karl Marx (1818 – 1883), a differenza delle precedenti, si pone in collegamento diretto con le immense trasformazioni sociali ed economiche conosciute dalla civiltà occidentale tra la fine del Settecento e i primi decenni del secolo successivo.

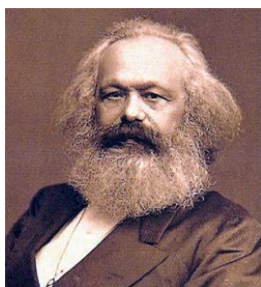
Formatosi nella sinistra hegeliana, dopo essersi laureato con una tesi riguardante i diversi materialismi di Democrito ed Epicuro, Marx inizia una profonda revisione della filosofia di Hegel che lo porterà a staccarsene e, successivamente, ad allontanarsi dalla stessa sinistra hegeliana.

4.1 IL PENSIERO DI MARX

Karl Marx fu critico e continuatore di Hegel, anche se la sua concezione assume ben presto una dimensione del tutto originale per l'attenzione dedicata alle forme concrete e storicamente date della vita dell'uomo. Della dialettica hegeliana, Marx non critica la struttura logica, ovvero la posizione della contraddizione e la necessità del suo superamento, ma il contenuto, cioè la natura dei termini impiegati da Hegel. Coscienza, autocoscienza e spirito non sono per Marx figure puramente ideali, ma entità reali che vanno rintracciate nel mondo sociale ed economico prodotto dall'uomo.

Nei *Manoscritti economico – filosofici del 1844*, Marx analizza la situazione del lavoro nell'attuale società capitalistica, definendolo come **lavoro alienato**. Il concetto di **alienazione** o **estraniazione** (*Entfremdung*) non sarebbe comprensibile senza aver ben presente la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel (1770 – 1831). Il centro ispiratore di quest'opera, infatti, è costituito dall'idea che **la coscienza, dopo aver conosciuto un processo di scissione e separazione all'interno di se stessa, debba riprendere in sé ciò che ha separato e alienato, riconoscendolo non come qualcosa di estraneo e di indipendente, ma come un suo prodotto**. Già Ludwig Feuerbach (1804 – 1872) aveva utilizzato quest'idea, sostenendo che l'uomo patisce soprattutto di una forma di alienazione religiosa, per la quale egli ha estraniato da sé la propria essenza, oggettivandola in Dio, e il suo compito è ora quello di riappropriarsene riportando la religione dal cielo alla terra.

Marx concepisce il pensiero come uno strumento per la trasformazione della realtà e come complice della conservazione qualora fallisca in questo intento; il pensiero non va inteso come parte di una



dimensione separata della realtà materiale, bensì come una sua conseguenza, poiché sono i bisogni e le condizioni materiali dell'esistenza a determinare il pensiero e non il contrario, da cui deriva che la cultura rappresenta la sovrastruttura della struttura materiale ed economica. Tutta la filosofia risulta in questo modo mistificante e ideologica, poiché pretende di cambiare la realtà con le idee mentre così facendo se ne distacca o, peggio, la giustifica.

Alla mistificazione ideologica si somma quella religiosa, che educa ad accettare una condizione di sofferenza e di sudditanza, mentre la società capitalistico-industriale priva l'operaio alla macchina di coscienza e umanità, alienandole nel prodotto. Lasciata la Germania per la Francia, venuto a contatto con varie tendenze del socialismo francese, Marx le giudica per l'appunto ideologiche e quindi, fondamentalmente utopistiche, non sorrette cioè da un'analisi scientifica della società che ritiene assolutamente necessaria e che lo porta, sulla scorta dell'economista classico Ricardo, a considerare il lavoro come merce e quindi come valore nell'economia industriale.

La riflessione marxiana prende il via da una **concezione materialistica della storia** che individua nell'economia i presupposti e le condizioni dei cambiamenti materiali; la civiltà risale alla divisione del lavoro da cui deriva la divisione in classi della società, nonché la forma del potere politico e i modelli economico-produttivi dalla economia schiavistica alla collettivizzazione dei mezzi di produzione che un giorno il socialismo raggiungerà. Muovendo da queste posizioni, Marx riflette attentamente sull'industrialismo e sulle trasformazioni socio-politiche che ne derivano, ritenendo che solo la critica dell'economia politica fornisca gli strumenti adatti per un'analisi corretta. Contrariamente ai teorici del liberalismo, Marx sostiene la necessità del superamento del modello capitalistico e dell'avvento di quello comunistico e lo fa senza alcuna nostalgia per il mondo pre-industriale ma attribuendo scientificità alla sua analisi.

Il passaggio del modello aristocratico-fondario a quello borghese-capitalistico, prodotto dalla rivoluzione industriale, ha portato alla promozione sociale di numerosi elementi provenienti dalle classi subalterne; allo stesso modo, per le sue intrinseche caratteristiche, la produzione industriale crea una nuova classe lavoratrice, una classe fornita di un potenziale rivoluzionario superiore a quello delle classi che l'hanno preceduta, una classe destinata a porre fine alla lotta delle classi che ha finora dominato la storia. Il potenziale rivoluzionario è dato dall'unità proletaria classista e internazionalista che offre ad una classe subalterna una forza mai prima sperimentata solo che se ne faccia una coscienza, una coscienza di classe atta ad interpretare correttamente la forza storica che investe per la prima volta nella storia una massa e non un'élite.

Se tutto ciò non bastasse Marx ritiene inoltre che il modello capitalistico sia profondamente ingiusto come dimostrerebbe **la teoria del plus-valore** che spiega il processo di accumulazione del capitale, attraverso cui il sistema capitalistico si autoalimenta e si espande. Tra il salario effettivamente percepito dal lavoratore e la ricchezza derivante dalla merce prodotta attraverso il suo lavoro esiste una differenza di valore intascata dal capitalista e nuovamente investita in capitale industriale e quindi destinata a creare indefinitamente quel plus di valore su cui si regge il capitalismo. Tale processo condurrà tuttavia rapidamente ad una fase matura dello sviluppo capitalistico caratterizzata da una spietata concorrenza fra i capitalisti e ad una progressiva proletarizzazione della società. La ricchezza si concentrerà così nelle mani di un numero sempre più ristretto di capitalisti e schiacerà il resto della popolazione mondiale nel novero di un'unica classe di diseredati, a quel punto la rivoluzione proletaria sarà nelle cose.



