

LA CRISI DEL PENSIERO LIBERALE ED IL NODO DEI RAPPORTI INDIVIDUO-SOCIETÀ

di **Andrea Amato**

Generalmente, un periodo storico attraversato da grandi cambiamenti si caratterizza per il tema che lo segna. Oggi, a mio parere, questo tema è rappresentato dai rapporti individuo-società. Tale questione può essere affrontata in una duplice ottica: quella storica e quella filosofica.

Dal punto di vista storico, individuo nella crisi dei principi liberali il motivo principale del profondo disagio vissuto dalla moderna organizzazione sociale.

A tal proposito, si può parlare di una deformazione individualistica dell'originaria promozione della individualità e di una massificazione alienante. Questi fattori mettono in crisi proprio quelle regole, tradizionali del liberalismo, tese ad assicurare la libertà dell'individuo entro i limiti del rispetto dell'eguale libertà altrui. In tal modo, fallisce anche l'ipotesi contrattualistica, che, finora, nella prospettiva liberale, ha retto i rapporti tra individuo e società.

Attualmente, dunque, il liberalismo si dimostra inadeguato perchè non riesce a promuovere una nuova individualità e perchè non riesce a connotare diversamente la società di massa.

Per quanto riguarda la massificazione, questa, storicamente, deriva dall'estensione a strati sempre più vasti di popolazione di un insieme di diritti economici, sociali, democratici. Ne è seguita una intensificazione dei rapporti tra gli uomini e tra uomo e mondo. Tuttavia, questo intreccio più fitto degli scambi, finora, non ha trovato una ricomposizione più alta e più complessa, rischiando, così, di trasformarsi in una complicazione ingovernabile.

In linea di massima, la massificazione procede da due direzioni: da parte della società che serializza; da parte dell'individuo, il quale, in virtù del principio di uguaglianza, non solo si ritiene titolare di uguali opportunità, garanzie e, forse, obblighi, ma anche destinatario di una effettiva, uguale collocazione sociale, in base al presupposto della parificazione delle potenzialità individuali. Il fondamento egualitario ha, così, finito per generare, in pari tempo, la proliferazione delle differenze e la massificazione.

In particolare, rispetto alla proliferazione delle differenze e alla conseguente complessificazione sociale, va osservato come da parte delle opposte ideologie totalitarie, che hanno dominato contemporaneamente nella prima metà del secolo (ed in parte protrattesi anche dopo), si è tentato di governarle mediante una semplificazione autoritaria della società, operata attraverso una eliminazione forzata di classi sociali, oppure attraverso l'esercizio di una egemonia, economica e culturale, imposta da una classe sulle altre.

La via democratica, invece, ha teso a cercare un terreno comune di riconoscimento, valido per l'intera società. In questa prospettiva, l'articolazione sociale non viene demonizzata, bensì riconosciuta come ricchezza da coltivare, anche se pone un problema di convivenza, data la compresenza di più soggetti sociali.

Su queste basi, la società democratica ha potuto premunirsi contro le opposte ideologie totalitarie, nate nel corso del Novecento. Lo ha fatto ponendosi su un terreno propriamente culturale, costituendo un sistema di valori, politici, sociali, comportamentali e più strettamente morali, ritenuti fondamentali per una civiltà avanzata, e, dunque, condivisibili da parte dell'intera società, indipendentemente dalle distinzioni politiche o sociali. Questi valori operano delle discriminanti rispetto a posizioni radicalmente opposte, sovvertitrici, ma, nello stesso tempo, offrono una prospettiva comune a tutta la società, la quale viene così uniformata.

Nello stesso tempo, il formalismo democratico, allargato all'intera popolazione, offre gli strumenti della condivisione di un destino storico comune e, parimenti, costituisce una legittimazione, o, se vogliamo, una oggettivazione della strutturazione sociale ed istituzionale così configurata. Tale formalismo, ad un certo punto, ha subito una integrazione sostanziale, resasi necessaria per far fronte alla rivendicazione di una eguaglianza sociale ed economica, avanzata dal movimento operaio.

