

 **MIMESIS LA SCALA E L'ALBUM**

LA SCIENZA RICERCATA  
SAGGI E TESTI: LA FILOSOFIA E LA SUA STORIA  
N. 17

Sezione diretta da *Luigi Ruggiu*

COMITATO SCIENTIFICO

Franco Biasutti (Università di Padova)

Silvana Borutti (Università di Pavia)

Giuseppe Cantillo (Università Federico II di Napoli)

Franco Ferrari (Università di Salerno)

Massimo Ferrari (Università di Torino)

Elio Franzini (Università Statale di Milano)

Hans-Helmuth Gander (Albert-Ludwigs-Universitaet Freiburg)

Jeff Malpas (University of Tasmania, Australia)

Salvatore Natoli (Università di Milano-Bicocca)

Stefano Poggi (Università di Firenze)

Ramon Garcia Rodriguez (Universidad Complutense de Madrid)



# METAMORFOSI DELL'UMANO

a cura di  
Francesco Mora



MIMESIS  
*La scala e l'album*



Il volume è pubblicato con il contributo del Dipartimento di  
Filosofia e Beni Culturali, Università Ca' Foscari Venezia.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)  
[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

Collana: *La scala e l'album*, n. 17  
Isbn: 9788857529318

© 2015 – MIM EDIZIONI SRL  
Via Monfalcone, 17/19 – 20099  
Sesto San Giovanni (MI)  
Phone: +39 02 24861657 / 24416383  
Fax: +39 02 89403935

# INDICE

<i>Francesco Mora</i> INTRODUZIONE	7
---------------------------------------	---

## SEZIONE PRIMA LA COSTRUZIONE DELL'UOMO E LE SUE INTERPRETAZIONI

<i>Giuseppe Cacciatore</i> LA CRITICA IN SOCCORSO DELL'UMANO. FILOGIA E UMANESIMO	17
--	----

<i>Bruno Pinchard</i> KARL MARX À L'ÉPREUVE DE LA GLOBALISATION. GEANTS, ATHEISME ET CAUSE DE SOI	33
---	----

## SEZIONE SECONDA L'IRRUZIONE DELLA TECNICA E LE TRASFORMAZIONI DELL'ONTOLOGIA

<i>Stefano Poggi</i> TRA ORIENTE E OCCIDENTE. LA TECNICA, LA MISTICA, IL NULLA	49
---	----

<i>Luigi Ruggiu</i> NUOVE TECNOLOGIE E NUOVA ONTOLOGIA	75
---	----

<i>Silvana Borutti</i> ONTOLOGIA DELL'INCOMPIUTEZZA. L'ANTROPOLOGIA INCONTRA LA FILOSOFIA	105
---	-----

SEZIONE TERZA  
LA METAMORFOSI DELL'UOMO E LA RICADUTA  
NELLA CULTURA OCCIDENTALE

<i>Günter Figal</i> LEBEN ALS GRUNDTHEMA DER PHÄNOMENOLOGIE	123
<i>Mario Ruggenini</i> L'EMERGENZA DELL'UMANO NELLA PAROLA	135
<i>Francesco Mora</i> L'UOMO È UN «ANIMALE RAZIONALE»?	151

INTERVENTI

<i>Giampiero Chivilò</i> ANTROPOGENESI E TEMPORALITÀ NELLA FILOSOFIA DI KOJÈVE	179
<i>Francesca Zugno</i> JOHANN GOTTFRIED HERDER: TITONE E AURORA (1972)	197

FRANCESCO MORA  
INTRODUZIONE

I saggi che vengono di seguito qui presentati sono la coerente elaborazione delle relazioni e del dibattito tenutisi all'interno del Convegno Internazionale «Metamorfosi dell'Umano» svoltosi presso l'Università Ca' Foscari di Venezia nell'aprile del 2013. Il Convegno rientra in una serie di eventi e manifestazioni nell'ambito del Progetto di Ricerca di Interesse Nazionale (PRIN) 2009, che ha avuto come coordinatore nazionale Luigi Ruggiu, oggi professore emerito di Storia della filosofia.

L'evento si è articolato in tre sessioni: la prima riguardante le interpretazioni circa l'uomo e la sua costruzione; la seconda si è incentrata sulla irruzione della tecnica e le conseguenti trasformazioni dell'ontologia; infine, la terza ha descritto i possibili scenari e le ricadute nella cultura occidentale della metamorfosi dell'uomo contemporaneo.

La proposta consiste nell'indagare le interpretazioni filosofiche e scientifiche della trasformazione, della crisi e del mutamento della nozione complessa di uomo e di *humanitas*, a partire dal XX secolo per giungere a questo primo decennio del nuovo millennio.

L'epoca della tarda modernità, che con celebre, anche se poco calzante definizione, è stata detta "secolo breve", si configura nel porre una serie di problematiche pluridisciplinari che sono tuttora presenti, con aspetti modificati e tonalità forse più accentuate, ma che nella sostanza rimangono le medesime nella nostra contemporaneità.

L'espandersi della metropoli come forma della città e delle sue modalità di vita è strettamente connesso allo sviluppo, sempre più prepotente, dell'economia monetaria che assieme al processo di globalizzazione – intesa come l'esportazione del modello politico-finanziario dell'Occidente, in prevalenza anglo-americano, piuttosto di quello del Vecchio Continente – sono lo zenit e il nadir della civilizzazione occidentale.

Questi eventi, già a partire dall'epoca dei totalitarismi, hanno mutato in senso tecnologico e virtuale l'esistenza umana. Il lungo secolo XX, che si snoda dall'Impero dell'«Austria felix» alle guerre mondiali, espressioni

della “mobilitazione totale” e del dominio della tecnica, che mutano le modalità della guerra e del morire del uomo, per giungere al consolidamento delle democrazie occidentali, mostra con tutta evidenza differenti “forme-uomo” che storicamente si succedono.

Per un verso, l'*homo animal rationale* – costruito dalla metafisica greca e dalla tradizione ebraico-cristiana – trova la sua origine geopolitica in quella che viene definita *Romanitas*, ossia sta a fondamento di quell'umanesimo che assumerà via via la forma di «persona», individuo, *res cogitans*, io, soggetto, volontà di volontà ma anche di *homo oeconomicus* e *homo technologicus*.

L'idea che guida l'uomo dotato di *ratio* – senza qualità perché le possiede tutte, come scrive Musil – è l'idea di progresso infinito e illimitato che si scontra – era questo già il problema della Scuola Classica dell'economia e di Adam Smith – con la scarsità delle risorse naturali.

Per un altro lato, il tentativo portato avanti sia dai teorici della rivoluzione conservatrice sia da Martin Heidegger è quello di fondare un “uomo nuovo”, che tuttavia nulla ha a che vedere con la figura distopica (e tutta anch'essa figlia del nichilismo metafisico e tecnico) del post-umano contemporaneo, descritta da sociologi quali Bauman, Sennett, Virillo, Nussbaum.

Va detto, allora, che non si può intendere i mutamenti – anche tragici – delle forme-Stato, delle istituzioni sociali del terrore, delle macroeconomie finanziarie, senza prendere in considerazione il fenomeno-uomo che storicamente viene a determinarsi in destinazioni particolari. Tutto ciò non va letto da un'angolazione etno-antropologica, come potrebbe essere quella di Gehlen o di Plessner – entrambi legati a un organicismo pericolosamente vicino al biologismo razziale – ma in virtù di un'ottica eminentemente filosofico-ontologica, che possa chiarire la differenza tra l'uomo della *Zivilization* e l'uomo della *Kultur*, tra Occidente e Oriente, tra, come direbbe Schmitt, Terra e Mare, tra Mercanti ed Eroi, per citare il titolo di un interessante pamphlet del 1915 di Werner Sombart.

La critica dell'umanesimo, che ha in Heidegger la voce più alta e autorevole, è la critica della civiltà tardomoderna, di cui abbiamo visto le strutture portanti, non risolvendosi, tuttavia, unicamente in una decostruzione e desostanzializzazione della metafisica; la critica dell'umanesimo si lega altresì e indissolubilmente a una differente modalità d'esserci nel mondo dell'uomo, al superamento della nozione che la sua essenza sia *animalitas*, a una nuova *accessibilità* al mondo; e viceversa all'affermazione, lontana tanto dalla metafisica quanto dall'esistenzialismo francese, che l'essenza dell'uomo è e-sistenza, ossia un-uscir-fuori-da quella condizione umana

specifica della metafisica, uscire e liberarsi dalla tirannia del Sé e della soggettività, dalla tirannia dei valori come direbbe Carl Schmitt, per una nietzscheana transvalutazione di tutti i valori.

Va tuttavia sottolineato che da tale pensiero non deriva uno sterile e naïv rifiuto del mondo della civilizzazione (quell'inautenticità da cui sempre parte Heidegger, da buon fenomenologo), del progresso globalizzato e dell'impero del denaro, quanto piuttosto le riflessioni qui presentate fanno i conti per davvero con la critica a ogni immagine dell'uomo legato alla sua trasformazione biopolitica e culturale, essendo venuto meno un antropocentrismo personalistico, fagocitato da un nuovo meccanicismo tecnologico che ripropone, tuttavia, la stessa modalità metafisica di esistenza. Cambia la forma, *metamorfosi* appunto, non l'essenza di quel vivente che chiamiamo uomo. Una differente, e finora mai vista prima, costituzione di una nuova e artificiale *animalitas*, creata dalle tecnologie contemporanee, propone e impone una nuova *forma di vita* alla quale l'Uomo si è sottomesso, una vita artificiale che si sostituisce all'idea della naturalità umana.

A partire dalla considerazione che l'uomo non nasce tale, ma diviene uomo in quanto prodotto e risultato di una *Bildung* e di una *paideia*, ma soprattutto degli accadimenti storico-sociali, del progresso tecnologico e scientifico della «civiltà» che è costretto a vivere, non significa incamminarsi in direzione del post-umano, ma forse piuttosto di un uomo postumo.

L'andamento del volume segue la partizione del Convegno e quindi è diviso in tre sezioni principali e in un'appendice dedicata a due interventi di dottorati che hanno contribuito al dibattito e allo svolgimento dei lavori.

La prima sezione, dunque, ha come tema centrale alcune interpretazioni particolarmente significative circa l'idea di umanismo e della sua interpretazione nel corso della storia. A partire dalla riflessione di Vico sulla filologia per giungere a Said attraverso Grassi, Auerbach e Gramsci viene messo in luce il modello teorico per l'elaborazione di un'interpretazione dell' "*umanesimo come critica*" (Cacciatore). Ma assieme a Vico si presenta nella scena della critica all'umanismo un altro gigante: Karl Marx; un Marx, tuttavia, se così ci può esprimere, che fuoriesce dalla tradizionale lettura marxista, ritornata oggi in voga, ma che fa i conti con l'ontologia del denaro che diviene causa sui e con l'astrattezza del capitale, con il feticismo che si mostra come "la sacralizzazione di una astrazione che diviene la legge del mondo"; un «Marx à rebours» che è giunto a cogliere gli snodi centrali dell'ontologia dell'irrealtà moderna. "Nel concreto, Marx è divenuto il cantore della irrealtà proclamata", di una potenza metafisica, e il suo materialismo ne è il momento centrale; così come tutte le altre figure concettuali vengono lette attraverso uno schermo metafisico e teologico

che fa di Marx, con la sua opera, un *Titano* nel “calvario” della globalizzazione (Pinchard).

La seconda sezione individua i problemi centrali che la tecnica e le tecnologie moderne creano all'uomo, come queste lo mutano nella sua essenza e come trasformano il mondo e l'*Umwelt* in cui vive. Il primo intervento (Poggi), corposo e ricchissimo di spunti e suggestioni, ci fotografa un ambito geograficamente e temporalmente determinato – quello della Germania degli anni 1915-1935 – decisivo per poter comprendere non solo la discussione sulla tecnica e sul nichilismo, ma anche quella rinascita religiosa, spiritualistica e mistica di fine secolo, evidente, oltre che in Germania, anche in Francia, in Gran Bretagna, in Russia e in Italia; esperienza mistica in quanto condizione dell'animo umano in cui la volontà viene meno. Ma agli inizi del XX secolo in Germania la mistica investe il rapporto Oriente-Occidente, in virtù soprattutto di Martin Buber e della *Kierkegaard-Renaissance*; infatti, il filosofo danese è centrale nella riflessione della mistica speculativa tedesca e per la conoscenza della sapienza orientale. E poi l'analisi si sposta in Russia, basti pensare a *I demoni* di Dostoevskij e al personaggio di Stavroghin, per continuare in Germania: Rudolf Otto, Bloch, Spengler, Bäumler, questi due legati molto di più non solo al rapporto Oriente-Occidente ma anche al tema del nulla e di un radicale nichilismo che porterà alla catastrofe del nazionalsocialismo. Ovviamente qui ci limitiamo a citare i protagonisti di questo affresco che getta una luce chiarificatrice in un periodo cruciale anche per la nostra contemporaneità. Vi è un'assenza che si fa pesare ed è quella di Martin Heidegger, ma è un'esclusione cosciente e voluta, perché questo invitato di pietra, influirebbe troppo sulla ricostruzione storico-filosofica di un milieu decisivo per la crisi dell'umanesimo.

L'orizzonte della contemporaneità si è allargato a dismisura in virtù dell'evoluzione in ambito di nanotecnologie. Il saggio di Ruggiu prende in considerazione il mutamento essenziale che tale proliferazione tecnica ha apportato non solo al suo statuto ontologico ma anche a quello della vita e dell'uomo. La tecnica ha posto in discussione la stessa naturalità della vita, provenendo a una produzione artificiale di essa. Se è risaputo che l'uomo è una costruzione e se anche la tecnica ha subito una metamorfosi dall'antichità, alla modernità meccanicistica, sino ai nostri giorni fatti di androidi e robotica, ciò si deve alla riflessione ontologica e teoretica sul dominio della tecnica elaborata da Martin Heidegger. Dall'altra parte dell'interpretazione del mondo abbiamo scienziati quali Feynman, Drexler, Craig, Kurzweil. E tuttavia, il riferimento forte sembra andare sempre al pensiero filosofico: Heidegger, Aristotele, Hegel. Lo sguardo storico-filosofico e teoretico

aiuta a comprendere la complessità biologica della nostra epoca, in cui la dialettica Natura/Tecnica, sembra essere venuta meno. Così lo sviluppo delle nanotecnologie ha prodotto un “salto” nella struttura della tecnica, configurando la natura come il mondo del dato. La tesi heideggeriana del compimento della metafisica individua nella stessa tecnica l’apice della metafisica, proprio perché “la macchina nanotecnologica” serve a progettare un futuro artificiale con il quale, tuttavia, la filosofia ha il compito, e anche l’obbligo, di confrontarsi.

Lo sguardo antropologico e antropo-poietico mette in luce una concezione della cultura formale e simbolica ma non sovrastrutturale. Nell’ottica dell’antro-poiesi, cioè della produzione dell’uomo, “l’animale umano *non finisce mai di diventare ciò che è*” in virtù del processo di “*costituzione culturale dell’esistenza*”. Preliminare a tale visione sta l’ontologia filosofica dell’essere uomo, questione alla quale hanno tentato di rispondere filosofi del calibro di Heidegger e Wittgenstein; l’uomo, si dice, è un essere di cultura perché è un essere finito, nel senso di mortale, e quindi esposto all’insensatezza. Già Kant aveva intravisto questa ontologia dell’incompletezza nel concetto di finitudine dell’uomo, ripreso nel *Kantbuch* di Heidegger, così come tutta la riflessione di Wittgenstein sul linguaggio e sul limite indica un’ontologia dell’indicibile, una chiusura del campo di senso, e la forma-vita umana è socializzazione non rappresentabile, struttura nomade e dinamica dell’accordo (*Übereinstimmung*, consonanza). Per ultimo Freud ci permette di ripensare la mancanza d’origine dell’uomo e la cultura nel suo ruolo di supplenza, nel suo incoscio non dicibile, nella sua angoscia, in un uomo senza luogo (ou-topico), spaesato e angosciato (*Unheimlich*, termine usato anche da Heidegger), l’uomo come il *deinotaton* dell’Antigone sofoclea. Ed è qui che si gioca l’esistenza umana tra *eros* e *thanatos*, tra spaesatezza e ritorno all’origine (*das Heimliche*) nel ritmo incessante e inquietante del *fort-da* (Borutti).

La terza sezione vede gli interventi di Günter Figal, Mario Ruggenini e mio.

Il primo mette in luce la portata che la vita ha per la fenomenologia sia in Husserl che in Heidegger, le diverse impostazioni dei due pensatori circa l’esistenza umana in quanto *Erlebnis*, per toccare infine il pensiero di Merleau-Ponty. Il serrato confronto tra Husserl e Heidegger sul tema della vita viene delimitato attraverso una ricostruzione teoretica dei concetti fenomenologici che in Husserl e si manifestano inizialmente come “vita fluente” (*stromende[s] Leben*) e come la corrente dei vissuti che dà ispirazione a Michel Henry per la sua “fenomenologia radiacale della vita”. Heidegger, viceversa, pur partendo da una riflessione sull’*Erlebnis*, inter-

pretato come evento (*Ereignis*) della vita propria, elabora già dal 1922 la figura complessa di *Dasein*, passando così da una "ontologia della vita" a una "ontologia del *Dasein*", che sarà poi sviluppata e resa centrale in *Sein und Zeit*. Il ricco ed esplicitivo contributo prende poi in considerazione il *Dasein* come apertura (*Offenheit*) e aperturalità (*Erschlossenheit*). Entrambi i filosofi che hanno segnato il corso del Novecento non si liberano, tuttavia, dalla questione della vita, e anche il *Dasein* di Heidegger può essere colto soltanto a partire dal *Leben*, poiché "vivere è vivere se stessi".

Da più tempo, la riflessione filosofica di Mario Ruggenini si è incentrata sulla problematica cruciale della parola; la differenza della natura umana sta nel fatto che uomini e donne parlano, come spiega Aristotele, e questo *logos*, "la parola del discorso", è ciò che permette la *koinonia*. Ma come sta al mondo l'uomo? Egli vive in una fattualità drammatica in quanto mortale (in greco gli uomini sono detti anche *brotoi*, i mortali). Esperienza di essere mortali è esperienza della nostra finitezza che si iscrive nella differenza della parola. L'uomo che vuole essere interprete e artefice della natura, fugge di fronte al perturbante, all'altro, in quanto diverso e sconosciuto; l'enigma dell'altro e il fenomeno dell'apertura dell'umano al mondo sono gli aspetti che definiscono la *differenza antropologica* ed è la parola che fonda l'umano e apre il mondo all'interlocutore. Senza la parola non solo l'uomo ma anche il divino non sarebbero. Ogni uomo appartiene a una realtà già parlata e interpretata e la parola da sempre previene ogni esistenza. Si rende così necessario un congedo dall'ontologia metafisica e non, antropocentrica e non, poiché solo la parola fa vivere tutti gli enti.

