

GDE

GLI STRUMENTI
DEL SAPERE
CONTEMPORANEO

Volume II
I CONCETTI

UTET

chiameremo, seguendo Musatti, identificazione per aspirazione (A). La seconda è l'identificazione per consolazione (C), cioè «l'identificazione con l'oggetto amato», e in particolare, con l'oggetto amato perduto. La terza è l'identificazione che Musatti chiama «per contagio» e cioè quella che avviene nei riguardi di coloro che si trovano in una situazione esistenziale o affettiva che è già simile a quella del soggetto. Poiché tale identificazione è basata sul grado di isomorfismo ... fra il soggetto e l'oggetto di identificazione, noi la chiameremo perciò identificazione per isomorfismo (I). Come osserva Musatti, nelle situazioni spettacolari e, in particolare, in quelle cinematografiche, si verificano soprattutto la prima e la terza forma di identificazione (1, 80). Il secondo meccanismo è quello della proiezione. Musatti la definisce come «quel processo psicologico per cui determinati atteggiamenti o impulsi del soggetto vengono vissuti come atteggiamenti o impulsi dell'oggetto». Anche la proiezione ha un peso nella esperienza spettacolare. Musatti suppone che la proiezione agisca da meccanismo introduttivo all'identificazione in quanto, egli dice, «attribuendo ai personaggi della scena i miei propri sentimenti, cioè vivendo nel personaggio situazioni mie personali, io provo una situazione di analogia con il personaggio stesso, questa analogia poi si completa attraverso un processo di identificazione...». Musatti si limita a sottolineare però solo quell'aspetto della proiezione che costituisce un rafforzamento della identificazione. In realtà la proiezione, nella maggior parte dei casi, non tende affatto ad aumentare l'isomorfismo. Nel corso dell'esperienza spettacolare, infatti, il soggetto proietta anche tutti i contenuti sgraditi che non vuol riconoscere in sé su certi personaggi e nei riguardi di questi prova avversione, odio, od esercita una condanna (1, 81). Questi due meccanismi psicologici, di proiezione e di identificazione (analogo al rapporto che lega il fruitore agli «dei padri» e agli «dei figli» di Morin), non agiscono soltanto nel momento della situazione spettacolare (cinema, televisione, ma pure lettura dei fumetti e dei fotogrammi ad esempio), ma anche in quel meccanismo di secondo grado, in quel parlare sopra i divi che costituisce il fenomeno divistico in quanto tale. Proprio perché è il «petegolezzo collettivo» sui personaggi a creare il divismo, tutto quanto detto sui meccanismi proiettivi ed identificativi, vale per la esperienza spettacolare, ma è, entro certi limiti, applicabile anche al rapporto fra il pubblico e i divi al di fuori della situazione spettacolare. Ciò è possibile in quanto la vita del divo è, per il pubblico, spettacolo (1, 83).

Ma si tratta di uno spettacolo, quello della vita dei divi, finalmente ridotto a una misura accessibile, come «tradotto in prosa», secondo la metafora di Rositi, e che può pertanto favorire e anzi indurre i processi imitativi. Ed è proprio in