Una volta fatta la rivoluzione si istituirà la dittatura del proletariato che disporrà la socializzazione dei mezzi di produzione e la formazione di uno stato comunista; in questa fase si passerà allo smantellamento della proprietà privata e dello stato borghese e quindi alla definitiva proletarizzazione della società, vale a dire all'edificazione di una società senza classi, avviando il superamento della struttura statale, non più necessaria.

4.2 MARX E LA CONDIZIONE UMANA

Marx affronta il tema della condizione umana a partire da un'analisi sulla scissione (*Trennung*) tipicamente moderna tra l'uomo inteso come **borghese** (*bourgeois*) e l'uomo inteso come **cittadino** (*citoyen*). Il borghese è l'individuo concreto e particolare, il membro della società civile, mentre il cittadino è l'individuo astratto e universale, il membro dello Stato. Che cosa determina questa scissione? Marx afferma che:

- 1) nel Medioevo le classi sociali sono anche contemporaneamente classi politiche. Il servo della gleba non è un semplice schiavo, ma è anche, dal punto di vista dei rapporti di potere, un suddito del suo feudatario. Per converso, il feudatario non è il semplice possessore della terra e il datore del lavoro, ma è anche il signore o il sovrano dei suoi sudditi;
- 2) nel mondo moderno economia (società civile) e politica (Stato) si separano. Nella prima tutti gli individui continuano a permanere in uno stato di fondamentale disuguaglianza, nel secondo ambito tutti sono dichiarati uguali;
- 3) ciò implica che ciascun individuo assume su di sé determinazioni contraddittorie: egli è disuguale da ogni altro dal punto di vista economico, ma uguale a ogni altro dal punto di vista formale e giuridico.

Qui Marx utilizza un tipico argomento a priori di **pseudo-contraddizione**, nel quale si mostra come come uno stesso ente, l'individuo, si carichi di determinazioni contraddittorie. Che cosa comporta tutto questo? Secondo Marx, **la scissione tra società civile e Stato conduce alla frantumazione dell'essenza dell'uomo**. L'individuo, egli dichiara: «per comportarsi come reale cittadino dello Stato e attingere significato e attività politici, è costretto a uscir fuori dalla sua realtà sociale, ad astrarsi da essa» (K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1950, p. 108). In questa separazione, la società civile genera lo Stato come luogo di una uguaglianza solo illusoria, mentre lo Stato tutela e garantisce la società civile, mantenendo in essa le condizioni di conflitto e disuguaglianza. Ciascun termini si separa dall'altro, ma nello stesso tempo lo presuppone e lo genera. Ciò è anche nella condizione dell'uomo: egli come cittadino uguale deve astrarsi e opporsi alla sua condizione di borghese e come borghese disuguale si astraе e si oppone alla sua condizione di cittadino. Come sanare questa evidente contraddizione? Marx ritiene che sia necessaria un'**emancipazione umana** consistente nella riappropriazione, da parte della società civile, delle essenziali condizioni di uguaglianza che lo Stato ha alienato ad essa. In altre parole: **gli individui non devono essere solo astrattamente uguali, ma concretamente e realmente uguali**. Come fare? Occorre trasformare le condizioni materiali di esistenza degli uomini, soprattutto dal punto di vista della prassi dominante – il lavoro – e dissolvere l'essenziale carattere di alienazione che le struttura.

4.3 LA SOLUZIONE MARXIANA E LA SUA ARGOMENTAZIONE

Per Marx, l'alienazione non è un fenomeno di carattere religioso, ma di natura essenzialmente economica: l'operaio deve riappropriarsi della sua essenza, il lavoro, che ha alienato nel capitale. Nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Marx espone una complessa argomentazione a sostegno della sua tesi. Il filosofo tedesco ritiene che nella concezione del lavoro espressa dall'economia politica di estrazione borghese venga occultato proprio ciò che invece vi è di essenziale: l'alienazione. L'economia politica pensa il lavoro come un semplice processo naturalistico di interscambio tra l'uomo e la natura. Così facendo non si riconosce il carattere estraniato che il lavoro ha assunto sia rispetto all'essenza del processo lavorativo sia rispetto all'umanità di chi lavora.

I passaggi del ragionamento di Marx sono i seguenti:

- 1) In primo luogo, **il lavoro è estraniato dalle merci che attraverso di esso sono prodotte. Tali beni vengono sottratti al lavoratore e finiscono con l'appartenere a qualcun altro**. Di conseguenza:
 - a) il prodotto del lavoro si oggettiva di fronte al lavoratore come una sorta di potenza indipendente e,
 - b) quanto più l'operaio si impegna e profonde le sue forze nell'attività lavorativa, tanto più estraneo e potente diviene il mondo oggettivo che egli crea dinanzi a sé.
- 2) Dal punto di vista del lavoratore, l'estraniamento del prodotto dall'attività che lo ha creato, esprime anche **una forma di estraniamento dall'attività stessa del produrre**. Questa non è più una manifestazione dell'essenza dell'uomo, qualcosa che gli appartiene, bensì lavoro forzato, non quindi

espressione della libera volontà di chi lavora, ma imposto da una necessità esterna. Il lavoro, dichiara Marx, non è più «il soddisfacimento di un bisogno, ma soltanto un *mezzo* per soddisfare bisogni esterni ad esso» (K. Marx, *Manoscritti economico – filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Torino 1968, p. 72).

