

Domande senza risposta

L'importanza del buon quesito alle domande del nostro secolo

MATTEO SCIUBBA

«Sono convinto che l'uomo normale è biologicamente costruito per un'attività diretta a un fine, e che l'ozio, o il lavoro senza scopo (come l'Arbeit di Auschwitz) provoca sofferenza e atrofia. Nel mio caso, e in quello del mio alter ego Faussonne [ne «La chiave a stella»], il lavoro si identifica con il "problem solving", il risolvere problemi. Ma ad Auschwitz ho notato spesso un fenomeno curioso: il bisogno del "lavoro ben fatto" è talmente radicato, da spingere a far bene anche il lavoro imposto, schiavistico. Il muratore italiano che mi ha salvato la vita, portandomi cibo di nascosto per sei mesi, detestava i tedeschi, il loro cibo, la loro lingua, la loro guerra; ma quando lo mettevano a tirar su muri, li faceva dritti e solidi, non per obbedienza, ma per dignità professionale»

(L'uomo salvato dal suo mestiere. Intervista di Philip Roth a Primo Levi, in M. Belpoliti [a cura di], Primo Levi. Conversazioni e interviste, Einaudi, Torino 1997, p. 85)

I periodi di transizione si danno in forme di confusione. Come la fiamma suscita nel legno la combustione che si dissipa in una violenta reazione, della quale restano cenere e calore, allo stesso modo nella società i più piccoli fenomeni possono essere innescati da gravi conflitti e confusioni. Eppure, come la scintilla non è sufficiente a consumare un

ciocco di legno verde, così non basta un evento singolo a creare disordini, giacché sono solo situazioni generali a predisporre cambiamenti sociali radicali. Questo ci è stato lucidamente mostrato da tutto una certa branca della filosofia, secondo cui gli atti dei singoli hanno ben poca rilevanza rispetto ai grandi passaggi storico-sociali. Ecco allora perché il mondo ha visto nascere innumerevoli profeti, ma solo in determinati contesti alcuni di questi hanno avuto importanza storica; la società può avere un cambiamento senza soggetto. Tutto sta nella gradualità...

IL LUNGO VIAGGIO NEL «SECOLO BREVE»

Ciò che sta avvenendo in questo periodo, o meglio, tutto ciò che è accaduto, ci pone violentemente dinnanzi al fatto che il secolo scorso è ormai finito: tutto il caos del Novecento è ormai finito, e con esso sfumano anche quelle grandi risposte a cui siamo stati storicamente costretti e gradualmente abituati; si sgretolano le pietre miliari sulle quali abbiamo eretto grandi sistemi concettuali.

Ora è il momento di affrontare i nostri nuovi traumi. Ciò che ci ha insegnato questo primo Ventennio del secondo millennio è che tutta la retorica e la semantica del passato è ritenuta ormai obsoleta. Il poeta Mario Luzi nel «Lungo viaggio nel Novecento» definì quest'ultimo il «secolo breve», perché incastonato tra due eventi traumatici di rilevanza mondiale. A ben vedere, però, il Novecento è stato un periodo estremamente lungo, in quanto è nato dalla degenerazione degli Imperialismi europei dell'ultimo ventennio dell'Ottocento e solo ora si appresta a tramontare. La stessa istituzionalizzazione dell'UE, che va ancora amalgamandosi, solo nel 2001 ha presentato la moneta unica, materializzazione di accordi economici e politici che prendono avvio alla fine della Seconda guerra mondiale.

Eppure, alcune dinamiche di cui siamo stati testimoni sembrano essere perfettamente speculari al passato. Le accidentalità della vita ci fanno riscoprire ancora una volta fragili. Allora perché a far fronte a questi eventi ciclici non sono più sufficienti le vecchie risposte? Nel confrontare il vecchio e nuovo noi commettiamo un errore fatale: interroghiamo la storia come se fosse attuale. Come abbiamo la tendenza di fare della storia una cronaca di vicende passate, allo stesso modo facciamo della cronaca attuale una storiografia dei fatti che l'hanno preceduta: storiografia è per noi «ri»-attualizzazione di eventi passati anziché



interpretazione di fatti in sé finiti. È un po' come se durante un'interrogazione l'alunno interpellato dicesse: «a questa domanda non rispondo perché già il compagno prima di me vi ha risposto, e comunque non risponderò perché il compagno che segue di certo risponderà»...

