



Andrea Amato

andrea.amato2@tin.it

IL SENSO SOCIALE

Are we social beings owing to choice, necessity or fate? These positions, emblematically, are, respectively, asserted by Hume and Hegel, by Heidegger, by Angelo Scola.

All these theses refer to the twofold topic of the relationship between man and novelty, between our interior world and outer world.

Man's unpredictability mainly rests in his freedom, in the various relationship with the world's possibilities, in the free play of human faculties.

However, it must be acknowledged that we all share something with even the most distant and obscure person, simply because we are human beings and we both live within a given time and space setting.

Therefore, the man moves between the two plasticity and stabilization poles and between the transformation and stabilization.

Finally, in the man is an ambivalent egocentrism. The egocentrism strives to achieve the individual's fulfilment and self-usefulness; yet, in order to do so, egocentrism needs other people and, consequently, turns to them.

DISCIPLINE DI RIFERIMENTO:

1) Filosofia; antropologia; sociologia; psicologia.

A) SOCIALI: PER LIBERA SCELTA, PER NECESSITÀ, O PER DESTINO?

Rispetto al tema della socialità, in alcuni ambienti cattolici prevale l'idea secondo cui la spinta alla convivenza derivi da un disegno divino e, pertanto, rappresenti un destino dell'uomo.

Per Angelo Scola, ad esempio, <<la relazione non è estrinseca ed accidentale, ma intrinseca e costitutiva>>, per cui le tre polarità da lui individuate, quelle di anima e corpo, di uomo e donna, di individuo e comunità, devono essere considerate di natura <<ontologica>>, <<non... dipendenti,

nel loro nucleo essenziale, dai dinamismi della coscienza o dell'autocoscienza del singolo uomo>>¹.

La filosofia moderna, almeno in parte, condivide l'assunto che la spinta originaria alla relazione non sia di natura cosciente, ma, nello stesso tempo, nega che un destino superiore si imponga e si preponga all'uomo. Si preferisce, invece, individuare come preconditione una necessità di carattere mondano.

Heidegger, a tal proposito, parla di <<fenomeno originario>>, contraddistinto dalla <<forma dell'essere-assieme comprendente>>, la quale <<sin dal principio>> e originariamente rende possibile e costituisce, in generale, <<la relazione con gli Altri>>. Il filosofo tedesco, tuttavia, non condivide la definizione di questo fenomeno come <<intuizione sentimentale>>, la quale consisterebbe nella <<proiezione "in un altro" del proprio rapportarsi a se stesso>>, quasi che <<l'Altro [fosse] un doppione del se-Stesso>>. In realtà, secondo Heidegger, <<"l'intuizione sentimentale" non genera originariamente il con-essere; essa [invece] è resa possibile dal fatto che i modi difettivi del con-essere sono quelli che generalmente predominano>>².

All'<<intuizione sentimentale>> Heidegger oppone il carattere condiviso, <<ambientale>>, della condizione esistenziale umana, per cui non si può porre nessuna prevalenza originaria dell'uomo sul mondo, nemmeno di carattere intuitivo e sentimentale, in quanto, comunque, questi modi d'essere si pongono come espressione di una rappresentazione successiva, operata dall'uomo. L'esistenza umana, da qualunque punto di vista la si osservi, assume, per così dire, un carattere necessitato, interamente mondano.

Riguardo al rapporto tra uomo e mondo, assai diversa, invece, è la posizione espressa da Hume, il quale dice: <<ricosco che la mente, da sola, è insufficiente a procurarsi divertimento, e che spontaneamente va in cerca di oggetti a lei estranei che possano darle una vivace sensazione e scuotere il nostro stato d'animo>>, così che essa <<si desta da un sogno... e ... tutto l'uomo acquista un vigore che non può trovare nei momenti di calma e solitudine>>¹.

Hume, dunque, individua tre fasi: a) la spontanea ricerca di un rapporto col mondo da parte della "mente" (io la definirei una spinta all'esplorazione del mondo); b) la relazione dinamogenetica con l'esteriorità; c) il ritorno in interiorità di tale relazione, la quale procura <<vigore>> all'uomo e <<lo desta da un sogno>>; in altri termini, ne specifica le facoltà e le potenzia.

Sostanzialmente, si profilano due diverse posizioni: quella secondo cui la socialità non rappresenta una scelta dell'uomo, vuoi perché discende da un destino divino, vuoi perché, il fatto

¹ A. SCOLA: *Differenza sessuale e percezione*, in: "Quale vita? La libertà in questione", Milano, Mondadori 1998, p. 153.

² M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, UTET, Torino 1978, pp. 212-213.

¹ D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 369.

stesso di trovarsi insediati nel mondo, non può che comportare una relazione con esso; quella secondo cui la vita, in sé, è relazione, per cui, se la socialità non deriva da una preliminare decisione dell'uomo, non la si può neppure far dipendere da un adeguamento passivo ad una condizione di fatto.

B) LA NOVITÀ È UN SALTO, UNA CONTINUITÀ O UNA RELAZIONE?

Per verificare la fondatezza di queste tesi, dobbiamo ripercorrere analiticamente i processi che si instaurano nella relazione più basilare, quella tra due persone.

L'individuo, quando si presenta all'altro ed entra in comunicazione con lui, porta in questo rapporto la sua individualità e la sua identità irripetibile. In tal senso, rappresenta per l'altro la novità. Il grado di estraneità cambia a seconda del tipo e della misura della frequentazione che abbiamo con la persona incontrata, ma anche con chi ci è più vicino e più familiare noi costituiamo un soggetto da esplorare continuamente.

Questi fenomeni si ripropongono pari pari nell'altro, se, invertendo i ruoli, lo consideriamo il protagonista della comunicazione e se poniamo noi stessi come suoi interlocutori.

Di volta in volta, dunque, noi siamo il sé o l'altro, e lo stesso vale anche per l'altro. Di conseguenza, nelle relazioni intersoggettive, la novità costituisce un dato imprescindibile, perché ne siamo portatori o interlocutori, o entrambe le cose.

L'uomo ha continuamente a che fare con la novità e non può evitarla. In quanto ognuno di noi rappresenta per l'altro una realtà da scoprire o da capire, ed in quanto ognuno di noi è conscio della propria singolarità, noi non possiamo che accogliere la singolarità dell'altro e disporci in apertura verso di lui e verso la novità che personifica. Questo sta ad indicare che noi, comunque, riusciamo a sopportare la novità

Dobbiamo, però, indagare più a fondo in che cosa consiste questa disposizione e questa apertura verso la novità, così come dobbiamo capire di quali strumenti esse si avvalgano per cogliere la novità.

Cominciamo da questo secondo aspetto.

L'individuo, si è detto, in qualche modo, rappresenta per l'altro un'incognita, ma a dire, il vero, questo vale, in una certa misura, anche per me stesso, in quanto ognuno di noi propone a volte aspetti imprevisi o inespresi di se stesso, oppure, in rapporto alle diverse situazioni, aggiorna continuamente il suo modo d'essere.

Ancor più fondamentalmente, quindi, occorre dire che l'uomo coglie la novità perché egli stesso la propone e la propone, innanzi tutto, a se stesso.