questa dimensione di effettuabilità che il divismo può farsi portatore di valori (l'affermazione, il successo, le possibilità aperte a tutti), pur mantenendo quella differenziazione, quella distanza che è determinata dagli aspetti proiettivi del fenomeno. Per questo il divo è proposto come modello ma è anche sentito sempre come «altro», come personaggio mitico su cui proiettare i desideri, le rivendicazioni, i sogni che non possono trovare soddisfazione nella vita quotidiana. Per questo, è necessario che il mondo dei divi sia sostanzialmente unitario, sia un universo omogeneo e coerente. È quanto sostiene Arturo Carlo Quintavalle: *Il consumo delle immagini dei settimanali legati al mondo dello spettacolo solo apparentemente si stacca da quello dei settimanali con fotogrammi a puntate; ed infatti che cosa sono, se non puntate di un medesimo fotogramma, le vicende di cantanti e attrici, di giovani divi etc. quelle che appaiono su questi fascicoli? Esse si ripetono, si collegano, attraverso una fitta serie di amori, scambi, incontri in luoghi deputati e fissi che sono i luoghi di vacanza, i ritrovi notturni, oppure quel posto mitico che è la «barca» o la «tenuta», luoghi talmente identificabili l'uno con l'altro in prospettiva «dal basso» da poter essere pensati, immaginati come il medesimo; coincidenza di luoghi, continuità se non coincidenza di tempi, identità di azioni (per il solito, infatti, tutte le storie di questi personaggi giocano sull'amore ostacolato, sulla classica triade, sulla solitudine etc.), fanno di queste vicende a canovaccio fisso una specie di unitaria rappresentazione (4, XVII). Ed è proprio sull'unitarietà e sull'omogeneità di questo universo mitico, e quindi sulla sua coerenza interna e sulla sua credibilità, che si fonda la possibilità di utilizzazione del divismo nei meccanismi di controllo sociale. Solo se è unitario e coerente, l'Olimpo dei divi può essere insieme modello, parametro di valori, e privilegiata valvola di sfogo psicologico, cioè evasione.*

Riferimenti bibliografici.

1. ALBERONI F., *L'élite senza potere. Ricerca sociologica sul divismo* (1963), ed. ampliata, Bompiani, Milano 1973.
2. LOWENTHAL L., *Biografie in riviste popolari* (1950), tr. it. in M. LIVOLSI, *Comunicazioni e cultura di massa. Testi e documenti*, Hoepli, Milano 1969, pp. 431-439.
3. MORIN E., *I divi* (1957; 1972), tr. it., Garzanti, Milano 1977.
4. QUINTAVALLE A. C., *La bella addormentata. Morfologia e struttura del settimanale italiano*, Istituto di Storia dell'arte dell'Università, Parma 1972.
5. ROSITI F., *Divismo e sistema politico: una ricerca per la definizione della funzionalità della cultura di massa al capitalismo democratico* (1967), ora in *Contraddizioni di cultura. Ideologie collettive e capitalismo avanzato*, Guaraldi, Bologna 1971.

LUIGI ALLEGRI

DOVERE

ETICA: 1, Essere e dover-essere. 2, Il dovere come valore. 3, Fenomenologia del dovere. 4, Dover-essere ed essere.

ETICA. — 1. **Essere e dover-essere.** — Nell'*Introduzione alla metafisica*, scritto in cui confluisce il materiale di un corso tenuto nel 1935, Martin Heidegger indica, nella distinzione di essere e dovere, l'ultima delle delimitazioni dell'essere, e, precisamente, quella verso l'alto (4, 201). Infatti, osserva il filosofo, in una situazione in cui non è più l'essere a fornire la misura, ma questa va cercata in altro, esso ha sopra di sé il dovere (4, 201). E a chiarimento di questa sua afferma-

zione, in una pagina volta a porre in luce l'origine essenziale della separazione di essere e dovere, o, il che in fondo è lo stesso, l'origine storica di questa separazione (4, 202), scrive: È l'essere stesso che, proprio per via della sua specifica interpretazione come idea, frutto della riflessione platonica, implica il riferimento a qualcosa di esemplare, di dovuto. Ed è in proporzione all'irrigidirsi dello stesso essere nel suo carattere di idea, che esso si sforza di compensare la degradazione che gliene risulta. Ma questo non può più ormai ottenersi che con il situare al di sopra dell'essere qualcosa che l'essere non è ancora, ma che deve ognora essere (4, 201).