Come si vede, non si possono dare nuove risposte a vecchie domande, al pari di come non si possono fornire nuove domande per vecchie risposte. Ogni epoca è in sé chiusa, perché ha assolto il suo ruolo, in virtù del fatto che ha risposto alle esigenze del suo tempo. Il cambiamento si ha nel rinnovare la qualità delle domande da

porsi, e di ciò la filosofia è la massima espressione. Sono i periodi di transizione, come quello che stiamo vivendo, in cui la necessità concreta e attuale di discostarsi dall'identico ricorso storico, a generare un'inconscia conflittualità. È in queste fasi, in cui l'uomo è sospeso tra passato e futuro, nel caos di risposte che non hanno ancora domande, che bisogna chiedersi: «Esistono domande senza risposta?»

«È SECONDO LEI, PROFESSORE, SI POTREBBE TROVARE UNA RISPOSTA A QUESTA DOMANDA?»

Questo interrogativo è tutt'altro che banale o retorico, ma deriva da un'osservazione del tutto concreta e attuale; non si sono mai visti, come in quest'ultimo periodo storico, tanti filosofi – peraltro tra i più blasonati – in televisione, costantemente chiamati a intervenire sempre con la solita domanda introduttiva: «...e secondo lei, Professore, si potrebbe trovare una risposta a questa domanda?».

Già Moritz Schlick, negli anni trenta del Novecento, si interrogava su tale fenomeno in due saggi distinti: *A new Philosophy of Experience* (1932) e *Unanswerable Questions?* (1935).

Questi saggi nascevano in un periodo particolare: nel momento in cui la tragica ironia della storia vedeva convergere l'istante più buio dell'umanità con il più triste attimo della vita dell'autore. Erano, infatti, già alcuni anni che i colleghi di Schlick non si recavano più presso l'università di Vienna. Eppure, anche se più volte avvertito del pericolo imminente dai suoi stessi amici e conoscenti, lo stesso Schlick fu colto di sorpresa quando, quel 22 giugno 1936, recandosi al lavoro, sui gradoni d'ingresso della facoltà gli si parò davanti uno studente, iscritto nella

sua classe; quello studente lo colpì a morte senza dire una parola. Incredibilmente, il gesto fu elogiato e lo studente filonazista venne elevato a simbolo patriota in quanto, durante il processo che avrebbe dovuto condannare il suo atto, accusò pubblicamente Schlick di aver dato origine a una «filosofia senz'anima» che corrompeva l'animo umano.

Eppure, benché Schlick sia stato tra i più ferventi neopositivisti del circolo di Vienna, la sua filosofia appare carica di un vitalismo razionale unico, per la sua tendenza a ricondurre la logica formale a una dimensione antropologica. Tale peculiarità emerge già dall'*incipit* del saggio del 1932 quando così risponde al quesito kantiano «che cosa possiamo sapere?»:

«Dentro di noi troviamo una sete di conoscenza, un desiderio di spiegazione, una brama di risposte a domande infinite; e, chiunque pensi ha questi momenti della sua vita quando si chiede: “questa sete potrà mai essere estinta? Questo desiderio di conoscenza potrà essere soddisfatto?” In altre parole il problema sembra essere: “quali sono le domande a cui si può rispondere?”».

30 **COME STABILIRE CHE COSA È CONOSCIBILE E CHE COSA NON LO È**

Lo scollamento dal piano sistematico-formale, eretto da Kant, porta Schlick a ricondurre il quesito alla sua dimensione più autenticamente esistenziale. La risposta a questa domanda, infatti, ha assunto storicamente un valore ontologico ineguagliato, tanto che «nessun altro problema genera una divisione così netta tra le diverse scuole di filosofia; [tale risposta] caratterizza i sistemi filosofici e gli atteggiamenti mentali meglio di qualsiasi altra». Dalla risposta a questa domanda fondamentale, infatti, derivano due posizioni estreme: ci sono coloro che sostengono che non si può conoscere nulla (scetticismo), e coloro che ritengono sia possibile conoscere tutto (dogmatismo). Schlick sostiene che «nessuna di queste due filosofie, la scettica e la dogmatica, vada presa sul serio»: lo scettico ha come dogma che nulla può essere conoscibile, mentre il dogmatico è scettico riguardo al fatto che potenzialmente esista qualcosa di inconoscibile. In ogni caso queste due posizioni, paradossali e antitetiche, sono state il luogo in cui si è tracciato il confine tra il conoscibile e l'inconoscibile.