L'imprevedibilità dell'uomo, più o meno relativa, risiede essenzialmente nella sua libertà, la quale storicamente si costituisce su un duplice fondamento: la varietà del mondo; il libero gioco delle facoltà umane. Storicità, o fenomenologia, ed antropologia si incontrano e stabiliscono una relazione. In questo incontro, la novità la si può trovare o portare, a seconda che l'uomo ne sia promotore o interlocutore.

Quando troviamo o portiamo l'innovazione, veniamo sollecitati ad esprimere una nostra potenzialità e, con ciò, la nostra libertà, oppure sollecitiamo l'ambiente ad esprimere le sue potenzialità. La relazione, da questo punto di vista, comporta inevitabilmente, non solo il riconoscimento della novità, ma, in qualche misura, anche della trasformazione reciproca. Ora, poiché nessuno dei fattori entrati in contatto si aliena completamente nell'altro, la trasformazione importa anche una ridiscussione di se stessi, alla luce della datià incontrata e della sua strutturazione. La libertà, in altre parole, incontra la necessità e con essa si confronta.

L'uomo, poi, in generale, si muove tra i due poli della plasticità e della stabilizzazione. La prevalenza dell'uno o dell'altro aspetto dipende da una disposizione dell'individuo, anch'essa però acquista gradualmente ed esistenzialmente. Questa può anche essere sconvolta in un attimo, ma presto tornerà a consolidarsi, forse in forme nuove. Gli stessi meccanismi mentali sono retti da un duplice principio di adattamento e di economia, vale a dire che comprendono in sé la trasformazione e la stabilizzazione. Una affermazione del genere la si ritrova anche in Einstein, il quale associa <<da un punto di vista logico>>, l' <<arbitrarietà>> dei <<sistemi concettuali>> <<alla maggiore economia possibile dei loro elementi indipendenti da un punto di vista logico (concetti fondamentali e assiomi), cioè dei concetti non definiti e delle proposizioni non derivate>>².

Se così stanno le cose, allora non può essere condivisa la concezione della libertà espressa da Jaspers.

Il filosofo tedesco riconduce l'autenticità della libertà al carattere <<incondizionato>> della decisione, la quale, <<di fronte a tutte le possibilità che si offrono nello spazio del possibile>>, si pone come <<decisione assoluta dell'esistenza>>, per cui, anche se viene <<accompagnata>> da <<riflessioni>> su di sé, di queste essa <<“non è il puro e semplice risultato. La decisione, è innanzi tutto un salto>>. Un salto che trova conferma nella temporalità stessa della decisione, la quale <<è

² A. CRESCINI (ed.), *L'irrazionalismo in filosofia e nella scienza*, La Scuola, Brescia 1989, p. LXXXVII.

del tutto immediata>>. Un'immediatezza che non è, però, quella dell' <<esserci>>, <<bensi l'immediatezza del vero e proprio se-stesso>>³.

L'imprevedibilità dell'uomo è innegabile. Essa, si è detto, risiede nel libero gioco delle facoltà e nel suo rapporto con la varietà del mondo. Qualcosa del genere la dice anche Hume, secondo il quale <<il così detto conflitto tra passione e ragione rende varia la vita umana>> e diversifica gli uomini, l'uomo⁴.

Sono proprio questi presupposti a rendere, per certi aspetti, misteriosa la scelta. In particolare, ciò che particolarmente ci colpisce è la sua temporalità, ovvero, come dice Kuhn, il fatto che essa <<emerg(a) tutt'a un tratto>>, per cui il suo esito "rimane per ora imperscrutabile e può darsi che lo rimanga per sempre">>⁵.

Ma se i suoi risultati sfuggono alla nostra istantanea comprensione, ciò non vuol dire che essa sia arbitraria, cioè del tutto svincolata dalle condizioni in cui sorge e dalla nostra stessa individualità consolidata. La scelta non è arbitraria, né rispetto agli antecedenti del suo contenuto, né rispetto ai metodi con cui essa viene presa, i quali si sono sedimentati e strutturati via via, proprio con l'assunzione continua di decisioni. L'articolazione di tali metodi si costituisce per lo più in modo subconscio, cosa che contribuisce ad accentuare il loro carattere misterioso, ma in realtà essi derivano da un concreto ed assiduo commercio con l'esteriorità e nel continuo interscambio antropologico.

Inoltre, la comprensibilità delle manifestazioni umane deriva anche dalla possibilità di un ritorno sulle decisioni prese, foss'anche in un attimo e foss'anche non in piena consapevolezza. Possibilità che non viene esclusa nemmeno da Jaspers, il quale, pur confermando <<l'origine libera>> della scelta, riconosce che <<in essa io sono responsabile di me stesso, e, dall'esterno, sono reso responsabile delle conseguenze oggettive che derivano dal mio agire>>⁶.

Questa possibilità della retrospezione della decisione o dell'azione riposa in ultima analisi sulla tendenza stessa a manifestarsi, da parte di qualsiasi facoltà, anche nella più pura interiorità.

Infatti, la manifestazione, in sé, assume un linguaggio, di cui è possibile tentare una decifrazione. Inoltre, il riconoscimento delle facoltà e dei loro processi avviene perché, queste, nel corso del tempo tendono ad assumere una regolarità ed una stabilizzazione. Perciò, il fatto che molti di questi processi avvengano in maniera inconscia o subconscia, sfuggendo ad una nostra prima comprensione e valutazione, non significa né che essi siano più fluidi né che siano impalpabili. D'altronde, come ci ricorda Jaspers, all'occasione, se non siamo noi a proporci intenzionalmente la

³ K. JASPERS, *Filosofia*, UTET, Torino 1978, pp. 655, 656.

⁴ HUME, *Trattato*, p. 460.

⁵ T. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1995, p. 117.

⁶ JASPERS, *Filosofia*, p. 656.

retrospezione delle nostre decisioni, può essere il mondo e gli altri, o gli effetti delle nostre decisioni, ad imporci di farlo.

Tutto ciò richiede una più ricca capacità rappresentazione, tesa a variare le nostre visioni delle cose, o a combinare quelle già note, per trarne una diversa, oppure, ancora, volta ad assegnare un senso diverso agli schemi già posseduti.

Un processo simile già si realizza nel corso stesso del processo della singola azione, la quale richiede un'appropriata attitudine rappresentativa. Un'azione, infatti, costituisce, al tempo stesso, un complesso di datità (cioè un insieme di mezzi, di circostanze e di fini) ed un groviglio di nuove possibilità. Il nostro approccio ad essa deve misurarsi con entrambi questi aspetti.

Gli stessi adattamenti percettivi o motori, rivenienti dall'esecuzione dell'azione, così come i risultati cognitivi di un tale rapporto, si costituiscono sulla base di schemi operativi e logici definiti da una trama di somiglianze e di dissomiglianze, di unità e di differenze, di raccordi e di particolarizzazioni, assolutamente indissociabili tra loro.

La <<differanza originaria>>, di cui ci parla Derrida ci sembra che risieda proprio in questi vitali accoppiamenti, che ci dispongono ad un'ambivalenza essenziale, quella tra continuità ed innovazione, tra conservazione ed apertura.