Ora, questo sforzo volto a compensare l'indigenza del-

l'essere, quale risulta intesa nell'ambito di quel pensiero che inizia con Platone, si compie con Kant: *Per Kant — osserva Heidegger — l'essente è la natura, ossia ciò che è determinabile e determinato dal pensiero fisico-matematico. Di fronte alla natura, a questa natura contratta a oggetto sperimentabile per le scienze, incluse, più tardi, le scienze storiche ed economiche, si pone, determinato ugualmente dalla ragione e come ragione, l'imperativo categorico. Kant lo chiama più volte, ed espressamente, il Sollen (dovere) e ciò in quanto come imperativo esso si rapporta all'essente considerato come natura appetitiva (4, 202).*

Kant aveva scritto, infatti, in relazione alla ragione: *Ora, che la ragione sia in possesso d'una causalità o che almeno noi ce la rappresentiamo come tale, appare chiaro dagli imperativi, che nell'intero dominio pratico assegniamo come regole alle nostre attività (8, 449).* E aveva poi aggiunto, al fine di definire lo statuto proprio di questa causalità intelligibile nel suo rapporto con la natura: *Il dover essere (Sollen) esprime una specie di necessità e di connessione con fondamenti, che non si presenta in alcun altro luogo dell'intera natura. Di questa l'intelletto non può conoscere che ciò che è in atto o è stato o sarà. Non è possibile che nella natura si dia qualcosa che debba essere in modo diverso da quello che è effettivamente (8, 449).* Ma questa impossibilità quanto alla natura, appunto, è revocata, nel suo principio, per l'azione a cui si dirige il dover essere (8, 449).

Certo, annota Heidegger, la tensione tra essere e dovere è qui insanabile, come espliciterà Fichte, che proprio della loro opposizione farà l'ossatura vera e propria del suo sistema (4, 202). Ma allora, si chiede il filosofo, quando si diffonderà la convinzione che il mondo ideale non è mai realizzabile nel mondo reale, non perderà forse senso il dovere? E, ancora: la preminenza decisiva che nel corso del XIX secolo verrà assumendo l'essente così com'era inteso da Kant stesso — cioè la natura ridotta a oggetto sperimentabile —, non minerà crescentemente la pretesa, la legittimità del dovere, costretto sempre più a tentare di fondarsi in se stesso, unicamente in se stesso? Scrive Heidegger: *Ciò che pretende di valere in sé come imperativo deve essere in se stesso legittimato a ciò. Qualcosa come un dovere non può emanare che da ciò che in se stesso è in grado di avanzare una tale pretesa, da ciò che ha in sé un valore, che è esso stesso valore. I valori in sé divengono ora il fondamento del dovere (4, 202) — ma, come si vedrà, invano.*

2. **Il dovere come valore.** — Che cosa significa il nichilismo? — si chiede, infatti Friedrich Nietzsche in una annotazione del 1887, e risponde: *Che i valori supremi si svalutano (12, 9).*

Nell'aforisma 125 della *Gaia scienza* il nichilismo viene presentato come una conseguenza della morte di Dio (11, 130) ossia come una conseguenza della fine della metafisica. Questo fatto che Nietzsche considera il maggiore degli avvenimenti più recenti e di cui scrive che, per quanto lentamente, comincia già a gettare le sue prime ombre sull'Europa, comporta necessariamente il crollo di tutta la nostra morale europea (11, 204). Essa, infatti, appare ora a chi ha sguardo acuto e capacità di introspezione come un'espressione della propria volontà, priva di qualsiasi valore oggettivo.

Non tutti, però, sono capaci di un tale sguardo. Anzi: *ognuno è a se stesso il più lontano*, scrive il filosofo, osservando come quasi ognuno discorra sull'essenza di un'azione morale, facendo assoluto affidamento sulla propria coscienza, che sola determina quel che deve essere morale (11, 193). E, poco oltre, nel medesimo aforisma, apostrofando il lettore con l'intento di indurlo a dubitare delle proprie credenze morali, così lo interroga: *Ma perché presti ascolto alla voce della tua coscienza? E fino a che punto hai il diritto di considerare un tale giudizio come vero e infallibile? ... Il tuo giudizio*