In conseguenza di ciò, dal punto di vista del tenore e delle abitudini di vita, si è realizzata una progressiva e tendenziale uniformazione di standards di vivibilità, i quali hanno trovato la loro espressione storica e, per così dire, empirica nei ceti medi, i quali si pongono come cerniera tra gli strati sociali più alti e quelli più bassi, svolgendo questo ruolo, però, secondo un orientamento consumistico, volto a sovradeterminare sia i propri bisogni, sia

quelli dei ceti più bassi, che ad essi fanno riferimento. Parallelamente, l'ideale produttivistico liberale, con la connessa promozione della competenza e della professionalità, ha lasciato il posto all'ideale consumistico, smarrendo qualsiasi rapporto tra produzione e consumo. Il produttivismo, inoltre, rappresentava una finalità sociale, ossia collegava il successo personale all'avanzamento di tutta la società; oggi, invece, i due termini sono scissi e l'affermazione personale viene fatta corrispondere al privilegio dell'appropriazione egoistica di risorse e di utilità, o, tutt'al più, alla missione dell'azienda di appartenenza.

Pertanto, la stratificazione sociale e la pluralità democratica coesistono con una omologazione di fondo della società, che si pone sul triplice piano: della illusoria sovradeterminazione consumistica; della valorizzazione condivisa di alcuni comportamenti, assunti come tipici; della competenza media e mediocre.

Inoltre, i comportamenti individualistici e corporativi minano profondamente il presupposto, implicito in ogni democrazia, di una corrispondenza tra individuo e società, ossia del rispetto reciproco di quell'orizzonte comune, il quale preordina sia gli interessi pubblici che quelli privati. Infine, per certi aspetti, la definizione della propria prospettiva di vita viene delegata a soggetti nascosti, antidemocratici.

In definitiva, l'opzione democratica, positiva perché riconosce ed esalta, in linea di principio, le differenze e la individualità creativa, convive con uno svuotamento e con un ribaltamento del fondamento democratico, dato che si deforma la giusta tendenza al generale miglioramento delle condizioni di vita e alla differenziazione dei nostri fini e delle nostre potenzialità in un appiattimento indifferenziato delle nostre esigenze di vita, su basi consumistiche ed individualistiche.

Complessivamente, si prospetta, dunque, una situazione sostanzialmente nuova, contrassegnata da un'estensione imprevista e imprevedibile delle differenze, e, soprattutto, da una loro atomizzazione dispersiva.

Specularmente, si fa avanti un forte fenomeno di corporativizzazione della società, il quale assume, per lo più, i caratteri di una contrapposizione verso le istituzioni, ritenute deboli ed esse per prime corporative, sia perché distanti dalle reali esigenze dei cittadini, sia perché

chiuse nei loro giochi di potere, e, perciò, inconcludenti per i più, sebbene efficaci per i pochi.

Inoltre, si apre una contraddizione tra richiesta di tutela sociale e difesa della libertà personale, o, come dice Scarpelli, si determina “una ossessiva domanda di garanzie e protezioni pubbliche, sovrapposta alla rivendicazione individuale e ad essa sovente contraddittoria”¹.

Rispetto a questo quadro sociale complessivo, si pone una questione di fondo e cioè se e in che misura la società debba possedere una propria autonomia, vale a dire che ci si interroga se essa debba o meno avere e perseguire delle finalità proprie.

In particolare, dobbiamo chiederci se la società possa avere una finalità ultima, domandandoci, anche, di che tipo possa essere una tale finalità. In altre parole, si pone la questione se le iniziative della società devono mirare solo alla conservazione, oppure anche allo sviluppo della società? E, ancora, se l’assunzione di un compito proprio da parte della società, in particolare dell’obiettivo dello sviluppo, è compatibile con il rispetto dell’autonomia e della libertà dell’individuo?