Cosicché, si può dire, che l'unità tra le cose (percepite, agite o colte), l'unità tra cose e uomo e l'unità tra gli uomini, così come la differenziazione della cosa e delle cose, la distinzione dei ruoli tra soggetto ed oggetto, la diversificazione delle relazioni umane, per un verso si rimandano a vicenda, per un altro verso poggiano sullo stesso fondamento o sulla medesima <<differanza originaria>>.

Lo stesso futuro dell'uomo può sussistere, essere sopportato e realizzato proprio perché si pone in parte come successione di regolarità, da noi assunta come tale più o meno consapevolmente, in parte come continuo riaggiustamento della nostra cura quotidiana. Proprio questa duplicità ci fornisce gli attrezzi per un'eventuale trasformazione più radicale.

Dal punto di vista dei rapporti interpersonali, si è detto che il grado di estraneità cambia a seconda della persona che incontriamo. Questa considerazione, però, ora, va integrata, nel senso che bisogna riconoscere che anche l'individuo più lontano da noi e meno conosciuto da noi condivide qualcosa con noi, in quanto uomo ed in quanto soggetto storicamente determinato. I due poli della novità e della consuetudine, perciò, coesistono e convivono in diversa misura e maniera.

In genere, l'individuo tipicizza i suoi comportamenti. Lo fa in maniera diversa a seconda del livello esistenziale in cui di volta in volta si trova ad operare. Il libero gioco delle facoltà assume così una configurazione di massima, diversa da sfera a sfera di vita. Pertanto, ad esempio, nei rapporti di coppia può prevalere un atteggiamento fiducioso e, perciò, più libero e fluido. Qui, la

comunicazione si avvale, in special modo, di disposizioni come quelle della intuizione, della comprensione, del sentimento; mentre, con gente poco nota e in ambiti meno familiari, ci poniamo in maniera più attenta, osservativa, riflessiva. Questa differenziazione riceve inevitabilmente l'impronta unitaria data da un carattere dominante. Tuttavia, la predominanza assume significato ben diverso a seconda che indichi il predominio assoluto di un modo d'essere, oppure segnali un rapporto dialettico tra la facoltà prevalente e le altre. Nel primo caso, una facoltà assoggetta strumentalmente le altre, così che in ogni manifestazione della vita il nostro carattere non fa altro che annunciarsi tramite di esse; nel secondo caso, la facoltà prevalente riconosce alle altre ambiti autonomi e processualità autonome.

Dal punto di vista storico, poi, nell'epoca moderna, la casualità e la imprevedibilità, insite nell'uomo e nelle sue relazioni sociali e mondane, vengono potenziate, in virtù della più estesa democraticità, del maggior benessere economico, della continua innovazione scientifica e tecnologica.

In definitiva, se, come dice Hume, <<il conflitto tra passione e ragione>>, o il libero gioco delle facoltà, rende diversi gli uomini e l'individuo stesso, allora si può affermare che l'uomo introduce continuamente, o è abilitato a farlo, delle rotture nella continuità individuale, in quella delle comunicazioni intersoggettive, in quella dei rapporti tra uomo e ambiente.

Fondamentalmente, nei rapporti umani, il confronto con la diversità degli altri diventa possibile perché l'uomo da sempre ha escluso le alternative più radicali, quelle del completo isolamento o dell'altrettanto totale annullamento di sé negli altri e nel mondo, scegliendo non una generica via mediana, bensì la compresenza del ritiro interiore e della disponibilità al dialogo, della stabilizzazione e della revisione di se stessi.

Noi, però, conosciamo, ad un tempo, la continuità e la novità e le conserviamo anche entrambe, secondo rapporti mutevoli. Questa relazione fondamentale tra continuità ed innovazione, in realtà, rinvia e riposa su un'altra relazione essenziale, quella tra dentro e fuori. Infatti, proprio perché noi ci esponiamo verso il mondo, o in quanto ci apriamo ad esso, noi dobbiamo fondare la nostra esistenza su una relazione, la quale assume i caratteri peculiari ed imprescindibili del legame tra libertà e necessità.

Dentro di noi, come fuori di noi, varietà e stabilità coesistono e si relazionano tra loro. Su questa duplice base si costituisce una complessa articolazione dei rapporti tra dentro e fuori, la quale, più o meno dinamicamente, si organizza in un insieme di livelli e di sfere autonome.

Per questo intreccio tra temporalità diverse, tra condizioni diverse, tra complessioni diverse, si può dire che la novità, fondamentalmente, costituisce una relazione.

C) IL BUON MERCANTE

Dice Spinoza: <<noi non possiamo mai far sì da non avere bisogno di nulla al di fuori di noi per conservare il nostro essere e da vivere in modo tale da non avere alcun rapporto con le cose che sono fuori di noi>>. Allo stesso modo, <<il nostro intelletto sarebbe più imperfetto se la Mente fosse sola e non intendesse alcunché oltre se stessa>>⁷.

Il rapporto dentro-fuori, dunque, per un aspetto risulta ineliminabile, per un altro potenzia le capacità e le possibilità dell'uomo. Inversamente, si può dire che l'uomo, dietro la spinta della carica energetica ad attivarsi, tende verso il mondo e cerca di appropriarsene, completando e perfezionando, così, le proprie disposizioni. Sostanzialmente, è la scarsa specializzazione dell'uomo che lo obbliga a confrontarsi col mondo intero, invece che con una sua nicchia particolare; ma, in questo rapporto globale, l'uomo porta con sé, per poi migliorarla e determinarla, una grande adattabilità dell'ambiente, senza la quale l'esposizione verso l'insieme del mondo da parte di un essere inetto condurrebbe ad un sicuro annientamento.

Fondamentalmente, l'uomo, a tutti i livelli, da quello puramente energetico a quello antropologico, è animato da una duplicità di principi. Inoltre, ogni disposizione umana possiede un carattere ambivalente. Tutto ciò determina la plasticità dell'uomo, la quale deve essere, però, intesa come apertura e come adattabilità alle situazioni mondane e non come semplice adeguamento ad esse, o come pura malleabilità rispetto ad esse. Col tempo, poi, ai diversi stadi della propria vita, l'individuo acquisirà delle proprie, specifiche strutture antropologiche e comportamentali, non rigide ed imm modificabili, ma neppure insignificanti. Alla definizione di tali strutture concorrerà l'insieme delle esperienze e delle relazioni intanto maturate; questo, sia perché nel periodo neonatale tutto assume una sua rilevanza, sia perché, in età più matura, vanno considerate come profonde tanto quelle situazioni occasionali, coinvolgenti, che ci illuminano in un attimo, tanto quelle attività che si ripetono e si prolungano nel tempo, avendo così una loro durata (ad esempio, l'educazione, lo status sociale di partenza, le relazioni familiari).