Infine, il mio contributo ha come tema fondamentale la crisi dell'umanesimo, analizzata da Heidegger nel suo *Brief über den «Humanismus»*. Centrale risulta la critica della definizione di uomo in quanto *animal rationale*, traduzione già compromessa dello *zoon logon echon* aristotelico effettuata dalla Romanitas. Parlare di animale razionale significa avallare la costruzione dell'uomo metafisico, l'uomo che da Platone in poi ha dominato l'Occidente. Tale definizione si modula poi in molte altre che sono i marcatori delle varie epoche della storia della metafisica; si ha allora l'uomo come persona (cristianesimo) l'uomo in quanto *res cogitans* (il soggetto moderno in tutte le sue varie formulazioni), l'uomo in quanto volontà di volontà (Nietzsche). L'autentica essenza dell'uomo consiste per Heidegger nella sua e-sistenza, nel suo uscir fuori dalla gabbia della del soggetto dominatore e sfruttatore del mondo, per cercare una differente accessibilità al mondo, attraverso la cura e l'ascolto dell'Essere. Ecco allora che centrale diviene il dire poetico e in particolare non solo ovviamente quello di Hölderlin, ma anche quello di Celan e di Char. La critica dell'u-

manismo non ha nulla a che vedere con il biologismo e la teoria della razza del nazionalsocialismo, al quale Heidegger resta dal punto di vista teorico e movimentista fedele; non ha nulla a che vedere con lo sterminio sul quale tuttavia Heidegger non dirà una sola parola di condanna, ma risponde alla ricerca di una nuova forma di vita alla quale l'uomo può accedere e che non sia quella della tecnologia contemporanea e della pianificazione globalizzata e omologante delle culture e dei popoli.

Anche per questo motivo sia Schmitt, che Jünger, che Heidegger – che hanno attraversato diversamente l'abisso del più tetro dei totalitarismi – hanno voluto rifugiarsi in luoghi isolati, vivere in provincia, per poter assolvere il compito del pensiero: meditare sull'uomo. Altri come Paul Celan, Jean Amery, Stefan Zweig o Ghérasim Luca, stimatissimo da Deleuze, scelsero tutti la via del suicidio.

Forse anche per questo, essere contro l'umanismo non significa essere inumani.

Desidero qui ringraziare tutti i partecipanti al Convegno che con le loro relazioni hanno fornito un decisivo impulso a questo tema che credo essere cruciale per comprendere l'epoca che ci è data da vivere.

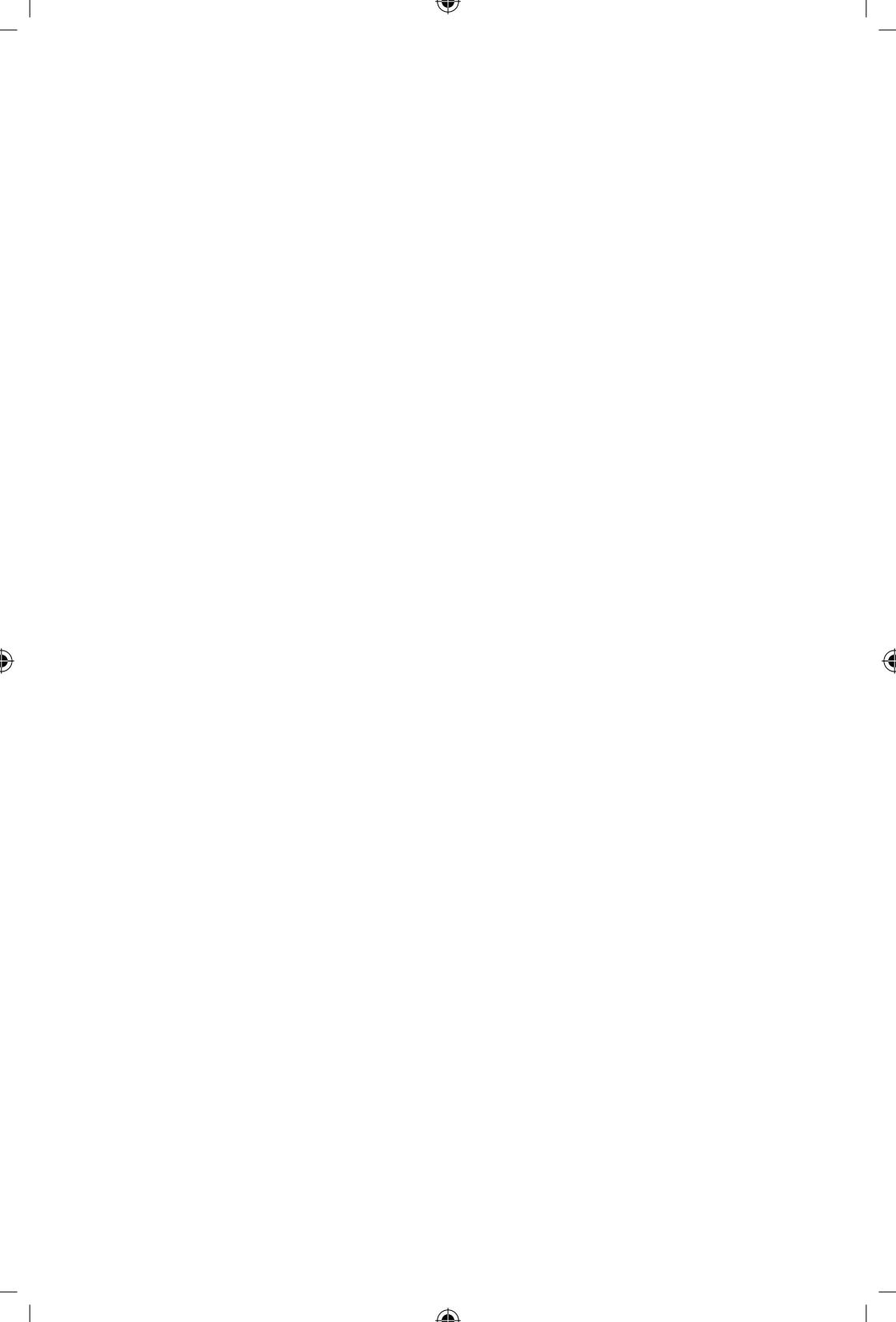
Ringrazio anche il prof. Perniola che non ha potuto inviare il suo contributo.

Infine un grazie va al prof. Luigi Ruggiu e al prof. Ruggenini, componenti del Comitato Scientifico, per aver seguito lo sviluppo dei lavori preparatori e per aver permesso la loro concretizzazione in questo Convegno.



SEZIONE PRIMA

LA COSTRUZIONE DELL'UOMO  
E LE SUE INTERPRETAZIONI



GIUSEPPE CACCIATORE

## LA CRITICA IN SOCCORSO DELL'UMANO FILOLOGIA E NEOUMANESIMO

1. Credo che si debba prendere molto sul serio il tema di ricerca suggerito dagli organizzatori di questo convegno: «analizzare la crisi dell'idea di uomo e di umanismo che si è venuta a creare nel XX secolo e il mutamento essenziale della sua costituzione». E questo perché crisi e mutamento del senso dell'umano sono all'ordine del giorno non soltanto della riflessione filosofica, ma anche di quei comparti del sapere che indagano le forme dell'umano dal punto di vista delle biotecnologie o delle neuroscienze, senza ovviamente trascurare le tradizionali forme (oggi più che mai riproposte con forza sullo scenario della crisi) della politica e della religione e, anche, più in generale, di ciò che già la cultura umanistico-rinascimentale indicava come le condotte di vita.

Io vorrei provare a ragionare di critica e di senso dell'umano, utilizzando un concetto di critica proprio della tradizione umanistica. Ne parla, tra gli altri, in un libro della fine degli anni '50 del secolo scorso, Reinhart Koselleck. Nel contesto della rivoluzione umanistica della prima età moderna, il concetto di critica è ancora esente da una sua declinazione in chiave epistemologica o anche ontologico-trascendentale e si lega, piuttosto, ad una varietà di significati nati, in modo particolare, nel campo della filologia e, in generale, nell'insieme di ciò che è riconducibile all'originario significato della critica come *arte del giudicare*. «Già nel concetto di critica è insito il fatto che mediante la critica si opera una separazione. La critica è un'arte del giudizio, la sua attività consiste nel vagliare l'esattezza o la verità, la giustezza o la bellezza di un contenuto già dato, per ricavare dalla conoscenza così ottenuta un giudizio»<sup>1</sup>. Non a caso, nel corso dell'esposizione, Koselleck cita anche Vico<sup>2</sup>, nella cui filosofia si può individuare un consapevole tentativo di composizione dialettica tra critica e topica, anche

---

1 Cfr. R. Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Verlag Alber, Freiburg-München, 1959 (tr. it., *Critica illuministica e crisi della società borghese*, di G. Panziera, Il Mulino, Bologna, 1972, p. 120).

2 Ivi, p. 123.

in questo caso sviluppando temi della tradizione umanistica, a partire dalla funzione non solo tecnica, ma anche filosofica e metodologica della critica filologica<sup>3</sup>.

2. Proprio evocando Vico, si può dire – come ho sostenuto anche in un mio saggio<sup>4</sup> – che la filologia è una disciplina a vocazione antiessenzialistica, adatta per comprendere la complessità del reale grazie alla sua forza interpretativa. In una ben nota *Degnità* della Scienza nuova Vico distingue la filosofia, che contempla la ragione, da cui deriva la scienza del vero, dalla filologia, che considera l'autorità delle scelte umane, su cui si fonda la coscienza del certo. Filologi sono stati «tutti i gramatici, storici, critici, che son occupati d'intorno alla cognizione delle lingue e de' fatti de' popoli, così in casa, come sono i costumi e le leggi, come fuori, quali sono le guerre, le paci, l'alleanze, i viaggi, i commerci»<sup>5</sup>. Mi pare che si possa ben porre in evidenza la struttura “teoretica” dell'argomento vichiano, impegnato a ritrovare i nessi tra verità e certezza, tra universalità “filosofica” delle idee e storicità “ermeneutico-filologica” dei costumi umani e delle istituzioni civili. Qui certamente non sfugge uno dei passaggi più radical-

- 
- 3 Sul tema Koselleck torna nella voce *Krise*, scritta nel 1982 per i *Geschichtliche Grundbegriffe*, a cura di O. Brunner-W. Conze-R. Koselleck, Klett-Cotta, Stuttgart, 1972-1997, vol. 3, pp. 617-650. Vedine la tr. it. di G. Imbriano e S. Rodeschini, *Crisi. Per un lessico della modernità*, intr. di G. Imbriano e S. Rodeschini, postfazione di A. Zanini (*Crisi: concetto e condizione*), ombre corte, Verona, 2012. Koselleck mostra come la parola *crisi*, al di là degli ambiti disciplinari specifici nei quali essa è evocata, almeno a partire dalla seconda metà del secolo XIX, sia diventata tratto distintivo della modernità, *concetto epocale* capace di esprimerla e comprenderla. I concetti di *critica* e *crisi* si compenetrano nella misura in cui la ricerca delle cause del dissolversi del vecchio mondo e dei motivi fondativi del nuovo ha bisogno di fondarsi sul lavoro critico della storiografia e della comprensione concettuale, che è poi la prassi di studio e di ricerca della *begriffene Geschichte*. Ma la base di partenza del metodo storico-critico di Koselleck resta – potremmo dire vichianamente – la ricerca della genesi linguistica e lessicografica dei concetti, così da consentire l'individuazione delle modificazioni storiche e politiche delle diverse epoche storiche e, innanzitutto, di quella moderna. Una indagine complessiva ed esauriente del pensiero e dell'opera di Koselleck è quella di D. Fusaro, *L'orizzonte in movimento. Modernità e futuro in Reinhart Koselleck*, Il Mulino, Bologna, 2012.
- 4 Cfr. G. Cacciatore, *Verità e filologia. Prolegomeni ad una teoria critico-storica del neoumanesimo*, in “Noëma”, n. 2, 2011, <http://riviste.unimi.it/index.php/noema>.
- 5 G. Vico, *Scienza nuova del 1744*, p. 498 (cito dall'edizione a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano, 1990).

mente innovativi di Vico che, nella critica agli eccessi del razionalismo, utilizza al contempo il richiamo alla tradizione retorica classica e la consapevole fondazione di un moderno modello di conoscenza volto ad indagare quegli ambiti del sapere umano (storici, poetici, favolosi, etico-pratici) non riducibili all'universalità e legalità delle verità razionali. Si comprende allora perché Vico leghi – anche con un sapiente ed efficace dosaggio terminologico – il vero alla scienza e il certo alla coscienza. Nella Dignità IX Vico, infatti, afferma: «Gli uomini che non sanno il vero delle cose procurano d'attenersi al certo, perché non potendo soddisfare l'intelletto con la scienza, almeno la volontà riposi sulla coscienza»<sup>6</sup>. È aperto così il terreno a quella notissima dignità XIV che costituisce, per così dire, l'*ouverture* teoretica della ricerca filologico-genealogica da Vico proposta e, in molte parti, compiuta. «Natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise, le quali sempre che sono tali, indi tali e non altre nascon le cose»<sup>7</sup>. I due ambiti conoscitivi (quello del vero e quello del certo) mantengono una loro autonomia, nel senso cioè che la conoscenza del certo – del mondo storico prodotto dalla umana volontà – ha una sua piena dignità metodologica e gnoseologica. Gli uomini non riusciranno mai ad attingere completamente il vero – quel vero perfetto ed universale che solo la mente di Dio riesce a contenere – ma possono almeno attenersi al certo offerto dai saperi storici, dalle sapienze della poesia, dagli istituti e dalle leggi degli uomini, dalle azioni di individui e popoli. Anche per questo, dunque, la dimensione pratico-conoscitiva della coscienza umana diventa uno degli oggetti fondamentali della nuova scienza dell'uomo.

La ragione filosofica con le sue «pruove»<sup>8</sup> aiuta a distinguere e a chiarire le prove filologiche, così da poter «ridurre a certezza l'umano arbitrio». Insomma, conclude Vico, per questa via si può ridurre la filologia «in forma di scienza»<sup>9</sup>. Questo spiega perché, avendo l'uomo per lungo tempo affidato il suo processo di incivilimento al senso comune e alla «autorità del certo», accanto alle «pruove filosofiche» di cui si serve la nuova scienza si affiancano quelle «filologiche»<sup>10</sup>. Sono queste prove che mostrano, ad esempio, come i miti non sono immagini forzate e distorte della realtà, ma le «istorie civili de' primi popoli, i quali si truovano dappertutto essere stati

---

6 *Ibidem*.

7 Ivi, p. 500. Non a caso è proprio a partire da una precisa curvatura interpretativa che privilegia la storicità e l'identità della nozione di natura in Vico, che muove la lettura di Auerbach, *S. Francesco Dante Vico*, Bari, 1970, pp. 70 e ss.

8 Cfr. G. Vico, cit., p. 553.

9 Ivi, p. 579.

10 Ivi, pp. 552 e ss.

naturalmente poeti» e come le «frasi eroiche» siano comprensibili «con tutta la verità de' sentimenti e tutta la proprietà dell'espressioni». Ed è ancora attraverso queste prove che si definisce l'importanza dell'etimologia, dell'origine e della storia dei significati delle parole, ma anche il ruolo che la storia delle lingue ha nella formazione del «vocabolario mentale delle cose umane socievoli».

3. Credo che sia comprensibile, a questo punto, perché io abbia inserito Vico all'inizio di una ideale genesi di una critica che è anche premessa fondativa di una esplicita forma di umanesimo filologico che da Vico a Gramsci, da Auerbach e Grassi sino a Said, tenta di ridefinire le basi teoriche di un percorso che si definisce anzitutto come riproposizione dell'etico-politico, contro ogni forma di «oggettivismo metafisico e scientifico» e contro «il primato dell'istituzionalismo o dell'economico»<sup>11</sup>. È dunque la filologia e, con essa, il riconoscimento del primato del linguaggio, che costituisce l'essenza dell'umanesimo, storico e teoretico. Il tema di fondo della rivoluzione rinascimentale italiana non è più tanto la scoperta dell'uomo e la fondazione di una antropologia, sia razionalistica, sia ontologica o metafisica. Quel che viene al centro, piuttosto, è la centralità del linguaggio, specialmente della parola poetica, lungo un percorso che, come si è visto, giunge sino all'idea vichiana di *sapienza poetica*. Ancora in un mio intervento recente<sup>12</sup>, ho riproposto un antico convincimento, e cioè che Vico appartenga a pieno al dibattito filosofico della modernità. Si può sostenere che il suo linguaggio e la stessa struttura dei suoi argomenti siano ancora radicati nella tradizione filosofica classica e rinascimentale, ma non si può negare quanto questi argomenti abbiano inciso su alcuni momenti centrali del moderno. Si pensi alla critica del razionalismo, alla scoperta della storicità del mondo umano, alla definizione del sapere umano attraverso la storia e la filologia, l'idea della poesia e dell'immaginazione, infine, come condizioni di possibilità del fare umano. Poesia ed immaginazione, fantasia e attività ingegnosa – senza che l'accostamento tra tali termini voglia indicare un processo di identità tra essi – non stanno a rappresentare soltanto momenti specifici dell'esperienza conoscitiva e antropologico-culturale dell'uomo. Si tratta, infatti, di oltrepassare il livello di schematismo al quale spesso

11 Cfr. F. Battistrada, *Per un umanesimo rivisitato*, Jaca Book, Milano, 1999, p. 15.

12 Cfr. G. Cacciatore, *Per una critica della ragione poetica: l'altra razionalità di Vico*, in M. Vanzulli (a cura di), *Razionalità e modernità in Vico*, Mimesis, Milano-Udine, 2012, pp. 109-128.

si è voluto ridurre il concetto vichiano di storicità, cioè alla semplice ed iterativa affermazione della “scoperta” della dimensione storica della realtà umana. Vico non si limita a riconoscere nella disposizione alla socialità il tratto coagulante della genesi storica degli istituti politici e dei processi culturali dell'umanità e a fare di essa l'oggetto speciale della nuova scienza. Egli tenta, altresì, di individuare e definire, insieme al peculiare metodo di studio da applicare a tale oggetto, i principi e gli elementi normativi di carattere filosofico-concettuale che sono all'origine del processo di graduale umanizzazione e antropologizzazione del mondo e della natura.