A mio parere, tutto ciò richiede una ridefinizione complessiva dei rapporti tra società ed individuo, direi una diversa distribuzione complessiva dei poteri. Sostanzialmente, si rende necessario un nuovo patto tra individuo e società, da impostarsi su un duplice fondamento.

Innanzitutto, l’assunzione da parte dell’individuo di quella che potremmo definire una individualità sociale, ossia un ampliamento dei propri orizzonti e delle proprie finalità di vita. In questa ottica, non ci si migliora certo soltanto per ritrovarsi in una società, ma ci si migliora di sicuro per far avanzare una società, nella quale poi si creino i presupposti per l’affermazione della nostra personalità; il rapporto è dialettico.

In secondo luogo, l’accordo tra individuo e società deve prevedere il riconoscimento sociale dei più ampi margini di autonomia maturati da parte dell’individuo e la legittimità della sua aspirazione ad esprimere la creatività personale.

¹ Scarpelli parlando poi delle coppie di fatto, nota che “la privatezza del rapporto presenta due facce: la faccia della libertà e la faccia dell’irrelevanza”. Perciò, gli “sembra contraddittorio sottrarre alla dimensione pubblica uno degli aspetti più importanti dell’esistenza e poi, quando si profilano guai penali, attendersi un

In particolare, la soddisfazione dell'esigenza creativa costituisce il vero banco di prova per la credibilità della società, per il superamento della scissione tra individuo e società, per la stessa forza della democrazia. L'individuo, infatti, rimprovera alla società di non valorizzare appieno la propria (in parte vera, in parte presunta) personale ricchezza interiore, la quale si esprime in una tensione a voler fare, a voler dimostrare, a voler partecipare. In altri termini, l'individuo si sente penalizzato nella legittima esigenza di proiettare verso l'esterno la propria spinta creativa, verificandola nello scambio con gli altri e realizzandola con la partecipazione degli altri.

Sul piano filosofico, questa disamina storica trova molteplici riscontri con le tesi sostenute da Heidegger.

Il filosofo tedesco, infatti, ritiene che la crisi della società moderna si manifesta nella duplice forma della oggettivazione e della massificazione, ambedue rinviabili, però, ad un unico fondamento: l'interpretazione soggettivistica del ruolo dell'uomo, sostenuta dal predominio della ragione.

Heidegger, a tal proposito, ritiene che la più grande opera di mistificazione compiuta dall'uomo consista nell'artificiosa "distinzione tra essere ed ente", la quale esprime più un'esigenza umana che non la costituzione vera della realtà. In tal modo, "l'antropomorfismo" riceve "la sua giustificazione metafisica" attraverso un portentoso ribaltamento della realtà (un "pensiero fantasioso" lo definisce Heidegger), per cui questa distinzione operata dalla ragione, e ad essa pertinente, viene posta come fondamento naturale.

Si può attribuire a Kant la più esplicita e completa teorizzazione di questo ribaltamento. Il filosofo di Königsberg, infatti, riconosce all'intelletto umano degli a priori e delle categorie, in virtù dei quali è possibile ottenere una "conoscenza oggettiva" delle cose, disponendole, così, secondo lo statuto ontologico attribuito loro dall'uomo, ossia a seconda del tipo di conoscenza che ne abbiamo, sia essa empirica o trascendentale. Questa concezione della ragione non rappresenta altro che un perfezionamento ed una puntualizzazione della

posizione cartesiana, la quale parla di “cogitatio”, cioè della facoltà di rappresentare “l’essere dell’ente”².

A questo punto la ragione diventa la misura di tutte le cose e giustifica il primato della soggettività.

La ragione, infatti, seppure in gradi diversi, appartiene a tutti gli uomini, per cui, dal punto di vista dell’istanza soggettivistica, non sussiste alcuna sostanziale differenza tra uomo comune e uomini di cultura, dato che il primo riconduce la totalità dell’ente all’orizzonte quotidiano effettivamente e singolarmente vissuto, mentre i secondi ampliano questo orizzonte alle cose non ancora esperite o non esperite direttamente, mediante, però, una pura estensione quantitativa, la quale, comunque, non modifica l’essenza dell’ente, né lo dispone diversamente. Di fatto, si verifica un appiattimento, operato indiscriminatamente al livello della quotidianità e della riflessione culturale.