Le strutture, però, costituiscono l'individuo, ma non per questo si sostituiscono ad esso. Essenzialmente, l'irriducibilità della individualità la si può riportare a tre fattori: la particolare disposizione genetica di massima che ognuno di noi possiede (la vita, ad esempio, non potrà mai fondare l'intelligenza, anche se potrà plasmarla e perfezionarla); la libertà; la peculiarità dell'uomo in quanto tale, il quale, comunque vuole avere un ruolo e ritiene di potersi porre di fronte agli altri ed al mondo come essere in sé distinto.

⁷ B. SPINOZA, *Etica*, Editori Riuniti, Roma 1993, p. 245.

In definitiva, la reciproca autonomia dell'uomo e del mondo e la loro vicendevole apertura e comunicazione si sorreggono l'un l'altra, senza che, mai, nessuno dei due termini si sottometta completamente all'altro. Rispetto a questa condizione di fondo, l'uomo si distingue per la sua indeterminazione, ovvero per la sua libertà, e per la sua ricerca di distintività. Parimenti indeterminata è la temporalità dei processi vitali e psicologici, la quale può essere tanto immediata, quanto lenta e graduale.

L'uomo, perciò, si proietta fuori di sé, verso il mondo intero. Lo fa per attivarsi e per conservarsi, ma, attraverso l'appropriazione del mondo ed, in conseguenza della definizione delle sue facoltà, l'uomo va ben oltre i suoi fini iniziali, per maturare uno spirito egocentrico, il quale pone ora l'individuo al centro del mondo, ovvero, al centro di un complesso di relazioni ambientali e sociali. In ciò risiede il carattere ambivalente dell'egocentrismo, il quale ricerca, innanzi tutto, il completamento dell'individuo e l'utilità per se stesso, ma, per far ciò, ha bisogno degli altri e si rivolge agli altri. Perciò, si trova in perenne bilico tra egoismo e solidarietà.

A tal proposito, Kant, parlando dell'egoismo (lo definisce <<solipsismus>>), dice che esso è costituito da <<tutte le inclinazioni che possono venire ridotte in un sistema tollerabile...>>, e distingue tra <<egoismo dell'amore di sé, di una benevolenza verso se stessa (philantia) che supera tutto... [e] l'egoismo della compiacenza di se stesso (arrogantia)>>⁸.

Hegel, dal canto suo, afferma che <<l'individualità del corso del mondo potrà pure credere di agire per sé, cioè egoisticamente, ma è migliore di quanto essa stessa non creda, e la sua attività è, a un tempo, attività essente-in-sé, universale>>⁹.

Heidegger, poi, commentando Nietzsche, riporta il giudizio di Eraclito sul <<gioco della vita>>, concludendo che un tale gioco <<ci indica che l'ente nel suo insieme è dominato dall'innocenza>>¹⁰.

Queste diverse posizioni affermano, comunque, che la disposizione dell'uomo verso il mondo in sé non è egoistica, né di per sé rende cattivo l'uomo. Più precisamente, l'uomo non è predeterminato né in un senso né in un altro.

In generale, poi, l'uomo si rivolge al mondo e agli altri non perché si senta manchevole (pur essendolo in parte), o, perlomeno, non prevalentemente per questo motivo.

Per il bambino, ad esempio, individualità e società formano un continuum, perciò per lui non si tratta di scegliere l'una o l'altra sfera. Quando osserva gli altri e li imita, in realtà, egli si appropria dei comportamenti altrui e sente subito il bisogno di manifestarsi agli occhi di chi ha emulato, per dimostrare una sua abilità, potremmo dire per affermare a se stesso e agli altri il suo essere. Il

⁸ I. KANT, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1979, p. 73.

⁹ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*. Rusconi, Milano 1995, p. 531.

¹⁰ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 281.

bambino apprende dagli altri ed in ciò è consapevole del suo debito e della sua mancanza, ma subito ribalta il debito in credito, o, se si vuole, in deposito, confermando a se stesso e agli altri la propria attitudine ad agire, a vivere, ad essere.

Il bambino, così, vuole stare con i propri coetanei o per dimostrare agli altri ciò che sa fare, o per emulare gli altri, cioè, per esprimere di fronte agli altri e attraverso gli altri le sue capacità.

Piaget, a tal proposito, dice che il bambino quando gioca con gli altri non lo fa per <<essere in concorrenza con i compagni>>, o per <<adeguarsi a regole comuni per vedere chi vincerà gli altri>>; al contrario, <<il vero “socius” del giocatore di questo livello non è il compagno in carne ed ossa, ma il compagno maggiore ideale e astratto, che egli si sforza interiormente di imitare, e che racchiude l’insieme degli esempi ricevuti sino allora>>¹¹.

In altre circostanze, il bambino condivide l’azione o parti di essa con altri, ma i risultati dell’attività entrano a far parte integrante del suo esclusivo patrimonio personale. Pertanto, egli si appoggia agli altri, in maniera anche consapevole, ma solo per portare a termine i suoi propositi e solo per raggiungere un risultato utile.

Questo non vuol dire che il bambino abbia una concezione strumentale dei rapporti sociali, ma sta ad indicare soltanto che il bambino in questa fase non si pone problemi morali e non si chiede come verrà interpretato il suo atteggiamento; egli, per il momento, si pone prima del bene e del male, per cui, per lui, individualità e socialità non costituiscono dei valori in sé, sia perchè esse, per ora, restano indifferenziate, sia perchè si pongono come un dato di fatto. L’ideale irenico del bambino, in realtà, non si realizza mai compiutamente, in quanto l’esperienza infantile non è priva di contraddizioni, ma queste si possono intanto risolvere ricorrendo ad artifici, o, meglio, ad una logica in parte artificiosa.

È ancora Piaget a ricordarci come <<la necessità inerente al principio di contraddizione presenta tutti i caratteri, oltre a quello del coordinamento delle azioni, di una autentica coercizione collettiva, perché soprattutto nei confronti degli altri, noi siamo costretti a non contraddirci...>>; una coercizione, precisa Piaget, non estrinseca, dato che <<le regole logiche non vengono mai imposte dal gruppo sociale...>>¹².

Questa esigenza logica rappresenta la più elementare forma di coerenza e deriva sia dalla necessità di raccordarci agli altri, o quanto meno di evitare una estesa e permanente conflittualità con gli altri, sia dall’urgenza di trovare una corrispondenza tra convinzioni o visioni personali della realtà e comportamenti pratici; ossia, mira ad un adeguamento tra regole generali o schemi di massima e gli innumerevoli casi particolari, ognuno diverso dagli altri, e, comunque, non riconducibile pedissequamente alla “verità” finora posseduta dal bambino.

¹¹ J. PIAGET, *Il giudizio morale nel fanciullo*, Giunti, Firenze 1993, p. 28.

La logica infantile ha per lo più un carattere volontaristico, ma, di converso, la volontà del bambino ha sempre un carattere logico; i due aspetti si compensano e si equilibrano a vicenda, perciò, per ora, non si appalesa nessuna volontà di potenza.

Che il bambino abbia bisogno di coerenze e che per ritrovarla a volte ricorra a mezzi artificiosi lo dimostra anche il suo modo di raccontare, fatto sia di ricostruzioni veritiere e precise, che di inserti immaginari, volti a colmare non solo le eventuali lacune mnemoniche, ma anche le eventuali discordanze, effettive o avvertite come tali dal bambino.