Penso, perciò, che sia plausibile una chiave di lettura dell'opera vichiana nel senso di una radicale svolta non solo gnoseologica, ma soprattutto *umanistica*, inaugurata dal centrale argomento teoretico del *verum factum*<sup>13</sup>. A sostegno di questa tesi basti rileggere attentamente uno dei passi più noti e citati della *Scienza nuova* del 1744. È il passo in cui Vico, adottando una terminologia che potrebbe coerentemente adattarsi al lessico illuministico, parla dell'improvviso squarcio di luce che si apre nella «densa notte di tenebre ond'è coverta la prima da noi lontanissima antichità». Ed ecco apparire il «lume eterno, che non tramonta, di questa verità, la quale non si può a patto alcuno, chiamare in dubbio; che questo *mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini*, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritrovare i principi *dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana*»<sup>14</sup>.

Ad una conclusione analoga – almeno per quanto riguarda la tradizione umanistica e il suo riverberarsi in Vico – è giunto Roberto Esposito che sia pur forzando in modo problematico l'interpretazione dell'heideggeriana *Lichtung*, individua «al centro della cultura umanistica italiana (...) l'apertura originaria in cui il mondo viene alla luce attraverso la rivelazione della parola poetica»<sup>15</sup>. Anche se attraverso una intenzionalità più teoretica che storico-filosofica, la conclusione di questa interpretazione giunge anch'essa alla determinazione della *questione filologica* come discorso non solo metodico e specialistico, ma anche attento alla «costituzione intrinsecamente linguistica» dell'Essere che, nel caso della sapienza poetica e dell'immaginazione, diventa costitutiva «della comunità e delle sue istituzioni storiche». Lungo questo percorso, Vico è il filosofo che riesce «a con-

13 Il tema è oggetto di una bibliografia nutritissima. Mi limito perciò a citare per una utile e intelligente ricognizione M. Martirano, *Vero-Fatto*, Guida, Napoli, 2007, in part. cfr. le pp. 15-37.

14 Vico, *Scienza nuova* 1744, cit., pp. 541-542.

15 Cfr. R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino, 2010, p. 40.

ferire all'intero sapere umanistico l'unità di una straordinaria narrazione filosofica, lontana e opposta all'arido razionalismo cartesiano»<sup>16</sup>.

4. Altrettanto esemplare, ai fini del discorso che qui intendo svolgere, mi pare la posizione di Ernesto Grassi. L'antico allievo di Heidegger e studioso dell'Umanesimo sostiene che Vico, al di là di una vulgata interpretativa che semplifica i termini stessi del confronto, si è sforzato di superare il dualismo tra *pathos* e *logos*<sup>17</sup>. L'elemento concettuale di cui in questo sforzo Vico si serve è il *verosimile*. Ciò che Grassi sostiene – e che io condivido – è che Vico non propone la sostituzione del metodo critico con quello topico, ma una sequenza che colloca certamente il topico in una posizione di precedenza, che tuttavia ha pur sempre il suo esito nella razionalità della critica<sup>18</sup>. Ciò che comunque caratterizza l'apporto di Grassi alla fondazione teorica e all'analisi storiografica dell'umanesimo retorico – che dal Rinascimento italiano passa attraverso Vives e Gracián per arrivare a Vico – è la riformulazione dei concetti di *mimesis* e di *verosimile* e la delineazione di una vera e propria logica dell'ingegno<sup>19</sup>. Tutto questo, però, comporta

16 Per questa e le precedenti citazioni cfr. R. Esposito, *op. cit.*, pp. 40-41. Ho discusso il libro di Esposito in «*Pensiero vivente*» e *pensiero storico. Un paradigma possibile per ripensare la tradizione filosofica italiana*, in "Iride", XXV, n. 65, aprile 2012, pp. 135-142.

17 Cfr. E. Grassi, *Vico e l'umanesimo*, introduzione all'edizione italiana di A. Verri, prefazione di D. Ph. Verene, Guerini, Milano 1992, p. 28.

18 Ivi, p.33.

19 Una recente interpretazione del ruolo importante avuto da Grassi nel ripensamento di una prospettiva umanistica è quella del filosofo spagnolo J.M. Sevilla, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, presentación de E. Hidalgo Serna, Anthropos, Barcelona, 2011. In particolare cfr. il cap. III, *Retórica como filosofía. Vico, Heidegger, Grassi y el problema del humanismo retórico*, pp.146 e ss. Nella prospettiva dell'umanesimo retorico non metafisico, «la filologia non viene abbassata a un rango inferiore epistemico, né la retorica si trova ad essere relegata a una dimensione ornamentale del linguaggio, ma anzi conquistano il grado di filosofia». Così, il progetto grassiano è teso a riscattare il valore della retorica per la filosofia. Questo percorso implica «una interpretazione dell'ermeneutica umanista (ossia della comprensione e interpretazione della realtà fondata nella "parola", vale a dire di una *retorica filosofica*), che non può oviare, a sua volta, un'argomentazione tra interpretazione e retorica. Questa rivalutazione disintegra l'immagine (affidata alla *Lettera sull'umanesimo* di Heidegger) che rinserra l'umanesimo dentro il perimetro storico di un antropologismo idealista» Al libro di Sevilla rinviamo anche per la bibliografia critica su Grassi. Sul tema cfr. P. Carravetta, *Retorica ed ermeneutica. Il contributo di E. Grassi*, in "Paradigmi", VIII, 24, 1990, pp. 501-519. Cfr. ancora R. Rubini,

una interpretazione dell'umanesimo retorico inteso non più come elemento ornamentale del discorso e della stessa filologia assunta nel suo significato ampio di storia della cultura. La retorica<sup>20</sup> diventa, nell'itinerario filosofico di Grassi, un nuovo, radicale metodo della riflessione filosofica che, grazie ai principi della *Scienza nuova* di Vico, mette in discussione la tesi «che l'essenza della filosofia si riduca esclusivamente al processo razionale deduttivo»<sup>21</sup>. Lungo questo tragitto, Grassi era destinato a scontrarsi – come si è visto – con l'interpretazione riduttiva che dell'umanesimo aveva dato il

---

*Philology as Philosophy. The Sources of Ernesto Grassi's postmodern Humanism from Vico's Scienza Nuova to Contemporary Neohumanism*, in "Annali di Italianistica", XXVI, 2008, pp. 223-248 Cfr. inoltre J. Sánchez Espillaque, *Ernesto Grassi y la filosofía del humanismo*, presentazione di E. Hidalgo Serna, Biblioteca Viquiana, Fénix, Sevilla, 2010.

- 20 Cfr. a tal proposito E. Grassi, *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica* (ed. originale *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition*, The Pennsylvania State University Press, 1980), tr. it. di R. Moroni, a cura di M. Marassi, La Città del Sole, Napoli, 1999. Grassi – come ben argomenta Marassi nella sua introduzione – muove dal riconoscimento dell'alternativa tra linguaggio razionale e linguaggio metaforico, ma non nel senso di una astratta contrapposizione, ma in quello più complesso di diverse modalità «con cui la modernità intende comprendere e progettare se stessa» (ivi, pp. 15 e ss.). Avendo come punto di riferimento proprio Vico, Grassi individua nel linguaggio retorico quella forma del sapere (altrettanto fondativa della modernità come quella del linguaggio razionale) che non è meramente dimostrativo-deduttiva, ma inventivo-immaginativa. A conclusione di un altro suo importante libro (*Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, Guerini, Milano, 1989, p. 261), Grassi così scrive: «Il rovesciamento della filosofia, la rivoluzione copernicana, non ha avuto luogo né con Descartes né con Kant, ma con l'Umanesimo italiano. Ma le conseguenze che derivano dalla nuova valutazione della fantasia, dell'*ingenium*, della preminenza dell'immagine, possono essere discusse solo sulla base di un'ulteriore ricerca sull'essenza della tradizione umanistica italiana». Sull'interpretazione della filosofia dell'umanesimo, anche e soprattutto a partire dal confronto con Heidegger, cfr. E. Grassi, *La filosofia dell'umanesimo. Un problema epocale* (ed originale tedesca *Einführung in philosophischen Probleme des Humanismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1986) a cura di A. Trione, premessa di L. Rossi, Tempi Moderni, Napoli, 1988. Rinvio anche alla postfazione di M. Marassi, *Retorica, storicità ed umanesimo*. Cfr. inoltre R. Messori, *Le forme dell'apparire. Estetica, ermeneutica e umanesimo nel pensiero di Ernesto Grassi*, presentazione di E. Mattioli, Aesthetica Preprint "Supplementa", Palermo, 2001. Infine è da consultare il volume collettaneo *Un filosofo europeo. Ernesto Grassi*, presentazione di L. Russo, Aesthetica Preprint, Palermo, 1996 (contiene contributi di M. Marassi, D. Di Cesare, Carlo Gentili, L. Amoroso, G. Modica e in appendice la prefazione alla seconda edizione di *Die Theorie des Schönen in der Antike* di Grassi, a cura di E. Mattioli).
- 21 Cfr. E. Grassi, *Vico e l'umanesimo*, cit., p. 33.

suo maestro Heidegger nel famoso *Brief über den Humanismus*<sup>22</sup>. Ciò che la filosofia umanistica mette in gioco non è solo una mera visione antropocentrica della realtà e della vita e, dunque essenzialista e poco attenta alla genesi e alla vera temporalità dell'Essere, ma un nuovo modo di pensare filosoficamente il mondo, con l'ausilio della retorica e della filologia. Il processo della vichiana metafisica della mente umana attiva un procedimento di *rinvenimento* (topico) della genesi delle cose nelle modificazioni della mente e questo procedimento «presuppone inevitabilmente un'altra attività, quella dell'”invenire”, che lo precede. Vico identifica la dottrina dell'invenzione con la filosofia topica»<sup>23</sup>. La centralità dell'ingegno, la prevalenza accordata alla parola metaforica e alla fantasia, rimettono in primo piano uno dei passaggi fondamentali della tradizione umanistica, quello della comprensione e dello studio della parola nell'alleanza tra retorica e filologia. «Il pensiero umanistico – scrive Grassi – si è costantemente preoccupato dell'unità di *res et verba*, di contenuto e forma, che una volta disgiunti non potranno mai più venire riuniti. Se si ammette solo l'elemento razionale come contenuto del nostro eloquio, non sarà più possibile dare a esso una “forma” che scuota gli animi: sempre più la filosofia rimarrà nelle zone obliate della storia»<sup>24</sup>. L'evento filosofico basilare della distinzione tra *vero* e *verosimile* è ciò che maggiormente caratterizza la tradizione umanistica, e non soltanto in riferimento all'esperienza poetica e letteraria, ma anche e soprattutto per ciò che riguarda la «riflessione sull'essenza dell'atto politico e il fiorire della tradizione giuridica»<sup>25</sup>. L'allievo di Heidegger non rinuncia all'idea del “disvelamento” della parola originaria dell'Essere, e dunque va al di là del mero segno antropologico. Solo che questo oltrepassamento mette in gioco non solo la mossa originaria della parola poetica, ma anche il mondo umano storico in cui essa nasce e si evolve. Anche Vico – sostiene Grassi – ragiona di *Lichtung* e di disvelamento, ma lungo una direzione che non è assimilabile alla tesi di Heidegger. «Per

22 Cfr. E. Grassi, *L'umanesimo italiano e la tesi di Heidegger della fine della filosofia*, in *Vico e l'umanesimo*, cit., pp. 113 e ss. L'esordio dell'argomentazione grassiana appare sin da subito come una netta presa di distanza dalle tesi di Heidegger. «Ci si deve accostare all'Umanesimo dal punto di vista del suo significato e della sua importanza filosofica odierna. Altrimenti la ricerca umanistica non ha alcun interesse fondamentale». Ma l'obiettivo polemico non è solo Heidegger, dal momento che «la presente situazione comporta la consapevolezza, da parte della filosofia, di essere giunta alla fine, in quanto metafisica, e precisamente nel modo proposto dalla logica formale».

23 Ibidem.

24 Ivi., p. 39.

25 Ibidem.

Vico è la parola fantastica che dà origine al mondo dell' "esserci" umano. La parola poetica è il tentativo originale e unicamente umano di conferire significato allo spaventoso potere dell'essere che si rivela in ciò che è. Solo col tentativo di conquistare questo potere può sorgere il mondo storico»<sup>26</sup>. È proprio questo il motivo della diversa visione che Vico propone dell'origine poetica e linguistica dell'umano. È la sapienza poetica, la verità originaria dei primi popoli, l'oggetto a un tempo della filosofia e della filologia e non la verità astratta e ragionata che promana dalla boria dei dotti.

5. Si delinea e si perfeziona, sul piano del metodo come su quello della sua ricostruzione storica, un'idea della filologia come scienza storico-critica. Ed è un grande filologo come Auerbach a formulare una delle più convincenti definizioni storicistiche della storia nel suo rapporto privilegiato con la filologia. «La storia è ciò che ci tocca più direttamente, ci coinvolge più profondamente e ci porta più insistentemente alla coscienza di noi stessi, perché costituisce l'unico oggetto di studio in cui gli uomini si presentano davanti a noi nella loro interezza. [...] La storia interna degli ultimi millenni, oggetto della filologia in quanto disciplina storicistica, è la storia dell'umanità giunta a un'espressione propria»<sup>27</sup>. Ho discusso ed approfondito in mie pagine dedicate al tema del rapporto tra verità e filologia<sup>28</sup> l'intelligente utilizzazione che Auerbach compie della definizione goethiana di *Weltliteratur*. Essa serve a capire una delle trasformazioni più radicali del moderno: il restringersi dello spazio della letteratura mondiale e la progressiva perdita del carattere di molteplicità del mondo. Il rinnovato appello alla funzione della *Weltliteratur* fa, però, che si colga quel positivo e particolare aspetto dell'umanità: «la fecondazione reciproca del molteplice; suo presupposto è la *felix culpa* della frammentazione dell'umanità in una moltitudine di culture»<sup>29</sup>. Secondo Auerbach, la filologia è una disciplina innanzitutto interpretativa, capace di connettere lo sguardo sul dato singolo, sull'evento isolato, sul testo particolare con la visione più ampia offerta dalla prospettiva sulla realtà propria di ogni età storica. Il sapere filologico assunse consapevolezza teorico-critica nel momento in cui non si limitò alla raccolta e alla selezione dei materiali trovati, ma si impegnò alla «sua penetrazione e utilizzazione per una storia interna dell'umanità, volta

26 Ivi.

27 E. Auerbach, *Filologia e letteratura mondiale*, a cura di E. Salvaneschi e S. Endri-ghi, Book Editore, Castelmaggiore, 2006, pp. 37-39.

28 Vedi il saggio citato alla nota 4.

29 E. Auerbach, *Filologia e letteratura mondiale*, cit., p. 31.

ad acquisire una nozione dell'uomo unitaria nella sua molteplicità<sup>30</sup>. Si profila, dunque, anche per Auerbach, una visione attiva e propositiva della filologia, vera e propria scienza storico-etica della modernità. «All'interno della realtà del mondo, la storia è ciò che ci tocca più direttamente, ci coinvolge più profondamente e ci porta più insistentemente alla coscienza di noi stessi, perché costituisce l'unico oggetto di studio in cui gli uomini si presentano davanti a noi nella loro interezza: e per oggetto della storia, in questo contesto, non si intende solo il passato, bensì il procedere degli eventi in generale, inclusivo, quindi, di ciò che, volta per volta, è presente. La storia interna degli ultimi millenni, oggetto della *filologia in quanto disciplina storicistica*<sup>31</sup>, è la storia dell'umanità giunta a una espressione propria. Essa contiene i documenti della spinta potente e avventurosa grazie alla quale gli uomini prendono coscienza della loro condizione e realizzano le loro possibilità intrinseche»<sup>32</sup>. Quest'idea, come si è visto,

30 Ivi, p. 35.

31 Guido Mazzoni ha giustamente osservato, in un saggio di qualche anno fa, come Auerbach dia «al termine *filologia* un significato che si richiama a Giambattista Vico. La filologia non è più una disciplina soltanto tecnica: essa fa parte della *Geistesgeschichte*, della riflessione sulla storia interiore dell'uomo che trova la sua origine in ciò che Auerbach chiama la vera rivoluzione copernicana delle scienze dello spirito: lo storicismo». Con una scelta teorica non lontana dall'idea orteghiana di circostanza, Auerbach definisce *prospettico* il suo storicismo. Tuttavia, la svolta copernicana dello storicismo non produce relativismo anarchico, dal momento che, ancora ispirandosi a Vico, «lo spirito umano può ritrovare se stesso dentro le sue modificazioni». Cfr. G. Mazzoni, *Auerbach: une philosophie de l'histoire*, in P. Tortonesi (a cura di), *Erich Auerbach. La littérature en perspective*, Presse Sorbonne nouvelle 2009, p. 38. Di *prospettivismo critico* ispirato da Vico a Auerbach, parla, nello stesso volume, anche Carlo Ginzburg, *Tolérance et commerce. Auerbach lit Voltaire*, ivi, p. 119.

32 Auerbach, cit., pp. 37-39. Il corsivo è mio. Ma di Auerbach cfr. il fondamentale *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo* (1958), Feltrinelli, Milano, 2007<sup>3</sup>, pp. 26 e ss. Cfr. infine il ben noto saggio auerbachiano *La "scienza nuova" e l'idea di filologia* (1936), sta in ID., *San Francesco Dante Vico ed altri saggi di filologia romanza*, cit., pp. 53-65. Il grande filologo tedesco appare convinto che tra le possibili definizioni della nuova scienza filologica pensata da Vico e i diversi oggetti della nuova scienza proposti dal pensatore napoletano prevalga, alla fine, la «comprensione dell'uomo ai primordi della condizione sociale». Vico è scienziato delle origini, del lento formarsi e chiarirsi della scienza delle forme mitico-simboliche assunte dallo spirito umano nei suoi favolosi principi. Per questa scienza altro adeguato metodo non vi è se non quello filologico-ermeneutico: «l'interpretazione dei miti, dei più antichi monumenti linguistici e giuridici e delle prime opere poetiche». Si tratta, cioè, della «nuova arte critica che trova il suo oggetto nelle più antiche testimonianze della vita umana» (ivi, p. 58).

derivava a Auerbach da Vico<sup>33</sup> (che, non si dimentichi, egli aveva tradotto in tedesco) e dalla sua teoria dell'unità dei cicli storici. La scienza fondata da Vico leggeva, ad esempio, i poemi omerici, non come se fossero stati scritti nel XVIII secolo, ma come il frutto dei tempi primitivi da cui scaturivano, l'età – la giovinezza dell'umanità – in cui metafora e poesia erano ancora utilizzate per comprendere e costruire la realtà.

6. Vengo ora all'ultimo momento di questa ideale critica della ragione storico-filologica che, partita da Vico e discussa da Grassi e Auerbach, tocca, da un lato, l'idea di filologia vivente elaborata da Gramsci e, dall'altro, quella di filologia come critica democratica pensata da Edward Said<sup>34</sup>.