Ciò implica che:

- 3) se il lavoro non è più il fine in cui i bisogni e i desideri umani si realizzano, l'uomo si sentirà libero solo svolgendo funzioni quali il mangiare, il bere e il procreare, ossia nelle espressioni di quella che è la sua parte animale, mentre si sentirà una bestia in quelle che dovrebbero essere le manifestazioni della sua umanità: **«ciò che è animale diventa umano, e ciò che è umano diventa animale»** (ivi, p. 75).
- 4) Estraniandosi dall'attività lavorativa e perseguendo i soddisfacimenti animali come unico scopo della vita, **il lavoratore ha alienato completamente la sua umanità**. Il carattere specifico dell'uomo è la libera attività consapevole, che realizza nella vita produttiva intesa come vita generica. Tuttavia, nell'estraniamento essenziale che caratterizza la forma capitalistica di produzione, l'essenza umana si trasforma da fine da realizzare nella vita, in mezzo di vita.

Marx utilizza qui un **argomento a priori per essenza**, nel quale egli afferma che esiste un'essenza umana che si esprime nel lavoro, ma che tale essenza è sistematicamente negata e tradita dalle condizioni materiali e concrete in cui il lavoro si svolge.

Come conseguenza di tutto questo, vi è per Marx **l'estraniamento dell'uomo dall'uomo**. Se all'uomo è reso estraneo il suo essere in quanto appartenente al genere uomo, significa «che un uomo è reso estraneo all'altro uomo, e altrettanto che ciascuno di essi è reso estraneo all'essere dell'uomo» (ivi, p. 80). In altre parole: se il prodotto del lavoro non appartiene all'operaio, e un potere estraneo gli sta di fronte, ciò è possibile soltanto perché che **esso appartiene a un altro uomo che è divenuto estraneo all'operaio**.

TESTO MARX: L'ALIENAZIONE

Nel passo che segue, Marx fa discendere la necessità del comunismo dalla sua teoria della estraniamento. Poiché la proprietà privata è lavoro estraniato, la sua soppressione comporterà anche la fine dell'alienazione umana nel lavoro. Se è così, il comunismo stesso diviene la più autentica forma di umanismo possibile.

Il comunismo come soppressione positiva della proprietà privata intesa come autoestraniamento dell'uomo, e quindi come reale appropriazione dell'essenza dell'uomo mediante l'uomo e per l'uomo; perciò come ritorno dell'uomo per sé, dell'uomo come essere sociale, cioè umano, ritorno completo, fatto cosciente, maturato entro tutta la ricchezza dello svolgimento storico fino ad oggi. Questo comunismo si identifica, in quanto naturalismo giunto al proprio compimento, con l'umanismo, in quanto umanismo giunto al proprio compimento, col naturalismo; è la vera risoluzione della contesa tra l'esistenza e l'essenza, tra l'oggettivazione e l'autoaffermazione, tra la libertà e la necessità, tra l'individuo e la specie. È la soluzione dell'enigma della storia, ed è consapevole di essere questa soluzione

K. Marx, *Manoscritti economico – filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Torino 1968, p. 111.

Per la comprensione

Leggi attentamente il brano e completa le frasi che seguono scegliendo da esso i termini opportuni:

- a) La proprietà privata è
- b) La soppressione della proprietà privata determina la realedell'uomo mediante se stesso
- c) L'uomo non alienato è un essere
- d) Il comunismo si identifica con

4.4 STRUMENTI FILOSOFICI PRESENTI NELLA SOLUZIONE DI MARX

La descrizione della condizione umana fornita da Marx si fonda sulla categoria filosofica dell'alienazione o estraniamento. Come già evidenziato, Marx riprende da Hegel e Feuerbach lo schema essenziale del concetto di alienazione e lo applica alla situazione dell'operaio all'interno del modo capitalistico di

produzione. In quanto operaio, l'uomo trasforma attraverso il lavoro le sue proprietà essenziali nella merce prodotta. Egli trasferisce quindi la sua umanità in qualcos'altro da lui. Tuttavia, proprio per le modalità produttive in cui si trova ad operare, più oggetti produce meno ne possiede, e questi anzi sorgono di fronte a lui come oggetti indipendenti che lo dominano invece di essere da lui posseduti e dominati. **L'operaio smette così di essere soggetto dotato di predicati, per divenire predicato della merce.** La categoria dell'alienazione è quindi una struttura nella quale si attua una fondamentale **inversione del soggetto col predicato**, operando **una fallacia del transitus de genere ad genus**, ossia si attribuisce a un elemento, appartenente a una certa classe, una proprietà che non gli è propria.

4.5 CONSEGUENZE DELLA SOLUZIONE DI MARX

L'alienazione costituisce, per Marx, una determinante essenziale del modo capitalistico di produzione. Ciò implica che, anche qualora fosse possibile qualche miglioramento in termini di salario e trattamento della classe operaia nella società borghese, il lavoro non cesserebbe per questo di essere lavoro alienato. Di qui la particolare idea di **emancipazione** umana sostenuta da Marx: solo con la soppressione della proprietà privata, che è il fondamento della estraniamento dell'uomo, sarebbe possibile una reale «appropriazione dell'essenza dell'uomo mediante l'uomo e per l'uomo» (ivi, p. 161), ossia il ritorno dell'uomo nella pienezza di se stesso. **Esclusivamente in virtù di una trasformazione complessiva dei rapporti di produzione, la cui base è data dal possesso privato del capitale, l'uomo può riconquistare la propria umanità e divenire compiutamente un essere sociale oltre ogni scissione con se stesso e gli altri individui.**

5. NIETZSCHE: LA CONDIZIONE UMANA COME DECADENZA

Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) affronta il tema dell'uomo entro una lettura complessiva del destino della civiltà occidentale, i cui esiti e la cui influenza non si sono ancor oggi definitivamente compiuti. A differenza degli autori sopra considerati, Nietzsche sembra sfuggire all'idea che sia possibile una soluzione al problema dell'uomo indicando un'immagine più autentica o più vera o più libera dell'uomo stesso. Non è riprendendo questa o quella tesi dell'umanesimo tradizionale, secondo Nietzsche, che si può arrestare la crisi e il declino della civiltà. Occorre andare oltre, in uno spazio che non è più umano ma oltre-umano.