Essere parzialmente mancanti e non darlo a dimostrare, nè ammetterlo, essere contraddittori ma non sempre riconoscerlo; questi caratteri riscontrati nella psicologia infantile si possono senz'altro estendere anche agli adulti.

In realtà, non si tratta semplicemente e soltanto di una mistificazione, si tratta, invece, di aspetti riconducibili all'egocentrismo.

Questo modo d'essere dell'uomo, si è detto, presenta un'ambivalenza, ma fondamentalemente rappresenta una iniziale indifferenziazione tra individualità e socialità, tra apertura e ripiegamento interiore. Tale indifferenziazione permette all'uomo di trarre dagli altri e dal mondo tutto quanto di positivo è possibile trarne, appropriandosi di tutto ciò che lo circonda, così da riportarlo a sé. Sulla base di questo arricchimento individuale potremo poi meglio affrontare le implicazioni morali del nostro agire. Del resto, l'egocentrismo non ha solo bisogno di appropriarsi del mondo, ma sente anche l'esigenza di manifestarsi al mondo, di mettere in vetrina, davanti a sé e davanti al mondo, gli acquisti fatti e il nostro personale uso di essi. L'egocentrismo, infatti, come avverte Hegel, si muove tra individualità ed universalità; anzi, proprio la sua appropriazione di tipo universalistico impone una estrinsecazione ed una verifica altrettanto universale. L'egocentrismo, da questo punto di vista, fa dell'uomo un buon mercante, che acquista quanto di meglio offre la piazza e che rivende al meglio, con gli opportuni guadagni, quanto di meglio ha intanto acquisito.

D) A PARTIRE DA CIÒ CHE RITENIAMO A NOI PIÙ NOTO

¹² J. PIAGET, *Lo sviluppo mentale del bambino*, Einaudi, Torino 1967, p. 133.

Dopo aver esaminato i presupposti dell'impianto generale della comunicazione intersoggettiva, cercherò, ora, di esaminare più da vicino i processi che si attivano in occasione di una concreta e particolare interrelazione.

L'azione o la comunicazione particolari, in genere, non si organizzano intorno alle ipotetiche mosse, finalità o intenzioni dell'altro, bensì a partire dai propri schemi, dalle proprie motivazioni, dalle proprie attitudini. Solo in relazione a questi elementi si prendono poi in considerazione i probabili comportamenti dell'altro, riservandoci di adattare ad essi le nostre successive risposte. Solo chi si sente in condizione di ineluttabile inferiorità adegua la propria attività in funzione dell'altro; altrimenti, anche quando lasciamo tatticamente all'altro l'iniziativa, noi in realtà ci predisponiamo al confronto appellandoci al nostro stato psicologico prevalente o peculiare (ad esempio, l'essere ottimisti o pessimisti, fiduciosi o diffidenti, e così via), oppure facendoci guidare dai nostri principi morali e dai nostri valori dominati, o, ancora, lasciando libero corso al nostro modo abituale e abitudinario di comunicare con l'altro.

Un esempio di organizzazione preventiva della nostra comunicazione intersoggettiva ci viene dato dal caso della donna che nutra, genericamente, delle riserve sulla fedeltà del proprio uomo. In questo caso, la donna si dispone in un certo modo verso il partner a prescindere dai suoi effettivi comportamenti, in quanto si basa sulla propria, profonda conoscenza delle altre donne, della donna in generale, e, sulla scorta di questo suo pre-giudizio, cerca di premunirsi rispetto alle eventuali debolezze o incoerenze del proprio uomo.

Questo sta ad indicare come l'individuo si presenti all'altro affidandosi soprattutto alle sue idee-forza, o alle sue condotte di vita, ampiamente sperimentate ed ormai consolidate, anche se ciò non comporta necessariamente una chiusura verso l'altro.

L'uomo, normalmente, regola le proprie azioni ed attività a partire da ciò che più è stabile in lui e da ciò che gli risulta più noto.

Ad esempio, quando si accinge a vagliare una situazione nuova, l'uomo lo fa tenendo presente il ventaglio delle situazioni più rilevanti e più ricorrenti che egli conosce, e, sulla base di queste, conferma, innova o sconvolge le sue reazioni.

Anche l'approccio ad un problema inedito, o a questioni teoriche sconosciute, avviene facendo leva sul bagaglio logico, sperimentale e culturale da noi posseduto. Cosicché, neppure di fronte alla materia più inesplorata, noi ci affacciamo, per così dire, completamente vergini, ma attingiamo ad una nostra conoscenza e ad una nostra concezione di fondo.

Parimenti, nelle relazioni umane, come dice Hume, «se la qualità che ci piace o dispiace in altri è costante e intrinseca alla loro persona e al loro carattere, sarà causa di amore o di odio

indipendentemente dall'intenzione>> ¹³. Di conseguenza, a volte, basta l'aspetto fisionomico di una persona, o il suo iniziale modo di rappresentarsi, per farcelo inserire, anche inconsapevolmente, in certi nostri schemi. Ciò accade anche per la persona critica, la quale, pur sapendo ritornare sulla prima impressione ricevuta, inizialmente, comunque, si predispone in un certo modo. Succede, così, che l'uomo, per aver già valutato il mondo ed i suoi simili e per aver già sperimentato un certo numero di tipi, presume una certa conoscenza dell'esteriorità e della socialità, per quanto in linea di massima.

La presunzione della realtà non sempre costituisce un pregiudizio inestirpabile o un ostacolo alla comprensione reciproca, franca e aperta, in quanto, di solito, la comunicazione ha un andamento graduale e progressivo. La stessa simpatia o antipatia istantanea, di cui si diceva innanzi, se, appunto, non assumono un carattere pregiudiziale e pregiudizievole, si prestano ad una rivisitazione nel corso dell'azione o della comunicazione. La comunicazione immediata che porta alla decisione fatale rappresenta un caso eccezionale nel panorama della nostra esistenza quotidiana. Tuttavia, anche questa dovrà aprirsi ad una temporalità lunga, considerata sia in avanti che all'indietro, se vuole davvero realizzare la sua carica trasformatrice; altrimenti, si fissa in una posizione dogmatica, oppure fluttua, lungo una sequela di atti estetizzanti.

Generalmente, si richiede un livello medio di comprensione o di concettualizzazione, quello che Heidegger chiama il "si". Questo livello medio, in quanto generalmente noto o acquisibile, funge anche da gradino iniziale per una eventuale intesa più profonda. Fermarsi al livello medio ci condanna alla quotidianità e all'abitudine, avvalerci propedeuticamente e strumentalmente di esso ci spiana nuove possibilità.

Gli stessi concetti, del resto, vengono appresi dapprima in modo approssimativo, facendo riferimento a nozioni, esperienze, sensazioni, impieghi già noti, e solo successivamente vengono precisati e aggiornati sulla scorta dei dati a noi presenti.

