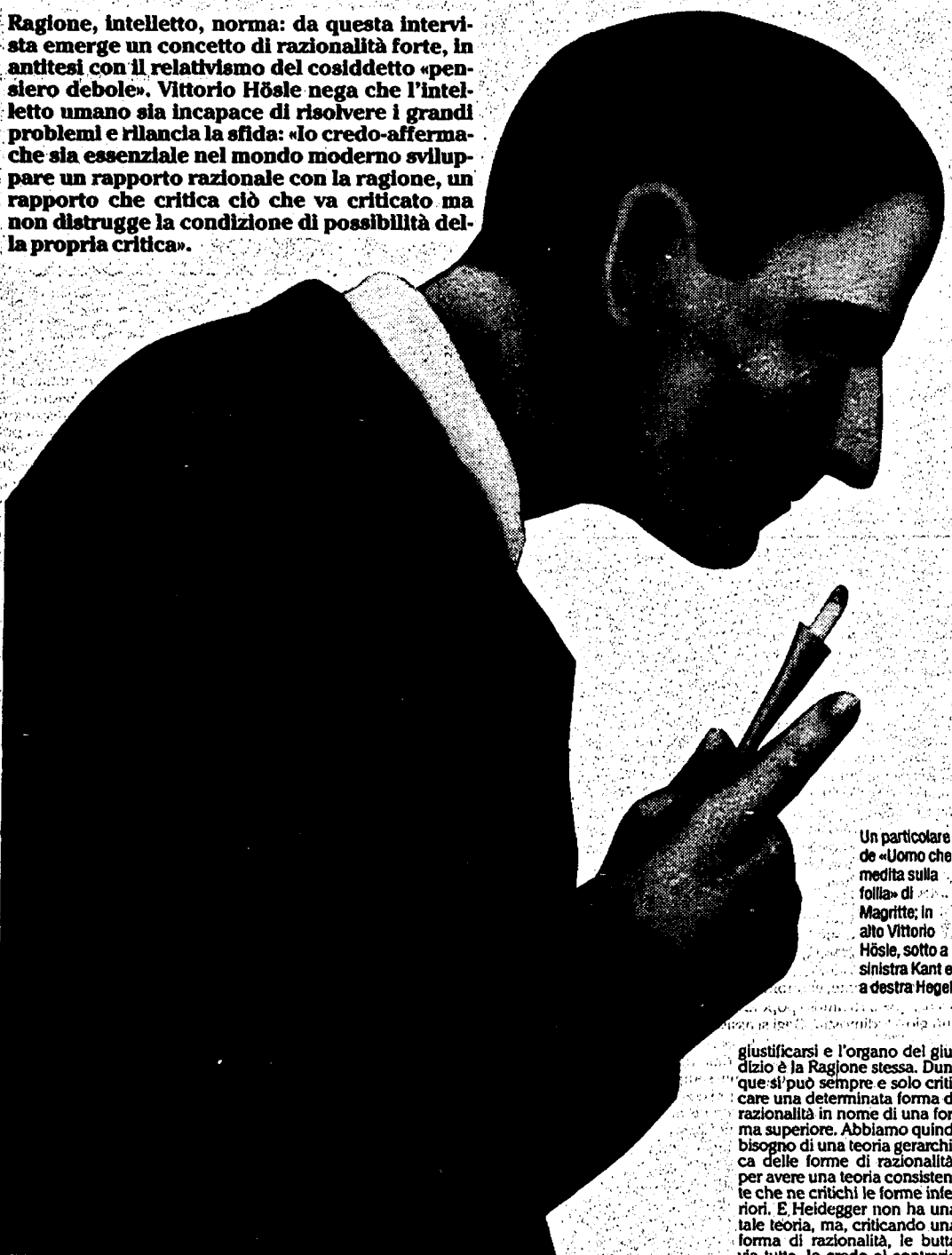


Le parole chiave della filosofia.
La necessità di valutare gerarchicamente
le forme della razionalità; il rapporto
tra Dio e logos; critica del pensiero debole

Ragione, intelletto, norma: da questa intervista emerge un concetto di razionalità forte, in antitesi con il relativismo del cosiddetto «pensiero debole». Vittorio Hosle nega che l'intelletto umano sia incapace di risolvere i grandi problemi e rilancia la sfida: «Io credo affermare che sia essenziale nel mondo moderno sviluppare un rapporto razionale con la ragione, un rapporto che critica ciò che va criticato ma non distrugge la condizione di possibilità della propria critica».