5.1 PREMESSE TEORICHE DELLA SOLUZIONE DI NIETZSCHE

Nel giovane Nietzsche agiscono, oltre che le suggestioni derivanti dal mestiere di filologo, l'incontro con il pensiero di Schopenhauer e la fede nell'opera di rinnovamento culturale impostata dal compositore R. Wagner (1813 – 1883), dal quale il filosofo si attendeva una rinascita dello spirito tragico. Tutti elementi che ritroviamo nella prima opera di Nietzsche, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica* (1872). Qui Nietzsche elabora una nuova immagine della grecità e inizia a impostare la sua analisi del fenomeno della decadenza. Secondo Nietzsche lo spirito greco più antico è costituito di un impulso, chiamato il **dionisiaco**, che avverte ed esprime l'originaria disarmonia e caoticità dell'essere. La manifestazione del dionisiaco è la musica. Ad esso si contrappone un altro impulso, l'apollineo, la cui tendenza si mostra soprattutto nella produzione di forme perfette e definite e la cui più alta espressione è data dalla scultura. La grande tragedia greca, quella di Eschilo e Sofocle, è la forma completa e totale dell'arte perché in essa i due impulsi si compongono in perfetta sintesi: il dionisiaco nella musica, l'apollineo nella vicenda dell'eroe. Tale perfetta comunione dura tuttavia fino a Socrate e al suo ideale discepolo Euripide, con il quale la tragedia, nella sua forma classica, muore. Ciò accade perché con Socrate **si impone nel mondo greco una visione razionalistica e piattamente ottimistica dell'esistenza umana**, nella quale il dionisiaco, con tutta la sua carica di caoticità, dolore, dissonanza e disequilibrio, viene dimenticato. **Inizia qui la decadenza della civiltà greca e con essa di tutta la civiltà occidentale**

La decadenza è descritta da Nietzsche come uno stato morboso e debilitante che rende le civiltà e gli individui incapaci di creare e vivere nuovi valori. Essa conduce progressivamente al **nichilismo**, termine con cui Nietzsche intende significare più che un atteggiamento spirituale o una prospettiva filosofica, la natura della crisi che ha investito il mondo occidentale e che mostra nel mondo moderno la sua fase più acuta. Si tratta di quel processo di progressiva svalutazione di tutti i valori che ha precipitato l'uomo nell'angoscioso sospetto che più nulla abbia senso. La decadenza in altre epoche limitata ad alcune classi sociali e localizzata in alcune regioni del mondo, si è progressivamente estesa alla totalità dei ceti, delle istituzioni e dei popoli **fino a identificarsi, nel mondo contemporaneo, con l'idea stessa di uomo**. Nietzsche intende così indicare la genesi di tale fenomeno che, come vedremo, si radica in alcune condizioni esistenziali precise, analizzate da Nietzsche con finezza ed acutezza impressionanti.

5.2 LA SOLUZIONE NIETZSCHEANA AL PROBLEMA

In che cosa consiste dunque, sul piano umano, il fenomeno della decadenza? **Che cosa significa affermare che l'uomo contemporaneo è divenuto un nichilista?** Significa, in primo luogo, che in lui si è compiuto quel processo di soppressione degli istinti e delle passioni vitali che Nietzsche identifica con la morale. Due sono le morali per Nietzsche, quella sana perché «dominata da un istinto della vita» e quella contronatura, che «si volge invece proprio contro gli istinti della vita» (F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, in *Opere*, Adelphi, § 4). Quasi ogni morale insegnata e praticata fino a oggi, etica cristiana compresa, suona all'orecchio di Nietzsche come condanna e assoggettamento della vita a valori ritenuti trascendenti ed eterni, che hanno invece la loro radice nella vita stessa. Ciò che il filosofo tedesco intende evidenziare è una sorta di tragico paradosso per il quale la morale, che dovrebbe essere affermazione e potenziamento della vita, si rivolge contro la vita stessa per negarla e limitarne la libera espansione.

Il suo ragionamento è il seguente: la morale che nega la vita non è qualcosa di estraneo alla vita, ma ha la sua origine nella vita e ciò comporta l'inevitabile conseguenza per la quale, attraverso la morale, la vita nega se stessa. Questo conficcare i denti nella propria carne da parte della vita è proprio il genere di malattia che conduce al nichilismo. Abbiamo qui un'efficace combinazione di un argomento per essenza, per cui la vita è ciò che di più importante e decisivo esista per l'uomo, e di pseudo-contraddizione, in cui si imputa alla vita di negare se stessa attraverso la morale. Afferma infatti Nietzsche: «quando parliamo di valori, parliamo sotto l'ispirazione, sotto l'ottica della vita: la vita stessa ci costringe a porre valori, la vita stessa valuta per tramite nostro, *quando* poniamo valori [...] Ne consegue che anche quell'essere contronatura della morale, che intende Dio come concetto antitetico e condanna della vita, è soltanto un giudizio di valore pronunciato dalla vita – da quale vita? Da quale tipo di vita? – Ma ho già risposto dalla vita in declino, indebolita, stanca, condannata» (ivi, § 5).

Sul piano dell'esistenza individuale ciò produce un caratteristico fenomeno di autoscissione dell'io. La vita, per Nietzsche, è innanzitutto conservazione ed espansione di sé. Essa tende ad affermarsi soprattutto attraverso il perseguimento del piacere e la fuga da ogni esperienza dolorosa. Ciascun essere cerca inevitabilmente di riprodurre, nella propria esistenza, situazioni di benessere e di vantaggio per lui, anche a scapito delle esigenze e dei bisogni di altri esseri o della comunità di appartenenza. **La vita, in tale prospettiva, sarebbe essenzialmente egoista e autocentrica: vuole se stessa e vuole riprodurre se stessa.** Tuttavia, può accadere che proprio l'impulso a conservarsi, a cercare il piacere e a fuggire il dolore, induca il singolo alla compassione e al sacrificio di sé fino all'azione estrema: perdere la propria vita in favore di quella di un altro.

