

LA CRISI OCCIDENTALE DELLA RAGIONE E LA QUESTIONE DELL'IDENTITÀ

LA CRISI MODERNA DELLA RAGIONE

Nell’ambito della società attuale spesso si ha a che fare con persone frantumate nella loro interiorità, con uomini e donne che vivono in una calma apparente: un’indifferenza che rifiuta un reale confronto con se stessi e conseguentemente con gli altri, divenendo solitudine pesante. Si vive immersi in una sorta di flusso continuo in cui è come se il tempo non scorresse dentro l’anima, come se non si possedesse la propria esistenza. Un giorno succede all’altro senza uno scopo se non quello legato alla semplice sopravvivenza personale o al soddisfacimento dei piaceri individuali. Sembra esserci l’assenza di una riflessione sopra se stessi, sopra ciò che si fa o si subisce e si è spinti a fare.

Questa frammentazione coinvolge vari aspetti della vita umana correlati principalmente al problema della propria identità, a ciò che si suole designare con l’espressione “essere se stessi”. Persone dal temperamento tranquillo e pacato, nel compiere atti sconsiderati che mai ci si sarebbe aspettati da loro, rivelano contraddizioni incomprensibili¹. A un tratto si aprono, in un cuore umano, aspetti e meandri sconosciuti che spingono a chiedersi

¹ Ci si trova davanti a gesti inconsulti come il repentino *raptus* omicida che ha assalito Mark Barton, un *day-trader* (una sorta di agente di borsa che lavora comprando o vendendo azioni tramite Internet), portandolo a uccidere i propri familiari assieme ad altre persone per un ribasso a Wall Street. Ciò che ha più sconvolto di questa vicenda è il personaggio in questione: si trattava, a detta di chi lo “conosceva”, di un tipo molto tranquillo e davvero lontano dalla violenza compiuta in seguito.

cosa conosciamo degli altri e di noi stessi, cosa sappiamo dell'identità nostra e di quella degli altri. Proprio per questo si avverte l'esigenza di una riflessione intorno al modo di comprendere se stessi nell'ambito del contesto socio-culturale "occidentale".

Ogni persona, ogni uomo risulta essere un'unità complessa e ricca di molteplici dimensioni, e quindi occorre sottolineare una determinata prospettiva dalla quale affrontare la questione dell'identità. Essa consisterà nel delineare un percorso che attraversi la problematica contemporanea della ragione, tenendo presente la prospettiva di cosa significhi essere se stessi alla luce del discorso sulla persona. Il motivo per cui è importante iniziare il discorso sulla ricerca dell'identità, concentrandosi sull'argomento della ragione e del pensiero, risiede nel fatto che proprio attraverso tale facoltà si comprende se stessi e la propria personalità anche se non tutto è riducibile soltanto alla dimensione razionale dell'uomo e quindi non bisogna dimenticare quella emotiva: qui sarà delineata solo la crisi attuale della ragione e delle conseguenze sul processo di "identificazione" assieme all'esigenza di una visione antropologica che possa costituire una risposta a tale crisi.

Alla ragione, intesa come apertura e penetrazione intelligibile della realtà, è correlata la comprensione della propria identità e del senso da dare alla vita individuale, alle relazioni intersoggettive e al mondo. Proprio per questo occorre capire la crisi che sta attraversando (che è crisi della capacità di pensare) per approfondire il discorso sull'identità all'interno della società occidentale.

Per affrontare filosoficamente tale questione occorre riprendere vari aspetti del pensiero di alcuni filosofi, tra gli altri, della portata di Hannah Arendt, Martin Heidegger e Max Horkheimer: tre autori che per certi versi si richiamano a vicenda o si correlano per la riflessione su diversi argomenti e per storia e cultura. È interessante iniziare l'esplicazione del capirsi nella società occidentale alla luce di alcune affermazioni di questi tre autori, affiancati anche da altri, in quanto hanno maturato riflessioni più o meno convergenti sulla questione della ragione: tutti e tre puntualizzano un cambiamento del modo di usarla e di interpretarla.

LA “DEFICIENZA” DI PENSIERO E LA FUGA DALLA REALTÀ

A chi voglia tentare di comprendere “l'uomo d'oggi”, come egli viva la sua apertura sulla realtà e quindi come tenda a impostare la sua vita e a comprendere la propria identità, un punto fondamentale da considerare è quello riguardante la visione che si ha dell'intelletto o ragione². Infatti, a tale concezione non è legata solo la considerazione sul pensiero, ma anche ciò che esso risulta o pretende essere: un approccio alla realtà, alla conoscenza di essa e all'esplicazione della libertà nella decisione. Rispetto alla questione della ragione occorre rilevare la crisi che sta attraversando consistente nel cambiamento dell'interpretazione che si dà di essa e del suo uso: tutto ciò corrisponde a un determinato modo di concepire il rapporto con il reale in genere e con le altre persone.