Un particolare di «Uomo che medita sulla follia» di Magritte; in alto Vittorio Hosle, sotto a sinistra Kant e a destra Hegel

Una delle distinzioni fondamentali nella filosofia, soprattutto a partire da Kant, è quella tra Ragione e intelletto. Perché si distinguono questi due concetti che nel linguaggio ordinario vengono spesso accomunati? Comincio dalla Ragione. Chiedere una definizione della «ragione», non è in un certo senso ragionevole. Perché? Perché evidentemente, ogni definizione presuppone alcuni termini primitivi «che entrano come momenti nell'«definendum». Ora la Ragione è proprio uno di questi concetti primitivi e perciò non è possibile definirlo riconducendolo ad altri concetti. Per chiarire che cosa intendiamo con «Ragione», sarà utile piuttosto «opporla» ad altri concetti. Parliamo di Aristotele. Nella sua filosofia il concetto di «Ragione» ha una grande importanza; con il nome di «logos» viene opposta alle opinioni che sono individuali, particolari e distinguono un uomo dall'altro. La caratteristica essenziale della Ragione è la sua universalità. Il fatto che sia comune a tutti gli uomini. Dunque la Ragione ha qualcosa a che fare con l'intersoggettività, è quell'elemento che permette agli uomini di comunicare gli uni con gli altri e di superare le differenze dei singoli punti di vista. Platone fa una distinzione tra «dianoia» e «nous», che è una prima, forma della distinzione tra intelletto e Ragione. Per Platone la «dianoia» è inferiore a quella facoltà che si chiama «nous». È quella facoltà che parte da presupposti, per esempio da assiomi e svolge ciò che vi è implicito; è la capacità di dedurre teoremi da assiomi. L'esempio più notevole della «dianoia» è la razionalità matematica. Il «nous» invece è quella facoltà che è essenzialmente filosofica che tenta di fondare gli assiomi stessi, è la facoltà dei principi, mentre la «dianoia» è la capacità di trattare ciò che è stato posto come principio. Questa distinzione, che gioca un certo ruolo importante nella filosofia posteriore: ritorna per esempio negli scritti di Nicola Cusano, dove ciò che in italiano si chiama «Ragione» è detto «intellectus», mentre ciò che in italiano si chiama «intelletto» va sotto il nome di «ratio». Per Cusano l'a-

spetto essenziale dell'«intellectus», cioè della «Ragione», che sorpassa la «ratio», cioè l'«intelletto», è la capacità di comprendere gli opposti. La «coincidentia oppositorum» che unisce le cose che vengono distinte dalla «ratio» è la caratteristica dell'«intellectus», della capacità unificatoria. In Kant invece la differenza tra «Verstand» e «Vernunft», tra «intelletto» e «Ragione» riguarda il legame con l'esperienza: la «Ragione» in Kant trascende l'esperienza, mentre l'«intelletto» è legato all'esperienza, l'«intelletto» è quella capacità logica che coordina la nostra esperienza. In Hegel invece la «Ragione» non solo, non è più, come in Kant, una facoltà «colocata», a causa delle contraddizioni in cui cade quando oltrepassa i limiti dell'esperienza, ma è la vera facoltà della filosofia, in quanto Hegel è convinto che la filosofia può e deve trascendere l'esperienza, deve liberarsi da questo vincolo.

Possiamo approfondire questa definizione di «Ragione» e «intelletto», prendendo magari come filo conduttore la differenza dei sistemi di Kant e di Hegel?

La questione se il mondo è finito o infinito è per Kant una questione che tormenta la Ragione, mentre l'intelletto è la facoltà che elabora le leggi naturali - per esempio la legge di gravitazione - che ci permettono di sapere il mondo. In Hegel l'intelletto è la facoltà che astrae, discerne e divide, è la facoltà peculiare della matematica e delle scienze naturali. La Ragione invece, in Hegel, ha due momenti: l'uno è il momento negativo o dialettico, che dimostra come le determinazioni dell'intelletto non abbiano sussistenza assoluta ma debbano sopprimersi e passare in quelle opposte; l'altro è il

momento positivo o speculativo, che sviluppa il concetto sintetico in cui gli opposti si integrano in una superiore unità.

Il concetto di Ragione è caduto in una profonda crisi dall'Ottocento in poi. Perché?

Sicuramente perché la fiducia che la cultura europea ha avuto in se stessa dalla Grecia fino al secolo scorso, è crollata. È crollata anche perché una razionalità inferiore, cioè quella che Platone aveva chiamato «dianoia», che noi possiamo chiamare «intelletto», ha praticamente sostituito sempre di più un rapporto razionale con la Ragione, cioè un rapporto che critica ciò che va criticato, ma non distrugge la condizione di possibilità della propria critica. È ripeto che la differenza tra razionalità filosofica e razionalità tecnico-scientifica è una differenza essenziale.