La società moderna, inoltre, si pone come la società della medietà, dove tutto, dalla ragione all’emotività, assume una tonalità media, la quale si rivela insufficiente a promuovere un progetto autentico, di cui pure ci sarebbe necessità. In un mondo in cui un complesso di appagatività è già disponibile, in cui la comunicazione si riduce a “chiacchiera”, dove la conoscenza sfocia nell’oggettivazione e si mostra incapace di portare alla coscienza dell’uomo il proprio fondamento autentico, votandosi, così, in partenza, a fallire la possibilità di un progetto alternativo; in un mondo del genere, tutto presto si stabilizza, si oggettivizza e ricade nel subconscio, dimodoché non è richiesto alcun coinvolgimento profondo dell’uomo che vada oltre la medietà e l’ovvietà.

Il soggettivismo indagato dalla filosofia corrisponde, così, alla proiezione sociale individualistica, la quale avanza una visione del mondo, secondo cui la società odierna ha raggiunto ormai una salda condizione, tale da garantire le aspirazioni dell’individuo. Di converso, proprio per questo, si può attenuare il senso di responsabilità e di vigile attenzione nei confronti dell’andamento della storia sociale, a favore di una più accentuata disinvoltura dei propri comportamenti e dei fondamenti dell’azione individuale.

Su un altro versante, la stessa ricerca di certezze, valide per ora e per il futuro, ha legittimato la diffusione del sapere ad un livello medio, dato che, conosciuta la cosa

² Cfr. Martin Heidegger: Nietzsche. - Adelphi: Milano 1994; pp. 731-735.

secondo una teorizzazione certa e universale, si può ritenere di possedere la verità e di essere, perciò, esentati da qualsiasi confronto o da qualsiasi impegno di aggiornamento. Ecco perché Popper pone la conoscenza certa sullo stesso piano della “mediocrità compiaciuta di sé”³.

Si tratta, però, di una costruzione complessivamente inficiata nel suo stesso fondamento, e, perciò, fallimentare. Un fallimento che coinvolge tutti gli uomini, o almeno la loro quasi totalità, e che si rivela come fallimento di massa e della società massificata.

Tuttavia, di questo fallimento non vi è coscienza nell’uomo, il quale, essendosi rassicurato preliminarmente sul proprio predominio, resta prigioniero di questa sua stessa rassicurazione e non si lascia interrogare dal mondo, pur avendone la possibilità. Perciò, il fallimento non diventa crisi.

La complessiva impostazione teorica di Heidegger se, da un lato, ha permesso di cogliere nella massificazione un dato peculiare della modernità, evidenziandone specialmente i tratti negativi; dall’altro, in alternativa, ha indotto il filosofo tedesco a ricercare un progetto di tipo elitario, tale perché, pur investendo tutti gli uomini, non può essere raccolto da tutti. Dalla qualificazione elitaria è dipesa anche la mancata individuazione di livelli intermedi di partecipazione creativa, rispondenti ad una inevitabile differenziazione degli impegni, degli interessi e delle responsabilità, che all’interno della totalità degli uomini si manifesta. Parallelamente, l’esistenzialismo ha legato il superamento della massificazione all’accantonamento di una qualsiasi pretesa oggettivistica. Una richiesta, questa, giusta se la si interpreta come esigenza di chiamare l’uomo ad una decisione responsabile e se la si pone come necessità dell’esercizio di un’autocoscienza critica, ma non giustificata se avanzata in termini assoluti, dato che un approdo oggettivo, prima o poi, comunque si realizza.