Analogamente, nella comunicazione, ad esempio di una nostra sensazione o di una nostra emozione, noi di solito non diciamo "mi sembra dolce" o "mi sembra commovente", ma diciamo "è dolce", "è commovente", cioè trasformiamo un'esperienza personale in un giudizio obiettivo, dando carattere asseverativo alla comunicazione. Solo lo svolgimento del dialogo, o il confronto tra posizioni, può richiedere da parte nostra un'indagine suppletiva, o un'ulteriore chiarimento del nostro giudizio, o una descrizione più particolareggiata, oppure può ridimensionare ad un'opinione o ad un concetto soggettivi quello che in un primo momento avevamo posto come intuitivamente dimostrato ed accertato.

¹³ HUME, *Trattato*, cit., p. 365.

All'individuo, in genere, sfugge immediatamente la piena comprensione della realtà o della situazione, ma, proprio perché partiamo da un nostro progetto, da una nostra visione delle cose, da una nostra rappresentazione dell'azione, preliminari, di una tale piena comprensione inizialmente possiamo fare a meno, o, meglio, provvisoriamente possiamo limitarci ad enucleare i suoi tratti salienti, riservandoci di ritornare su persone, cose e fatti per approfondirne eventualmente la cognizione e la pratica.

In definitiva, una conoscenza ed una esperienza di fondo, congiunte ad una preliminare comprensione di carattere generale, possono precedere un'analisi ed una valutazione più attente.

E) UN TEMA CENTRALE: SUPREMAZIA DELL'INDIVIDUO O SUPREMAZIA DELLA SOCIETÀ?

Questo sfondo complessivo su cui si impiantano le relazioni interpersonali e sociali lascia, comunque, aperta la questione se la storia consolidata del mondo in cui l'individuo nasce rappresenti per lui una risorsa oppure un condizionamento limitante.

Possiamo affrontare questo tema confrontandoci con le tesi sostenute da Hegel, così come sono espresse nella *Fenomenologia dello Spirito*.

L'autore tedesco parte dal presupposto di una naturale ed inevitabile propensione dell'uomo verso il mondo. Perciò, egli afferma che: "la vera natura e sostanza originaria dell'individuo è lo spirito di estraniamento dell'essere naturale. Questa esteriorizzazione, perciò, è tanto il fine quanto l'esistenza dell'individuo stesso..."¹⁴. Tanto che "l'individualità" la si può porre come "la coscienza mediante la quale l'essente-in-sé è anche per un altro..."¹⁵.

Solo sulla base di questa libera apertura si potrà instaurare una dialettica compiuta ed effettiva tra uomo e mondo.

Hegel, perciò, esclude che il rapporto con l'altro si possa stabilire solo sulla base del "sentimento", il quale "rompe i ponti con chiunque la pensi in modo diverso, e si giustifica spiegando di non avere nient'altro da dire a chi non trovi e non senta in se stesso la medesima verità", mentre occorrerebbe riconoscere che "la natura dell'umanità è quella di tendere all'accordo reciproco, e la sua esistenza è riposta soltanto nella compiuta comunanza delle coscienze"¹⁶.

¹⁴ HEGEL, *Fenomenologia, cit.*, p. 661.

¹⁵ Ibidem, p. 527.

¹⁶ Ibidem, pp. 137-139.

D'altronde, come già si è detto, "il corso del mondo" non si dimostra "così cattivo come sembrava" e, pertanto, "l'individualità del corso del mondo potrà pure credere di agire per sé, cioè egoisticamente, ma è migliore di quanto essa non creda..."; ragion per cui "con tale esperienza viene meno il mezzo, cioè il sacrificio dell'individualità...l'individualità, infatti, è la realizzazione dell'essente in sé" ¹⁷.

Sussiste, dunque, una naturale reciproca compatibilità tra uomo e mondo, sulla scorta della quale si può stabilire la coesistenza tra di essi. Proprio questo carattere basilare della loro interazione ne salvaguarda la reciproca autonomia.

Tuttavia, tutto ciò non sta ad indicare una semplice ed ingenua relazione irenica, quanto, piuttosto, un drammatico confronto, il quale implica che l'autocoscienza "fuori[esca] da sé", duplicandosi e operando contestualmente una doppia rimozione, dimodoché "ha perduto se stessa" e, nel contempo, "ha rimosso l'altro", permettendo, così, che "i due estremi si riconosc[a]no come reciprocamente riconoscentisi". Proprio questa fuoriuscita da sé, con conseguente duplicazione, comporta che "il rapporto tra le due autocoscienze...si determina come un dar prova di sé, a se stesso e all'altro, mediante la lotta per la vita e per la morte". Una prova inevitabile, dato che, "nel corso di quest'esperienza, l'autocoscienza apprende che la vita le è tanto essenziale quanto l'autocoscienza pura". Con ciò si attua "la dissoluzione" della "unità semplice" e si instaura la dialettica tra "la coscienza autonoma" e "la coscienza non autonoma", ossia la vita. Tale è la dialettica tra "signore" e "servo" ¹⁸.

In altri termini, il rapporto con la vita e con il mondo diventa determinante ai fini di una più compiuta realizzazione dell'individuo, il quale, altrimenti, resterebbe rinchiuso nell'isolamento dorato dell'io puro, predicato, invece, da Fichte. Non a caso Hegel sottolinea che "l'Idealismo deve essere nello stesso tempo anche Empirismo assoluto: per riempire il vuoto Mio...la ragione idealistica ha infatti bisogno di un urto esterno, in cui risiederebbe innanzi tutto la molteplice varietà delle sensazioni o delle rappresentazioni" ¹⁹. In tal modo, l'approccio fenomenologico ci preserva dai rischi di una pregiudiziale affermazione soggettivistica dell'individuo (anche se non ci cautela del tutto rispetto ad un suo successivo risorgere).

In caso contrario, l'isolamento dal mondo rafforzerebbe l'egoismo dell'uomo, rendendo impossibile lo sviluppo di una qualsiasi forma di socialità.

Cosicché, Hegel nel mentre riconosce nell'uomo una tendenza interiore all'estraniamento da sé, all'apertura verso il mondo, ritiene altresì indispensabile il concreto rapporto con quest'ultimo, affinché una tale disposizione si affini. Più precisamente, l'individuo si relaziona al mondo in

¹⁷ Ibidem, p. 531.

¹⁸ Ibidem, pp. 275-277; 281, 283.

¹⁹ Ibidem, p. 343.

maniera essenzialmente egoistica, ma, inaspettatamente, così facendo, incontra la necessità della convivenza con gli altri e la interiorizza, la eleva a proprio dovere. Ecco perché Hegel afferma che per l'individuo "l'incremento della proprietà è un dovere puro", dato che, in tal modo, egli può difendere "la propria autonomia rispetto ad altri". Ma, nel contempo, così si "procura" "la possibilità di rendersi utile al prossimo". Se non agisse per sé, in realtà, violerebbe "entrambi i doveri": di "preoccuparsi della conservazione di se stesso e della propria famiglia" e "di fare del bene a chi ha bisogno di aiuto" ²⁰.