Un'altra differenza essenziale è quella tra razionalità della «norma» e razionalità dei fatti. Sì, è evidente che le questioni normative trascendono le questioni descrittive. E nell'ambito della razionalità che tenta di spiegare gli eventi naturali basandosi sul principio di causalità e una razionalità che tenta di comprendere le azioni umane basandosi sulla comprensione del senso di queste azioni. Possiamo dire: una razionalità tecnica e una razionalità ermeneutica. Così lo credo che un sistema completo delle forme di razionalità dell'uomo si articolerà in vari gradini, di cui l'ultimo sarà il «logos», struttura capace di autofondarsi e a cui non si può rinunciare se si vogliono ricondurre quelle forme di razionalità strumentale nel luogo che compete loro all'interno del sistema.

Dato che abbiamo introdotto il concetto di «norma», possiamo tentare di darne una definizione, prendendo spunto dalla sua etimologia?

Se ricordo bene l'etimologia della parola «norma» risale al greco «gnomon», cioè la «squadratura» che serve per misurare gli angoli retti. Ora qual'è il rapporto, sotto il punto di vista del contenuto, tra norma e angolo retto? Io credo che il punto principale sia che esiste un unico angolo retto, di fronte a una infinita pluralità di angoli acuti e ottusi. Lo stesso vale per la norma: normale o normativo è un comportamento che segue una determinata ed

RAGIONE, INTELLETTO

Colloquio con Vittorio Hosle



La crisi contemporanea, la responsabilità dei filosofi

Nato nel 1960, Vittorio Hosle dal 1977 al 1982 ha studiato filosofia, indologia e filologia greca a Ratisbona, Tubinga, Bochum e Friburgo. Conseguita nel 1986 l'abilitazione per l'insegnamento, nel 1988 diventa professore associato alla New School for Social Research di New York. Attualmente è professore ordinario all'università di Essen e membro del centro di ricerca

«Kulturwissenschaften Institut». Dal 1987 tiene regolarmente corsi di lezioni presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli. Gli interessi storici di Vittorio Hosle vanno dal pensiero greco alla filosofia dell'idealismo tedesco. Tra le sue opere ricordiamo: «Verità e storia» (Stuttgart 1984); «Il compimento della tragedia nelle opere tarde di Sofocle» (1984, trad. It. Napoli 1987); «Il sistema di Hegel» (Hamburg 1987); «Hegel e la fondazione dell'idealismo soggettivo» (Napoli 1990); «La legittimità del politico» (1990 trad. It. Napoli 1991). L'attività di ricerca di Hosle non è limitata ad un orizzonte semplicemente storico-filosofico; egli ha affrontato direttamente temi metafisici e problemi di etica e politica, ai quali ha dedicato: «La crisi contemporanea e la responsabilità della filosofia» (1990); «Filosofia della crisi ecologica» (München 1991; trad. It. Milano 1992).

Ma perché dirsi eccezionali?

CLAUDIO RUGA FIORI

Unica regola. Mentre le forme anormali sono infinite, le deviazioni innumerevoli, ciò che è normativo è unico.

Noi usiamo la parola «anormale» come il contrario di normale. È giusto?

Sì, anche se la parola «anormale» non ha niente a che fare con la norma. La parola «anormale» viene dal greco «anomalos» che vuol dire «non soffice», «non liscio». Anche qui si può notare l'assenza di determinatezza, perché una cosa lascia è uguale in tutti i suoi punti, mentre una superficie non lascia ha delle anomalie, delle singolarità.

Per scendere un momento sul terreno della psicologia, a me è capitato di chiedere a delle persone se si sentissero normali e quasi nessuno mi ha risposto di sì. Perché accade questo?

Poiché viviamo in un tempo di soggettivismo esasperato, nel quale ogni persona insiste sulla propria particolarità irriducibile agli altri, c'è una tendenza a voler essere qualcosa di speciale, di extra-ordinario. Ma il paradosso di questo comportamento è che se tutti vogliono essere non normali, i pochi normali che rimangono sono le vere persone anormali.

D'altra parte le stesse persone che si assumono la loro anormalità, ammettono al tempo stesso di soffrire di questa condizione di «centrali anormali». Perché?

Certo, perché se uno insiste sulla propria particolarità e anormalità evidentemente si isola, non riesce ad avere rapporti intersoggettivi con altri, perché abbiamo due «monadi» chiuse una verso l'altra, che non possono più avere un rapporto, che è sempre basato su un terzo che accomuna i soggetti. E se questo terzo, che di solito è la razionalità, è la norma, non c'è più, l'isolamento è la conseguenza logica.