Tuttavia, non si può obiettare, in maniera sostanziale, nei confronti dell’esistenzialismo, se non si affronta il suo fondamento teorico, il quale consiste nell’analisi dei rapporti uomo-

³ Popper afferma che “non possiamo mai conoscere con certezza” e che, quindi, “non può darsi alcuna autorizzazione per qualsiasi pretesa all’autorità, per la presunzione intorno alla conoscenza, o per la mediocrità compiaciuta di sé”. Per queste citazioni si veda K. Raimund Popper: *Congetture e confutazioni*. Bologna: Il Mulino, 1972; p. 4.

mondo. Proprio partendo da questo presupposto, si possono radicalmente ridiscutere le idee heideggeriane di soggettività e di socialità.

Sostanzialmente, Heidegger sostiene che tra uomo e mondo, originariamente, si stabilisce una tale continuità, per cui diventa arbitrario attribuire all'uomo, aprioristicamente, una capacità di trascendere questa condizione ambientale ed una disposizione ad acquisire la piena consapevolezza di sé e, indi, della propria progettualità. Al contrario, solo aposteriormente, cioè solo stando nel mondo, l'uomo può cogliere determinate situazioni rivelatrici e può aprirsi ad una diversa prospettiva.

A mio parere, invece, ritengo che se è vero che il mondo contribuisce a formarci, è, però altrettanto vero che in esso noi portiamo e, poi, perfezioniamo una nostra autonomia.

La mia tesi è che la distinzione dei ruoli procede in parallelo con la definizione della visione ambientale. Allo stesso modo, l'identificazione individuale avanza di pari passo con la pratica sociale.

Perciò, il contesto sociale ed ambientale presenta sì delle condizioni, ma di queste condizioni fa parte anche il nostro modo di stare nel mondo.

Il mondo, inoltre, ci chiama ad una cura di noi stessi e ad una coerenza, cioè alla considerazione di una nostra autonomia e di una nostra continuità di vita. Proprio rispetto a tali necessità, è richiesta una nostra decisione. L'uomo, in qualsiasi condizione si trova, fosse anche la più miserevole, vive una propria inquietudine, la quale altro non è se non un interrogarsi su se stessi, sulle proprie potenzialità, sulle possibilità affacciate e sulle scelte che, al momento opportuno, abbiamo maturato. Non può darsi un'esistenza la quale non abbia mai comportato una scelta, una scelta che poteva cambiare e migliorare, anche relativamente, la nostra vita.

Del resto, il mondo, in quanto poliedrico, può sollecitarci continuamente ad una presa di posizione originale (le scelte non sono del tutto precostituite). Di fatto, noi non possiamo fare a meno di assumere delle decisioni; esse si impongono, anche se non sempre sono autentiche, come vorrebbe Heidegger. Tuttavia, proprio questa consuetudine con la scelta, anche la più ordinaria, ci prepara e ci predispone alla eventuale grande decisione. Il mondo non ci plasma soltanto, né, all'occasione, ci sbalordisce anche; il mondo è, altresì, congeniale a farci sviluppare i germi di quell'autonomia che noi ci portiamo dentro, in virtù

di quella che io chiamo una tendenza all'esplorazione, propria dell'uomo, ossia in virtù di una spinta impulsiva, connaturata alla carica energetica, da noi posseduta sin dalla nascita ed insita nella vita stessa.

L'individuo, quindi, porta sempre nel mondo una sua autonomia. Questa sua posizione di differenziazione rispetto al mondo lo garantisce da qualsiasi automatico assoggettamento. Pertanto, se un adeguamento al mondo si verifica, ciò dipende sempre da una concomitante scelta dell'individuo, il quale cerca, così, una certa stabilità, della quale l'individuo non può fare a meno e che, dunque, è sempre cercata, o, perlomeno accettata, in modo consapevole, anche se non necessariamente è voluta o totalmente libera.