Come può accadere questo? Nietzsche ritiene che alcuni desideri e interessi individuali divengano così pressanti e importanti da costituirsi di fronte alla vita come *fini in sé*. Da questo momento essi vengono perseguiti a qualunque costo anche mettendo a repentaglio la vita stessa o addirittura rinunciandovi. Gli esempi di Nietzsche sono chiarissimi: un soldato può sperare di conservare la propria terra, la propria famiglia e tutti i vantaggi che gli derivano dall'appartenere ad una certa comunità solo rischiando la vita sul campo di battaglia per il proprio paese. Qui l'ideale di patria, la cui origine è sempre egoistica e conservativa del sé, richiede invece la negazione e il sacrificio di quel sé. La madre che si toglie tutto per i figli, lo fa perché la vita dei figli, nei quali la sua stessa vita si è affermata al punto di riprodursi in altri individui, richiede il sacrificio della sua. Allora conclude Nietzsche: «Non è evidente che in tutti questi casi l'uomo ama *qualcosa di sé*, un pensiero, un'aspirazione, una creatura, più di *qualche altra cosa di sé*, che egli, cioè *scinde* il suo essere e ne sacrifica una parte all'altra?» (F. Nietzsche, *Umano, troppo umano I*, in *Opere*, Adelphi, vol. IV, tomo 2, 57, pp. 60 – 61).

TESTO NIETZSCHE: LA MORALE COME AUTOSCISSIONE

In questo aforisma Nietzsche descrive uno dei meccanismi essenziali della formazione della morale, ossia quel processo per il quale la vita, nel suo sforzo di autoconservazione e ricerca del piacere, produce valori e ideali che finiscono con l'opporli alla sua libera espansione, pretendendo il suo sacrificio e annullamento.

La morale come autoscissione dell'uomo. Un buon autore, che ha veramente a cuore la sua causa, desidera che qualcuno venga e annulli lui stesso col sostenere la stessa causa in modo più chiaro e col rispondere esaurientemente alle questioni in essa contenute. La ragazza che ama desidera poter vagliare nell'infedeltà dell'amato la devota fedeltà del suo amore. Il soldato desidera cadere sul campo di battaglia per la sua patria vittoriosa: poiché nella vittoria della sua patria vincono insieme i suoi più alti desideri. La madre dà al figlio ciò che toglie a se stessa, il sonno, il miglior cibo, in certi casi la salute e gli averi. Ma sono, tutti questi, stati altruistici? Sono, queste azioni della morale, miracoli, in quanto sono, secondo l'espressione di Schopenhauer: «impossibili eppure reali»? Non è evidente che in tutti questi casi l'uomo ama qualcosa di sé, un pensiero, un'aspirazione, una creatura, più di qualche altra cosa di sé, che egli cioè, scinde il suo essere e ne sacrifica una parte all'altra? Avviene forse qualcosa di essenzialmente diverso, quando un caparbio dice: «Preferisco farmi ammazzare che spostarmi d'un passo davanti a quest'uomo»? In tutti i casi detti esiste l'inclinazione verso qualche cosa (desiderio, istinto, aspirazione); assecondarla, con tutte le conseguenze, non è, in ogni caso, «altruistico». Nella morale l'uomo tratta se stesso non come *individuum*, ma come *dividuum*.

F. Nietzsche, *Umano, troppo umano I*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, vol. IV, tomo 2, 57, pp. 60 – 61.

Per la comprensione

Leggi il brano di Nietzsche e scegli tra le proposizioni che seguono quelle che ti sembrano individuare meglio l'argomentazione che l'autore svolge per sostenere la sua idea sulla natura della morale.

- 1) Coloro che sacrificano il loro benessere, i loro interessi e la loro stessa vita, lo fanno per favorire gli altri, amici, parenti e concittadini.
- 2) Coloro che sacrificano se stessi, lo fanno per una tendenza innata che caratterizza l'insieme della loro natura. Il sacrificio è il fine dell'uomo.
- 3) Nel sacrificio l'uomo sperimenta nel proprio intimo un contrasto tra una parte che può essere affermata solo a scapito di un'altra.
- 4) L'altruismo è una forma camuffata di egoismo.
- 5) Nella morale l'uomo afferma l'unità del proprio essere.
- 6) Nell'obbedire a fini e obblighi morali l'uomo nega la sua integrità e unità

Tale sdoppiamento, secondo Nietzsche, sta all'origine della morale e della religione. Esso si compie, ma viene subito dimenticato. Azioni che nelle società originarie furono compiute in vista dell'utilità comune e della conservazione del gruppo, vengono successivamente compiute da altre generazioni per altri motivi: per paura o obbedienza nei riguardi di coloro o delle istituzioni che le raccomandarono (i padri e i tribunali), per abitudine o per benevolenza. **In ogni caso, la morale consiste di una serie di doveri e azioni che hanno dimenticato la loro origine vitale e conservativa.** Per questo, sostiene Nietzsche, la morale può ora rivolgersi verso la vita per indebolirla e renderla inadatta al compito più alto: la creazione di vera novità storica e morale.

5.3 LE CONSEGUENZE DELLA SOLUZIONE DI NIETZSCHE

La coscienza umana appare così a Nietzsche come il luogo in cui parti differenti si contendono il dominio sull'intera vita dell'individuo. L'io appare solo come una sorta di teatro nel quale si svolge il dramma della vita morale, i cui protagonisti sono solo e sempre impulsi opposti e contrastanti. La stessa "libertà" di scelta appare un'illusione. I conflitti attraverso i quali riteniamo che maturino le nostre decisioni si concludono non quando abbiamo liberamente optato per la cosa migliore o per un valore, bensì quando il motivo più potente ha preso il sopravvento e si impone alla nostra coscienza non per la sua verità, ma

per la sua forza. Si tratta di un'idea che Nietzsche riprende da Schopenhauer e che a quest'ultimo era servita per negare la libertà del volere. L'uomo, lungi dall'essere libero e capace di autodeterminarsi, appare al contrario sottoposto ad un assoluto e rigoroso regime di necessità. In opposizione a Kierkegaard, non vi è qui possibilità di scegliere nulla in modo puntuale e cosapevole, ma solo esprimere una complessiva accettazione o negazione della vita nella sua totalità.