«questo è giusto» ha una preistoria nei tuoi impulsi, tendenze, avversioni, esperienze e non esperienze; «com'è allora che è nato?» devi domandare, e poi ancora: «Che cos'è che mi spinge propriamente a prestargli ascolto?» ... Ma il fatto che tu ascolti come parola della tua coscienza questo o quel giudizio — quindi il fatto che tu senta qualcosa come giusto, può avere la sua causa nella circostanza che non hai meditato su te stesso, e hai sempre ciecamente accettato quel che ti è stato designato fin dall'infanzia come giusto; o nella circostanza che fino a oggi hai ottenuto pane e onori unitamente a quel che tu chiami il tuo dovere; esso è per te giusto poiché ti sembra la tua condizione di esistenza ... E, per dirla in breve, se tu avessi pensato con maggior sottigliezza, se tu avessi meglio osservato e maggiormente imparato non chiameresti più in ogni circostanza dovere e coscienza questo tuo «dovere» e questa tua «coscienza»; l'indagine sul modo in cui in generale hanno avuto origine i giudizi morali ti farebbe passare la voglia di queste parole patetiche! (11, 193-194).

A nulla vale, quindi, il richiamo ad un «imperativo categorico». Nietzsche è molto drastico al riguardo. *Mi vien fatto di pensare — scrive — al vecchio Kant che a titolo di punizione per essersi sgraffignato la «cosa in sé» — ridicolissima cosa anche questa! — fu accalappiato dall'imperativo categorico, e con quello in cuore rifece il cammino all'indietro smarrendosi in «Dio», «anima», «libertà», «immortalità», come una volpe che, smarritasi, ritorna nella sua gabbia (11, 194-195).* Mero egoismo è, in realtà, un tale imperativo: *Difatti — osserva — è egoismo sentire il proprio giudizio come legge universale, ed è daccapo un egoismo cieco, limitato e senza pretesa, poiché rivela che tu non hai scoperto ancora te stesso, che non hai creato a te stesso un tuo proprio ideale, un ideale assolutamente tuo; e questo non potrebbe infatti mai essere quello di un altro, tanto meno poi quello di tutti, di tutti (11, 195).*

Dunque, il crollo dell'antica morale aprirebbe, secondo Nietzsche, a questa scoperta di sé, a questa possibile creazione di un nuovo ideale. Ma risuona qui opportuna, allora, la considerazione di Heidegger posta a conclusione delle sue note sulla crescente ottusità e miseria del tentativo ostinato di fondare i valori entro la crisi tanto lucidamente descritta da Nietzsche: *Quanto tuttavia risulti, nel XIX secolo, tenacemente radicata l'idea di valore, lo possiamo scorgere dal fatto che lo stesso Nietzsche pensa effettivamente, ed interamente, secondo la prospettiva del concetto di valore. Il sottotitolo dell'opera principale da lui progettata, La volontà di potenza, suona: «Saggio di un rovesciamento di tutti i valori». Il terzo libro è intitolato: «Saggio di una nuova scala di valori» (4, 203-204).* Nietzsche, quindi, si sarebbe irretito nella confusione del concetto di valore, di cui non avrebbe compresa l'origine problematica (4, 204).

Ma che ne è del dovere in Heidegger stesso? Nella *Lettera sull'umanesimo*, un testo del 1949, egli scrive: *Poco dopo l'apparizione di Sein und Zeit un giovane amico mi chiese: «Quando scriverà un'etica?». Là dove l'essenza dell'uomo è pensata in un modo così essenziale, cioè unicamente a partire dalla questione della verità dell'essere, ma dove, tuttavia, l'uomo non è innalzato al centro dell'ente, è inevitabile che si desti l'esigenza di un'indicazione vincolante e quindi di regole che dicano come l'uomo, esperito a partire dall'e-sistenza rivolta all'essere, debba vivere in conformità al suo destino. Il desiderio di un'etica si fa tanto più urgente quanto più il disorientamento manifesto dell'uomo, non meno di quello nascosto, aumenta a dismisura (5, 304).*