Nel saggio *Il ritorno alla filologia* Said tematizza il nesso tra filologia e storia: la filologia è «il dettagliato e paziente esame delle parole stesse e delle strutture retoriche con le quali gli esseri umani usano il linguaggio, esseri umani che vivono nella storia»<sup>35</sup>. Qui Said rievoca anch'egli la *Scienza nuova* di Vico quale opera che «propugna una rivoluzione interpretativa basata su una sorta di *eroismo filologico*»<sup>36</sup>. Sulla base del suo attivismo politico e sociale Said sostiene che gli uomini in tutto il mondo possono essere mossi, e di fatto lo sono, da ideali di giustizia e di uguaglianza, alla cui base vi sono quegli ideali umanistici di libertà e cultura che possono ancora svolgere un ruolo vitale e positivo. Ma qui non si tratta soltanto di una petizione ideologica. Ciò che consegue dalle posizioni di Said in difesa dell'umanesimo ha una forte rilevanza teoretica. Si può, infatti, accogliere la critica al fondazionalismo ed utilizzare l'utile analisi della linguisticità in cui si manifestano gli eventi. E, tuttavia, sono da respingere le dichiara-

33 Su Auerbach e Vico restano ancora preziosi gli spunti interpretativi offerti da F. Tessitore, *Su Auerbach e Vico*, in "Bollettino del Centro di Studi Vichiani", II, 1972, pp. 81-88. Tessitore, tra l'altro, discute anche il saggio di D. Della Terza, *Auerbach e Vico*, in *Critica e storia letteraria. Studi offerti a M. Fubini*, Padova 1970, pp. 820-841. Tessitore mette opportunamente in luce la lettura storicistica di Auerbach, nella linea però non dello storicismo crociano, quanto piuttosto di quello critico e problematico di Troeltsch e di Meinecke. Ma Auerbach giunge, secondo Tessitore, ad una originale proposta di relazione tra «storicismo prospettico e filologia (...) dove filologia è scienza dei particolari che non smarrisce la capacità di valutare e giudicare nell'*hic et nunc* di ogni esistenza da cui sono fatte le opere da interpretare» (cit., p. 87).

34 Utilizzo qui parzialmente alcune mie pagine già apparse in *Verità e filologia. Prolegomeni ad una teoria critico-storicistica del neoumanesimo*, cit.

35 E. Said, *Umanesimo e critica democratica*, Milano, il Saggiatore, 2007, p. 87.

36 Ivi, p. 84. Il corsivo è mio.

zioni di morte del soggetto e le improponibili tesi sulla storia senza soggetto o sulla fine stessa della storia. Sono proprio il significato e l'effetto della storicità dell'agire umano a dimostrare che ogni mutamento appartiene alla storia, è la storia, storia delle azioni umane che, da un lato, dà senso alla storia stessa e, dall'altro, costituisce la base metodica ed epistemologica delle discipline umanistiche.

La tesi centrale di *Umanesimo e critica democratica* può così riassumersi: *si può criticare l'umanesimo solo in nome dell'umanesimo*. Anche i peggiori esempi di teoria e pratica di eurocentrismo e di imperialismo hanno spesso fatto leva sulle "radici" umanistiche (e talvolta cristiane, purtroppo) della civiltà occidentale. Per questo occorre, secondo Said, un approccio umanistico alternativo, che abbia tra i suoi fondamenti il cosmopolitismo democratico e un'idea della filologia come scienza storico-umanistica dei testi, dei contesti culturali, dei linguaggi plurali delle diverse culture, tutte da porre su un medesimo piano di dignità e di valore. Per sostenere queste tesi Said si appoggia come già si è detto – a due grandi figure di filosofi e filologi: Vico e Auerbach. Il richiamo a Vico significa andare alla radice originaria della rivoluzione umanistica: «nel cuore dell'umanesimo si trova la convinzione, laica, che il mondo storico è fatto dagli uomini e dalle donne, e non da Dio, e che può essere compreso razionalmente secondo i principi formulati da Vico nella *Scienza nuova*»<sup>37</sup>. Said mette in luce non solo il ben noto nesso gnoseologico e metafisico *verum/factum* (sapere equivale a vedere una cosa dal punto di vista di chi l'ha fatta) ma dà rilievo anche alla straordinaria concezione vichiana di *sapienza poetica*. Vico è consapevole della possibilità logica e gnoseologica di una "razionalità altra", di una forma di conoscenza storica che può essere favorita soltanto dalla filologia, di un sapere, ma anche della ricerca della verità, che non sono soltanto mera accumulazione di fatti e nozioni, ma creatività e produttività dell'essere storico dell'uomo. L'orientamento teorico che emerge dalla lettura saidiana di Vico è l'idea di una conoscenza umanistica le cui radici stanno nel pensiero primitivo, nella originaria sensibilità corporea, che si esprime in linguaggio poetico e in universali fantastici. Vico ha dunque intuito che nel mondo umano «c'è sempre qualcosa con cui occorre confrontarsi [...] che si pone al di là e al di fuori del mero senso logico»<sup>38</sup>. La conoscenza umana è segnata da una costitutiva fallibilità, da una provvisorietà, che imprime sull'umanesimo vichiano e post-vichiano non il marchio della certezza e

37 Ivi, p. 40.

38 E. Said, *Vico e la disciplina dei corpi e dei testi*, in *Nel segno dell'esilio*, cit., p. 123.

della verità assolute o dell'essenzialismo, ma quello di un'originaria imperfezione e di una costitutiva plurale finitudine, fino a prefigurare, senza con ciò istituire fin troppo meccanici precursorismi, le linee di un possibile neoumanesimo. Oggi come non mai, ad esempio, l'umanesimo va inteso in un'ottica democratica, aperto a tutte le classi e a tutte le provenienze, come un processo in fieri di scoperta della verità e, al contempo, di autocritica: «l'umanesimo – si spinge a dire Said – è critica, critica diretta allo stato attuale delle cose, fuori e dentro l'università [...] e che trae la sua forza e la sua rilevanza dal proprio carattere, secolare e aperto»<sup>39</sup>. Sostenendo che l'attività umanistica e la pratica di una cittadinanza partecipativa non si escludono a vicenda, Said pensa che lo scopo degli studi umanistici è riuscire a far passare ogni cosa attraverso il filtro dell'indagine critica: si tratta di sottoporre a questo esame tanto il frutto delle energie e del lavoro umani tesi alla diffusione della cultura, quanto i fraintendimenti e le interpretazioni errate del passato e del presente collettivo. L'umanesimo è allora «l'esercizio delle facoltà di ognuno, attraverso il linguaggio, per capire, reinterpretare e cimentarsi con i prodotti della lingua nella storia, in altre lingue e in altre storie»; esso è «un mezzo per interrogare, mettere in discussione e riformulare ciò che ci viene presentato sotto forma di certezze già mercificate, impacchettate, epurate da ogni elemento controverso e acriticamente codificate. Incluse quelle contenute nei capolavori archiviati sotto la rubrica “classici”»<sup>40</sup>. Se c'è un'essenza dell'umanesimo, essa, secondo Said, consiste nel guardare alla storia umana come un processo ininterrotto di autocomprensione e autorealizzazione che non investe solo noi, maschi, europei e americani, ma tutti, l'intera umanità.

L'idea di tenere insieme in un unico plesso storiografico e teorico tanto il rapporto tra filologia e critica democratica quanto autori così apparentemente distanti – Vico, Grassi, Auerbach, Gramsci – mi è stata suggerita dalle pagine di Edward Said di *Umanesimo e critica democratica*. In modo particolare mi ha colpito l'intelligenza ermeneutica ed etico-politica con la quale Said rilegge il concetto gramsciano di *Filologia vivente*. Così, si possono leggere, nei *Quaderni del carcere*, passi che ci aiutano a capire il nesso tra filologia e critica politica. Gramsci invita a guardarsi da una storia che faccia violenza ai testi, che manipoli il passato e sovverta l'ordine dei valori. Perciò la filologia è *vivente*, nel senso che il rigore filologico, il rispetto della verità, l'aderenza ai testi e alle testimonianze ci aiutano a guardare obiettivamente al passato. Sul piano teorico la filologia vivente si-

39 E. Said, *Umanesimo e critica democratica*, cit., p. 51.

40 Ivi, p. 57.

gnifica l'acquisizione di uno dei principali motivi del materialismo storico: il rifiuto di una concezione eterna, fissa ed immutabile della natura umana e l'idea, invece, che la natura dell'uomo è condizionata storicamente e che dunque ogni fatto storico deve essere accertabile con il metodo della filologia e della critica. Non deve allora stupire che Gramsci individui nel marxismo – con una movenza che anche Said avrebbe adottato – non solo la filosofia della rivoluzione, non solo la critica dell'economia politica, ma anche una vera e propria “filologia della storia e della politica”. La *filologia vivente*, per Gramsci come per Said, è “l'espressione metodologica dei fatti particolari”, delle “individualità definite e precisate”. Nel Quaderno 16, § 3<sup>41</sup>, Gramsci sostiene che occorre sottoporre alcune tendenze della filosofia della prassi allo stesso tipo di critica che lo storicismo moderno ha rivolto alla vetusta filologia (come del resto al vecchio metodo storico). Il genere di filologia e di metodo storico a cui si riferisce Gramsci si erano cristallizzati in forme ingenui di dogmatismo e sostituivano l'interpretazione e la ricostruzione storica con la descrizione esteriore e l'elencazione delle fonti grezze spesso accumulate in modo disordinato e incoerente. Nel Quaderno 7, § 6<sup>42</sup>, dove appare l'espressione «*filologia vivente*», si legge che «l'esperienza del materialismo storico è la storia stessa, lo studio dei fatti particolari, la “filologia”». Qui Gramsci contrappone il metodo filologico al metodo statistico, mutuato dalle scienze naturali. «La “filologia” è l'espressione metodologica dell'importanza dei fatti particolari intesi come “individualità” definite e precisate». Il metodo della statistica, invece, noto come metodo dei grandi numeri, non contempla il particolare nella sua individualità e tende a considerare l'ambito della politica e della storia come statico e ridicibile a leggi generali. In realtà la legge dei “grandi numeri” può essere applicata alla storia e alla politica solo fino a quando le masse sono ritenute passive in rapporto alle questioni che interessano lo storico e il politico. Rispetto a tale «incitamento alla pigrizia mentale e alla superficialità programmatica», l'azione politica tende a far uscire le grandi moltitudini dalla passività e dunque a smantellare la legge statistica. Queste considerazioni tornano nel Quaderno 11, § 25<sup>43</sup>, dove Gramsci intende allargare la sfera della filologia rispetto a come è intesa generalmente: «la filologia è l'espressione metodologica dell'importanza che i fatti particolari siano accertati e precisati nella loro inconfondibile “individualità”».

41 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, p. 1845.

42 Ivi, pp. 856-857.

43 Ivi, p. 1429.

Qui il contesto è esplicitamente politico: Gramsci sta meditando sull'affermarsi, nella funzione direttiva dell'arte politica, di organismi collettivi (i partiti) a detrimento di singoli individui, di capi individuali o carismatici. A riguardo Gramsci rileva che, con il consolidamento dei partiti di massa e il loro rapportarsi in modo organico alla vita economico-produttiva della massa stessa, si modifica la percezione dei sentimenti popolari. La conoscenza e il giudizio di tali sentimenti non nasce più, come quando al vertice politico c'è un capo-interprete delle condizioni del popolo, da un'intuizione combinata con leggi statistiche, cioè per via razionale e intellettuale, ma, nel caso degli organismi collettivi, avviene «per “compartecipazione attiva e consapevole”, per “con-passionalità”, per esperienza dei particolari immediati, per un sistema che si potrebbe dire di “filologia vivente” ». Gramsci così riafferma il convincimento che la filologia non sia un chiudersi dell'intellettuale nel mondo dei testi isolandosi dalle dinamiche vive del reale, ma possa valersi di un'accezione più ampia – l'aderire organicamente ed empaticamente alla vita più intima delle masse senza sacrificare l'individualità alla generalità – che stimola un'idea e una pratica di cultura simbioticamente innestate nella sfera politica.

Già da qualche anno ho iniziato a indagare la possibilità di definire e sviluppare un plausibile modello teorico per una idea di *umanesimo come critica*. Resto convinto che sia ampiamente plausibile un percorso storico-critico che non si limita solo a un tentativo di riabilitazione storiografica e concettuale dell'umanesimo, ma intende riattivare quelle categorie della concezione storicistico-critica della realtà capaci di mettere in feconda tensione il neoumanesimo e la filosofia interculturale. Per questo ho utilizzato e discusso le posizioni di Said che si è sforzato di ridefinire il ruolo strategico che le *Humanities* oggi possono assumere, sia per una migliore e complessiva visione della crisi profonda, economica, sociale, culturale, che sta attraversando il mondo intero, sia per individuare ed affinare strumenti concreti di intervento nella pratica educativa e formativa delle nuove generazioni, sia, infine, ed è il compito forse più ambizioso e per questo arduo, per riformulare l'idea della cultura umanistica come insostituibile terreno di fioritura e di crescita dello spirito critico e democratico.

Si salda in tal modo sempre più il nesso tra *umanesimo* e *critica*, tra considerazione etica e storica dell'umano e apertura verso l'altro e l'oppresso e, infine, tra inesausta ricerca della verità e disponibilità permanente ad un abito autocritico. «L'umanesimo – sostiene Said – è critica, critica diretta allo stato attuale delle cose, fuori e dentro l'università [...] e che trae la sua

forza e la sua rilevanza dal proprio carattere, secolare e aperto»<sup>44</sup>. *L'umanesimo critico*, così, si presenta come la possibile, per così dire, interfaccia teoretica di ogni pratica democratica. Questo significa che gli studi umanistici e la loro difesa non sono da ritenere come una nostalgica battaglia di retroguardia e neanche possono ridursi a una pur importante funzione di apprendimento letterario, artistico e storico-filologico dell'eredità passata. Come affermava ancora Said, bisogna oltrepassare la contemplazione umanistica del classico e delle sue possibili ricadute sul contemporaneo (che pure è esercizio da non mettere nell'angolo). Gli studi umanistici devono piuttosto scoprire e perseguire una finalità ben precisa: applicare il metodo dell'indagine critica e storico-filologica al *testo-mondo* e al *testo-società*. Essi non solo potranno dar senso ed efficacia ai contenuti dei saperi umanistici e alla loro protezione e diffusione, ma dovranno costituire la premessa di una rinnovata "critica dell'ideologia" e dei suoi fraintendimenti, tanto del passato storicamente indagato, quanto del presente politicamente ed eticamente vissuto.

---

44 E. Said, cit., p. 51.

BRUNO PINCHARD  
KARL MARX  
À L'ÉPREUVE DE LA GLOBALISATION  
GEANTS, ATHEISME ET CAUSE DE SOI

En ces périodes de trouble pour l'humanité entière, je désire interroger les géants plus que les hommes. Je me réfère évidemment à l'approche du phénomène anthropologique par Giambattista Vico (1768-1744). Giambattista Vico ne pensait pas que l'homme moderne, rationnel et démocratique, épuise le phénomène humain. Il supposait que nos races tardives provenaient de forces antiques surhumaines dont le mode de pensée était l'hallucination poétique et dont le principe de représentation du monde était l'invocation de dieux considérés comme les maîtres de l'avenir. Il remarquait que l'élan initial de l'humanité était celui de la révolte contre le Dieu unique. Mais ce Dieu, selon son analyse, se serait servi de la démesure des titans originaires pour les sortir de leur propre inhumanité et les conduire à un avenir humain. Ainsi ces êtres difformes avaient en eux la capacité à croire au gouvernement du maître de foudre, qu'ils avaient nommé Jupiter. Jupiter les terrorisait, leur enseignait à ordonner leur esprit par ses lois, modifiait leur conduite impie par la règle même de leur superstition. Plus tard, toujours selon le même auteur, avec l'âge de la Mathesis cartésienne le même processus s'est répété, mais cette fois au cœur des puissances de la raison: en Dieu les Cartésiens fondent leurs principes, clarifient la logique de leur représentation et fondent les principes de leur morale et de leur politique.

Vico observait cependant que ce processus d'humanisation n'a pas été également mis en œuvre dans l'histoire humaine et qu'il reste toujours parmi nous des géants, certes invisibles à l'observateur trop sûr de sa propre modernité, mais sûrs de leur force, géants non plus d'imagination, mais de raison, qui entreprennent par leur raison même de résister à la triple opération de clarification de soi proposée par le cartésianisme. A ces Prométhée, Vico donne le nom de «géants de l'esprit»:

L'orgueil de l'intelligence porte les esprits à l'athéisme par quoi les athées deviennent des géants de l'esprit, qui doivent répéter avec Horace: «Nous assaillons le ciel avec notre folie»<sup>1</sup>.

Le monde contemporain, j'en suis persuadé, s'est constitué sur le double oubli de ces puissances gigantesques, celles des géants pieux de la superstition, comme celles des géants de l'esprit. Aujourd'hui, je voudrais interroger un géant parmi les géants de l'esprit et lui demander, face aux illusions des humanismes contemporains, quel jugement sa puissance porte sur notre faiblesse et sa dureté sur notre vulnérabilité. Il n'est que trop clair que l'œuvre divinatoire de Marx à laquelle je pense ici est un poème de transgression et de violence. Elle ne saurait entrer dans les formes de l'humanisme désiré par les hommes justes. Elle favorise le déchaînement du non-sens né de la révolte et de la guerre contre les dieux. Mais la puissance est là. Elle impose son ordre: dans la détresse des voies contemporaines de l'humanisme, il n'est pas négligeable de bénéficier des jugements d'un maître de l'anti-humanisme.

Après Spinoza dénoncé en son temps par Vico, Marx règne au pays des «géants de l'esprit». Mais quelle est sa force? Cette force a d'abord eu un visage de destruction inouïe, mais l'histoire en a été le juge. Reste la textualité de Marx, l'intelligence fulgurante qui traverse les manuscrits comme les œuvres publiées, le messianisme irrépressible de cette révolution millénaire toujours retardée et toujours recommencée, la radicalité d'un concept qui consonne comme aucun avec la réalité de notre temps, même si c'est à travers une textualité éparse et souvent dépareillée. Le Marx de la lettre viendrait-il au secours du Marx de l'esprit? La force de Marx, c'est son livre. Mais que peut un livre?