6. CONCLUSIONI

Se vi è un denominatore comune fra le posizioni filosofiche analizzate in ordine alla soluzione del problema della condizione umana, esso può forse individuato nel significato della parola tedesca **Dasein**, usata già da Schopenhauer per definire la modalità di essere che compete all'individuo. Dasein significa letteralmente *esser – qui*, cioè essere in una situazione spazio – temporalmente determinata, che implica relazioni di varia natura con gli altri uomini e le strutture sociali ed economiche. L'individuo è un esistente concreto non un soggetto astratto e ideale. Per questo egli è collocato in un modo di rapporti che influiscono sulla sua condizione spesso in aperta opposizione con la sua supposta essenza.

Di qui il tema della decadenza e della malattia dell'uomo. **Anche se in varia forma, in tutte le prospettive analizzate la condizione umana appare segnata dall'elemento della scissione e del contrasto.** Si tratta di una tragica opposizione di tendenze o di parti, per la quale l'uomo appare sempre come lacerato e diviso, estraneo a se stesso. Il soggetto concreto dell'esistenza, lungi dal rappresentare un che di compatto e monolitico, deve sperimentare e reagire a una contraddizione che lo scinde dall'interno. Anche nel caso di Kierkegaard, la vicenda del singolo trova la sua estrema rappresentazione nell'angosciata situazione di colui che deve obbedire ad un comando che gli appare incomprensibile e paradossale. Di qui tutta una serie di motivi che nel loro insieme costituiscono una vera e propria fenomenologia dell'esistenza concreta dell'uomo e che diverranno centrali nella filosofia del Novecento: il dolore e la finitezza dell'uomo, il pathos della scelta e l'attenzione all'inautenticità di una vita condotta sotto il dominio di strutture impersonali e alienanti.



LABORATORIO

SEZ. A - RIPERCORRERE LE DIVERSE SOLUZIONI AL PROBLEMA

1. Esponi il percorso argomentativo di Schopenhauer, inserendo negli spazi bianchi i termini opportuni tra quelli indicati: dolore, mancanza, soddisfazione, apparenza

- 1) Premessa: Il desiderio è
 - 2) Caratteristiche del principio: Ogni mancanza è.....
 - 3) Conseguenza 1:è liberazione dal dolore.
- Tuttavia, poiché ogni soddisfazione è effimera:
- 4) Conseguenza 2: ogni soddisfazione è.....

2.1. In che senso, per Kierkegaard la soggettività è la verità? Rispondi alla domanda indicando tra le seguenti affermazioni quella che ti sembra più corretta:

- a) La soggettività è la verità perché è vero ciò che ciascuno ritiene vero.
- b) La soggettività è la verità perché colui che afferma una verità soggettiva è interessato in prima persona a questa verità., è egli stesso questa verità.
- c) La soggettività è la verità perché il soggetto non può dubitare della verità che lo riguarda.

3. Ripercorri alcuni dei passaggi fondamentali della posizione di Marx rispondendo alle seguenti domande:

- a) Che conseguenze ha per la condizione umana la scissione moderna tra società civile e Stato?
- b) Che cosa significa il termine alienazione o estraniamento nella filosofia marxiana?
- c) Come è possibile emancipare l'operaio per Marx?

4. Ripercorri la soluzione di Nietzsche fornendo una breve definizione dei seguenti termini:

- a) nichilismo;
- b) vita;
- c) autoscissione.

SEZ. B - STRUMENTI FILOSOFICI: L'ALIENAZIONE

La nozione di alienazione è rinvenibile soprattutto in Hegel, Feuerbach e Marx. Essa indica lo **stato di estraniamento nel quale un soggetto o un ente si trova rispetto a se stesso**. In Hegel l'estraniamento si realizza in quanto l'idea si oggettiva nella natura, che nella sua essenza è alquanto di altro ed estraneo rispetto alla spiritualità che l'ha prodotta. Feuerbach riprende questa idea con l'intento di chiarire il processo attraverso il quale l'uomo crea, a partire dai suoi attributi umani, delle divinità perfette, alle quali si sottomette come a delle potenze estranee e temute. In Marx, come abbiamo potuto vedere, l'alienazione si realizza esclusivamente all'interno del modo capitalistico di produzione, nel quale il complesso degli oggetti prodotti dal lavoro dell'uomo si costituisce come mondo di merci soggetto alle leggi del mercato, e quindi del tutto estraneo all'essenza e ai bisogni degli individui che hanno impiegato forza lavoro nella produzione stessa.

In ogni caso, il meccanismo descritto è riconducibile a uno schema comune. Si parte infatti da un **soggetto** che separa o aliena da sé un **oggetto**, che diviene ben presto un ente indipendente e opposto al soggetto che l'ha prodotto. In questo passaggio l'essenza del soggetto si è trasformata (alienata, nel linguaggio di Marx) in quella dell'oggetto. Quest'ultimo ora domina e sottomette il suo produttore al punto da divenire lui stesso soggetto, mentre il soggetto originario scade sempre più nella condizione di