Ora, però, benché affermi che dobbiamo salvaguardare e assicurare i vincoli esistenti, Heidegger non ritiene che un tale stato di necessità dispensi il pensiero dal compito, affatto prioritario, di pensare l'essere (5, 305). Anzi, tale pensiero è, in definitiva, già un'etica. *Se in conformità al significato della parola ethos — conclude il filosofo — il termine «etica» vuol*

dire che con questo nome si pensa il soggiorno dell'uomo, allora il pensiero che pensa la verità dell'essere come l'elemento iniziale dell'uomo in quanto esistente è già in sé l'etica originaria (5, 307-308).

3. **Fenomenologia del dovere.** — Il nesso dovere-valore è stato ripreso dopo Nietzsche, ma in polemica con il soggettivismo nietzschiano e il formalismo kantiano, da alcuni autori che, come del resto il primo Heidegger, si iscrivevano nell'ambito della scuola fenomenologica.

Nella pagina conclusiva de *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Edmund Husserl, fondatore della scuola, parla del nuovo senso che la fenomenologia ha attribuito all'esistenza di un'umanità che si concepisce come un'umanità razionale, un'umanità che comprende di essere razionale nel voler-essere-razionale, che comprende che ciò significa l'infinità della vita e degli sforzi verso la ragione, che la ragione sia ad indicare proprio ciò verso cui l'uomo, in quanto uomo, tende nel suo intimo, ciò che soltanto lo può pacificare, che può renderlo «felice», che la ragione non può essere distinta in ragione «teoretica», «pratica» ed «estetica» e simili, che l'essere-uomo implica un essere-teleologico e un dover-essere, e che questa teleologia domina ogni azione e ogni progetto egologico, che la ragione può riconoscere in tutto, attraverso l'auto-comprensione, il telos apodittico e che questa conoscenza dell'estrema auto-comprensione non può assumere altra forma se non quella dell'auto-comprensione secondo principi a priori, di un'auto-comprensione nella forma della filosofia (7, 289-290).

In questa pagina, dunque, il dovere è connesso al telos, al fine, entro quella temporalità originaria dell'io, per cui esso è possibilità nell'apertura dell'io-possò. In quanto io vivente-fluente — afferma Husserl — io sono la possibilità di me stesso, una possibilità molteplice; cioè io sono libero. Ma che cosa significa questa libertà? Essa significa che all'io, che è originariamente temporale, spetta anche sempre originariamente una «volontà» e un «dovere», che l'io non si limita semplicemente ad essere, ma può essere, deve essere e vuol essere (2, 217-218).

Ma qui, appunto, su questa determinazione dell'essenza del dovere, si era prodotta da tempo una frattura nell'ambito della scuola fenomenologica stessa. Se per Husserl il dover essere ideale è determinato dalla ragione, per Scheler, invece, è intuito dal «sentimento».

Tra il 1913 e il 1916, infatti, Max Scheler aveva pubblicato un'opera su *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*. In essa, ricollegandosi a quell'ordine del cuore, a quelle ragioni del cuore, di cui aveva parlato Pascal, egli sosteneva che c'è una modalità dell'esperienza i cui oggetti sono completamente inaccessibili all'intelletto, che è cieco nei loro riguardi come l'orecchio e l'udito rispetto ai colori; ma quest'esperienza ci presenta oggetti autentici, disposti in un ordine eterno, che sono appunto i valori (13, 50). E i valori, aggiungeva, non sono stati emozionali, spiegabili nell'ambito di una psicologia empirica, ma le diverse e originarie articolazioni di un'intenzionale puro «sentire qualcosa» (13, 50-51), esplorabili solo tramite un'analisi fenomenologica.