Un livre est une volonté qui instaure un ordre qui ne dépend que de lui. Fichte donne la formule d'une telle volonté en reconnaissant en elle «une connaissance que je ne trouve dans mon for intérieur que comme un fait et qui ne peut parvenir à moi par aucune autre voie<sup>2</sup>.» Marx est ce philosophe qui a compris que le fait de la volonté conforme à une loi rationnelle dépendait à son tour d'un ordre encore plus impérieux et absolu que l'ordre suprasensible. Cet ordre, c'est celui de l'argent. Il a prêté sa voix à cette

1 G.Vico, *Scienza nuova*, éd. Battistini, § 502.

2 L'auteur continue: «C'est exclusivement en considérant ainsi ma volonté que je suis rapporté à un ordre suprasensible, dans lequel la volonté est cause purement par elle-même, sans aucun instrument situé hors d'elle, dans une sphère semblable à elle, une sphère purement spirituelle, qu'elle pénètre de part en part. », *La destination de l'homme*, Livre III, trad. Goddard, Paris, GF, 1995, p. 198.

puissance et il a écrit le *Capital*. Il a su reconnaître l'acte de foi par lequel l'argent ne cesse de s'engager envers lui-même : «Tu seras cause de toi-même». Telle est la promesse suprême que l'argent scelle avec lui-même et le livre enregistre cette promesse comme l'œuvre même de la loi.

Après Fichte, et dans des conditions renversées, comme sont inversés les rapports de l'esprit et de l'or, Marx a su accorder sa pensée à ce qui s'impose ainsi comme une *Cause de soi*. Descartes en avait donné la formule absolue: de même que je ne peux penser une montagne sans vallée, de même je ne peux penser Dieu sans qu'il existe, et par là il est cause de soi. Mais Marx ajoute: je ne peux davantage penser l'argent sans qu'il devienne capital. Dès lors, *Causa sui* est devenu le nom le plus intérieur du Capital. Le Capital ne s'est rendu intelligible à lui-même que parce qu'il s'est reconnu Cause de soi. C'est pourquoi il est un visage suffisant de Dieu. Nous avons déjà vu comme Marx le soutient avec une audace qui force l'admiration. Il est temps de relire cet acquis considérable avec cette lucidité nouvelle:

Maintenant la valeur se présente tout à coup comme une substance motrice d'elle-même, et pour laquelle marchandise et argent ne sont que de pures formes. Bien plus, au lieu de représenter des rapports entre marchandises, elle entre, pour ainsi dire, en rapport privé avec soi-même. Elle distingue en soi sa valeur primitive et sa plus-value, de la même façon que Dieu distingue en sa personne le père et le fils, et que tous les deux ne font qu'un et sont du même âge car ce n'est que par la plus-value de 10 £ que les 100 premières £ avancées deviennent capital; et dès que cela est accompli, dès que le fils a été engendré par le père et réciproquement, toute différence s'évanouit et il n'y a plus qu'un seul être: 110 £.

La valeur devient donc *valeur progressive, argent toujours bourgeonnant*, poussant, et comme tel capital<sup>3</sup>.

La thèse tire toute sa force du dépassement direct de l'analyse des «cent thalers» par Kant. Kant croyait en finir avec la puissance spéculative de la preuve ontologique par la différence entre l'idée de l'argent et la réalité de l'argent. Mais ce n'est pas la métaphysique qui enseigne la vérité à l'argent, mais l'argent à la métaphysique. Marx montre à Kant que l'argent donne raison à la preuve ontologique et confirme le chef-d'œuvre de la raison humaine en devenant la première attestation d'une puissance illimitée de création. On pouvait bien croire que Marx était parti à la recherche d'un simple humanisme critique, mais voici que la *Causa sui* vient se super-

---

3 C I, p. 249.

poser à sa quête de libération et transforme soudain en philosophie de la substance nécessaire la naïveté des hypothèses militantes initiales.

Ce tournant est le génie du marxisme et aucun sauvetage entrepris pour réhabiliter son œuvre n'a cette ampleur. La *Causa sui* est l'entrée de l'ontologie dans la critique de l'économie politique. La *Causa sui* est l'organe de toute critique de la critique: procédant en droite ligne de Descartes, voici qu'elle transforme en système universel les avancées les plus audacieuses de la théologie spéculative. L'argent a la puissance de s'engendrer lui-même et transforme aussitôt l'histoire en un syllogisme spéculatif réel. Mais la vie de la matière n'est pas cause de soi par ses propres formes, elle ne l'est que par une identité de l'essence et de l'existence qui contrevient à toutes les réalités physiques. C'est pourquoi toutes les critiques sociales cèdent devant la critique de l'argent. Mais l'argent est plus qu'un instrument critique, il est une Trinité qui engendre. C'est par la Trinité que Marx devient un philosophe. L'or exige le culte jusqu'à ces extrémités.

Les *Manuscrits de 1844*, qui ne sont souvent qu'un commentaire critique linéaire de l'*Encyclopédie* hégélienne, vantent une pensée capable de se libérer de ses propres abstractions pour accéder enfin au concret. Hegel est partiellement crédité de ce mouvement: Hegel est celui qui perçoit la nécessité de ce passage, mais finit toujours par préférer une abstraction de rang plus élevé à l'abstraction surmontée. Marx appelle alors l'humanité à un passage définitif au concret, c'est-à-dire à la fin des illusions de la contemplation, et finalement à la délivrance des formes dépassées de l'humanisation aliénée. Seulement quand ce concret est venu, quel était-il sinon le fruit de la plus puissante des abstractions, la Cause de soi et la preuve ontologique dont elle est la formulation laïcisée (saint Thomas refusait l'une et l'autre). Le concret est ainsi revenu chargé des sortilèges de l'abstraction la plus haute et Marx est devenu métaphysicien à l'instant même où il s'est voué aux moindres variations de l'être social et empirique.

Marx est devenu irrésistiblement moderne le jour où, sous la pression des dialectiques de l'Economie politique, il a dû renoncer aux oppositions naïves entre l'abstrait et le concret. On m'objectera qu'il n'est devenu Marx qu'en dénonçant le fétichisme à l'œuvre dans le mécanisme de la marchandise. Mais tant mieux, c'est ce fétichisme qui fait la grandeur de Marx car le fétichisme est la sacralisation d'une abstraction qui devient la loi du monde. C'est le matérialiste Marx qui a donné la formule définitive de cette tyrannie. Parce qu'il a consenti à cette abstraction reine, il est devenu vrai.

«Marx à rebours», c'est Marx arrivé au nœud de l'irréalité moderne: à cet instant, il est devenu presque aussi grand que Hegel qui n'avait rien cédé sur la nécessité de procéder depuis les idées dans une civilisation qui avait

élu le christianisme pour religion manifeste. Mais Hegel, maître des passages logiques, avait encore surestimé l'Occident en supposant que le savoir absolu résulterait de la maîtrise de l'idée logique. Il fallait sonder plus loin l'abstraction et retrouver une foi plus profonde et une vérité plus délivrée de tout référence: et ce fut l'heure de la Plus-Value et de la foi dans le marché. Le catéchisme n'avait pas suffi, il fallait passer à l'heure de la bourse. Marx a osé cette extravagance et il a gagné. Et c'est lui qui écrit, toujours dans le même passage lumineux:

Le capitaliste sait fort bien que toutes les marchandises, quelles que soient leur apparence et leur odeur, sont «dans la foi et dans la vérité» de l'argent, et de plus des instruments merveilleux pour faire de l'argent<sup>4</sup>.

La version allemande, plus crûment, et plus précisément écrivait: «des Juifs à l'âme circoncise». Marx arrive au sommet de son pouvoir lorsqu'il ose entrer dans les abstractions du catéchisme. Le concret social lui va mal, contrairement à ce qu'un matérialisme de simple accumulation lui enseigne. Qu'il entrevoie l'idée la plus éthérée, qu'il se supporte un seul instant contemplatif, ou mieux encore qu'il se laisse aller à un éclair de théologie, il est sur le champ invincible. Il devient aussitôt le docteur commun de l'Eglise des non-sens dans laquelle se complait la civilisations marchande. Nouveau Moïse il formule la Table de la loi des nihilismes, nouveau saint Pierre il décline le credo du capital.

Marx se croyait militant du concret et il a failli passer à côté de son génie. Mais parce qu'il était assez flexible pour se soumettre aux lois constitutives de son objet, il a ouvert la voie qui conduisait à l'ontologie de l'irréalité et il est devenu notre maître. Il était tellement le confident de ses fétiches qu'il n'a su faire moins que de quitter les pesantes analyses des rapports de production pour livrer l'humanité entière à la plus incroyable des abstractions, le communisme lui-même. Jamais son pouvoir métaphysique, peut-être son pouvoir religieux et chrétien, n'est arrivé à une pareille ivresse contemplative que lorsqu'il a décrété que l'histoire brutale dont il était l'analyste le plus crû portait en son sein l'espérance communiste. Plus que le cynisme du dandy ou la naïveté du collégien, il faut dénoncer ici une affinité supérieure avec les abstractions, le génie naturel du fétichisme, un platonisme magique dans sa phase incandescente, à côté de laquelle les théurgies de Jamblique semblent des essais de sacristie. Marx le concret est devenu l'Enchanteur des irréalités proclamées et il a entraîné avec lui

---

4 C I, p. 249.

les humanités ivres de la parole utopique: elle avaient moins vu en lui le prophète d'une destruction inévitable qu'un bâtisseur de Jérusalem céleste.

Jamais aucun auteur n'est ainsi devenu grand malgré lui, et selon un retournement singulier de ses intentions. C'est assez dire combien ses intuitions étaient fortes, puisqu'elles ont résisté au renversement de ces renversements de renversements, et sont restée significatives jusque dans une suite de dénégation qui aurait brisé net un système moins clairvoyant. Marx illustre par là la plus haute puissance de la philosophie de l'esprit. Il a eu cette particularité d'en ouvrir la voie par le renoncement le plus radical et c'est ce qui a assuré la pérennité à sa percée. Son matérialisme est un matérialisme à longue portée, toujours plus dialectique qu'il n'y paraît. Mais il doit commencer par une puissance de destruction peu commune que résume le parti pris de la matière. L'esprit moderne a cette fatalité de ne se révéler qu'à celui qui le nie le plus grossièrement: l'esprit a des vulgarités qui surprennent toujours. Le diable est celui qui nie et il ne se rend qu'à ceux qui détruisent assez l'esprit pour qu'enfin il paraisse. Le matérialisme est le moment cardinal de cette voie, dans laquelle il faut être Judas ou rien, et Marx a assumé cette charge avec une rigueur exemplaire. On n'a pas encore sondé ce que Cause de soi voulait des hommes en général, et des philosophes en particulier.

Le Capitalisme a ce trait de reposer sur des structures abstraites qui seules peuvent mener à bien son œuvre de desubstantialisation ou de déréalisation de tous les fondements. Le Capital est la substance qui transforme en formalisme, en fonctionnalisme, en constructivisme toutes les substances. C'est précisément en régime capitaliste qu'il n'est plus question d'opposer abstractions et concrétions, qu'il n'est plus possible de passer de l'idéalisme au matérialisme, ni du matérialisme à l'idéalisme parce qu'ils marchent du même pas, quoiqu'au seul profit du terme le plus déréalisant. Cette unité sans fondement est le fondement de la substance du capital en mouvement sur lui-même. Et c'est Marx, concepteur sans prédécesseur connu de ce processus, qui a cru trouver un point de vue extérieur, lui-même fictif, pour échapper à la loi de sa propre totalité pensée et historiquement vérifiée. Le communisme est ce rien qui a permis de comprendre la puissance de néant du capitalisme. Ne nous étonnons pas si, à la fin, il ne reste que le capitalisme. C'est toujours la Cause de soi qui a le dernier mot.

Marx s'est acharné contre lui-même et il a accédé à des vérités devant lesquelles avaient cédé les plus forts. Après lui, la philosophie, incapable de sonder la profondeur des dialectiques matérialistes, n'aura eu de cesse que de *de-substantialiser* toutes ses assises. D'emblée, elle s'est faite capitali-

ste et contente de l'être. Et ce faisant, elle a tellement vérifié le processus du fétichisme qu'elle est devenue véritablement marxiste, c'est-à-dire conforme aux analyses du *Capital*, c'est-à-dire encore conforme au fétichisme dont il fait la théorie. Marx est donc le père de toute future misère de la philosophie, et c'est en ce sens qu'il est définitif car ce serait outrepasser la loi du *Capital* que de se prétendre capable de vouloir dans cette histoire une pensée qui ne fut pas livrée au fétichisme. Fétichiste de sa propre essence, il est devenu la cause de soi du capitalisme. En rendant inévitable le nominalisme général des philosophies à venir, il est la contre-épreuve de soi-même et la vérification que nul ne sort du cercle de la Plus-value, et surtout pas celui qui en expose le processus total.

C'est pourquoi le marxisme ne peut porter que des masques, celui du Parti ouvrier comme celui du Supermarché: le premier lui permet de construire un point de vue fictif sur la totalité, le second de renvoyer cette totalité au processus qui la déréalise. Il est la figure moderne d'une substance qui ne paraît que sous la forme de son interdit. Le fondement ne paraît pas, l'apparition n'est pas fondée. On pourrait se demander pour finir si ce n'est pas Schopenhauer qui détient la vérité la plus complète sur le capitalisme reconduit, par Karl Marx, au rang de philosophie rigoureuse: la volonté ultime ne paraît jamais, elle ne fait que soutenir sans médiation le cycle de ses manifestations.

Encore dans la Postface allemande du *Capital* Marx s'engage dans les dialectiques matérialistes du renversement: chez Hegel, la dialectique défigurée par le «mysticisme», marcherait sur la tête; il suffirait de la remettre sur les pieds pour lui trouver une physionomie raisonnable<sup>5</sup>.» Cinquante pages plus loin, l'image revient, mais dans une position paradoxale puisque cette fois c'est l'objet qui impose sa loi. Or l'objet ne se voit que renversé, telle est loi de la marchandise:

A la fois saisissable et insaisissable, il ne lui suffit pas de poser ses pieds sur le sol, elle se dresse, pour ainsi dire, sur sa tête de bois en face des autres marchandises et se livre à des caprices plus bizarres que si elle se mettait à danser<sup>6</sup>.

Ce Marx danseur est en train de donner des leçons aux pesanteurs du Marx secrétaire de Parti. On le sait, Marx aura rapproché cette danse du mouvement des trépieds du spiritisme. Ce Marx medium entend Hegel bien mieux que le Marx communiste. Le communisme ne devient ici que

5 C I, Postface, p. 106.

6 C I, p. 153.

l'obstacle épistémologique de la théosophie du fétiche. Le caractère mystique de la marchandise ne se laissera jamais approcher que par une logique mystique, c'est la conséquence rigoureuse de la critique de la mystification. Mais cette logique n'est pas sans loi car elle n'est rien d'autre que la logique de la Cause de soi. C'est la Cause de soi qui fait danser les trépieds du Capital. Ces pages du *Capital* l'énoncent sans hésiter, fût-ce aux dépens des desseins datés qui auront donné le branle à l'enquête: le résultat de l'enquête n'était certes pas compris dans ses prémisses.

On voit quelles transformations la science du Capital introduit dans le dessein révolutionnaire de Marx. La révolution fut l'occupation de sa jeunesse, l'intelligence des processus occupe sa maturité. Que ce déplacement d'accent ait pesé sur le savoir de Marx, l'inachèvement du *Capital* le manifeste assez. Mais l'œuvre devient riche de ses contradictions. Le vrai travail de la négation n'est pas épuisé par les scénarios de la prise de pouvoir, elle est d'abord une négation dans l'œuvre sous l'action de son principe d'intelligibilité. Certes, Marx continuera à militer jusqu'à l'épuisement. Mais ce militantisme d'émancipation devient à chaque étape du développement de l'œuvre plus extérieur à son principe organisateur. Marx en somme aura dû payer le prix de son dessein d'immanence. L'immanence pense au-delà des fins de l'individu. Marx n'a cessé de nous l'enseigner. Il n'était pas concevable que l'auteur échappât à la loi de son œuvre qui pense au-delà de lui, parfois contre lui. Cette gigantomachie entre les espérances communistes et la production capitaliste du virtuel est la profondeur de Marx. Elle est devenue une conscience des avant-gardes plus que des militants.

Lacan est entré parmi les premiers dans ces lucidités, lui qui n'hésitait pas à comparer les parcours de vérité du marxisme et de la psychanalyse. Ils se nouent autour d'une causalité matérielle toujours refoulée :

Il est difficile de ne pas voir, dès avant la psychanalyse, introduite une dimension qu'on pourrait dire du symptôme, qui s'articule de ce que représente le retour de la vérité comme tel dans la faille d'un savoir. <...> En ces sens on peut dire que cette dimension, même à n'y être pas explicitée, est hautement différenciée dans la critique de Marx. Et qu'une part du renversement qu'il opère à partir de Hegel est constituée par le retour (matérialiste, précisément de lui donner figure et corps) de la question de la vérité<sup>7</sup>.

7 Jacques Lacan, «Du sujet enfin en question», in *Ecrits* 1, 1999, p. 234. Le texte date de 1966.

Cette vérité porte certes figure et corps, mais elle n'est pas la vérité du processus matérialiste scientifique qui faisait dire à Lénine que «la théorie de Marx est toute-puissante parce qu'elle est vraie<sup>8</sup>». Elle est la vérité qui entre dans le discours comme cause. Valoir comme cause, ce n'est pas se rendre disponible pour l'action, mais entrer dans le mécanisme dénégateur de la Cause de soi. Cette Cause de soi du Capital ne cesse d'échapper au matérialisme mécanique des raisons militantes.

On pourrait, il est vrai, s'étonner que la critique des «régions nuageuses du monde religieux<sup>9</sup>», qui entre si profondément dans les mécanismes de l'illusion, n'abolisse jamais l'illusion dont elle construit le concept. En ce sens l'illusion du fétichisme ressemble à s'y méprendre à l'illusion transcendante chez Kant. Pourtant l'illusion finira par chuter, mais, de l'aveu même de Marx, ce moyen n'est pas la révolution, c'est la simple évolution des moyens de production. On voit à quel point le processus échappe à toute critique résultant de l'exacerbation des conflits de classe:

Les catégories de l'économie bourgeoise sont des formes de l'intellect qui ont une vérité objective, en tant qu'elles reflètent des rapports sociaux réels, mais ces rapports n'appartiennent qu'à *cette époque historique déterminée* où la production marchande est le mode de production social. Si donc nous envisageons d'autres formes de production, nous verrons disparaître aussitôt tout ce mysticisme qui obscurcit les produits du travail dans la période actuelle<sup>10</sup>.

On ne saurait mieux dire: nul besoin ici d'un Parti avant-garde du prolétariat, il suffit que les forces productives se modifient et l'illusion disparaît. Mais de telles modifications sont la force même du capitalisme. Le processus est parfaitement immanent et tout le reste n'est que littérature, cette littérature que précisément Marx a dénoncé sous le nom d'«Idéologie allemande». Seulement il a manqué cette conséquence ultime de sa propre lucidité: le communisme scientifique, le communisme révolutionnaire et matérialiste n'est qu'un moment parmi d'autres de l'Idéologie allemande et du socialisme romantique. Marx ne s'y arrache que lorsque, quittant la critique de l'idéologie, il en vient à formuler la centralité de la Cause de soi. Mais là, il n'est plus militant, il est savant, et parce que savant, métaphysicien.