oggetto. Ciò che in questo schema è in gioco non è il semplice passaggio da una condizione a un'altra, bensì la negazione dell'essenza di qualcosa in favore di ciò che ad essa è opposto ed estraneo. Nel divenire oggetto, il soggetto perde completamente la sua identità, quando invece dovrebbe realizzarla. È evidente che la struttura oppositiva così realizzata è destinata a seguire un movimento che deve alla fine condurre ad un superamento della condizione di alienazione. Il soggetto, una volta divenuto cosciente della sua situazione, tenderà a rimuovere le condizioni nelle quali si trova ad essere estraniato, per realizzarne di nuove, all'interno delle quali possa realizzare in modo autentico la sua essenza. Va sottolineato che il processo di riappropriazione di sé da parte del soggetto alienato non può mai svolgersi all'indietro, ovvero in una semplice ritorno alla condizione originaria prima dell'alienazione, bensì in avanti, nella direzione di una trasformazione complessiva della relazione soggetto - oggetto. In particolare ciò a cui si pensa è la rimozione del contrasto e dell'opposizione tra i termini, che dovrebbero infine comporsi in una superiore unità. È quanto accade in Hegel con l'idea dello spirito, che supera il contrasto tra idea e natura, o in Marx con la società senza classi, che riassorbe ogni contraddizione e ogni forma di alienazione.

Immagina a questo punto la seguente situazione. Un soggetto è tale quando può esprimersi nella libera scelta di un oggetto. Se voglio andare al cinema, sceglierò di vedere un film piuttosto che un altro; se voglio ascoltare musica, comprerò un CD piuttosto che un altro...e così via. In casi del genere l'oggetto è dominato e, in un certo senso, controllato e istituito da un soggetto.

- 1) In che modo potrebbe insinuarsi in essa un elemento di alienazione?
- 2) Se ciò accadesse, in che cosa si convertirebbe la libertà del soggetto?
- 3) Un processo di alienazione applicato alla situazione descritta sarebbe necessariamente un cosciente, ovvero saputo dal soggetto?
- 4) In che modo il soggetto potrebbe rimuovere la sua condizione di alienazione?

SEZ. C – PIANO DI DISCUSSIONE

- 1) Si può scindere il soggetto in una parte oggettiva, intesa come il soggetto della conoscenza, e in una parte soggettiva, intesa in senso esistenziale?
- 2) Che cos'è la noia?
- 3) Il singolo è necessariamente un solitario?
- 4) C'è il singolo o esso è solo il teatro in cui scorre la nostra vita?
- 5) La vita estetica si contrappone sempre alla vita etica? e a quella religiosa? Perché?
- 6) Gli individui sono uguali o debbono essere trattati da uguali? Rispetto a che cosa e da chi?

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

- K. LÖWITZ, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 1949.
- L. CASINI, *La riscoperta del corpo. Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche*, Studium, Roma 1990.
- G. BEDESCHI, *Introduzione a Marx*, Laterza, Roma – Bari 1997.

SCHEMA DIDATTICA SUL PROBLEMA

Prerequisiti	• sommario inquadramento storico degli autori citati • capacità di analisi del testo, sapendone individuare i nessi centrali • capacità di riconoscere termini specifici della disciplina o termini comuni usati in modo specifico • capacità elementare di valutare un argomento razionale: distinguere le tesi e i motivi di supporto • uso del concetto di alienazione	
Obiettivi	Conoscenza	Acquisizione di un lessico specifico relativamente alle nozioni di: • esistenza • individuo • dolore • singolo • emancipazione • alienazione • essenza • lavoro • scissione • morale
	Competenza	• Avviare l'utilizzo del lessico filosofico • Saper collocare storicamente gli autori affrontati • Saper utilizzare gli argomenti di: argomento per essenza e di pseudo-contraddizione • Focalizzare i nuclei teorici delle diverse posizioni
	Capacità	• Analizzare e confrontare le diverse concezioni dell'esistenza umana • Analizzare le diverse soluzioni proposte al problema • Confrontare tra le diverse soluzioni individuandone specificità e premesse • Attualizzare il problema
PROGRAMMAZIONE	tre lezioni	

Termini illustrati	Lessico filosofico impiegato nell'esposizione del problema		Strumenti filosofici utilizzati
alienazione	altro	emancipazione	argomento per essenza
angoscia	apollineo	fede	pseudo-contraddizione
autoscissione	ascesi	lavoro	alienazione
bisogno	azione	libertà	principio di ragion sufficiente
dolore	borghese	morale	argomento dell'effetto
esistenza	cittadino	noia	fallacia del transitus de genere ad genus
nihilismo	comunicazione	rappresentazione	fallacia del medio incluso
possibilità	comunismo	soggetto	
scelta	decadenza	valori	
singolo	dionisiaco	volontà	

TESTI A INTEGRAZIONE

1. SCHOPENHAUER: LA CONDIZIONE UMANA

È davvero incredibile, come insignificante e priva di senso, vista dal di fuori, e come opaca irreflessiva, sentita dal di dentro, trascorra la vita di quasi tutta l'umanità. È un languido aspirare e soffrire, un sognare traballare attraverso le quattro età della vita fino alla morte, con accompagnamento d'una fila di pensieri triviali. Gli uomini somigliano a orologi, che vengono caricati e camminano, senza sapere il perché; ed ogni volta, che un uomo viene generato e partorito, è l'orologio della vita di nuovo caricato, per ancora una volta ripetere, frase per frase, battuta per battuta, con variazioni insignificanti, la stessa musica già infinite volte suonata. Ciascun individuo, ciascun volto umano e ciascuna vita non è che un nuovo breve sogno dell'infinito spirito naturale, della permanente volontà di vivere, non è che una nuova immagine fuggitiva, che la volontà traccia per gioco sul foglio infinito dello spazio e del tempo, lasciandola durare un attimo appena percettibile di fronte all'immensità di quelli, e poi cancellandola, per dar luogo ad altre. Nondimeno, e in ciò è l'aspetto grave della vita, ognuna di tali immagini fugaci, ognuno di tali insipidi capricci dev'essere pagato dall'intera volontà di vivere, in tutta la sua violenza, con molti e profondi dolori, e in ultimo con un'amara morte, a lungo temuta, finalmente venuta. Per questo ci fa così subitamente malinconici la vista di un cadavere. La vita di ogni singolo se la si guarda nel suo complesso, rilevandone solo i tratti significanti, è sempre invero una tragedia; ma esaminata nei particolari, ha il carattere della commedia. Poiché l'agitazione e il tormento della giornata, l'incessante ironia dell'attimo, il volere e il temere della settimana, gli accidenti sgradevoli d'ogni ora, per virtù del caso ognora intento a brutti tiri, sono vere scene di commedia. Ma i desideri sempre inappagati, il vano aspirare, le speranze calpestate senza pietà dal destino, i funesti errori di tutta la vita, con accrescimento di dolore e con morte alla fine, costituiscono ognora una tragedia. Così, quasi il destino avesse voluto aggiungere lo scherno al travaglio della nostra esistenza, deve la vita nostra contenere tutti i mali della tragedia, mentre noi non riusciamo neppure a conservare la gravità di personaggi tragici, e siamo invece inevitabilmente, nei molti casi particolari della vita, goffi tipi da commedia (A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. a cura di P. Savj Lopez, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 424 – 425).