Ora, questi valori, afferma Scheler, sono legati tra loro da un rapporto gerarchico, in virtù del quale un valore è «più in alto» o «più in basso» di un altro (13, 131). Tale loro relazione, prosegue il filosofo, è appresa in uno speciale atto della conoscenza assiologica, che diciamo preferire — atto apriorico, irriducibile a qualsivoglia aspirazione, o scelta, o volizione (13, 131-132), che si produce in quella prossimità-partecipazione alla Persona divina della persona umana che è l'amore. La persona, infatti, va intesa come l'unità immediatamente vissuta, del vivere spirituale (13, 161), non come la *x* di qualsiasi attività razionale (13, 160), come la intese Kant, ponendola sotto il dominio di un *Nomos* impersonale, nella cui obbedienza soltanto essa può diventare veramente persona (13, 159).

Dunque, l'etica imperativa, secondo cui ha valore morale ciò che non soltanto è conforme a, ma è fatto per dovere, ossia nasce dall'obbedienza ad un imperativo, si rivela, all'analisi fenomenologica delle ragioni del cuore, profondamente errata. Così come, infine, a giudizio di Scheler è errata anche la proposizione kantiana che recita: *Tu puoi, poiché tu devili*, che presuppone che noi cominciamo ad avere consapevolezza del nostro potere solo quando abbiamo il nostro dovere davanti agli occhi (13, 151). Anche in questo caso, infatti, il filosofo afferma che l'esperienza del dovere ideale e quella del potere si fondano, in piena indipendenza e originarietà, su intuizioni ultime che ne impediscono qualsiasi reciproca riduzione (13, 153). Potere (libertà), dovere ideale (articolato in un mondo di valori), aspirazione all'unione amorosa con l'essenza di Dio, suprema persona (13, 155): ecco i termini, distinti e interagenti, della sintesi etica di Scheler.

La critica a Kant di Scheler, la sua esigenza di un'etica materiale dei valori sono riprese e ripensate, anche a contatto con l'etica degli antichi, da Nicolai Hartmann, fin dalla prima edizione della sua *Etica* (3, 5).

Anche per Hartmann, infatti, i valori né provengono dalle cose (e dai rapporti reali), né dal soggetto: il loro modo di essere non implica nessun realismo e nessun soggettivismo (3, 167). Essi, al contrario, sono contenuti, «materie», strutture, che nelle cose, nei rapporti, nelle persone, costituiscono un «quale» specifico a seconda che vi siano presenti o mancanti, un quale coglibile non dal pensiero, ma, direttamente, come le idee di Platone, solo da un interiore «sguardo» (3, 167). Certo: Non tutti hanno la maturità etica, il livello spirituale, per poter vedere la questione così com'è. Cionondimeno — prosegue Hartmann — è essenzialmente legittima l'universalità, la necessità e l'obiettività del giudizio di valore (3, 207), che si impone al soggetto, che diviene per lui dovere: Il dovere è proprio la vincolazione essenziale ai valori, il tendere-verso di loro — sostiene il filosofo (3, 240).

Del resto, osserva, il soggetto in quanto pratico è il punto inquieto dell'essere, nel quale questo trabocca dal suo equilibrio ontologico, pone qualcosa al di fuori e al di sopra di sé, il cui peso resta fuori di lui — il mondo dei valori, appunto (3, 241). Ora, questo squilibrio, continua, proviene dal prevalere del principio ideale, che si innesta nell'indifferenza al reale, col guadagnare forza su di uno dei suoi prodotti (3, 241). Così, conclude Hartmann, il dovere, anche se non si radica nel soggetto, può tuttavia piazzarsi come tendenza attiva nell'essere reale soltanto nel soggetto, e soltanto a partire da lui può determinare il reale (3, 241), e questa dunque è l'opera dell'uomo.