La mancanza di pensiero e la visione della “ragione cartesiana”
(spunti da H. Arendt)

Un esempio per la specificazione di tale crisi è rappresentato dalle affermazioni di Hannah Arendt, contenute nella *Vita della mente*. Nell'introduzione a tale libro, la pensatrice spiega il motivo che l'ha spinta a scrivere un'opera sul “Pensare”. Il motivo le fu offerto dal processo Eichmann a Gerusalemme. Assistendo a tale processo la pensatrice ebrea aveva notato che la caratteristica fondamentale di tale famoso criminale consisteva non in una malvagità frutto di un'intelligenza perversa e orgogliosa, ma di una profonda “mancanza di pensiero”: «Gli atti erano mostruosi, ma l'attore – per lo meno l'attore tremendamente efficace che si trovava ora sul banco degli imputati – risultava quanto mai ordinario, mediocre, tutt'altro che demoniaco o mostruoso. Nessun segno in lui di ferme convinzioni ideologiche o di specifiche motivazioni malvagie, e l'unica caratteristica degna di nota (...) era qualcosa di interamente negativo: non stupidità, ma *mancanza di pensiero*»³.

² Qui intelletto e ragione vengono presi come sinonimi.

³ H. Arendt, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987, p. 84.

Proprio questo atteggiamento spinse l'autrice a indagare la connessione fra il problema del bene e del male e la facoltà di pensiero: nel testo della *Vita della mente* ci si chiede se l'attività del pensiero rientri fra le condizioni che dispongono gli uomini a compiere il male o ad astenervi, a seguirlo o a contrastarlo. Se tale attitudine a discernere ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, ha a che fare con il pensiero, con quell'attività ritenuta da una lunga tradizione speculativa solo contemplativa⁴, questo conduce a conseguenze rilevanti per tutti e non solo per i "filosofi di professione", in quanto si dovrà poter esigere l'esercizio del pensiero «da ogni persona sana, indipendentemente dalla sua istruzione o ignoranza, dalla sua intelligenza o stupidità eventuali»⁵. L'attitudine a tale esercizio diventa ancora più rilevante per la Arendt visto che l'assenza di pensiero (che non coincide con la stupidità) può causare la malvagità⁶.

L'aspetto rilevato dalla pensatrice ebrea risulta importante per la questione dell'identità in quanto per esercitare la comprensione di se stessi, la coscienza di sé e della realtà altra da sé, si utilizza la ragione, il pensiero: ciò che è bene e ciò che è male, l'interpretazione del mondo e i progetti che si decide di rendere operativi, sono principalmente, anche se non esaurientemente, questioni relative alla facoltà della ragione da cui sgorga il pensiero. Anche il modo in cui si instaurano le relazioni sociali nella società occidentale, ha a che vedere con l'uso e l'interpretazione della ragione e del pensiero: se si ha a che fare con persone che utilizzano scarsamente il pensiero (o lo usano solo in un determinato senso) esse possono essere capaci di fare del male, di essere strumentalizzate a operare in tal senso a causa dell'incoscienza di fondo denotata dalla "mancanza di pensiero".

La Arendt non si limita a sottolineare solo questo della "ragione moderna". Nell'opera *Vita activa*, "disegnando" a grandi tratti il discorso della ragione cartesiana, sottolinea come essa si fondi sul fatto che «la mente può conoscere solo ciò che essa stes-

⁴ Cf. *ibid.*, pp. 85-86.

⁵ *Ibid.*, p. 95.

⁶ Cf. *ibid.*, p. 95.

sa ha prodotto e trattiene in un certo senso in se stessa»⁷. Tale visione della ragione comporta un diverso modo di relazionarsi con il mondo e con l'esterno tanto che il “senso comune” non viene più a coincidere con la percezione della realtà ma con una facoltà interna e strutturale che si ritrova in tutti gli uomini: quanto di accomunante essi hanno è la struttura delle menti. Il ragionamento diventa, in tale ambito, «il gioco della mente con se stessa, che si verifica quando la mente è tagliata fuori dalla realtà e “sente” solo se stessa. (...) Qui la vecchia definizione dell'uomo come *animal rationale* acquista una terribile precisione: privati di quel senso “comune” che adegua i cinque sensi animali dell'uomo al mondo comune a tutti gli uomini, gli esseri umani non sono più che animali capaci di ragionare, di “calcolare le conseguenze”»⁸. L'uomo inizia a considerare il “reale” come estensione, come ciò che può essere sottoposto a calcolo. A quanto affermato bisogna aggiungere che questo modo di concepire la ragione, dove il “punto di Archimede”, il fondamento di tutto è interno all'essere umano, se lo ha liberato dalla realtà data (non essendo più egli un semplice abitatore della terra ma uno che “fa” la realtà grazie alla scienza) è vero anche che ha provocato una fuga dell'uomo nella mente: la scienza, con il mondo dell'esperimento e della tecnica a essa connessi, accresce il potere dell'uomo ma lo ricaccia «nella prigione della sua mente, nelle angustie degli schemi da lui stesso creati»⁹.

L'estranimento o alienazione dalla realtà

Il tema di tale fuga viene sviluppato dalla Arendt nella riflessione sull'alienazione ed estraniamento dalla realtà: atteggiamento tipico degli uomini contemporanei. Il concetto di estraniazione, pur essendo utilizzato dalla pensatrice ebrea per spiegare la situazione dell'uomo contemporaneo all'interno del totalitarismo, è utile per approfondire il modo in cui si comprende l'uomo del

⁷ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1994, p. 209.

⁸ *Ibid.*, p. 210.

⁹ *Ibid.*, p. 213.