Questa distinzione preliminare pone subito un problema di ordine pratico: come stabilire che cosa è conoscibile e che cosa non lo è? Schlick inizia il ragionamento ponendo degli esempi: «Com'era la terra circa un miliardo di anni fa?». È chiaro che non possiamo avere una conoscenza diretta di quell'era, né tantomeno possiamo avere testimonianza di qualcuno che visse in quell'epoca. Possiamo però avere una conoscenza indiretta di quel periodo attraverso lo studio delle rocce. Possiamo dunque formarci, tramite uno studio sistematico, una conoscenza ipotetica su fatti non direttamente conoscibili: ossia possiamo sia fare ipotesi sul metodo di verifica più idoneo, sia ipotizzare scenari dallo studio dei dati che derivano dai metodi di indagine ipotizzati. Per estensione, potremmo pensare che sia possibile rispondere anche a domande del tipo: «Che cosa fece Platone alle otto di mattina del suo quindicesimo compleanno?». In realtà, per questa domanda possiamo solo immaginare le condizioni di verificabilità, ma finché non ritroveremo un documento che ci parli di Platone nel giorno del suo quindicesimo compleanno non potremo mai fare ipotesi su questo fatto. In sostanza, possiamo asserire che vi è «un'impossibilità empirica».

Brevemente, vi è un'altra categoria di domande che non sembrano avere la possibilità di una risposta immediata e univoca, quelle del tipo: «Com'è possibile che una sensazione fisica divenga un dato mentale?»; «L'universo è finito o infinito?»

Queste domande paiono così complesse che ci sembra persino difficile immaginare come sia stato possibile ipotizzarle. Schlick sostiene che questi quesiti sono soggetti a uno slittamento «dal reame della speculazione filosofica a quello dell'osservazione scientifica», ma, quando anche quest'ultima non sia in grado di dare risposte, si ritorna sul piano speculativo ipotetico.

Di volta in volta, la nostra mente cerca di rendere via via la domanda più comprensibile, in modo da passare «da una domanda apparentemente senza una risposta a una che certamente può avere una risposta». In questo secondo tipo di domande si cerca di evitare l'«impossibilità logica» di rispondere a una domanda.

Questo modo di procedere, in un continuo rimando tra filosofia e scienza, spiega allora anche perché, oggi, si sente la necessità di accostare a indagine scientifica la voce di filosofi, perché solo così si può avere un rimando a un'indagine concreta e pregnante, ma soprattutto non ridondante e tautologica.

IL «CAVALLO BIANCO» DI NAPOLEONE

La qualità della domanda influenza profondamente la pertinenza della risposta. In un certo senso, un quesito non è mai neutro. Prendiamo per esempio il celeberrimo pseudo-problema: «Di che colore è il cavallo bianco di Napoleone?».

La domanda è apparentemente insensata, in quanto presupponiamo che la risposta sia già contenuta nella domanda stessa. Immaginiamo, però, che la stessa domanda venga posta da un fantino esperto, o addirittura che ce la ponga un veterinario, in quanto si ha la necessità di stabilire la razza del cavallo per un'eventuale cura. Anzitutto, scopriremmo che non esiste «il bianco» per i cavalli, bensì esiste un sottogruppo di manti (o mantelli) di cavallo denominato «color crema», che a sua volta si suddivide in altri sotto-gruppi: Isabella, Palomino, Cremello e Albino.

Adesso immaginiamo che la domanda sul colore del manto del cavallo venga posta dal ritrattista personale di Napoleone al suo stalliere di fiducia, perché ha necessità di scegliere l'abbinamento migliore di colori da inserire nella sua tavolozza; oppure, ancora, immaginiamo che tale domanda se la ponga un veterinario che sa che le varianti del manto color crema sono tutte dettate da peculiarità genetiche. Vediamo allora crescere la complessità delle possibili risposte. Ma come è possibile che da una domanda banale come quella sul colore del cavallo bianco di Napoleone si possa arrivare a una complessità tale?

Non esistono domande banali, siamo noi a essere condizionati o a condizionare, con il nostro giudizio, la domanda che ci viene posta o che poniamo ad altri. Anche proposizioni logicamente errate, in certi contesti, ci appaiono sensate, soprattutto quando cerchiamo di giustificarle per comprenderle o sottostiamo a un principio di autorità. Schlick aveva notato infatti come molte delle proposizioni umane siano di matrice empirica: l'esperienza è dunque il senso che attribuiamo a ciò che comunichiamo. Anche quando parliamo degli enti metafisici più astratti, in un certo qual modo, questi devono essere e sono pensabili attraverso, almeno, ipotesi di conoscenza, altrimenti non sarebbero comunicabili.

A tale proposito Scheler dice una cosa molto interessante:

«Lo spirito “è” un'entità vivente capace della più completa oggettivazione. In breve, il “supporto” dello spirito è solo quell'essere, il cui rapporto essenziale con la realtà esteriore, come del resto con se stesso, è, dal punto di vista dinamico, esattamente il rovescio di

quello dell'animale anche intelligente» (M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Fratelli Fabbri Editori, Milano 1970, pp 181- 182).