4. **Dover-essere ed essere.** — Prima che Kant rendesse esplicita con la propria opera l'opposizione tra essere e dover essere, David Hume scriveva nel suo *Trattato sulla natura umana*: In ogni sistema di morale in cui finora mi sono imbattuto, ho sempre trovato che l'autore va avanti per un po' ragionando nel modo più consueto, e afferma l'esistenza di un Dio, o fa delle osservazioni sulle cose umane; poi tutto a un tratto scopro con sorpresa che al posto delle abituali copule è e non è incontro solo proposizioni che sono collegate con un deve e non deve; si tratta di un cambiamento impercettibile, ma che ha, tuttavia, la più grande importanza. Infatti, dato che questi deve, o non deve, esprimono una nuova relazione o una nuova affermazione, è necessario che siano osservati e spiegati; e che allo stesso tempo si dia una ragione per ciò che sembra del tutto inconcepibile ovvero che questa relazione possa costituire una deduzione da altre relazioni da essa completamente differenti (6, 496-497).

La «legge di Hume», che sancisce l'indeducibilità del dover essere dall'essere, costituisce il punto di partenza delle analisi dei moralisti inglesi del xx secolo. Ad essa, ad esempio, si rifà George Edward Moore quando definisce fallacia

naturalistica l'identificazione del bene o del dover essere con proprietà che caratterizzano l'essere, quali *piacevole* (10, 121) o *evoluto* (10, 107). Da essa, ancora, trae verosimilmente spunto la distinzione, operata da Ludwig Wittgenstein, tra giudizi di valore relativi del tipo: «Questa è la via giusta per Granchester» e «Quest'uomo è un buon corridore» (14, 9), che sono pure asserzioni di fatti (poiché in esse i termini «giusto» e «buono» non significano altro che la via più breve per Granchester e la capacità di percorrere un certo numero di chilometri in un certo numero di minuti), e giudizi di valore assoluto, quali, ad esempio, quello contenuto nel rimprovero, mosso ad un bugiardo: «Ma lei dovrebbe desiderare di comportarsi meglio» (14, 9), che rinvia ad un mondo di valori, trascendente la dimensione puramente fattuale. Ed è, infine, la medesima legge a fornire lo sfondo teorico all'emotivismo, ossia a quell'indirizzo della filosofia morale anglosassone che, riprendendo la differenza tra giudizi empirici e giudizi di valore, intende questi ultimi come espressioni di preferenze, di emozioni, di sentimenti, il cui scopo è di esternare l'atteggiamento di chi parla o di influenzare l'atteggiamento di chi ascolta. Secondo Alfred Julius Ayer, uno dei maggiori interpreti di questo indirizzo, *L'enunciato «È tuo dovere dire la verità» si può considerare, sia come l'espressione di un certo tipo di sentimento etico verso la sincerità, sia come l'espressione del comando «di la verità»* (1, 138). *Di fatto — spiega il filosofo — possiamo definire il significato dei vari termini etici sia con i diversi sentimenti che si presume esprimano nell'uso comune, sia con le diverse risposte che con essi si conta di provocare* (1, 138-139).

Tuttavia, per Alasdair MacIntyre il principio: «Nessuna conclusione sul dovere a partire da premesse sull'essere», può essere fatto valere solo all'interno di una morale che ha rifiutato il concetto funzionale di uomo, proprio dell'etica classica. Per chiarire cosa sia un concetto funzionale, il filosofo scrive in *Dopo la virtù: Da premesse empiriche del tipo «Questo orologio è grossolanamente impreciso e segna il tempo in modo irregolare» ... segue validamente la conclusione assiologica che «Questo è un cattivo orologio» ... Da premesse empiriche del tipo: «Il tale, nel suo raccolto, ottiene una resa per ettaro migliore di qualsiasi altro agricoltore della zona» ... segue validamente la conclusione assiologica che «Il tale è un buon agricoltore» ... vale a dire, definiamo sia «orologio» sia «agricoltore» in base allo scopo o alla funzione cui ci si aspetta che un orologio o un agricoltore servano tipicamente* (9, 77). Ora, secondo MacIntyre, gli argomenti morali interni alla tradizione

classica, aristotelica (sia nella sua versione greca sia in quella medioevale), contengono almeno un concetto funzionale fondamentale, il concetto di uomo inteso come dotato di una natura essenziale e di uno scopo o funzione essenziale (9, 78). Da ciò segue che se una qualche versione emendata del principio «Nessuna conclusione sul dovere a partire da premesse sull'essere» vuole essere valida, dovrà escludere dal suo campo di applicazione gli argomenti che contengono concetti funzionali (9, 77).