XX secolo. Il totalitarismo, spiega la pensatrice ebrea, è diverso da qualsiasi forma di potere dispotico succedutosi nel corso della storia umana: mentre la tirannide isola i cittadini per prendere in mano le redini del potere, l'ideologia priva l'uomo del senso di appartenenza al mondo estraniandolo da sé perché invade ogni angolo della vita (privata e pubblica) del cittadino distruggendo «la capacità umana di esperienza e di pensiero, oltre che quella di azione»¹⁰. È proprio questa incapacità di pensare e, conseguentemente, di agire, a rendere l'uomo estraneo a se stesso fino a minare la capacità di instaurare relazioni umane non imbrigliate nel regime della strumentalizzazione.

L'alienazione o estraniamento indica uno stato di non appartenenza, di smarrimento dell'io umano rispetto alla realtà esteriore e a quella di se stesso. È la situazione dell'uomo "staccato" dalla sua umanità, lontano dalla sua natura perché disperso: l'uomo che vive senza più possedere il senso di vivere e "subisce" la sua esistenza senza quasi dominarla. Si vive come costretti nell'ambito di un ingranaggio enorme di cui si fa parte: obbligati a girare attraverso i denti di un'altra ruota, diversa da quella del proprio io a cui viene impresso forzatamente un movimento. Alienazione o estraniamento sono altri nomi di quell'inquietudine che a volte alberga nel cuore delle persone lasciando percepire l'assurdità e la pesantezza di una vita senza originalità, condotta alla stregua dell'adempimento di atteggiamenti fatti anche da tutti gli altri. È un'esistenza senza sapore, dove si "respira" il sentimento dell'assenza: una sensazione di vuoto informe che si tenta di riempire con un oggetto, per creare una dipendenza, al fine di "vincere" tale sentimento. La dipendenza nasce, infatti, per «scongiurare il vuoto e l'assenza; è probabile infatti che la dipendenza non sia altro che il manifestarsi di questa inesauribile assenza»¹¹. Un senso

¹⁰ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, citato in: R. Giusti, *Antropologia della libertà. La comunità delle singolarità in Hannah Arendt*, Cittadella Editrice, Assisi 1999, p. 18.

¹¹ T. Villani, *Addiction*, in: G. Deleuze, F. Guattari, *Droghe e suoni: passioni mute. Paesaggi musicali e paesaggi della dipendenza*, Ed. Mimesis, Milano 1998, p. 41.

di privazione che l'uomo contemporaneo comprende e ricolma creando per sé delle dipendenze e non può fare diversamente data la sua disposizione a capirsi in termini di funzionalità. È l'assenza di sé, l'assenza di autentiche relazioni umane, l'assenza di un orientamento o di un riferimento e in questo brancolare si desidera aggrapparsi a qualcosa fino al punto da diventare dipendenti¹².

La droga è solo un esempio dell'instaurarsi della dipendenza come risposta a una situazione di dolore non accettato. Tramite essa il tossicodipendente tenta la fuga "sovvertendo" le percezioni spazio-temporali affinché si crei una distanza, una patina che allontani dalla realtà, che impedisca di essere "toccati, presi" per attenuare il dolore e la sofferenza che comportano il porsi di fronte alla durezza della vita. Il fascino suscitato dalle droghe sugli uomini d'oggi consiste proprio nell'estraniamento e nella "difesa dalla realtà"¹³ che esse permettono: evasione dalla realtà di se stessi, dalla realtà dell'altro, dalle realtà socio-economiche e così via. Si va incontro a un divorzio dalla realtà¹⁴ da cui ci si vuole sottrarre e che si desidera contestare e mettere in crisi. Ma questa fuga dalla realtà, questa contestazione della sua durezza, dovuta a un'assenza così variamente articolata da essere indefinita, rinchiude l'uomo in una sottile depressione, in un narcisistico e cinico percorso di autodistruzione che è lo scacco della libertà imprigionata nei reticolati della dipendenza.

Resta pur sempre vero che l'uomo contemporaneo desidera un incontro autentico con l'altro e quindi al di fuori dei contorni della strumentalizzazione; desidera una vita sociale chiara, ordinata e senza ombra d'ingiustizia; desidera un rapporto con sé nel-

¹² Cf. T. Villani, *ibid.*, p. 42.

¹³ L'espressione condensa quanto la Arendt rilevava in un breve saggio (*Ritorno in Germania*) scritto dopo essere tornata in Germania nel 1950 riportando le sue impressioni di questo viaggio. Parlando dell'atteggiamento di indifferenza dei tedeschi rispetto a quanto era accaduto nel periodo nazista, la pensatrice ebrea sostiene che esso è una "fuga dalla realtà" che è anche "fuga dalla responsabilità" (Cf. H. Arendt, *Ritorno in Germania*, Donzelli Editore, Roma 1996, p. 26).

¹⁴ Cf. T. Villani, *op. cit.*, p. 44.

la comprensione profonda e semplice della propria identità, delle aspirazioni più autentiche che si agitano nell'essere umano. Ma tutto ciò sembra essere assente e i profondi desideri che albergano nello spirito umano subiscono un duro scacco.