La lotta con gli altri fa parte della vita, garantisce la vita ed afferma l'autonomia dell'individuo, ma comporta anche il riconoscimento dell'altro e degli altrui pari diritti. La ricerca di una dimensione universale diventa un percorso obbligato, ne va della stessa sopravvivenza e, quindi, della stessa autonomia dell'individuo. Perciò Hegel dice che "il singolare, in quanto tale, è vero solo come pluralità universale della singolarità, mentre, separato da questa pluralità, il Sé solitario è di fatto il Sé privo di forza e di realtà" ²¹.

Concretamente, se è vero che "il modo di agire puramente singolare dell'individuo si riferisce ai bisogni che l'individuo stesso ha in quanto essenza naturale...", pur tuttavia bisogna ugualmente riconoscere che "il lavoro dell'individuo per provvedere ai propri bisogni...è un soddisfacimento dei bisogni degli altri quanto dei propri, così come il soddisfacimento dei propri bisogni viene raggiunto solo mediante il lavoro degli altri"; cosicché "non c'è nulla che non sia reciproco" e "questa unità fra l'essere per altro...e l'essere per sé...parla la sua lingua universale nei costumi e nelle leggi di un popolo" ²².

Gradualmente, dunque, l'individuo si trova via via a far parte della famiglia, della comunità, del popolo e ne apprende il linguaggio, i costumi, le leggi, la morale, la cultura, la religione, l'ethos dello Stato. L'individuo incontra tutte queste condizioni e tutte queste figure dello Spirito spontaneamente, ma, attraverso una continua dialettica, finisce col riconoscersi in esse. Si attua, così, una progressiva espansione della singolarità, fino al punto che si pone la questione se il suo destino sia rappresentato da un parallelo progressivo svuotamento o da un più naturale riassorbimento entro una entità più vasta.

A tal proposito, Hegel sembra esprimersi in maniera netta, allorché constata che "viviamo in un'epoca in cui l'universalità dello Spirito si è fortemente consolidata quanto più è emersa giustamente l'insignificanza della mera singolarità. In quest'epoca... non può che essere minimo il grado di partecipazione dell'attività individuale all'intera opera dello Spirito". Pertanto, l'individuo "deve divenire e agire secondo le possibilità che sono già implicite nella natura della scienza" e da

²⁰ Ibidem, p. 857.

²¹ Ibidem, p. 649.

²² Ibidem, p. 485.

lui "non si deve pretendere più di quanto egli stesso possa attualmente attendersi da sé ed esigere da sé" ²³.

In realtà, qui non si afferma l'assoluta "insignificanza" dell'individuo, bensì l'inefficacia dell'azione del singolo rispetto al corso del mondo, ovvero rispetto ai compiti prospettati dalla storia dell'umanità.

Perciò, Hegel ritornerà sul ruolo dell'individuo, precisando che lo spirito "in parte...accoglie entro sé le modalità trovate - abitudini, costumi, modi di pensare - e vi si conforma, ...in parte, invece, esso si sa come spontaneo rispetto a tali modalità, e, quindi, secondo la propria inclinazione e passione, trattiene per sé solo ciò che è particolare: in definitiva, dunque, rende l'oggettività conforme a se stesso". In termini più moderni, potremmo dire che l'individuo si muove tra oggettivazione e soggettivazione. Pertanto, questa "individualità", in quanto "è l'universale", "si conforma alle abitudini, ai costumi, ecc.", ma in quanto "contrapposta a tali dati e impegnata a sovvertirle...si comporta in modo del tutto indifferente verso le circostanze determinate, non se ne lascia influenzare, né agisce nei loro riguardi. In altre parole, che cosa debba influire sulla individualità e...quale influsso debba avere, dipende soltanto dalla individualità stessa". Altrimenti, "l'Eterno" e "la individualità" non sarebbero altro che "una doppia galleria di quadri, di cui l'una sarebbe il riflesso dell'altra". Per cui, in definitiva, l'individuo "o si lascia influenzare dalla realtà, senza opporre resistenza alcuna, oppure interrompe questo influsso e lo inverte", svuotando, così, "la legge psicologica". Nel secondo caso, l'individuo porta ad unità i due lati del suo "essere", ossia il "dato" e il "fatto", riconciliandosi con "l'universalità dello spirito" e fondando "la legge dell'individualità" ²⁴.

Hegel, quindi, nel mentre rifugge dall'anticonformismo fine a se stesso, in quanto esso si riveste di un pregiudiziale ed improduttivo rifiuto della dimensione sociale, in nome di un astratto e presuntuoso individualismo, nello stesso tempo avverte che senza l'urto della spinta individuale la storia non si metterebbe mai in moto. Naturalmente, in questo caso, ad agire non sarà "la mera singolarità", quanto "l'individualità" che accoglie in sé l'universalità. Più precisamente, si avvia un doppio processo, una duplice dialettica, così che l'intero percorso assuma un carattere bilaterale e bidirezionale, investendo tanto l'individualità che l'universalità e dirigendosi sia dal basso verso l'alto, che, inversamente, dall'alto verso il basso. Cosicché, spetta all'individuo aprirsi al mondo, cosa che lo espone alla drammatica passione della morte e resurrezione della sua unità della coscienza, che da semplice, quale era originariamente, passa ad una unità più complessa (tanto comportano i processi dialettici che conducono alla formazione del concetto). Ma proprio la ricostituzione, in forma più elevata, dell'unità della coscienza, per Hegel, si pone come la

²³ Ibidem, p. 143.

precondizione necessaria ed ineludibile perché si realizzi la ricomposizione tra individuo e mondo, ossia affinché si espliciti finalmente l'intervento dello Spirito nella storia. Questo ruolo fondamentale della coscienza individuale esclude di per sé una qualsiasi forma di mera assuefazione o conformismo alle leggi della società e alla sua cultura, giacché non vi può essere vera affermazione dello Spirito se esso non riceve l'adesione consapevole e piena da parte dell'individuo.

Ecco perché Hegel, esplicitamente, prima dice che: "il dovere puro è vuoto, è soltanto un momento, la sua sostanzialità è un predicato il cui soggetto è l'individuo, e l'arbitrario dell'individuo conferisce al dovere il suo contenuto", poi aggiunge che: "l'azione concreta...contiene in sé tanto l'aspetto universale, che è quello considerato come dovere, quanto l'aspetto particolare, che costituisce l'apporto e l'interesse dell'individuo", così che "la coscienza giudicante...riconduce l'azione nell'Interno di chi agisce e la spiega a partire dalla sua intenzione e dal suo impulso egoistico" ²⁵.

Ancora una volta, Hegel, realisticamente, prende atto della motivazione egoistica che sta alla base dell'agire umano, ma, nello stesso tempo, la sottrae alla sua inattività, assegnandole una operosità effettiva nel contesto ampio della società e del mondo, ricomponendo, cioè, il particolare con l'universale. Il dovere vuoto può diventare legge morale solo imponendosi. Al contrario, il dovere nella sua sostanzialità deve penetrare in profondità nella coscienza individuale. Qui, il riferimento polemico a Kant mi sembra evidente.