La Cause de soi introduite au cœur des analyses du *Capital* est donc ce module théologique qui commande non seulement aux illusions religieu-

8 Cité par Lacan, in «La science et la vérité», *op. cit.*, II, p. 349.

9 C I, p. 154.

10 C I, p. 158.

ses, mais encore, du même pas, aux formes du capital et aux formes de sa contestation. Les abstractions se vengent, on le voit, elles détiennent une puissance d'explication sans proportion avec les affrontements sociaux. Plus encore, c'est Hegel qui se venge de son critique matérialiste car de deux choses l'une: ou bien l'on tient au militantisme, mais on ne comprend pas la puissance du Capital, ou bien on prend au sérieux le processus réel, et il faut bien reconnaître que sa raison ultime ne s'écrit que dans la langue de l'idéalisme. La Cause de soi a raison de modèles qui prétendaient à une concrétude qui ne procède que d'elle. Le Système est assez vrai pour valoir jusque dans ses contestations les plus puissantes. Il fallait renoncer à l'intelligence avant qu'il ne soit trop tard. Marx a eu la sagesse de ne pas renoncer à cette revendication de vérité, la seule pour laquelle il était finalement né.

Karl Marx, militant progressiste et révolutionnaire, est entré, mieux que quiconque, dans un monde qui ne comportait pas de sortie car il était Cause de soi. Marx a trouvé un nom pour ce principe : *Kapital*, dont les processions sont autant de fétichisme. L'esprit voudrait se réfugier vers autant de néoplatonismes! Mais Marx a montré qu'avant toute idée, c'est la Cause de soi de l'argent qui oeuvre. L'Un règne avec l'Etre, mais il ne s'arrête à aucun principe déterminé, ni Idée, ni Acte pur, ni Esprit, ni Don, ni même Néant. Il est tout cela à la fois, plus la destruction de qui fait trop vite trop vite l'Un. Mais cette précipitation est l'âme du monde moderne et il fallait bien s'y plier si on voulait au moins le comprendre. Les dialectiques ascendantes ont toujours leur récompense: l'Un, le voilà. Mais trop Un pour émaner encore, le principe moderne ramène la manifestation à sa plus simple expression, la négation. Marx s'était fait une spécialité dans la prophétie des destructions à venir. Il n'a été que trop écouté. C'est ainsi que sa philosophie a pu prétendre au titre de reproduction idéale de la vie réelle. Pendant ce temps, l'Un du monde devenait Cause de soi du capitalisme et la vie des différences allait à l'abîme.

Marx avait entamé sa carrière philosophique par la comparaison des régimes de l'Un chez Démocrite et Epicure: Un empirique, Un transcendantal, il préférait le second pour sa fécondité dans la connaissance du multiple. Mais il ne lui était pas licite d'arrêter ses études de métaphysique sur ce point d'orgue. L'Un s'est déployé, l'Un a régné, l'Un a aboli la différence. Marx ne s'est pas soustrait à ces processus prodigieux et il a écrit le *Kapital*. Mais comme si le processus n'allait pas assez vite, il a décelé dans l'action bourgeoise des ferments de destruction encore trop inemployés dont il a voulu s'emparer. Sur cette route, il a laissé loin derri-

ère lui tous les Don Quichotte, ou les Chateaubriand, qui croyaient encore pouvoir concilier quelque idéal de noblesse avec la violence des nouvelles classes prédatrices. Il a arraché alors à la bourgeoisie le monopole de la violence et en a transmis la flamme décuplée au monde ouvrier.

Marx ne pensait pas dans le vide, il écoutait la voix de l'Un. La Cause de soi, qui en était la figure la plus profonde, ne pouvait se satisfaire des ressentiments des nouveaux possédants, il fallait tenter les classes pour l'instant asservies et suspendre leur règne prochain à un ravage sans exemple à laquelle la nature elle-même succomberait. Et sur cette voie Marx a non seulement anticipé la Révolution russe, il a donné ses lettres de noblesse à l'Age des Titans qui venait. Marx pensait qu'il s'était libéré des abstractions de la métaphysique, il en était devenu plus que l'esclave, le secrétaire zélé, de ceux qui pratiquent l'*annihilatio mundi* pour satisfaire leur maître. Tout le marxisme n'est qu'une précipitation de l'histoire vers l'Un de la destruction, destruction encore plus radicale que celle de la bourgeoisie et qu'aucune aristocratie ne saura plus retenir dans les limites d'un goût quelconque. Mais ce désastre n'est pas celui de Marx, mais celui du capital. C'est pourquoi nous lisons encore Marx qui a écrit le *Kapital*.

Plotin promet une union de l'intellect à l'Un. Après Marx, c'est le corps, les herbes et les roches, les vaches et les chevaux qui entrent dans le vortex de l'intégrale résolution. Qui prendra le parti du multiple dans cette précipitation dont le capitalisme virtuel est la phase la plus prometteuse en termes de liquidation de toute existence? Nous avons bien mille plateaux et mille déconstructions, mais voici que l'«égalité» a repris la main et les promesses de progrès ont laminé les dernières sagesse d'Occident pour un seul but: en finir avec l'inassimilable, abolir l'irrégulier, désarmer l'isolé. Le semblable règne. Il n'est pas besoin pour cela de la fiction d'un désir mimétique. Il suffisait de donner à la Cause de soi les moyens de régner. La dette est toujours à l'œuvre, on peut en attendre beaucoup.

Laissons-nous le cosmos à sa calme dissolution? J'ai toujours soutenu que seul le Deux pouvait perturber les lignes d'intégration du multiple dans l'Un dévorateur. Je maintiens que les langages «antidotés», les hautes mythologies, les mystères bien ivres, les doubles sens des mots de gorge retiennent le peu de multiple qui reste à notre portée. J'ai appelé après Rabelais Pantagruélisme ce sens dédoublé et ce secret protecteur de multiplicités trop intérieures pour entrer sans reste dans les voies de la dissolution hâtive. Le Deux protégerait la substance, les langues impénitentes nourrieraient des kabbales, les idéogrammes véhiculeraient une part gnostique. Les signes, les lieux, les liens sont les derniers remparts de la différence.

J'ai montré, dans ma *Métaphysique de la destruction* que le «dévoilement de la substance» était toujours exposé au programme de sa dissolution. Peut-on par le jeu de quelques signes modifier ce programme? Je soutiendrai que, malgré les apparences, tout se vend sauf la parole car, prise au pied de la lettre, la parole est impossible, incompréhensible, aussitôt dispersée que prononcée. La *parole ailée* est née pour survoler le marché qui ne connaît que des paroles gelées. Les mots réchauffés dans nos mains, les mots de gueule, je cite ici Rabelais, sont les seuls ennemis sensés du Capital. Il y a plus de multiplicités latentes dans une telle langue que dans tous les entrepôts de la terre où finissent les morales et les militantismes. Les chemins d'une parole libre, de cette «parrhesia» source non d'antiquaille, mais d'un Vulgaire flamboyant, demeure le dernier défi, et d'abord à l'égard des prouesses de la Cause de soi. Dire la Cause de soi la neutraliserait? Rien ne permet de l'affirmer, rien n'interdit de placer son espérance dans cette antique patience.

Souvenons-nous que la Cause de soi bien écrite n'est toujours qu'une «quasi» Cause de soi. Descartes l'avoue au moment même où il lie une fois pour toutes la Cause de soi et la figure la plus définitive du monde moderne, la *puissance*. Il vaut la peine de citer en latin ce trésor de nuances :

Dixique paulo post <...> *atque adeo sit quodammodo sui causa; ubi verbum sui causa, nullo modo de efficiente potest intelligi, sed tantum quod inexhausta Dei potentia sit causa sive ratio propter quod causa non indiget.*<...> paulo accuratius exponam quare iste loquendi modus in hac quaestione pertutis, atque etiam necessarius, et ab omni offensionis suspicione valde remotus, mihi videatur <sup>11</sup>.

Comme le reconnaissait encore Descartes: «istud in Medit. Meis non explicui, sed tanquam per se notum praetermisi.», je n'ai pas expliqué cela dans les Méditations, et l'ai omis, comme étant une chose manifeste, et qui n'avait pas besoin d'aucune explication. Cette négligence fait toute la différence entre une Cause de soi qui va de soi dans sa puissance et une

11 R. Descartes, *Responsio ad quartas objectiones*, AT, VII, p. 236-239. Selon la traduction française: «Et même un peu après j'ai dit: <...> *en telle sorte qu'il est en quelque façon la cause de soi-même*. Là où ces paroles, *la cause de soi-même*, ne peuvent en façon quelconque être entendue de la cause efficiente, mais seulement que la puissance inépuisable de Dieu est la cause ou la raison pour laquelle il n'a pas besoin de cause. <...> Je dirai ici la raison pourquoi cette façon de parler est, à mon avis, non seulement très-utile en cette question, mais aussi nécessaire et telle qu'il n'y a personne qui puisse avec raison la trouver mauvaise.», AT, IX, p. 182-184.

Cause de soi qui exige explication dans sa positivité. C'est dans un tel contexte réfléchi que, prévenant les audaces futures de Hegel et de Marx, Descartes soulignera que la *Causa sui* vaut strictement pour la démonstration du Dieu Un, mais en aucun cas pour expliquer les relations intra-trinitaires. De son côté, Leibniz ajoutera à la preuve cartésienne qu'il fallait d'abord montrer comment Dieu est possible, c'est-à-dire non contradictoire. Marx n'a pas eu ce soin puisque le Capital est fondamentalement contradictoire. La Cause de soi de la puissance n'en pas moins continué par lui son œuvre sans frein.

Descartes défendait la brutalité de sa *Causa sui* en soulignant qu'Archimède avait bien dû trouver une analogie entre le droit et le courbe pour établir sa quadrature du cercle et donc pouvoir mesurer la circonférence du cercle. Mais il protestait qu'il ne confondait, pas plus qu'Archimède, un polygone infini et un cercle. Les forçages marxistes de la Cause de soi appartiennent à ce dessein d'intelligibilité, c'est pourquoi ils doivent être considérés comme appartenant aux plus hauts desseins de l'esprit humain. Marx a montré une direction de pensée, qui n'a peut-être pas raison de Dieu, mais qui laisse loin derrière elle toutes les philosophies qui se donnent un concept moins exigeant de la vérité. Et pendant ce temps, la Cause de soi infinie, sourde, absolue, continue une carrière dont personne ne peut deviner le dernier mot.



SEZIONE SECONDA

L'IRRUZIONE DELLA TECNICA  
E LE TRASFORMAZIONI DELL'ONTOLOGIA



STEFANO POGGI

## TRA ORIENTE E OCCIDENTE LA TECNICA, LA MISTICA, IL NULLA

1. Le considerazioni che seguono riguardano un ambito geografico e temporale relativamente limitato, ma di cui non c'è bisogno di sottolineare la cruciale importanza, visto che si tratta della Germania degli anni 1915-1935. È tuttavia opportuno procedere ad alcune precisazioni preliminari relativamente all'oggetto di queste considerazioni, così come è indicato nel titolo e nel sottotitolo. Sarà bene iniziare dal sottotitolo, che giustamente può indurre il lettore a ritenere di imbattersi, nelle pagine che seguono, nell'ennesimo confronto, più o meno incisivo, con le tesi avanzate al riguardo da Heidegger. Così però non sarà: di Heidegger non si parlerà. Più precisamente: le considerazioni che seguono sono rivolte al contesto in cui prendono forma e maturano tesi dinanzi alle quali Heidegger è estremamente ricettivo e reattivo, ed in base a tale ricezione e reazione elabora le proprie. Non mette ovviamente conto tornare ancora una volta su queste ultime. Si tratta invece di precisare alcuni aspetti di quel contesto e di insistere su di essi, e fornire un contributo ad un lavoro che è già apparso proficuo. L'intreccio di vicende e di idee della Germania 1915-1935 è infatti già stato oggetto di ampie indagini, ricche di contributi e di risultati. Tra questi, appunto, quelli relativi alle discussioni intorno alla tecnica e alla questione del nichilismo. Da un lato dunque il confronto con gli interrogativi posti dal mutamento del rapporto uomo-natura conseguente allo sviluppo della tecnica e all'incidenza di tale sviluppo su un processo che è di "disincanto", ma nello stesso momento appare creatore di nuovi sortilegi. Dall'altro il delinearsi sotto nuova forma della esperienza del nulla da parte di una natura umana posta dinanzi allo sviluppo di una tecnica il cui carattere autoproduttivo è evidente manifestazione di una costitutiva assenza di fondamento.

A ciò va aggiunto il fenomeno rappresentato da un interesse intenso, variegato ed anche partecipe per la dimensione dell'esperienza mistica, per la mistica *tout-court*. In questo caso, per la verità, non è dato – nel lavoro storiografico recente – constatare una particolare ricchezza di contributi,

neanche lontanamente paragonabile a quelli forniti circa la questione della tecnica e quella del nichilismo, per non parlare di quelli – in molti casi per la verità arrendevoli dinanzi alla incontestabile capacità di seduzione delle tesi heideggeriane – circa il rapporto della prima con il secondo (e viceversa). Quello della mistica è tuttavia un fenomeno di vaste dimensioni e dalle molte ramificazioni, da non ricondurre solo (anzi!) a quella rinascita religiosa di fine secolo che vede la scena tedesca presentare caratteri per molti aspetti analoghi a quanto è dato registrare in Francia, in Gran Bretagna, in Russia, in Italia, dove l'interesse per la dimensione del mistico si intreccia con quello per forme di spiritualismo assai variegate e composite, spesso anzi nettamente propense all'occultismo o al vero e proprio spiritismo e, come tali, portatrici o interpreti di istanze anti-scientifiche e anche anti-filosofiche. È un interesse che si contraddistingue per l'impegno posto nel proclamare la propria distanza – quando non la vera e propria contrapposizione – rispetto alla cultura ufficiale, e in primo luogo rispetto a quella accademica. Il fenomeno è cospicuo e rivelatore, e in primo luogo proprio per questo *animus* contestatore di forme di sapere a vario titolo considerate ufficiali. Per ragioni evidenti, ad esso è perciò andata l'attenzione soprattutto della critica letteraria e, in parte, della storia dell'arte, mentre è di consistenza assai minore la misura in cui è stato preso in considerazione e valutato con la dovuta obiettività da parte di chi si è interessato delle vicende filosofiche d'inizio secolo, condotto in più d'un caso a dovere prendere atto non senza un certo imbarazzo dell'interesse di molti protagonisti di quelle vicende – valgano per tutti i due esempi di Lukács e di Bloch – per una esperienza radicale e totalizzante a un tempo come quella mistica<sup>1</sup>. Eppure il fenomeno dell'interesse per la mistica è cospicuo in ogni direzione – e quindi anche nei contesti in cui si discute innanzitutto di filosofia. La sua presenza sembra fornire cospicui argomenti a sostegno

1 W. Böhme, (Hrsg.), *Mystik ohne Gott? Tendenzen des 20. Jahrhunderts*, Karlsruhe, 1982; M. Wagner-Egelhaaf, *Mystik der Moderne. Die visionäre Aesthetik der deutschen Literatur im 20. Jahrhundert*, Stuttgart, Metzler, 1989; L. Spörl, *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende*, Paderborn-München-Wien Zürich, Schöningh, 1997; R. Margreiter, R., *Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung*, Berlin, Akademie Verlag, 1997; M. Bassler (ed.), *Mystique, mysticisme et modernité en Allemagne autour de 1900*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1998; W. Amthor- H.R. Brittnacher-A. Hallacker (Hrsg.), *Profane Mystik?: Andacht und Ekstase in Literatur und Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Berlin, Weidler Buchverlag, 2002. Si veda ora M. Cometa, *Mistici senza Dio. Teoria religiosa ed esperienza religiosa nel Novecento*, Palermo, Edizioni di Passaggio, 2012, nelle cui note sono fornite indicazioni bibliografiche ampie e aggiornate.

della necessità di praticare soprattutto i *cultural studies*, in altri termini di evitare di procedere a ricostruzioni o settoriali o troppo lineari che hanno tutti i difetti delle ricostruzioni razionali, lontane dalla reale complessità di ciò che è accaduto.

2. Dal punto di vista della fede rivelata l'esperienza mistica sta a significare l'apertura di una dimensione di assolutezza ma anche di chiarezza garante della acquisizione della verità senza che ciò comporti l'annullamento dell'individuo, pur essendo questi coinvolto in un'estasi che "lo fa altro". Ma proprio perché "lo fa altro", tanto più lo guida a conoscere il profondo di sé stesso. Nello stesso momento va tenuto presente che ad una visione sostanzialmente ottimistica e per così dire "consolatoria" della esperienza mistica si può anche contrapporre – sottolineandone anzi la maggior concretezza, il deciso realismo – l'invito a constatare che, essendo in tale modo l'uomo pervaso da un'aspirazione alla identificazione con l'assoluto, ciò significa anche che tale aspirazione si può coronare – ed è un modo assai meno ottimistico di guardare agli effetti dell'estasi – solo in forza di un vero e proprio annullamento della coscienza individuale. L'esperienza mistica si rivela allora come una condizione dell'animo umano alla base della quale non vi è niente di volontario. Vi può essere anche chi vede manifestarsi in essa nient'altro che la forza dell'inconscio, coinvolgente e totalizzante nel dominio che esercita sui sentimenti, sui desideri, sulle stesse idee.

È evidente che non di necessità l'esperienza mistica si configura con i tipici tratti dell'esperienza religiosa. Si manifesta, in questi anni d'inizio secolo in Germania, anche l'interesse per la mistica come esperienza conoscitiva di carattere radicale e coinvolgente l'intero soggetto. Tipico di tale esperienza è l'intreccio tra la presa di coscienza del divenire senza posa di una natura della quale l'uomo fa integralmente parte e il prendere forza di un senso di appartenenza e di annullamento dell'individuo in un'estasi panica. Si ha l'esplicita caratterizzazione dello stato mentale che così si manifesta come quello di chi sperimenta il darsi d'una "mistica senza Dio". Viene così evocata una esperienza radicale e totale a un tempo, ma dalla quale è escluso ogni elemento di trascendenza. Ma ciò avviene – ed è un punto su cui porre l'accento – con la contemporanea valorizzazione di quelli che comunque appaiono i contenuti più genuinamente filosofici della tradizione mistico-speculativa: in primo luogo ravvisata nella mistica di Dio come non-essere di Eckhart. D'altronde, va anche notato che la conoscenza della tradizione mistica che è possibile constatare nel dibattito della Germania d'inizio secolo appare fondata su basi alquanto esili e fram-

mentarie, costituite in misura essenziale da alcuni testi di Eckhart tradotti in tedesco moderno e accolti in smilze selezioni antologiche<sup>2</sup>.