Il soggetto interpassivo (spunti da S. Zizek)

Un'altra forma di fuga dal reale è quella che emerge nella questione del rapporto con lo spazio cibernetico che determina un impatto massiccio nella vita delle persone. Rispetto a tale argomento si assumono atteggiamenti molto diversificati fra loro. Lo spazio cibernetico viene considerato o come ciò che annuncia l'instaurarsi di un "pensiero selvaggio" che corrisponde alla fine del pensiero autentico, alla fine degli incontri intersoggettivi veri e alla riduzione dell'uomo ad animale; o viene salutato come ciò che apre nuove possibilità al pensiero, che riunisce tutti gli uomini in una sorta di "villaggio globale" o di "comunità virtuale" e quindi esalta nuove forme di relazione. La parola d'ordine in tale mondo è l'interattività: non vi è più la contemplazione passiva di un testo o di un'opera in genere attraverso lo schermo del computer, ma si interagisce col testo, si partecipa, per così dire, in prima persona apportando i propri cambiamenti e variazioni come nei cosiddetti "racconti interattivi"¹⁵. Non vi è più, quindi il ruolo di "osservatore passivo".

Zizek analizza tale argomento e fa emergere due lati di tale "interattività". Il primo sta nel fatto che "l'altro", la macchina, lo strumento, è attivo per il soggetto e spossessa quest'ultimo delle sue intime inclinazioni e lo rende dipendente, senza più la capacità di agire direttamente. L'altro lato sta nel fatto «che le macchine digitali ci privano della passività del nostro vissuto: sono "passive per noi"»¹⁶. In un certo senso la macchina vive per il soggetto o meglio, questi avverte le sue emozioni tramite un altro (la macchina) che lo sostituisce. L'autore fa l'esempio delle *can laughter*, delle ri-

¹⁵ Cf. S. Zizek, *Il soggetto interpassivo*, in «Aut Aut», 296-297, marzo-giugno 2000, p. 161.

¹⁶ S. Zizek, *ibid.*, p. 162.

sate false che fanno parte della colonna sonora di alcune serie di sceneggiati televisivi: la televisione ride al posto del soggetto che non deve neanche sforzarsi di fare quello. Ciò significa che «i miei più intimi sentimenti possono venire radicalmente posti all'esterno, posso letteralmente “ridere e piangere attraverso un altro”»¹⁷.

Questo schema di sostituzione, che decentra il soggetto da sé fino a giungere a una più o meno inconsapevole rinuncia a “sentire” in prima persona visto che si vive tramite un altro, si attua anche non in stretta relazione alle macchine: può avvenire, infatti, anche nei rapporti umani quando si “vivono” dei sentimenti e una vita che in realtà sta vivendo un'altra persona. L'instaurazione di questo schema di sostituzione si rende evidente quando la persona che vive al posto di un altro (quello che è reso figura dal soggetto che non “sente” in prima persona le emozioni che vive tramite un altro) cambia modo di vivere e di concepire la propria esistenza. Il soggetto che pretende di vivere la sua vita autentica senza impegnarsi in prima persona e quindi attuando un processo di deresponsabilizzazione, reagisce negativamente sostituendo la sua figura con un altro che possa prendere il suo posto, che possa essere “usato” per far esistere quella vita autentica che desidera vivere tramite un “feticcio”. In questo modo può continuare il processo di sostituzione e della vita vissuta attraverso un altro ridotto a figura, a “reale” a uso e consumo del soggetto. Manca un vero confronto e la volontà di ciò: l'altro non viene considerato come realtà in sé e per sé, nella sua irripetibile singolarità e per questo lo si può abbastanza facilmente sostituire. Ciò che risulta utile è la figura che rappresenta per me e non ciò che l'altro è attualmente e può diventare operando scelte diversificate: non interessa ciò che egli è come realtà¹⁸.

¹⁷ S. Zizek, *ibid.*, p. 165.

¹⁸ Zizek, per spiegare questo, fa l'esempio dello scrittore Peter Handke: «È esemplare il caso di Peter Handke, che ha vissuto per molti anni interpassivamente – attraverso gli sloveni (sua madre era slovena) – la sua vita autentica, libero dalla corruzione del capitalismo consumista della società occidentale: per lui la Slovenia era un paese nel quale le parole si riferivano direttamente agli oggetti (nei negozi, a detta di Handke, il latte veniva chiamato semplicemente “latte” e il pane “pane”; si evitava la trappola delle marche commerciali ecc.). Pura formazione fantasmatica

Cedere la propria passività e lasciare che a viverla sia un altro, indica che a godere non è il soggetto, ma la macchina o l'altro che vive al posto del soggetto stesso. Operare tale sostituzione significa creare una patina difensiva fra sé e la realtà che si introduce, che “violenta” il soggetto: è l’oggetto (o chi “vive al posto di”) «ciò che soffre, che sopporta al posto mio, insomma, ciò che gode per me»¹⁹. Il problema profondo è che tutto questo processo di interpassività, di cedimento dell’aspetto passivo di sé, conduce a un decentramento radicale che priva il soggetto della sua identità sostanziale²⁰.

IL MUTAMENTO DELL’INTERPRETAZIONE E DELL’USO DELLA RAGIONE

Pensiero meditante e pensiero calcolante (spunti da M. Heidegger)

La riflessione della Arendt, con gli sviluppi liberi che vi sono stati correlati, può essere avvicinata all’approfondimento da parte di Heidegger sulla questione della “crisi” della ragione considerando la situazione del pensiero nell’ambito della società tecnica. Dopo aver asserito che l’oggetto della riflessione deve essere il fatto che in tale società non si pensa²¹, il filosofo tedesco sostiene

ca. Ora, l’indipendenza slovena e la volontà di entrare a far parte dell’Unione Europea, hanno scatenato in lui una violenta aggressività: nei suoi scritti recenti considera gli sloveni come schiavi del capitale austriaco e tedesco, come chi ha venduto la propria tradizione all’Occidente... Tutto questo solo perché il suo gioco interattivo è stato disturbato, cioè perché gli sloveni non si comportano più in modo tale da permettergli di sentirsi autentico, in modo interattivo, attraverso di loro. Non c’è da meravigliarsi che si sia rivolto alla Serbia come all’ultimo vestigio di autenticità in Europa, paragonando i serbi di Bosnia che assediavano Sarajevo agli indiani d’America che assediavano l’accampamento dei coloni bianchi... Ora sono i serbi ad essere diventati partner interattivi» (S. Zizek, *op. cit.*, pp. 166-167).