2. KIERKEGAARD: IL PENSIERO SOGGETTIVO

L'idea del sistema è l'identità di soggetto – oggetto, l'unità del pensiero e dell'essere; l'esistenza invece è precisamente la separazione. Da questo non segue affatto che l'esistenza sia sprovvista di pensiero, ma che essa pone l'intervallo e distingue il soggetto dall'oggetto, il pensiero dall'essere. Inteso oggettivamente il pensiero è pensiero puro che corrisponde nella sfera dell'oggettività astratta al suo oggetto, il quale è quindi ancora se stesso, e la verità è l'accordo del pensiero con se stesso. Questo pensiero oggettivo non ha alcun rapporto con la soggettività esistente, e mentre sussiste sempre il difficile problema di sapere come il soggetto esistente s'inserisce in codesta oggettività, dove la soggettività è la pura soggettività astratta (ciò ch'è ancora una determinazione oggettiva e non designa alcun uomo esistente), allora diventa certo che la soggettività esistente sfuma sempre più e alla fine, qualora fosse possibile per un uomo diventare una cosa simile e non si trattasse in tutto questo che di un gioco di immaginazione, si riduce al puro astratto consapere e al sapere di questo rapporto puro fra l'essere e il pensiero, a questa identità pura, cioè a questa tautologia, perché con il solo essere non si dice se colui che pensa è, ma propriamente soltanto ch'egli è pensante. Il soggetto esistente invece è esistente e questo lo è in ogni uomo. (S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di filosofia"*, in *Opere*, vol. II, trad. it a cura di C. Fabro, Piemme, Casale Monferrato 1995, p. 247).

3. MARX: L'ALIENAZIONE

L'operaio diventa tanto più povero quanto maggiore è la ricchezza che produce, quanto più la sua produzione cresce di potenza e di estensione. L'operaio diventa una merce tanto più vile quanto più grande è la quantità di merce che produce. La svalorizzazione del mondo umano cresce in rapporto diretto con la svalorizzazione del mondo delle cose. Il lavoro non produce soltanto merci; produce se stesso e l'operaio come una merce, e proprio nella stessa proporzione in cui si produce in generale le

merci. Questo fatto non esprime null'altro che questo: l'oggetto che il lavoro produce, il prodotto del lavoro è il lavoro che si è fissato in un oggetto, è diventato una cosa, è l'oggettivazione del lavoro. La realizzazione del lavoro è la oggettivazione. Questa realizzazione del lavoro appare nello stadio dell'economia privata come annullamento dell'operaio, l'oggettivazione appare come perdita e asservimento dell'oggetto, l'appropriazione come estraniamento, come alienazione.

La realizzazione del lavoro si presenta come annullamento in tal maniera che l'operaio viene annullato sino a morire di fame. L'oggettivazione si presenta come perdita dell'oggetto in siffatta guisa che l'operaio è derubato degli oggetti più necessari non solo per la vita, ma anche per il lavoro. Già il lavoro stesso diventa un oggetto, di cui egli riesce a impadronirsi soltanto col più grande sforzo e con le più irregolari interruzioni. L'appropriazione dell'oggetto si presenta come estraniamento in tale modo che quanti più oggetti l'operaio produce, tanto meno egli ne può possedere e tanto più va a finire sotto la signoria del suo prodotto, del capitale. (Karl Marx, *Manoscritti economico – filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1949, p. 83)

4. NIETZSCHE: IL SENTIMENTO MORALE

L'importanza del dimenticare nel sentimento morale. Le stesse azioni che nella società originaria furono in un primo tempo ispirate allo scopo dell'utilità comune, furono successivamente compiute da altre generazioni per altri motivi: per paura o per rispetto di cooro che le esigevano e raccomandavano, oppure per abitudine, in quanto sin dall'infanzia le si erano viste fare intorno a sé, oppure per benevolenza, in quanto il compierle creava dappertutto gioia e volti consenzienti, o per vanità, in quanto venivano elogiate. Tali azioni, in cui il motivo principale, quello dell'utilità, sia stato dimenticato, si chiamano poi morali: non forse perché esse siano compiute per quegli altri motivi, bensì perché non sono compiute per consapevole utilità. _ da che cosa deriva quest'odio per l'utilità, che diviene qui visibile, dove ogni agire lodevole si separa formalmente dall'agire per amore dell'utile? – Evidentemente la società, focolare di ogni morale e di tutte le lodi dell'agire morale, ha dovuto lottare troppo a lungo e troppo duramente con l'utile egoistico e l'ostinazione del singolo, per non giudicare da ultimo ogni altro motivo moralmente superiore all'utilità. Così nasce l'apparenza che la morale si sia sviluppata dall'utilità; mentre essa è originariamente l'utile sociale, che ha avuto gran pena per affermarsi e per acquistare considerazione superiore contro tutte le utilità private

F. Nietzsche, *Il viandante e la sua ombra*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi 1967, vol. IV, tomo 3, pp. 160 – 161).