Per MacIntyre, dunque, il superamento dell'opposizione tra essere e dover essere va ricercato nell'insegnamento della filosofia classica, ossia in quella tradizione di pensiero che per Heidegger, invece, è all'origine stessa di tale opposizione.

Riferimenti bibliografici.

1. AYER A. J., *Linguaggio, verità e logica*, tr. it. di G. De Toni, Feltrinelli, Milano 1987.
2. BRAND G., *Mondo io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, tr. it. di E. Filippini, Bompiani, Milano 1960.
3. HARTMANN N., *Etica I. Fenomenologia dei costumi*, tr. it. di F. Thaulero, Guida, Napoli 1969.
4. HEIDEGGER M., *Introduzione alla metafisica*, tr. it. di G. Masi, Mursia, Milano 1968.
5. ID., *Lettera sull'umanesimo*, in *Segnavia*, tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 267-315.
6. HUME D., *Trattato sulla natura umana*, tr. it. di A. Carlini, E. Lecaldano e M. Mistretta, Laterza, Roma-Bari 1987.
7. HUSSERL E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1961.
8. KANT I., *Critica della ragion pura*, tr. it. di P. Chiodi, UTET, Torino 1967.
9. MACINTYRE A., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, tr. it. di P. Capriolo, Feltrinelli, Milano 1988.
10. MOORE G. E., *Principia Ethica*, tr. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1964.
11. NIETZSCHE F., *La gaia scienza*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1977.
12. ID., *La volontà di potenza. Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori*, tr. it. di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 1992.
13. SCHELER M., *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, tr. it. di G. Alliney, Bocca, Milano 1944.
14. WITTGENSTEIN L., *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, tr. it. di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1967.

ISABELLA ADINOLFI

EDUCAZIONE

PEDAGOGIA: 1, Problemi di definizione. 2, Gli sviluppi storici.

PEDAGOGIA. — 1. **Problemi di definizione.** — Nel corso degli ultimi decenni si è venuta diffusamente imponendo la consapevolezza di una molteplicità di usi del termine «educazione» e della conseguente necessità di una chiarificazione. «Educazione» è l'attività svolta da alcune categorie di persone; in altra più ampia accezione, è un processo in cui sono in gioco interazioni personali di vario tipo, anche non intenzionali. In una accezione ancora più ampia, è l'insieme delle esperienze che un individuo viene facendo, in quanto esse esercitano su di lui un'azione modificatrice; così per esempio in Bertrand Schwartz: *L'educazione ... può essere*

considerata come tutto ciò che concorre, consapevolmente o inconsapevolmente, attraverso tutte le circostanze della vita sia sul piano affettivo che su quello intellettuale, a modificare i comportamenti di una persona o di un gruppo e le sue rappresentazioni del mondo (13, 55). Ancora: spesso definire l'educazione è dire che cosa l'educazione deve essere, indicare delle condizioni cui un processo che si presenti come educativo deve rispondere per essere autenticamente educazione. Scrive Paul Freire: *L'educazione problematizzante, contrariamente a quella «depositaria», è intenzionalità, perché risposta a ciò che la coscienza profondamente è, e quindi rifiuta i comunicati e rende esistenzialmente vera la comunicazione... L'educazione come pratica della libertà, all'opposto dell'altra che è pratica di dominio, comporta la negazione dell'uomo astratto, iso-*