¹⁹ S. Zizek, *ibid.*, p. 168.

²⁰ Cf. S. Zizek, *ibid.*, p. 169.

²¹ «Il più considerevole è che noi ancora non pensiamo; continuiamo ancora a non pensare, benché la situazione del mondo diventi sempre più preoccupante» (M. Heidegger, *Che cosa significa pensare*, Ed. Sugarco, Milano 1988, p. 38). Di assenza e fuga davanti al pensiero il filosofo tedesco parla anche nella conferenza *L’abbandono* (Cf. M. Heidegger, *L’abbandono*, Il melangolo, Genova 1989, p. 29).

che vi sono, principalmente, due modi di esercitare la ragione²², entrambi necessari e giustificati²³: da una parte vi è il pensiero *meditante* che riflette sulla realtà, sul suo essere e sul senso di essa ponendosi la questione di un nuovo fondamento²⁴; dall'altra vi è il pensiero *calcolante* corrispondente all'atteggiamento della scienza rispetto al mondo. Ciò che interessa alla scienza, correlata in questo caso alla tecnica, è capire i meccanismi della natura, come essa funziona per poterla meglio strumentalizzare e asservire ai bisogni dell'uomo interpretandola come l'ambito a cui si richiede di svelare energie da poter impiegare e depositare²⁵.

Questo modo di usare la ragione, da parte della scienza e del mondo della tecnica in genere, offre spunti interessanti alla riflessione perché caratterizza indirettamente tutto un modo di relazionarsi col mondo, con gli altri e con se stessi. Ogni persona che imposta la sua facoltà conoscitiva, la sua apertura e prospettiva sul reale, secondo questi parametri, si concepisce essa stessa come strumento, come "cosa" da usare: anche l'uomo risulta inserito all'interno di un processo di pianificazione, di strumentalizzazione e uniformizzazione globale. Il pericolo odierno risiede nel fatto che si considera come unica forma di pensiero quella calcolante: si tende a sostenere che il modo di avvicinarsi e comprendere la realtà è contrassegnato soltanto dal pensiero calcolante, quello della tecnica²⁶.

²² Nel pensiero vediamo dispiegarsi la ragione (Cf. M. Heidegger, *Che cosa significa pensare*, cit., p. 37).

²³ Cf. M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., p. 30.

²⁴ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 37.

²⁵ Cf. M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1991, p. 16.

²⁶ Il filosofo tedesco, in tal senso, aveva centrato il vero rischio della rivoluzione della tecnica nel mondo odierno: «La rivoluzione della tecnica che ci sta travolgendosi nell'era atomica potrebbe riuscire ad avvincere, a strappare, a incantare, ad accecere l'uomo, così che un giorno il pensiero calcolante sarebbe *l'unico* ad avere ancora valore, ad essere effettivamente esercitato. Quale pericolo si starebbe allora avvicinando? Si troverebbero accoppiati l'acume intellettuale più efficace e produttivo, che è proprio dell'invenzione e della pianificazione calcolante, e la completa indifferenza verso il pensiero, la totale assenza di pensiero. E allora? Allora l'uomo avrebbe rinnegato, avrebbe gettato via il suo carattere più proprio: la sua essenza pensante. È necessario pertanto salvare l'essenza dell'uomo, è necessario tener desto il pensiero» (M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., p. 60).

La ragione strumentale (spunti da M. Horkheimer)

Anche Horkheimer, nell'opera *Eclissi della ragione*, esplica un discorso sul mutamento della visione della ragione nell'ambito della storia del pensiero e lascia intravedere i riflessi di tale concezione sulle relazioni umane. Nel corso dei secoli si è avuto un cambiamento dell'interpretazione di ciò che si intende per ragione: da un modo di considerarla in senso oggettivo, vi è stato il passaggio verso una concezione soggettiva di essa. Secondo la prima concezione, la ragione non esisteva solo nell'individuo ma anche «nei rapporti fra gli esseri umani e fra le classi sociali, nelle istituzioni sociali, nella natura e nelle sue manifestazioni»²⁷. La ragione indicava sia la struttura immanente alla realtà, sia la capacità di riflettere l'ordine oggettivo di essa: infatti nei sistemi filosofici basati su tale concezione «era implicita la convinzione che si potesse scoprire una struttura fondamentale, comprensiva di tutta la realtà, e che da questa si potesse dedurre una concezione del destino umano»²⁸. Nell'ambito di tale visione la ragione soggettiva non veniva negata ma era considerata come un'espressione parziale e limitata di una razionalità universale che era principio immanente di ogni realtà. Ciò che era più rilevante per tale concezione di ragione erano i fini come, ad esempio, l'idea del massimo bene, la questione del destino umano e il modo di realizzare tali fini²⁹: la ragione era «uno strumento capace di comprendere i fini, addirittura di stabilirli»³⁰.