Certo, l'uomo è sempre stato nella società, ma, ad un certo punto, quest'ultima chiede espressamente che egli assuma l'ambito sociale nell'orizzonte delle sue decisioni. Ecco perché, ad un certo punto, si impongono delle scelte preliminari e fondamentali, tipo: come stare nella società, cosa chiedere ad essa, cosa offrirle, come spiegarsela, come giudicarla. L'individuo, proprio perché, ora, è chiamato dalla società a farne parte attiva, assume verso di essa una posizione critica, nel senso che vogliamo capire, appunto, come stare in essa.

Ma perché l'uomo si dispone alla socialità?

Nella società noi, in realtà, riproponiamo un equilibrio con l'ambiente che abbiamo già sperimentato e trovato individualmente. Noi abbiamo, infatti, già individuato una utilizzabilità del contesto e abbiamo riconosciuto le sue adeguatezza alle nostre necessità, o, perlomeno, abbiamo constatato che è possibile convivere col mondo. Nella società noi portiamo questa convinzione personale e chiediamo che la società confermi questa possibilità di una convivenza col mondo e di una sua adeguatezza. L'uomo, perciò, è un animale sociale perché ha dovuto da sempre stabilire delle relazioni, aprirsi all'esteriorità. La socialità l'ha da sempre conosciuta e, quando l'assume come finalità propria, di fatto trasferisce consapevolmente nella dimensione sociale la sua immediata apertura al mondo.

Cosicché, nella società l'uomo cerca una conferma all'equilibrio raggiunto individualmente, oppure ne chiede un cambiamento o un miglioramento, tali, comunque, da non rimettere in discussione il principio che una stabilità è possibile.

Tuttavia, noi possiamo rapportarci alla società aspirando a stabilizzare in essa le nostre convinzioni già maturate; oppure, possiamo acquietarci di fronte al modello di stabilità da essa proposto. La “coscienza in generale”, di cui parla Jaspers, può essere la mia coscienza che diventa generale, o quella generale che diventa mia. Di solito, poiché deleghiamo parte dei nostri compiti alla società e poiché riserviamo a noi stessi alcune sfere della nostra vita (lo possiamo fare non perché pubblico e privato siano tagliati nettamente, ma perché definiamo i nostri ambiti più personali entro un’esistenza complessiva); normalmente, dicevo, si stabilisce un compromesso tra i due diversi modi di intendere la “coscienza in generale”. Il compromesso, tuttavia, possiede, sempre una qualità, per cui assumeremo una posizione più o meno passiva a seconda che ci sentiamo più o meno in grado di estendere ad altri le nostre convinzioni e il nostro modo d’essere, o che ci sentiamo propensi a comprendere ed accogliere le convinzioni altrui. Da questo rapporto di forze dipende se le relazioni sociali si porranno come condizione di avanzamento o di blocco delle nostre individualità. In ogni caso, si raggiunge una stabilizzazione.

In definitiva, l’esteriorità (la società in un certo qual modo rappresenta una esteriorità) costituisce pur sempre una necessità rispetto alla nostra interiorità e alla nostra libertà, ma tale necessità può essere assunta in maniera deterministica, oppure può porsi come strumento di disciplina e di educazione delle nostre attitudini, o, ancora, come momento di cimento e di verifica delle nostre disposizioni.

Sotto quest’ultimo aspetto, l’aspirazione all’universalità e all’infinità, se dispone all’apertura, richiede una chiarificazione delle proprie motivazioni ed un accertamento della loro adeguatezza, in una estensione tendenzialmente all’infinito delle proprie relazioni, così da ritrovare una riprova culturale, “teorica”, ad una posizione sì personale ma che si vuole sia anche naturalmente ed immediatamente universale, cioè appartenente all’interiorità di ognuno. Il confronto fa scoprire la nostra interiorità negli altri, la estende agli altri, accettando una verifica ed una conferma, forse anche una provvisoria smentita, tali, comunque, da preparare nuove certezze, sempre, apparentemente, naturalmente universali.

Questo accade in virtù di una duplice tendenza, insita nell'uomo, ad universalizzare e a trascendere la propria esperienza, per darle un valore più generale, per cui l'individuo continuamente cerca in sé e nella società e tra sé e la società una dimensione comune, che valga anche come assicurazione per la propria e per la comune esistenza.