Alla tesi per cui l'esperienza mistica è da considerarsi come costitutiva dello stesso pensiero umano e può darsi in forme tali per cui è perfettamente legittimo parlare di una "mistica senza Dio" si accompagna anche quella secondo cui sono molte le ragioni che fanno ritenere che la stessa scienza moderna sia nata "dallo spirito della mistica". Da una parte vi è l'adesione alla tesi (che potrebbe anche essere positivistica) della importanza della riflessione sul rapporto uomo-mondo-totalità della natura nella nascita della scienza moderna. Dall'altra è evidente che a quel rapporto si guarda come ad un rapporto in cui la dimensione dell'originario, del radicato nella coscienza dell'uomo è sempre preminente o comunque sempre all'opera. Non è difficile pensare che lo sia anche quando dallo studio delle leggi della natura si passa all'idea addirittura di un dominio sulla medesima esercitato da una tecnica il cui emergere e consolidarsi è anzi tale da radicalizzare e quindi realizzare l'istanza mistica.

In larga parte dell'attenzione per la dimensione dell'esperienza mistica che contraddistingue la scena tedesca d'inizio secolo è comunque presente e operante anche una componente religiosa. Si tratta tuttavia di una componente che assai di frequente non è strettamente confessionale (d'altronde ogni misticismo è sempre stato visto con molto sospetto da parte delle chiese ufficiali, ancor più che da parte del potere costituito), ed è anzi rappresentata da manifestazioni del fenomeno religioso riferite a contesti ben più lontani e a modalità ben diverse da quelle della tradizione cristiana, e dunque della forma religiosa dell'Occidente. Ciò significa un cospicuo interesse non solo per il fenomeno dello gnosticismo (che poi non è proprio detto debba essere considerato fenomeno religioso), ma soprattutto per quanto si ritiene caratterizzare le religioni orientali e, con esse, quella che viene indicata come mistica d'Oriente. Inutile insistere che ci troviamo dinanzi a caratterizzazioni che si distinguono per la loro genericità, per l'essere basate su una sostanziale ignoranza delle fonti. Ma in realtà non c'è nessun motivo di sorpresa: ciò avviene lungo una linea di sostanziale continuità

2 E. Diederichs, (Hrsg.), *Meister Eckharts Reden der Unterscheidung*, Bonn, Marcus & Weber, 1913; H. Büttner (Hrsg.), *Meister Eckeharts Schriften und Predigten*. Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und heragegeben von Hermann Büttner, Jena, Diederichs, 1917; A. Bernt, (Hrsg.), *Buch der göttlichen Tröstung von Meister Eckhart dem Mystiker*, in unser Deutsch übertragen von A. Bernt, Insel, Leipzig, 1918; A. Bernt (Hrsg.), *Meister Eckhart. Ein Breviarium aus seinen Schriften*, ausgewählt und in unser Deutsch übertragen von A. Bernt, Insel, Leipzig, 1919.

con quanto ha preso a caratterizzare il rapporto Oriente-Occidente nella riflessione filosofica tedesca a partire dall'idealismo e poi con il mondo romantico. Si manifesta così un interesse segnato in misura eminente non dallo studio di testi e dall'acribia ricostruttiva e interpretativa messa a frutto in un sistematico lavoro di comparazione nell'esame di miti e di tradizioni, ma dalla preoccupazione di andare alla ricerca delle origini, con il rinnovarsi del motivo dello *ex Oriente lux*. È un interesse che, ovviamente, ha in Schopenhauer un termine di riferimento tutto particolare e accompagna in misura cospicua e – con la fine del secolo – crescente la fortuna popolare e accademica a un tempo del *Mondo come volontà e rappresentazione*.

3. Siamo comunque giunti, dopo esserci dilungati sul sottotitolo, al titolo del nostro intervento. Tra i primi significativi documenti del rilievo che, nell'atmosfera di rinascita spiritualistica ovvero di nuova religiosità del primissimo Novecento in Germania, iniziano ad assumere le questioni della mistica nella prospettiva del rapporto Oriente-Occidente, va annoverata la raccolta di "confessioni estatiche" curata da Martin Buber per l'editore Diederichs di Jena e apparsa nel 1909<sup>3</sup>.

La raccolta di testi pubblicata da Buber assegna un rilievo preminente alla dimensione specificatamente religiosa della esperienza mistica. Ma è vero anche che ciò avviene nei termini di un ecumenismo tanto comprensivo ed aperto da far sì che, con il drastico ridimensionamento di ogni aspetto confessionale ed istituzionale che nei fatti ne consegue, assuma invece rilievo specifico quanto connota l'esperienza mistica in termini molto più ampi, in linea con la genericità di alcuni dei motivi della rinascita spiritualistica dell'epoca. Buber – il cui operato va d'altronde inquadrato nel contesto delle tensioni che all'epoca agitano gli intellettuali (e non solo gli intellettuali) tedeschi di origine ebraica, da una parte impegnati a realizzare la propria assimilazione, da un'altra tentati dalla prospettiva del sionismo – mostra di essere guidato dal convincimento di una medesima fundamentalità della natura umana al di là della distanza tra Oriente e Occidente. È però assai significativo che nella raccolta da lui curata sia dato registrare, con la larga presenza di testimonianze mistiche appartenenti alla tradizione d'Occidente, una rappresentanza assai meno consistente di voci provenienti dal Vicino Oriente mediterraneo e dall'Estremo Oriente. Ciò avviene in base al criterio cui Buber dichiara di essersi ispirato nella selezione dei testi

---

3 *Ekstatische Konfessionen*, gesammelt von M. Buber, Jena, Diederichs, 1909 (M. Buber, *Confessioni estatiche*, a cura di C. Romani, Milano, Adelphi, 2010).

con cui documentare varie forme di esperienza mistica. Agli occhi di un Buber che ha dedicato la sua *Doktorarbeit* al problema della individualità in Cusano, il valore paradigmatico della esperienza mistica risiede infatti nel rilievo fondamentale assunto, in seno alla tradizione della mistica d'Occidente, dalla soggettività, dalla conoscenza di sé stesso cui l'individuo si trova guidato nello stesso intero esplicitarsi della dinamica dell'estasi.

Non è così dovuto a circostanze accidentali che lo stesso editore – Diederichs di Jena – presso cui appare l'antologia curata da Buber avvii negli anni immediatamente precedenti lo scoppio del primo conflitto mondiale la pubblicazione in traduzione tedesca di tutte le opere di Kierkegaard e riesca a portare a compimento l'impresa nell'arco di pochi anni, dando così un contributo fondamentale alla *Kierkegaard-Renaissance* che prende forza nel primissimo dopoguerra<sup>4</sup>. È evidente l'importanza assegnata a quanto in Kierkegaard emerge come forte accento posto sulla coscienza dell'individuo. Nello stesso tempo va anche sottolineato che in Kierkegaard ha un peso decisivo la conoscenza della mistica speculativa tedesca e il confronto dunque con una concezione dell'esperienza mistica che della tradizione della mistica d'Occidente non solo fa parte, ma costituisce un vero e proprio pilastro. E nello stesso tempo le riflessioni sull'angoscia, il peccato, il rapporto dell'uomo con Dio che in Kierkegaard hanno un peso decisivo non possono non apparire a tutti i suoi lettori ricche di molti punti di connessione con quanto viene sì dall'Oriente, ma da un Oriente molto più prossimo. Non l'Oriente iranico o indiano o addirittura l'Oriente del Buddha o di Lao-Tse, ma l'Oriente slavo, l'Oriente della Russia ortodossa, della Russia di un cristianesimo pervaso di una spiritualità diversa da quella cattolica o protestante, ed il cui animo avverso ad ogni forma di assolutizzazione della fede nel progresso e nel potere esplicativo delle scienze già aveva trovato espressione in misura primaria nella creazione letteraria, e di una creazione letteraria di impatto vasto e profondo sull'intera Europa.

4. Ma la Russia non è solo la terra di una spiritualità diversa da quella dell'Occidente. La Russia, l'Impero zarista ha visto anche il nascere e il maturare di forme di radicalismo ideologico e politico che si esprimono in un vero e proprio nichilismo, come appunto viene definito dal Bazarov di *Padri e Figli* di Turgenëv, e di cui *I demoni* di Dostoëvskij danno forse la raffigurazione più efficace nel personaggio di Stavroghin. È d'altronde un nichilismo

---

4 S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, hrsg. von Chr. Schrempf, 12 voll., Jena, Diederichs, 1909 sgg.

che ha salde radici anche in Germania, nella stessa filosofia dell'idealismo classico, oggetto di studio appassionato da parte di molti giovani intellettuali russi venuti a contatto con il sistema di Schelling e con quello di Hegel. Ciò fa sì che si produca una sorta di effetto di ritorno, col diffondersi anche in Germania, negli anni d'inizio secolo, di convinzioni di carattere decisamente nichilistico. L'attenzione per la teologia mistica negativa attribuita a Eckhart – e specialmente le suggestioni che ne ricavano sia Schopenhauer sia Nietzsche – concorrono senza dubbio a quanto così si verifica, non senza che ciò comporti anche il richiamo ad alcuni motivi conduttori dell'idealismo.

Di fatto, il forte interesse di cui è oggetto una esperienza radicale e totale come quella mistica è direttamente connesso a tutto ciò. Per un verso, la mistica può apparire anche una via d'uscita dal nichilismo nella misura in cui ne accoglie l'istanza di radicalità e di messa in evidenza del rapporto dell'individuo con la totalità e sembra nello stesso momento prospettare risposte che assicurano di poter far conto su di un fondamento. Ma per un altro verso è vero che al riguardo possono nascere incertezze, insicurezze: l'accertamento di quel fondamento chiama in causa in prima persona l'individuo, il soggetto della esperienza mistica.

Presso chi, nella Germania d'inizio secolo, è condotto a misurarsi con la dimensione del mistico, con quella "esperienza mistica fondamentale" nella quale mostrano di intrecciarsi, quasi *statu nascenti*, molti temi filosofici, accade così che emerga la constatazione che l'autotrascendersi estatico dell'individuo ne fa risaltare anche la costituzionale ineffabilità. Buber, nell'introdurre la sua raccolta di "confessioni estatiche", è in proposito assai chiaro. Quell'autotrascendersi può nello stesso tempo far nascere nell'individuo anche lo sgomento dell'abisso che così gli si apre dinanzi, quell'abisso che è un vuoto verso cui la mano si tende nell'inconsapevolezza di non potere afferrare nulla. In Buber, nell'evocare quel "vuoto", è però anche evidente l'eco di un tema goethiano, di un tema all'epoca divenuto quasi stucchevole. Il tema è quello del coraggio con cui Faust accetta la sfida di Mefistofele a gettare lo sguardo nel vuoto del nulla: *In deinem Nichts hoff'ich das All zu finden*<sup>5</sup>. Ma, in ogni caso – e proprio l'insistenza con cui ad esso ci si richiama lo mette in evidenza – è un tema di cui non si deve sottovalutare l'importanza: quello, appunto, dell'incombere della tentazione, della seduzione stessa del nichilismo.

---

5 J. W. Goethe, *Faust*, 6256.

5. Abbiamo sottolineato alcuni dei legami che, negli anni immediatamente precedenti il primo conflitto mondiale, intercorrono tra questioni che, ad una prima impressione, potrebbero apparire non tutte immediatamente riconducibili a quanto viene dibattuto in una atmosfera percorsa da forti esigenze di carattere religioso.

Gli anni di guerra non vedono certo lo stemperarsi di quella atmosfera. Sono numerose le edizioni e le riedizioni di testi appartenenti alla tradizione della mistica occidentale, e in misura essenziale alla tradizione della mistica speculativa del Medioevo tedesco. Nel 1917 appare un libro – *Das Heilige* di Rudolf Otto – che, destinato nel giro di pochi anni ad una grande fortuna, contribuisce in misura determinante ad un ulteriore accentuarsi dell'attenzione per l'intera dimensione del religioso<sup>6</sup>. Ma gli anni di guerra sono anche anni percorsi dalla sensazione di mutamenti profondi, dall'ansia della perdita di coordinate fondamentali. Con la fine del conflitto quella sensazione diventa una indubitabile certezza e l'ansia di quella perdita fa posto alla diagnosi delle ragioni che vi hanno condotto come anche alla ricerca di nuovi punti di riferimento. Nel 1918, negli ultimi mesi di guerra, appare il *Geist der Utopie* di Ernst Bloch, opera dai toni quasi messianici pervasa dal senso delle “cose ultime” e assieme delle “cose a venire”<sup>7</sup>. Ma il documento più importante di quanto viene producendosi nella atmosfera della Germania post-bellica è senza alcun dubbio *Der Untergang des Abendlandes* di Oswald Spengler, il cui primo massiccio volume appare anch'esso nel 1918<sup>8</sup>. Con molte buone ragioni ci sarà chi ne parlerà come “di un viaggio mistico-filosofico intorno al mondo in due volumi” di un valore pari solo al peso di questi ultimi<sup>9</sup>, ma è in ogni caso indiscutibile che proprio l'enorme successo editoriale dell'opera di Spengler è segno evidente della attenzione che il dopoguerra tedesco riserva non solo alla dimensione mistico-religiosa, ma anche agli interrogativi intorno al rapporto tra Occidente ed Oriente come interrogativi non circoscritti a quella sfera. La guerra ha dato una spinta decisiva al diffondersi

6 R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München, Beck, 1917 (R. Otto, *Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto col razionale*, a cura di A.N. Terrin, Brescia, Morcelliana, 2010).

7 E. Bloch, *Geist der Utopie*, München und Leipzig, Duncker & Humblot, 1918 (E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, a cura di F. Coppellotti, Milano, Rizzoli, 2009).

8 O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 2 voll., München, C.H. Beck, 1918-1922 (O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, trad. di R. Calabrese Conte, M. Cottone, F. Jesi, Milano, Longanesi, 2208).

9 C. Einstein, *Über Deutschland* [1921], in C. Einstein, *Sterben des Komis Meyers. Prosa und Schriften*, herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von R.-P. Baacke, München, DTV, 1993, p. 132.

e consolidarsi della convinzione del definitivo declino dell'Occidente, con la assoluta relativizzazione di concezioni ritenute imperiture. Si viene così facendo fortissima la convinzione per cui, se l'Occidente tramonta, allora c'è sempre la speranza che da qualche parte sorga qualche raggio di conforto. Dunque ancora una volta *ex Oriente lux*. Molti artisti aderenti all'espressionismo trovano la prospettiva alquanto seducente: prende così forma quello che è una sorta di mito espressionistico dell'Oriente, mito che viene messo in scena e interpretato in modi anche assai diversi, ma che in ogni caso è la nuova forma con cui si presenta quello che già era stato un mito romantico. Nessun motivo di meraviglia per quanto così accade, e accade appunto in una situazione di disorientamento in cui è ovvio che, proprio dinanzi all'incertezza di un futuro comunque inevitabile, si guardi indietro, verso il passato e le origini, ponendosi nello stesso tempo il problema delle radici più o meno cristiane dell'Europa. E a ciò si aggiunge che quegli stessi anni del dopoguerra vedono, con il permanere della presenza di più d'un motivo della filosofia di Schopenhauer, la crescita esponenziale dell'interesse per quella di Nietzsche. Di un Nietzsche che qualcuno – a testimoniare del carattere tumultuoso e disorientato dei dibattiti che si accendono – vuole addirittura considerare una sorta di nuovo Cristo, di nuovo martire dell'umanità.

Complice anche il concludersi della guerra con la dissoluzione dell'Impero zarista, riprendono vigore le speranze utopiche e palingenetiche già riposte a suo tempo nello "spirito russo". Riprendono vigore però con modalità un po' diverse. Anzi: si diffonde la convinzione – così si esprime nel 1920 E. von Sydow<sup>10</sup> – che se è lo "spirito russo" ad avere fatto rinascere la religiosità in un'europa scristianizzata, ora può anche venire in soccorso per "combattere nel modo più coerente le due più grandi piaghe dell'umanità: il dispotismo economico e quello politico". La luce sembra così continuare a venire dall'Oriente, pur se in forme diverse e più aggiornate. È la stessa luce cui forse, nella Berlino degli anni Venti, guardano i fratelli Jünger sodali del futuro nazionalbolscevico Niekisch. Ma è anche vero che nel tono delle parole di von Sydow – che negli anni '30 e '40 sarà docente universitario a Berlino, iscritto al partito nazista – può forse essere colto anche l'emergere di un sospetto, e che cioè il soccorso invocato allo spirito russo potesse tradursi in una nuova e inconcludente somministrazione di misticismo: "non era forse – scriveva – lo spirito russo l'asilo di ogni sorta di spiritualità mistica"?

---

10 E. von Sydow, *Die deutsche expressionistische Kultur und Malerei*, Im Furche Verlag, Berlin, 1920.

6. Dal nuovo irraggiarsi, con lo “spirito russo”, della luce d’Oriente, il rigore della mistica speculativa del Medioevo d’Occidente pareva in ogni caso ricevere più danni che benefici. La convinzione che ciò potesse accadere è di molti, e matura di pari passo col diffondersi del proposito di mettere mano al ripensamento e alla riorganizzazione delle coordinate della cultura tedesca impegnandosi innanzitutto nella ricognizione delle origini e delle fonti e, in questo modo, tornare a dare pieno rilievo alla importanza di una delle componenti essenziali della mistica d’Occidente. Sotto questo riguardo, l’avvio nel 1919 della pubblicazione di una collana intitolata “*Der Dom-Bücher der deutschen Mystik*” è assai significativo<sup>11</sup>. La collana nell’arco di pochi anni accoglie, oltre alla *Theologia deutsch* e ad una raccolta di “sei secoli di poesia mistica”, alcuni dei documenti più importanti della mistica speculativa tedesca<sup>12</sup>. Ma a questi testi si aggiungono poi ampie selezioni da Keplero, da Paracelso, da Boehme, da Hamann, da Baader, addirittura da Fechner, con una attenzione che dunque non va solo alla tradizione della mistica speculativa del Medioevo cristiano, ma è volta anche al nascere e all’evolversi di quella mistica naturalistica che proprio l’età romantica aveva visto riprendere grande vigore.

L’intento dell’*editor* della collana – il musicologo Hans Kayser, legato a Schönberg – è chiaro. Proprio nella varietà e nella ricchezza delle sue declinazioni – illustrate da testi che coprono un arco di ben sei secoli – la mistica tedesca appare possedere una sua specificità e nello stesso tempo una sua robustezza filosofica che, implicitamente ma non per questo con minore convinzione, vengono così contrapposte alle simpatie “orientali” e più che potenzialmente sincretistiche da cui è tentata buona parte del dibattito post-bellico ed in realtà già favorite dalla stessa celebrata raccolta di Buber. La distanza – per non dire la vera e propria contrapposizione – nei confronti di quanto viene dall’Oriente non va d’altronde disgiunta da toni che possono addirittura apparire percorsi da una forma di antisemitismo, e dunque da un atteggiamento non dissimile del resto da quello assunto da più d’un intellettuale tedesco di origine ebraica dell’epoca – e Kayser e ancor più Schönberg rientrano nella categoria -, convinto della necessità di lavorare intensamente per il pieno realizzarsi del processo della assimilazione.