Quella Ragione universale, quel «logos» di cui Lei ha parlato, è stato identificato nel corso della filosofia occidentale con il Dio della religione. Qual'è il rapporto tra Dio e il «logos»?

Il problema di questo rapporto è molto difficile. Da una parte, se il «logos», la «Ragione» è l'ultima istanza che decide su questioni di competenza diversa, normative e descrittive, è chiaro che non può essere altro che Dio. Se Dio è il principio di tutto e la Ragione è il metro ultimo con cui dobbiamo giudicare, Dio e Ragione devono in un certo senso coincidere. Questo concetto di Dio che da Cartesio a Hegel affianca tutta la metafisica razionalista mette capo alla teologia razionale, dove Dio è legato profondamente al concetto di «Ragione». Ma è altrettanto legato al concetto di causa: non è un caso che la parola «Ragione» in latino e nelle lingue romanze significhi anche «causa». La «Ragione» è la capacità, la facoltà umana di conoscere me-

diante le cause che connettono l'essere. E Dio, essendo Ragione che tutto comprende, è anche causa ultima di tutto ciò che esiste e, essendo causa ultima, può essere causato soltanto da se stesso. È dunque «causa sui», come dice Spinoza, è una struttura che fonda se stessa. Contro questo concetto di Dio si è sollevata spesso l'obiezione che non è il Dio della religione. In particolare Pascal oppone al Dio dei filosofi il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe e nella teologia di questo secolo, soprattutto nella teologia protestante, il tentativo di razionalizzare il concetto di Dio viene persino interpretato come un segno dell'avvicinarsi dell'Anticristo: sono convinto che questa posizione è illogica e che non c'è alternativa plausibile alla teologia razionale. Ma se la religione vuol essere qualcosa di più di una decisione soggettiva, se vuole avere una pretesa di validità per tutti gli esseri razionali, allora bisogna riconoscere la presenza nella religione di quegli aspetti emozionali puri,



che non trovano posto nella teologia razionale. L'esigenza dell'uomo religioso di conservare quegli aspetti emozionali che sembrano svanire nell'apparato concettuale della teologia razionale, è legittima.

Resta il fatto che il Dio della religione è un Dio misericordioso, quindi è un Dio che oltre ad avere una testa ha anche un cuore, mentre il Dio del «logos» come Lei ce lo ha esposto non ha ancora un cuore.

Sì, questo è un grosso problema. In Spinoza ad esempio il problema è che Dio non solo non ha un cuore, ma non ha nemmeno una dimensione normativa che trascenda la realtà. Io personalmente sono convinto che in un certo senso è ragionevole attribuire a Dio la trascendenza in quanto la dimensione normativa non è riducibile a quella descrittiva. Se Dio è il «sì» di tutti i doveri etici, evidentemente questi doveri sono qualcosa di più di quello che è attualmente reale. E in quanto la sfera normativa è irriducibile a quella descrittiva, si può dire che è ragionevole-

le parlare di una trascendenza di Dio. Però evidentemente questo non risponde al Suo problema. Il Suo problema è se si può attribuire a Dio, all'assoluto, qualcosa come stati emozionali puri. Nel nostro secolo c'è stato un tentativo molto importante in questo senso, ed è quello di Max Scheler. Max Scheler ha tentato di sviluppare un personalismo nell'etica e nella teologia. Mentre Kant crede che ciò che conta nell'etica è l'atto di volontà, Scheler è convinto, come i primi critici di Kant, Schiller ad esempio, che la nostra volontà deve essere impregnata delle giuste emozioni. Una persona che di natura è buona, che di natura è generosa, è comunemente preferibile ad un avaro che compie una buona azione solo perché risponde alla voce del dovere. E Scheler si chiede: se esiste nelle nostre emozioni una struttura normativa, da dove viene? Se le emozioni, come in Kant, appartengono solo all'apparato inferiore dell'uomo, allora è impossibile spiegare l'appello normativo che noi cogliamo nelle emozioni «nobili». E siccome Dio è praticamente la sorgente di tutta la normatività, la nostra esperienza, che nelle emozioni c'è qualcosa di normativamente valido, ci porta ad attribuire atti puri di emozionalità a Dio stesso.

Sembra che il tentativo di Scheler nasca anche dall'esigenza di superare il solipsismo cartesiano. Infatti il «cogito ergo sum» di Cartesio si fonda l'esistenza del soggetto pensante, non dà nessuna garanzia dell'esistenza d'altri. Tanto meno assiste la certezza di comprendere le altre menti. Come è possibile su questa base fondare l'intersoggettività?