In altri termini, tutto ciò che passa dallo spirito, che in questo senso funge da grande magazzino filo-ontogenetico, è in certa misura già un oggetto: la mente «oggettivizza» il mondo nello Spirito, ma anche lo Spirito, tramite l'uomo, si reifica nel mondo, sotto forma di idee, ingegno, ipotesi e, perché no, di quesiti – basta pensare alle millenarie domande universali e fondamentali del genere umano che tuttora continuiamo a porci.

IL CARATTERE FUNZIONALE DELLA PURA FORMA

A questo duplice rivolgimento è rivolta una attenta riflessione di Ernst Cassirer in «Spirito e vita nella filosofia», il quale nota come a questa definizione di Spirito (inteso in maniera hegeliana) è riferito un certo concetto di potenza ed energia. L'uomo in quanto entità spirituale (ossia portatrice di spirito) può agire in due maniere a seconda dell'impiego dell'energia profusa: la prima è quella in cui «l'energia dell'agire si dirige immediatamente al mondo-ambiente dell'uomo, si tratta sia di coglierlo che di possederlo così com'è, sia di modificarlo in senso determinato».

Mentre la seconda è: «L'energia del formare si muove nella dimensione del "Puro Formare", non in quello della realtà; qui lo spirito umano non si volge direttamente alle cose, ma si isola in un mondo proprio, fatto di segni simboli e significati». In questa seconda dimensione, che potremmo chiamare la «potenza dell'agire», ed in certa misura è anche una metacognizione che l'uomo ha con e verso se stesso, come vaglio delle proprie possibilità dell'agire, assistiamo al pieno scollamento dell'atto e del bisogno: «L'attività mediata del formare si differenzia dall'attività immediata dell'agire e del fare sia nella direzione che nello scopo».

Da qui deriva, però, un'enorme tranello della nostra ragione. Da una parte, Cassirer individua la profonda differenza tra gli enunciati dello Spirito, che in certa misura possono essere fatti coincidere con l'impossibilità logica ed empirica di Schlick, in quanto in entrambe queste idee emerge chiaramente come la possibilità in sé, e la possibilità ipotetica dell'azione, non coincidano con la necessità o realtà empirica della cosa stessa; dall'altra, però, sembra ineliminabile dall'uomo la possibilità di quest'errore, ossia far coincidere l'ipotetico con il potenziale, e la potenza con la necessità d'agire. Infatti, l'uomo, quando ha delle idee,

siano esse sotto forma di quesito o ipotesi, è portato naturalmente, e inconsciamente, a ritenerle vere. Detto altrimenti, per richiamare lo Spinoza dell'*Ethica*, «le "idee" autentiche [...] non se ne stanno lì, come mute raffigurazioni su una lavagna, ma si autoproducono, lasciando che in questo loro atto creativo si sprigionino nel contempo da esse una nuova intuizione della realtà Oggettiva».

Cassirer chiama ciò il «carattere funzionale della pura forma», dal quale però deve derivare il carattere antitetico, in una sorta di gioco infinito tra «seduzione e ripugnanza».

SEDUZIONE E RIPUGNANZA

Non dovremmo mai innamorarci delle nostre ipotesi, dei nostri costrutti mentali e delle nostre idee. Molto spesso, infatti, difficilmente riusciamo a discernere tra ipotesi e desiderio; questo è il vero autoinganno di cui ci parla Cassirer. La «ripugnanza» gioca un ruolo essenziale nel processo ideativo: infatti, la sensazione che proviamo dinanzi a un'idea che ci sembra così valida da poter essere elevata a verità assoluta dovrebbe ripugnarci proprio in quanto annichilisce la nostra capacità di giudizio e discernimento. È proprio così che la ragione umana decade, in virtù di un principio di necessaria realizzazione di un'idea o ipotesi, e questo dovrebbe ripugnarci perché rovescia l'uomo dalla sua dimensione culturale in quella puramente naturale.

Tra Uomo e Animale vi è una sottile differenza, ed è tutta giocata sull'impiego delle proprie energie: «l'energia del formale», che si riveste di quella tutela della potenzialità del «si può fare», caratterizza l'uomo che può ponderare, e impiegare le sue energie per valutare, prima di agire. Questo doppio spreco di energie, pensare poi fare, ci salva in quanto anzitutto ci frena; l'animale, invece, investe tutte le sue energie solo nell'agire, in quel processo che gli etologi chiamano «modello stimolo-risposta», ma, se in quell'atto fallisce, non può replicarsi; se una gazzella fallisse la sua fuga, o se si fermasse a cogitare le buone intenzioni del leone... sarebbe già spacciata!