Negli ultimi secoli inizia, invece, a dominare la scena la ragione intesa come facoltà soggettiva della mente, compresa come «capacità di calcolare le probabilità e di coordinare i mezzi adatti con un dato fine»³¹. In questo modo la visione intorno alla ragione subisce un mutamento radicale proprio per il rapporto col fine

²⁷ M. Horkheimer, *Eclissi della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino 1989, p. 12.

²⁸ M. Horkheimer, *ibid.*, p. 18.

²⁹ Cf. M. Horkheimer, *ibid.*, p. 12.

³⁰ M. Horkheimer, *ibid.*, p. 16.

³¹ M. Horkheimer, *ibid.*, p. 13.

che non è più ragionevole solo per sé, ma risulta valido e utile a livello soggettivo: «La validità degli ideali, i criteri delle nostre azioni e convinzioni, i principi basilari dell'etica e della politica, tutte le nostre decisioni son fatti dipendere da fattori diversi dalla ragione: da una scelta, da una predilezione soggettive»³². Alla luce di questo diventa chiaro come non ci sia più spazio per l'oggettività visto che tutti i fini sono posti al medesimo livello e la ragione è stata resa incapace di pervenire a qualsiasi contenuto reale³³. Intesa in questo modo la ragione, nel corso dell'età moderna insanguinata dalle guerre di religione, iniziò a indicare un atteggiamento conciliante, senza fanatismi, tollerante in modo tale da permettere a gruppi umani appartenenti a confessioni cristiane diverse, di poter convivere pacificamente senza suscitare guerre civili e violenze³⁴. Tale visione presenta una ragione più umana, ma anche più debole rispetto alla concezione della verità anche religiosa, più arrendevole agli interessi prevalenti e anche irrazionali a volte e ciò facendo la ragione si è "autoliquidata"³⁵. Infatti, tale indebolimento ha minato l'autonomia della ragione lasciandola diventare ricerca degli strumenti utili al benessere fisico e sociale³⁶ dell'uomo perdendo di vista quella che è la sua essenza. Essa viene, in questo modo, asservita ai mezzi e non illumina più di senso la realtà: passa, dalla contemplazione del fine ultimo della vita, a diventare calcolo³⁷, dove è l'uomo stesso, in definitiva, a

³² M. Horkheimer, *ibid.*, pp. 14-15.

³³ Cf. M. Horkheimer, *ibid.*, p. 14.

³⁴ Cf. M. Horkheimer, *ibid.*, p. 19.

³⁵ «La ragione ha liquidato se stessa in quanto strumento di comprensione etica, morale, religiosa» (M. Horkheimer, *ibid.*, p. 23).

³⁶ «La ragione è ormai completamente aggiogata al processo sociale; unico criterio è diventato il suo valore strumentale, la sua funzione di mezzo per dominare gli uomini e la natura» (M. Horkheimer, *ibid.*, p. 25).

³⁷ Horkheimer spiega che «la ragione soggettiva è la capacità di calcolare le probabilità e di coordinare i mezzi adatti con un dato fine» (M. Horkheimer, *ibid.*, p. 13). Galimberti, su questa stessa scia, spiega così il concetto di "ragione strumentale": «Si è soliti definire "strumentale" quel tipo di razionalità il cui orizzonte è circoscritto al calcolo più economico tra i mezzi a disposizione e i fini che ci si propone di raggiungere. La sua misura è il massimo dell'efficienza, a sua volta espressa dal miglior rapporto tra i costi impiegati e i risultati raggiunti» (U. Galimberti, *Psiche e technè. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 370).

porre da sé i fondamenti alla realtà. Come chiarisce Scheler, nella ragione usata in questo modo il “che cosa” scompare anegato dal “come”. La potenza della tecnica materiale, nella sua capacità di trasformare il mondo, «condusse a imprevista manifestazione la capacità di porre fini propri del *mezzo*, e spinse via dalla panoramica spirituale del tempo la capacità di selezionare mezzi propri del *fine*. Il mondo del *telos* apparve come capovolto»³⁸. Ma se la ragione è concepita in senso strumentale, allora anche l’io stesso è strumentalizzabile al pari delle altre realtà: non bisogna meravigliarsi, dunque, se nel mondo di oggi (essendo il pensiero diventato strumentale) si usano uomini e cose per fini personali o collettivi.

La comprensione dell'identità alla luce della ragione strumentale o del pensiero calcolante

Il discorso intorno alla distinzione fra pensiero meditante e pensiero calcolante, lascia comprendere come quelli citati siano due forme di usare l’intelligenza. Dalla forma di uso dell’intelligenza dipende anche una determinata modalità di capirsi, di comprendersi in modo riduttivo o meno come persone, come uomini: l’importanza di tale questione risiede proprio qui. Se una delle facoltà dell’essere umano viene esplicata solo in un determinato senso, sottolineando di essa solo alcuni aspetti (quelli relativi alla “strumentalità”), ciò ha come conseguenza una determinata modalità di interpretarsi o di affermare l’impossibilità o il carattere meramente fittizio di tale comprendersi.