Ma, se l'uomo cerca, fondamentalemente, la stabilità, quanto vi contribuisce la società, e, di riflesso, come si sviluppano i rapporti tra individuo e società?

Per rispondere a queste domande partirò da alcuni temi posti da Kant.

Il filosofo tedesco presuppone che nell'uomo sussista "una facoltà del Giudizio intellettuale, la quale determina a priori un piacere per le semplici forme delle massime pratiche... e fa di questo piacere una legge per tutti, senza che il giudizio si fondi su qualche interesse, mentre però ne produce uno".

Tuttavia, occorre chiedersi come possa emergere questo a priori.

Kant affida questo compito alla socialità, nella duplice accezione di una "coltura" e di una comunicazione. La "coltura" viene rappresentata dalla cultura, la quale viene inculcata sin dalla giovane età, attraverso l'educazione. Tuttavia, va precisato che nessuna socialità potrebbe imporsi o essere accettata dall'individuo se non facesse leva su una tendenza naturale dell'uomo a comunicare. Secondo Kant, essenzialmente, si comunica un piacere di carattere estetico, relativo al bello nell'arte o nella natura, vissuto in maniera disinteressata (un po' come accade nelle azioni fini a se stesse), un piacere che presto, però, diventerà oggetto di un interesse e di una riflessione da parte della ragione. Infatti, "il giudizio di gusto, col quale la cosa è dichiarata bella, non deve avere alcun interesse come motivo. Ma da ciò non segue che... nessun interesse vi si possa congiungere".

Kant, quindi, prospetta un percorso che parte dalla sensibilità (il piacere estetico, secondo me, è di tale natura, in quanto in definitiva si fonda su un "a priori", connesso alla percezione e alla sua tendenza verso la bella forma e verso l'armonia; "a priori", si badi bene, non nel senso che è innato, ma nel senso che nasce immediatamente nel rapporto tra la vista e l'ambiente), passa, indi, per il gusto ed, infine, perviene al sentimento.

Alla società spetta coltivare la sensibilità estetica individuale per elevarla a gusto. Questo affinamento, provocato dall'esterno, dunque, trova un fondamento nella sensibilità soggettiva e si perfeziona in un rapporto dialettico tra comunicabilità delle sensazioni ed

interesse della società a coltivare la tendenza a socializzare, educando una sensibilità primordiale. Perciò, Kant afferma: “la comunicabilità universale di un piacere implica già nel suo concetto che il piacere stesso non debba essere proprio di godimento, derivando da una semplice sensazione, ma debba dipendere dalla riflessione...”. In pratica, la sensazione evolve nel gusto e questo viene perfezionato dalla ragione.

Il ruolo dell'individuo, come si vede, è prevalente, perché da lui parte il processo e a lui ritorna, allorché gli si chiede una riflessione, questa volta morale, sul gusto inculcato dalla società. Inoltre, la società si limita a dar corpo ad una sensibilità interiore, predisponendola ad una educazione, cioè ad una disciplina e ad una riconsiderazione. Questo ritorno su una spinta spontanea ed immediata si sviluppa sia attraverso un ammaestramento eterodiretto, sia nel corso di una comunicazione, che vede partecipe a pieno titolo l'individuo, il quale riceve costumi, abitudini, modi di essere e di pensare consolidati, ma li ripensa a partire da una sua individualità e da una sua immediatezza.

La cultura si afferma, ma nello stesso tempo si mette in discussione. Si apre, così, un confronto con se stesso e con gli altri, seguendo la strada della riflessione morale, cioè della ricerca di una interiorità compiuta.

Il pensiero di Kant conduce ad una duplice conclusione: a) l'interesse sociale non viene imposto dalla società, ma costituisce il punto di incontro tra un'azione disinteressata, che di per sé si finalizza, ed una finalità già definita socialmente; b) se il disinteresse crea l'interesse e lo ritrova nelle situazioni date, allora è la nostra propensione a rapportarci con l'esterno a costituire sia la finalità estetica che quella sociale, e non viceversa.