Noi al contrario non dobbiamo essere vittima dei nostri dubbi e neppure sentirci salvi nelle nostre certezze.

L'ASSOLUTO BISOGNO DELLA RIFLESSIONE

Per ritornare al punto da cui abbiamo iniziato, l'unica domanda a cui non si può rispondere è quella che necessita di una nuova ulteriore risposta alla medesima formulazione di domanda.

Come dimostrano ampiamente Cassirer e Schlick, è nella messa in dubbio delle ipotesi di partenza o nella riformulazione di ulteriori domande sotto nuove prospettive che si realizza un certo grado di sviluppo nell'indagine in atto. È chiaro che ciò non vale per tutti i tipi di quesiti, ma solo, e soprattutto, per le domande che riguardano strettamente la nostra conoscenza o gli stessi processi gnoseologici. Eppure, chiedersi se si può trovare una risposta alternativa a una stessa domanda è in un certo senso un'indagine sul processo conoscitivo stesso, o volendo, di nuovo, un'ipotesi di metacognizione, ma con il fatale errore che spesso, così facendo, si cerca di indurre o indirizzare la conversazione, o il ragionamento, verso una data risposta, per quanto seppur inconsciamente, già prestabilita.

Ed è questo l'ultimo e più insidioso inganno della nostra mente, abituata a razionalizzare e a trovare valida spiegazione a tutto: autoconvincersi che il nostro modo di procedere sia corretto in quanto apparentemente fondato sul dubbio metodico.

Molte volte infatti ci viene richiesto di assumere posizioni chiare e univoche, ma mai come nei momenti di crisi ci si aspetta risposte certe. Ma è proprio lo stato di incertezza stesso che ci impedisce di attingere a quella certezza di cui necessitiamo.

Eppure, anche questa è una riflessione che già è stata fatta, in particolare da Husserl, che ne *Il destino della filosofia* così si esprime circa la paura che dilaga in Europa:

«Accade, oggi, quello che in generale accade agli uomini nei tempi di pericolo. È in questi tempi, che la possibilità di assumersi un compito essenziale significa anzitutto lasciare da parte proprio questi compiti e fare tutto ciò che permetta in futuro di nuovo una vita normale. Questo comportamento può in generale avere ripercussioni tali da cambiare l'intera condizione esistenziale e con essa gli originari compiti esistenziali, sempre che alla fine non siano addirittura privati completamente del loro oggetto. Per non perdersi, allora, c'è assoluto bisogno della riflessione».

RECUPERARE IL GUSTO DELL'INTERROGAZIONE AUTENTICA

Quello che allora dovremmo capire è che proprio nei momenti di maggiore incertezza non dobbiamo pretendere risposte, ma dobbiamo fermarci a ragionare.

E la ragione non deve essere solo la somma di un percorso, ma deve essere anche un punto di partenza. Dobbiamo imparare a ripensare le nostre domande e ai nostri modi di interpellare noi stessi, il prossimo, il nostro tempo e la storia. Nella nostra limitatissima durata e nella nostra ristrettissima sfera sensoriali, noi non possiamo che essere consci di poco più di ciò che esorbita da noi stessi.

Allora, per superare la nostra crisi, ogni nostra crisi, dobbiamo uscire dalla dimensione affermativa nella quale ci siamo barricati.

E dovremmo recuperare il gusto dell'interrogazione autentica.

Dobbiamo necessariamente comprendere il valore delle risposte frutto di riflessione e discernerele da quelle proposizioni o asseriti poste sotto forma di domande che pretendono, come risposta, solo loro stesse. E, in questo finale rovesciamento dei valori, dovremmo riacquistare il giusto valore delle nostre domande, anche e soprattutto di quelle senza risposta.

«C'era un'epoca, non tanto lontana, in cui gli stupidi e gli incolti aspiravano a essere considerati intelligenti e colti. La corrente delle aspirazioni ha cambiato direzione. Oggi non è affatto infrequente trovare persone intelligenti e colte che si affannano a simulare stupidità e a celare il fatto d'aver ricevuto un'istruzione. Vent'anni fa era ancora un complimento dire di un uomo che era intelligente, colto, interessato alle questioni intellettuali. Oggi *highbrow* (intellettuale) è un termine che suona offensivo e denigratorio. E questo fa senza dubbio pensare»

(Aldous Huxley, *Riflessioni sulla luna*, 1931)