Ciò non significa che dimensioni fondamentali come l’amore, il rispetto per l’altro, possano essere messe da parte, ma sono ricollocate in un contesto interpretativo diverso, in cornici culturali che possono tendere a misconoscere alcuni aspetti essenziali di tali esperienze. Alla luce del pensiero di Cartesio, ad esempio, la strumentalizzazione del mondo e del diversificato rapporto con l’altro, con ciò che è esteriorità rispetto all’io (sia essa natura, sia

³⁸ M. Scheler, *Lavoro ed etica*, Città Nuova, Roma 1997, p. 54.

essa persona), diventa normale perché la realtà esterna viene ri-stabilita come rappresentazione. Il mondo, nella filosofia cartesiana, diventa rappresentazione dell'io, diviene "estensione" e viene ridotto a categoria e formula matematica, a qualcosa che io posso calcolare e rendermi anticipabile e quindi controllare, dominare. Detto in altri termini, esso diventa relativo all'uso del soggetto ed è quindi qualcosa di strumentalizzabile, di calcolabile, un oggetto che posso usare.

Sempre rispetto all'uso della ragione o intelligenza, Gardner fa notare come nel "mondo occidentale" si sia molto sottolineato il ruolo della conoscenza, del sapere, e nel comprendere e presentare tale argomento, si è data molta importanza ai fattori intellettuali. Ne consegue un determinato modo di concepire l'intelligenza e quindi anche una determinata maniera di "attingere" l'essenza dell'uomo³⁹. Nel corso dello sviluppo di tale riflessione in senso "intellettualista", si è interpretato l'uso dell'intelligenza in termini di potere: utilizzare l'intelligenza per aumentare il dominio umano, la sua supremazia in una concezione di libertà come "poter fare" rispetto all'altro da sé... sia esso la strumentalizzazione benefica della natura o il confronto con le altre persone. A ciò occorre aggiungere che l'intelligenza è stata spesso contrapposta al mondo dei sentimenti, della fede e dell'amore⁴⁰. A quanto affermato fa eco Luc Ciompi quando spiega le conseguenze della scissione in ambiti specializzati e parziali riguardanti un determinato oggetto (l'uomo, ad esempio) che non viene esaminato nella sua globalità. Il risultato è che «l'affettività e l'intelletto sono diventati sempre di più oggetto di discipline diversissime e poco legate fra loro»⁴¹.

³⁹ Cf. H. Gardner, *Formæ mentis. Saggio sulla pluralità dell'intelligenza*, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 25-26.

⁴⁰ «È però istruttivo il fatto che, persino quando si esaltano la fede o l'amore al di sopra di qualsiasi altra cosa, essi vengono tipicamente contrapposti ai poteri della ragione» (H. Gardner, *op. cit.*, p. 26).

⁴¹ L. Ciompi, *Logica affettiva. Una ricerca sulla schizofrenia*, Feltrinelli, Milano 1994, p. 41.

Le conseguenze etiche dell'interpretazione della ragione in senso strumentale

Questo dualismo di fondo, fin qui rilevato lasciando “intervenire” vari autori nella “costruzione” del discorso intorno all’identità, conduce a conseguenze etiche davvero rilevanti. Per approfondire questa tematica è utile fare riferimento ad alcune riflessioni di Hans Jonas. Questo filosofo ebreo sostiene che la crisi filosofica che stiamo attraversando, deriva dal dualismo cartesiano il quale ha separato l’aspetto spirituale (*la res cogitans*, l’io, la coscienza, il pensiero) da quello materiale (*la res extensa*, la corporeità, la natura ecc.). In questo modo si è creato un dualismo non solo fra anima e corpo, ma anche fra gli ambiti di ricerca della filosofia e della scienza: la prima deve occuparsi, in base a tale distinzione, di ciò che è interiore all’uomo (l’io, la coscienza ecc.) lasciando alla seconda il campo della materia, della natura, della corporeità privata di interiorità. In questo modo tutta la ricerca delle cause materiali del mondo e della sua utilizzazione è stata scissa dalla dimensione etica. Se l’epoca moderna è stata formata alla luce di tale pensiero intriso del dualismo di fondo sopra accennato, non ci si può meravigliare di eventi come lo sgancio della bomba atomica sulle città di Hiroshima e Nagasaki. Non si può essere sconcertati da quanto è accaduto se ci si rende conto che il pensiero è relegato a ciò che è interiore e quindi non deve occuparsi del sapere scientifico e del suo modo di avvicinarsi alla realtà in senso calcolante: quest’atteggiamento mira a sfruttare la natura senza legarlo ad alcuna considerazione etica. Altrettanto si deve dire delle manipolazioni genetiche attuate nel mondo d’oggi.

L’omologazione delle attività della ragione al computer: la questione dell’Intelligenza Artificiale

All’interno della riflessione sulla così detta “ragione strumentale” (o considerando la produzione di essa e cioè quello che Heidegger chiamava “pensiero calcolante”) e del modo di interpretare se stessi e gli altri in base al suo uso strumentale, non meraviglia più

di tanto se alcuni autori⁴² sostengono che le funzioni che svolge il pensiero umano possano essere reduplicate attraverso la macchina del computer. L'idea centrale di tale tesi è la riducibilità dei processi dell'intelligenza umana a meccanismo tanto da pensare che si giungerà a non essere più capaci di distinguere una funzione prodotta da un intelletto umano da quella eseguita da un computer. Si giunge a dire che l'unica differenza fra computer e cervello è che quest'ultimo è fatto di carne: per il resto intelligenza artificiale e intelligenza umana sono uguali⁴³. L'attività mentale e il pensiero umano vengono interpretati alla luce del computer: in tal senso il cervello è paragonato a un computer digitale, mentre la mente rappresenta il programma, il modo di usare il cervello⁴⁴.