In fondo, se comunichiamo è perché la comunicazione, in se stessa, costituisce un piacere, ossia una sensazione disinteressata, vissuta nella sua immediatezza.

La comunicazione esterna e propaga un piacere, lo riflette negli altri e lo potenzia attraverso il piacere degli altri per il nostro piacere (il desiderio del desiderio di Lacan), ma chiede anche una verifica, da operare nell'ambiente sociale e da realizzare in un confronto con gli altri.

Kant, a differenza di quanto dirà poi Lacan, non chiude il cerchio al livello inconscio, o prerazionale, ma fa intervenire la ragione, la riflessione. Egli non crede ad una incomunicabilità tra queste due sfere psichiche, nè ritiene che inconsapevolmente si possa

pervenire ad una morale, cioè ad un'organizzazione delle finalità della vita. Infatti, dice Kant: "empiricamente il bello interessa solo nella società" e "soltanto nella società egli comincerà a pensare di non essere semplicemente un uomo, ma un uomo distinto nella sua specie (ciò che è il principio dell'incivilimento)...". Quindi, non soltanto una conferma ma anche una verifica, che fa avanzare un processo, "l'incivilimento", e che, come tale, richiede una riconsiderazione e una riflessione individuale ⁴.

A queste considerazioni si può aggiungere, a proposito della nozione di "desiderio del desiderio", avanzata da Lacan, che il potenziamento del proprio desiderio attraverso gli altri è diverso dal suo riconoscimento attraverso gli altri, e, ancor più, non è riconducibile alla sua apprensione attraverso l'interpretazione degli altri.

In definitiva, la società stabilizza un'inclinazione individuale e la trasforma in disposizione. Essa si pone, cioè, come punto stabile, come perno sul quale si attua il cambiamento dall'immediatezza sensibile in mediatezza estetica (il gusto) e, successivamente, in riflessione. Per Kant, senza questo snodo sociale non sarebbe possibile un progresso dell'individuo. L'obiettivo ultimo resta, comunque, l'individuo, rispetto al quale la società si pone come strumento. L'individuo, dal canto suo, si dispone alla socialità, perché in essa vi vede un luogo di promozione delle proprie abilità, più che di semplice consolidamento conformistico. Non che Kant non veda i pericoli di un convenzionalismo o di un gusto che scada in estetismo, ma ritiene che le tendenze naturali dell'uomo, la comunicazione sociale, la successiva riflessione razionale costituiscano dei limiti sufficienti, anche se non assoluti, per scongiurare tali evenienze. L'universale, così, per Kant esce dalla sua astrattezza aprioristica per confrontarsi con la realtà di fatto, con le opinioni altrui.

Proprio perché la socialità viene intesa non solo come specchio di se stessi, ma come momento di verifica di se stessi, Kant può ritrovarvi il più poderoso antidoto all'individualismo estetizzante.

Rispetto a questa analisi puntuale ed efficace svolta da Kant, si può aggiungere che i processi interiori non sempre sono così irenici e lineari come li prospetta il filosofo tedesco, dato che a volte si rende necessaria un'epoché, sia delle norme sociali, che delle

⁴ Per questa discussione su alcune tesi di Kant si veda: Critica del Giudizio. Roma-Bari: Laterza, 1994; pp. 122-128, 130,131.

nostre convinzioni personali. In particolare, i periodi di trasformazione richiedono un tale ripensamento in maniera più urgente e in misura più radicale. Pertanto, a volte, può essere necessaria esercitare quasi una violenza su se stessi, sulle proprie abitudini e convinzioni. D'altronde, l'a priori, lo si è detto, non è innato, bensì storico e, perciò, rischia non solo di essere oscurato ma anche di essere travolto e rivoluzionato nel corso della storia. Può essere necessario sconvolgerlo, per farlo rinascere.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metábasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.