La sopraggiunta più avanzata unità della coscienza segna, dunque, l'ingresso dell'individuo nella comunità. Secondo Hegel, il passaggio decisivo si realizza "mediante la distruzione della beatitudine familiare e mediante la dissoluzione dell'autocoscienza singolare nell'autocoscienza universale". Solo così può costituirsi la comunità, la quale "verso dentro sopprime la singolarizzazione degli individui, mentre, verso fuori, essa è autoattiva". Si tratta, comunque, di "una libera unità con gli Altri", la quale "si attua tanto mediante Me quanto mediante gli Altri: intuisco gli altri come Me e Me come Loro". Più precisamente, "non si tratta del pensiero vuoto della volontà riposto nel consenso tacito o nel consenso espresso per rappresentanza", bensì della "la volontà di tutti i singoli in quanto tali", in quanto "coscienza della personalità di un Ciascuno" ²⁶.

In definitiva, Hegel delinea il sorgere di una universalità concreta, composta dai singoli individui, uniti da un comune sentire, precedentemente assimilato personalmente attraverso un profondo sconvolgimento interiore, il quale sottopone l'individuo a processi di scomposizione dell'unità originaria della coscienza, di differenziazione nelle sue singole facoltà, di duplicazione della coscienza stessa ed, indi, di una faticosa opera di ricostruzione della propria personalità, filtrata da

²⁴ Ibidem, pp. 421-427.

²⁵ Ibidem, pp. 857, 883.

²⁶ Ibidem, pp. 641, 485, 785.

un lavoro di opposizioni dialettiche tra l'Io e oggetto, tra Io e società, tra Io e figure dello Spirito. Questo disegno complessivo prevede il passaggio dalla "legge psicologica" alla "legge dell'individualità" ed, infine, alla "legge dell'universalità". Quando quest'ultima si sarà affermata, allora nel mondo agirà "l'individualità universale" e non più il singolo individuo in quanto tale.

Quella che Hegel, dunque, chiede all'individuo è una partecipazione piena, consapevole, attiva, la quale supera le stesse procedure formali della democrazia, della "rappresentanza" come dice lui, per addivenire ad una maturazione interiore, si potrebbe dire intima, della necessità dell'adesione allo Spirito universale, ossia ad un senso sociale convinto e concreto. In tale ottica, non si registra tanto il trionfo dell'universale sull'individuale, quanto il trionfo dell'universale nell'individuale, dato che tale successo può realizzarsi solo in quanto tutti, allo stesso modo, individualmente accettano di dissolversi nell'universale, dopo averne constatato l'utilità per ciascuno preso singolarmente e per tutti unitariamente.

Questo complessivo impianto teorico di Hegel oggi non sembra trovare molti sostenitori, eppure, a distanza di tempo, alcuni suoi punti fondamentali hanno trovato una importante ed inaspettata conferma di carattere scientifico nei risultati delle ricerche condotte da Freud.

Tale, ad esempio, è la centralità e l'originarietà dell'inconscio nella costituzione psichica dell'uomo, rilevata e affermata da entrambi gli autori.

Infatti, così come Freud dichiara che: "l'inconscio è il cerchio maggiore che racchiude in sé quello minore del conscio; tutto ciò che è conscio ha un gradino preliminare inconscio" e quest'ultimo "è lo psichico reale nel vero senso della parola"²⁷; allo stesso modo, Hegel, dopo aver qualificato lo "spirito inconscio" come "l'altra potenza essenziale", afferma che: "la legge che vige sulla terra proviene da quella sotterranea, il conscio dall'assenza di coscienza...", per cui si può concludere che "Lo spirito manifesto ha...la radice della propria forza nel sottterraneo"²⁸.

Parimenti, entrambi gli autori si muovono nella stessa prospettiva di un raccordo e di un equilibrio tra i due sistemi psichici, assegnando ugualmente al conscio una responsabilità, per così dire, etica.

A tal proposito, Freud invita a "non sopprimere" il "conflitto ostinato fra l'impulso libidico e la rimozione sessuale, fra l'orientamento sensuale e quello ascetico", "aiutando uno di questi orientamenti a ottenere la vittoria su quello opposto". Perciò, auspica sì "che l'intelletto...col tempo ottenga" "una preminenza dittatoriale sulla vita psichica", ma, questo, solo perché "la natura della

²⁷ S. FREUD, *L'interpretazione dei sogni*, in: Opere, vol. 3°, Torino, Boringhieri 1967, p. 557. Lo stesso autore, altrove, aggiunge che "L'io, in fin dei conti, è soltanto una parte dell'Es, una parte opportunamente modificata dalla vicinanza del minaccioso mondo esterno". Per quest'ultima citazione si veda: S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, Torino, Boringhieri 1978, p. 482.

²⁸ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia*, cit., pp. 637, 617, 639.

ragione garantisce che in seguito essa non mancherà di concedere al lato emotivo dell'anima umana e a quanto ne discende il posto che gli spetta" ²⁹.

Hegel, dal canto suo, ritiene che: "l'atto consiste propriamente nel muovere l'immoto, nel produrre ciò che inizialmente era racchiuso solo nella possibilità, e nel connettere così il conscio con l'inconscio". In tal modo, "la coscienza etica" diventa "più completa" ³⁰.

Infine, anche Freud, così come Hegel, riscontra nell'uomo una natura sostanzialmente egoistica, la quale, però, né si preclude ad una sua trasfigurazione in senso altruistico, né compromette la realizzazione dell'istanza sociale. Lo studioso austriaco, infatti, rileva che "il bambino, proprio in quei primi anni che più tardi vengono avvolti da amnesia, mostra questo egoismo spesso in forma estremamente marcata...Il bambino, per l'appunto, ama innanzitutto se stesso e solo più tardi impara ad amare gli altri, a sacrificare agli altri qualcosa del proprio Io"... "In effetti egli ha imparato ad amare dall'egoismo" ³¹.

Queste concordanze tra Hegel e Freud sono meno superficiali e marginali di quanto a prima vista si possa credere, anche se non si può sottacere la distanza tra le loro rispettive prospettive teoriche. Cambia soprattutto la situazione storica con cui i due autori si confrontano. Tramonta, infatti, quell'"epoca dell'universalità dello Spirito" proclamata da Hegel e se ne prepara un'altra in cui si andrà sempre più affermando la centralità dell'individuo. In tal senso, il riconoscimento delle pulsioni sotterranee dell'uomo ed il loro superamento attraverso una serrata dialettica degli opposti, auspicati da Hegel, non sembrano più sufficienti a definire il posto ed il ruolo assunti rispettivamente dall'individuo e dalla società, né bastano a stabilire una forma accettabile di equilibrio tra di essi. L'individualità non può più essere semplicemente presa in consegna dalla universalità, l'una e l'altra devono affiancarsi stabilmente. Freud ha cercato di dare respiro teorico proprio ai mutati rapporti tra individuo e società. Ma, in fondo, ambedue gli studiosi avevano colto il subdolo inganno celato dalla falsa e tronfia baldanza di quella che Hegel aveva definito "la mera singolarità". Il suo vero volto era l'odierno esacerbato individualismo.

²⁹ FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., pp. 389, 565.

³⁰ HEGEL, *Fenomenologia*, cit., pp. 631-633.

³¹ FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., p. 184.