Ciò che entra in questione nel problema dell'Intelligenza Artificiale è, ancora una volta, il modo conseguente di considerare l'uomo. L'idea di riprodurre l'intelligenza umana a livello artificiale tramite un computer, comporta che l'ideale operativo della persona diventa proprio la macchina: «Se la macchina "funziona" come l'uomo, l'uomo si può spiegare compiutamente come una macchina; se "l'ideale" funzionale della macchina è l'uomo, l'"ideale" operativo dell'uomo diventa la macchina»⁴⁵. Alla luce di ciò l'uomo stesso tende a "meccanizzarsi", «cioè ad assumere modalità espressive e comportamentali sempre più semplificate e " fredde", traducibili agevolmente nel linguaggio standard del computer»⁴⁶.

Contro la visione dell'Intelligenza Artificiale e la concezione dell'uomo a essa relativa, fra i vari argomenti addotti vi è quello del

⁴² Alcuni fra essi che hanno elaborato ricerche in tal senso, sono Alain Touring, Frank Rosenblatt, Edward Feigenbaum, Joshua Lederberg, Marvin Minsky, Seymour Papert.

⁴³ È quanto afferma Marvin Minsky, docente di ingegneria informatica presso il Massachusetts Institute of Technology di Boston, in un'intervista rilasciata al settimanale «Panorama». Quando egli parla della differenza tra intelligenza artificiale e naturale, risponde: «È solo quantitativa. La mente è un computer fatto di carne. Tutto qui» («Panorama», 21 ottobre 1999, anno XXXVII, p. 193).

⁴⁴ Cf. J.R. Searle, *Il mistero della coscienza*, Ed. Cortina, Milano 1998, p. 6.

⁴⁵ L. Alici, *Presenza e ulteriorità*, Ed. Porziuncola, Assisi 1992, p. 200.

⁴⁶ L. Alici, *ibid.*, p. 200.

significato che la persona dà alle proprie azioni. È quanto sostiene Searle, professore all'università Berkeley della California, spiegando che vi è una grande distanza tra il funzionamento del computer e l'attività mentale: infatti l'attività del computer si basa sulla manipolazione di simboli formali, mentre la mente attribuisce dei significati ai simboli formali che elabora (le parole, ad esempio). «La mente non potrebbe essere soltanto un programma per computer perché i simboli formali di un programma non sono di per se stessi sufficienti a garantire la presenza del contenuto semantico che si trova nelle menti reali»⁴⁷. Il contenuto semantico corrisponde ai significati dei simboli formali utilizzati. Searle fa notare come i «calcolatori si limitano a manipolare simboli formali secondo le regole di un programma, non capiscono il significato di ciò che fanno. Le espressioni verbali di un computer, seppure simili a quelle umane, non si basano su corrispondenti stati mentali»⁴⁸.

Ma non basta rilevare questo perché, in opposizione alla teoria dell'Intelligenza Artificiale, occorre aggiungere che la mente umana non vive solo di ragionamenti e processi logici⁴⁹, ma anche di passioni, sentimenti ed emozioni⁵⁰. Infatti, nonostante l'avver rilevato come l'uomo della «società occidentale» abbia in modo palese o latente un modo «calcolante» o «strumentale» di usare la ragione (di cui la questione dell'Intelligenza Artificiale è manifestazione) esercitando secondo determinati parametri la comprensione di sé e degli altri, egli non può eludere le domande fondamentali relative alla propria vita in quanto anche «l'uomo d'oggi» desidera ««realizzare» l'esistenza, vuole cioè trovarne il senso, dare alla sua vita una motivazione profonda»⁵¹.

⁴⁷ J.R. Searle, *op. cit.*, p. 8.

⁴⁸ J.R. Searle, *op. cit.*, p. 8.

⁴⁹ Cf. E. Boncinelli, *L'evoluzione del vivente*, in: C.M. Martini, *Orizzonti e limiti della scienza. Decima cattedra dei non credenti*, a cura di E. Sindoni e C. Sianigaglia, Ed. Cortina, Milano 1999, p. 63.

⁵⁰ Questo viene sottolineato anche da Oliverio, nel dialogo intrattenuto con Martini, quando dice: «State attenti che l'intelligenza reale non è l'intelligenza formale, non è soltanto la logica; ma è anche tutto un insieme di cose: l'analogia, l'emozione, l'intelligenza del cuore...» (*Dialogo fra Carlo M. Martini e Alberto Oliverio*, in: C.M. Martini, *op. cit.*, p. 112).

⁵¹ M.I. Rupnik, *Dire l'uomo. Persona, cultura della Pasqua*, p. 23.

Quanto affermato lascia emergere l'esigenza, per quanto riguarda la ragione, di essere attenti da una parte all'integrazione rispetto al mondo dei sentimenti e delle emozioni e a quegli aspetti della corporeità che sono stati "estromessi" dal dualismo soggiacente al pensiero moderno; dall'altra all'apertura della ragione all'altro da sé, dischiudendo l'io moderno all'esteriorità e al riconoscimento della presenza inassimilabile dell'altra persona.

SETTIMIO LUCIANO