Questo è uno dei grandi problemi della filosofia moderna. Come faccio a sapere che l'altro non è solo una macchina, come faccio a sentire che l'altro, per esempio, ha paura? Evidentemente quando un'altra persona ha paura non è necessario che anch'io abbia paura. La comprensione della paura non esige un contagio di emozioni, ma del resto è anche chiaro che io non oggettivo semplicemente l'altro analizzando i singoli sintomi della paura, il tremore ad esempio. La mia comprensione è prima di tutto un fenomeno di simpatia. Scheler ha scritto un grande libro sull'«essenza» e le forme degli atti empatici e ha tentato di spiegare come siano possibili. Egli è convinto che l'interpretazione positivista, per vedendo un tremore lo interpretiamo mediante un argomento per analogia come paura, perché abbiamo visto noi stessi tremare quando avevamo paura, è completamente sbagliata. Scheler al contrario è convinto che esiste la possibilità di afferrare immediatamente, fenomenologicamente

gli stati emotivi di un altro, così come è possibile afferrare «questo» colore rosso. Ma è un problema che si porterebbe molto lontano.

L'introduzione da parte di Scheler degli aspetti emozionali nell'etica, ha riproposto anche e fortemente il problema della felicità, che nel formalismo kantiano appariva in una forma subordinata rispetto al dovere. Che rapporto c'è allora tra razionalità (della norma) e felicità?

Io non credo che la razionalità e la virtù siano condizione sufficiente per essere felici: se una persona è razionale e vive in un mondo lacerato da scissioni in un mondo cui incombono enormi pericoli, questa persona non può essere felice, sarebbe triste se potesse essere, sarebbe un segno di mancanza di forza morale. In ogni caso la razionalità, e la virtù basata sulla razionalità, è condizione necessaria per qualcosa come la felicità, ma non credo che sia sufficiente.

Da questa conversazione è emerso un concetto di razionalità forte, che è in antitesi con il relativismo del cosiddetto «pensiero debole», che oggi tiene il campo nei media. Qual è la responsabilità degli intellettuali in questo processo di auto-dissolvimento della Ragione?

Io credo che nell'attuale situazione gli intellettuali negano le loro responsabilità e questa negazione viene legittimata dalla tesi che in verità la filoso-

fia, l'intelletto umano non sarebbero in grado di risolvere i grandi problemi, di prendere le decisioni ultime. Questa tesi, che alla base di ogni argomentazione scettica e relativista, è diventata in un certo senso luogo comune nella civiltà odierna, è una tesi che non si può nemmeno discutere tanto appare ovvia. Come i dogmi della Chiesa cattolica nel Medioevo, così oggi il dogma dell'«intellettuale moderno» è che non c'è neanche bisogno di discutere le pretese di validità della Ragione. Ricordo qui in Italia il «pensiero debole», un pensiero che credo confonda la propria incapacità intellettuale con una presunta incapacità della Ragione umana; e io stesso ho sempre trovato che non è un segno di modestia, ma un segno di grande arroganza, se uno è modesto a spese dell'umanità, se, poiché personalmente non è in grado di risolvere certi problemi, ne conclude che quei problemi non sono affatto risolvibili. Se un popolo nei suoi massimi esponenti intellettuali è convinto che non esistono norme valide per ognuno, non ci può essere stabilità nei rapporti intersoggettivi, perché i rapporti intersoggettivi sono basati sul fatto che ognuno di noi rispetta certe norme. Non essendo possibile che l'uomo viva da solo e anzi essendo non solo un'esigenza esteriore, ma un intimo desiderio dell'uomo di cercare l'intersoggettività, un tale popolo non può essere felice nel senso più pieno della parola.

Le videocassette della Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche (collana «Filosofia ed attualità») sono disponibili telefonando al numero verde 167803000. Il calendario televisivo delle interviste filosofiche è il seguente:

Ritire, ore 11,25-11,30
8-02-93 Dennis Sciama «La spiegazione dell'universo»
9-02-93 Umberto Curi «La politica e la guerra»
10-02-93 John Wheeler «Ricordi di Bohr e Einstein»
11-02-93 Domenico Losurdo «Il totalitarismo»
12-02-93 Ilya Prigogine «Tempo ed entropia»

MicroMega

Le ragioni della sinistra

5/92

Casson / Di Pietro / Colombo-Stajano

Chi ha paura dei magistrati?

I protagonisti di «Muni Pulite»: modeste proposte per uscire da Tangentopoli.