11 *Der Dom-Bücher der deutschen Mystik*, Leipzig, Insel, 1919 sgg.

12 (der) Frankfurter, der, *Eine deutsche Theologie*, übertragen und eingeleitet von Joseph Bernhart, Leipzig, Insel, 1920; *Deutsche Schriften von Heinrich Seuse*, ausgewählt und übertragen von A. Gabel, Leipzig, Insel Verlag, 1924; J. van Ruisbroek, *Die Zierde der geistlichen Hochzeit und die kleineren Schriften*, hrsg von F.H. Hüber, Leipzig, Insel, 1924.

Il rilievo che su questa linea – linea complessa e dalle molte sfumature – viene comunque ad essere assegnato alle declinazioni date alla mistica d’Occidente sul suolo tedesco presenta così una decisa valenza anti-orientale (la selezione dallo *Zend-Avesta* di Fechner<sup>13</sup> non rappresenta affatto una eccezione, visto che in quel titolo risuona l’eco di un Oriente un po’ *sui generis* come quello di Zarathustra). La convergenza con alcuni aspetti della stessa attenzione confessionale (sia cattolica che protestante) per la valorizzazione della esperienza mistica ai fini della ricognizione della dimensione stessa della fede è innegabile. Rimane però il fatto che proprio l’entità e il tipo di forze messe in campo e le alleanze e le oggettive convergenze che vengono a delinarsi a sostegno d’una tradizione mistica composita e varia – ma comunque d’Occidente – sono conferma indiretta ma inequivocabile della entità del fenomeno dell’ “orientalismo” proprio sul terreno dell’ interesse per il fenomeno della esperienza mistica. “Orientalismo” che non vede degnate di una qualche attenzione le manifestazioni mistiche del vicino Oriente, ma appare invece rappresentato – con una disinvoltura che è direttamente proporzionale ad una reale conoscenza dei testi e delle tradizioni – ora dal richiamo alla *Bhagavad Gita* e ad un generico buddismo (già assunto a termine di riferimento dai sostenitori di una “mistica senza Dio”), ora invece dalla evocazione di un Oriente ancor più lontano, e in primo luogo di quella che senza troppe esitazioni viene indicata come la “mistica cinese” di Lao-Tse.

7. In questo quadro – che non è più quello dell’ immediato dopoguerra, ma oramai del pieno degli anni Venti – può essere allora non solo interessante, ma indispensabile dedicare una qualche attenzione alle considerazioni svolte da Rudolf Otto – l’ autore di *Das Heilige* – in un altro libro destinato anch’ esso a grande fortuna, e cioè *West-östliche Mystik*<sup>14</sup>, apparso nel 1926, quando già molti dei volumi di “Der Dom” sono stati pubblicati e più d’ uno è anzi stato ristampato. La difesa e la rivendicazione del primato della tradizione della mistica d’ Occidente rappresentata in misura primaria dalla mistica tedesca possono senz’ altro contare su un pubblico consistente – lo prova il successo di pubblico di “Der Dom” -, ma nondimeno l’ interesse per l’ Oriente continua ad essere rilevante. Interesse però – già si è

13 G. Th. Fechner, *Zend-Avesta. Gedanken über die Dinge des Himmels und des Jenseits vom Standpunkte der Naturbetrachtung*, Leipzig, Insel, 1919.

14 R. Otto, *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, Gotha, Klotz, 1926 (R. Otto, *Mistica orientale, mistica occidentale*, a cura di M. Vannini, Milano, SE, 2011).

accennato – non rivolto ad un Oriente – quello russo – che è in realtà assai vicino all'Occidente tanto da apparire sempre più chiaramente speculari a quest'ultimo, ora che addirittura ha preso ad apparire come la terra del realizzarsi di alcune delle più e impegnative utopie occidentali. Quell'interesse trascura anche le tradizioni mistiche delle due altre grandi tradizioni monoteistiche, oltre che del cristianesimo. È quindi un interesse rivolto ad un Oriente ben più lontano, che viene presentato – e qualche scrittore si adoperava attivamente in tal senso: si pensi innanzitutto a Hermann Hesse – come una vera e propria alternativa all'Occidente. La conoscenza di quell'Oriente appare nello stesso tempo rivelatrice di fatti di grande importanza per la conoscenza della stessa psiche umana, non solo per quanto ne riguarda le manifestazioni più direttamente attinenti alla sfera di quello che gli occhi occidentali considerano “il religioso”.

È così interessante e sintomatico aprire il libro dedicato alla mistica d'Oriente e di Occidente da Rudolf Otto e constatare che già nell'*Introduzione* viene decisamente ed esplicitamente contestata la convinzione di Kipling della incomunicabilità tra Oriente e Occidente. Otto non esita invece ad affermare che è la mistica come tale a farci costatare come l'anima umana possa essere mossa da pulsioni originarie del tutto indipendenti dal clima, dalla razza o da altri fattori del genere, e che anzi presenta quella che può apparire una stupefacente omogeneità di comportamenti e di reazioni, prova indiscutibile di una “interiore affinità” fra ogni forma di mistica. Ogni differenza che pur si dà tra i modi in cui si manifesta l'esperienza mistica va considerata dello stesso tipo di quelle che intercorrono quando ci troviamo a prendere in considerazione i vari modi in cui si esplica l'attività dello spirito umano, e che sono differenze – è questo il punto essenziale – che possono benissimo venirsi a dare all'interno di una medesima razza, all'interno di una medesima civiltà, di un medesimo popolo.

Di fatto, Otto mette così in difficoltà alla radice la possibilità di distinguere tra una mistica d'Occidente e una mistica d'Oriente. La sua è una operazione che accentua quanto già delineatosi per alcuni aspetti in Buber. Ma è ovvio che così sia: sono passati più di quindici anni, la guerra che ha prodotto molte radicalizzazioni e, soprattutto, mutamenti di prospettiva di forte rilievo, in primo luogo proprio per quanto riguarda i modi in cui pensare il rapporto e quindi il confronto tra un Occidente percorso da fermenti in cui domina il senso di una crisi forse esiziale ed un Oriente che da molti dei suoi estimatori è presentato come esente da tutti i difetti che hanno avvelenato la storia dell'Occidente, e che non può non apparire come una sorta di interiore terra promessa che, appunto perché interiore, non è riservata a nessun popolo eletto.

A ben guardare, la situazione di cui il libro dedicato da Otto alla mistica di Oriente e di Occidente è una situazione in cui, all'interno della Germania che ha superato il dramma dell'immediato dopoguerra ma non ha certo visto acquietarsi tensioni e conflitti, si delineano quantomeno due tendenze fondamentali. Per un verso, si può così affermare che la tesi di fondo del libro di Otto si trova a sostenere le posizioni di chi vuole affrontare la questione della mistica da un punto di vista filosofico-speculativo, non legandola ad un determinato contesto culturale o peggio razziale. In questo modo è ovvia però la contrapposizione nei confronti di chi, tra l'altro, manifesta un evidente complesso di superiorità "occidentale": è evidente, è obbligata la lontananza nei confronti della normalizzazione della mistica da parte degli ambienti cattolici ed anche protestanti in vario modo coinvolti e partecipi nella *Kierkegaard-Renaissance*.<sup>15</sup> Per un altro, l'attenzione per quanto nel fenomeno della esperienza mistica si mette in evidenza come manifestazione di forme elementari per non dire primitive dell'animo umano mostra di potersi trovare in sintonia con una riflessione orientata a studiare e a mettere a fuoco i caratteri costitutivi della natura umana così come si sono dati alle origini di una civiltà, di una stirpe, di un popolo, della storia di una nazione. Insomma – e non è il caso di pensare a giochi di parole – la questione del mistico, dell'elemento mistico prende a far posto a quella del mitico, a sollecitare – e forse anche a confondersi con essa – la discussione sulla esistenza e sulla forza del mito. Le due questioni non sono ovviamente intercambiabili, ma è in ogni caso evidente che vi sono delle interazioni non secondarie tra di esse, visto che per più aspetti e non senza fondamento può apparire comune il territorio oggetto d'indagine dei due punti di vista. Si tratta in ogni caso di interazioni che si producono non senza che si dia il prevalere – visto il crescente potremmo dire "commissariamento" della mistica da parte dell'*establishment* confessionale (e in primo luogo cattolico) – della attenzione per i problemi legati al mito.

8. È a questo punto necessario, facendo un passo indietro, porsi una domanda e riflettere su alcune questioni.

La rinascita religiosa della Germania di fine-inizio secolo aveva guardato all'esperienza mistica come ad una forma originaria e radicale di manifestazione dello spirituale e del religioso a un tempo; a tale interesse – che

---

15 Ancora molto utile: Fr. D. Maass, *Mystik im Gespräch. Materialien zur Mystik-Diskussion in der katholischen und evangelischen Theologie Deutschlands nach dem Ersten Weltkrieg*, Würzburg, Echter Verlag, 1972.

aveva fatto della esperienza mistica un fenomeno elettivamente, ma non unicamente religioso – si era anche accompagnata (pur se non sempre con la medesima intensità) la preoccupazione (Otto non è il primo) di stabilire l'universalità o meno di tale forma, essendo comunque presente al riguardo la tendenza ad una distinzione tra Oriente e Occidente e non essendo venuta meno come evidente eredità dell'età romantica la tesi per cui all'origine dello stesso sapere dell'Occidente c'è l'Oriente. Tesi in qualche caso strumentalmente contrapposta, in Germania, alla visione molto più "occidentale" del liberalismo anglosassone e dello stesso positivismo francese ed in definitiva tesi che non è difficile cogliere alle spalle della posizione assunta da Otto forse anche in *Das Heilige*, ma certamente nel libro dedicato alla mistica d'Oriente e d'Occidente.

Ma allora – è questa in definitiva la domanda da porsi – la tesi dello *ex Oriente lux* significa ancora qualcosa – e se sì, cosa – per la Germania degli anni Venti, a neanche dieci anni dalla sconfitta nella Prima Guerra Mondiale? È chiaro che dobbiamo porci questa domanda tenendo conto di un fatto che appare di notevolissima importanza, e cioè della appena richiamata forte crescita d'interesse per il problema del mito. Interesse che – come si è già rilevato, ma mette conto di sottolineare – nasce da motivazioni che si presentano assai spesso non diverse da quelle che hanno condotto a guardare con molta attenzione all'esperienza mistica. Dobbiamo allora guardare a come, nella Germania post-bellica, si diffonde la convinzione di quanto del pensiero delle origini, del fondamento apparso o ritenuto componente ineliminabile della natura umana e che mostra di essere all'opera in esperienze dirette e radicali a un tempo di cui quella mistica appare il paradigma è conoscibile grazie a ciò che di esso è venuto a depositarsi nel mito. Ciò comporta – va sottolineato con molta chiarezza – una notevole perdita di interesse (per la verità mai comunque unanimemente condiviso) per quello che era comunque apparso il tratto speculativo, filosofico-teoretico della esperienza mistica come esperienza condotta al limite delle strutture categoriali e percettive della natura umana.

È abbastanza naturale nello stesso tempo che anche le domande circa il mito che assai spesso mostrano di prendere di fatto il posto degli interrogativi di cui era stata oggetto l'esperienza mistica sollevino la questione della specificità orientale o occidentale dei prodotti dell'attività mitopoietica. Nel momento in cui sono sollevate, non viene ovviamente ad essere esclusa la possibilità che questi ultimi possano essere anch'essi – al pari della esperienza mistica – ritenuti prova del carattere comune profondo delle strutture mentali dell'uomo, al di là di ogni possibile differenza razziale. È appena il caso di aggiungere che in questa prospettiva – ed è una

prospettiva a breve termine, come insegna la storia del Novecento – queste domande e le relative risposte appaiono di estrema rilevanza, non solo per la cultura, ma per lo stesso destino della Germania.

9. Proprio in tale prospettiva la lunghissima introduzione di Alfred Bäumler ad un'ampia scelta del *Mutterrecht* di Bachofen: *Der Mythos von Orient und Occident. Eine Metaphysik der alten Welt*, 1926 è assai istruttiva<sup>16</sup>. Il titolo parla chiaramente: capire il mondo antico, comprenderne le strutture significa studiarne i miti, ma studiarli collocandoli innanzitutto nella loro evoluzione storica. In Bäumler è decisa la tesi dell'origine orientale di Dioniso e quindi dell'influenza che le “sette mistiche” prendono ad esercitare sulla Grecia del sesto secolo. Tra la sfrenata “eccitazione sessuale” e il “terrore per i demoni” si manifestano vincoli oscuri ma saldissimi, con il venire in superficie del potere oscuro delle “potenze ctonie”. Le radici remote della storia degli uomini mostrano di affondare “nel regno delle madri”, nella notte primigenia, “che nello stesso tempo è il regno della morte”. È incontestabile che l'età romantica ha guardato all'Oriente e che all'Oriente ha guardato innalzando la donna, la femminilità a oggetto di una venerazione trasformata in un vero e proprio culto. Quello romantico per la donna è un amore segnato nel profondo da un “nesso indissolubile di sessualità demoniaca, amore per la notte, credenza negli spiriti, terrore della morte e ardente desiderio della medesima, culto degli avi e abbandono al destino [Schicksalgeworfenheit]”. È necessario, per Bäumler, avere ben chiaro che il passaggio tra la fine del secolo dei lumi e l'età romantica è un passaggio radicale, è una vera e propria rottura tra due dimensioni simboliche del tutto diverse. Al posto dell' “amore per la forma [Gestalt]” che nella grecità classica ha il suo simbolo subentra già con Hamann e poi con Herder “l'immagine e il sentimento”, “immagine e sentimento” che si pensa possano avere colore e forza facendo irrompere la “più libera aria dell'Oriente” a scacciare il “tanfo delle aule dell'Occidente”. L'Asia è così contrapposta all'Ellade, il romantico ad una classicità apparsa oramai irrigidita nello stereotipo di canoni superati. Se Friedrich Schlegel – afferma così Bäumler – dichiara senza esitazioni che proprio quel che è “sommamente romantico” va cer-

16 A. Bäumler, *Bachofen der Mythologie der Romantik*, in *Der Mythos von Orient und Occident. Eine Metaphysik der alten Welt*. Aus den Werken von J.J. Bachofen mit einer Einleitung von A. Bäumler hrsg von M. Schröter, München, C.H. Beck, 1926.

cato nell'Oriente, ciò sta in ogni caso a significare che i romantici vedono nell'Oriente – un Oriente d'altronde assai poco conosciuto – “la terra di tutte le possibilità”, una “sfera ignota e infinita di migliaia di sconosciuti spazi incantati” e dunque il luogo in cui sfuggire ai vincoli formali dell'estetica e a quelli della necessità della storia, in cui le anime che avvertono un'intima affinità con ciò che è infinito e senza forma possano dare libera espressione alla loro “antica ostilità contro il ‘concetto’”. L'Oriente dunque come culla dell'umanità in quanto luogo in cui è ancora possibile l'esercizio della fantasia, il libero gioco dell'immaginazione, l'espressione e l'appagamento di quanto si agita nella nostra interiorità, di quanto dunque è autenticamente originario.<sup>17</sup>

Non ha in ogni caso senso soffermarsi a puntualizzare anche se per capi dell'analisi delle concezioni di Bachofen e quindi dei presupposti e delle implicazioni di quel “mito dell'Oriente e dell'Occidente” che, comunque, aveva segnato e continuava a segnare il dibattito sul destino della civiltà europea. Quel che in questa sede interessa sottolineare è quanto mostra di guidare quella interpretazione, incentrata su una netta distinzione tra un “romanticismo di Jena” giudicato in realtà niente altro che una sorta di quasi ironica “eutanasia del rococò” e un “romanticismo di Heidelberg” espressione autentica dell'essenza femminile e ctonia di quel che appare il vero romanticismo. Bäumler può basarsi sulla conoscenza diretta di una quantità di testi largamente superiore a quella su cui potevano fare assegnamento sia Ricarda Huch – oggetto di fondatissime riserve da parte di Bäumler – sia Thomas Mann – deciso nel rifiutare la contrapposizione di due romanticismi e pronto nel cogliere i primi segni della deriva “fascista” di Bäumler<sup>18</sup>. Il panorama che quest'ultimo ha davanti è molto più complesso e dettagliato di quello su cui si basano interpretazioni e ricostruzioni del mondo romantico all'epoca correnti e accreditate, destinate in ogni caso a soccombere dinanzi all'affresco disegnato nella seconda metà del secolo precedente da Rudolf Haym e che per Bäumler rimane giustamente ineguagliato. Nondimeno ciò non fa sì che Bäumler si sottragga ad alcune semplificazioni nel giudizio da formulare sul mondo romantico come – ed è questo il punto – passaggio chiave nella vicenda della recente storia tedesca, storia di rivoluzioni incompiute e di trasformazioni comunque profonde segnata da un ruolo della intellettualità centrale e periferico a un tempo: centrale nella creazione di miti fondativi e nella celebrazione della

17 Bäumler, *Bachofen...*, pp. xxxvi-ii; xcvi; xcvi-ix.

18 T. Mann, *Pariser Rechenschaft* [1927], in Th. Mann, *Gesammelte Werke in zwölf Bänden*, Band XI, *Reden und Aufsätze*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1960.

retorica delle istituzioni, periferico nell'esercizio della critica e innanzitutto nella riflessione sulla politica. E quella fondamentale, di tutte queste semplificazioni, è appunto quella per cui, se è vero che la stessa riflessione romantica sulla scienza giunge a concepire la natura "in modo femminile" e a collocarsi dunque sulla linea del culto della "madre terra" – madre genitrice e nutrice, ma anche grembo che accoglie i corpi dei defunti – ciò non potrebbe non condurre a condividere appieno la tesi di Bachofen per cui "è la madre, è la notte all'origine della evoluzione della umanità". Ciò significa inoltre per Bäumler condividere sempre con Bachofen anche la convinzione che la notte di quelle origini – là dove si confondono le figure di Iside e Astarte e forse anche di Eva, Lilith e della stessa Vergine Maria – può essere rischiarata non da una luce che venga da un Oriente da cui sono nati i cortecci bacchici, ma – anche Hegel era stato di questo avviso – da quanto nell'Occidente è stato plasmato o addirittura imposto dalla legge, se necessario anche con la spada, di Roma: *Carthaginem esse delendam*<sup>19</sup>.

10. Inutile nascondersi quanto, nella distinzione e contrapposizione di fondo tra l'orientalismo dei miti della "madre terra", dell'oscurità notturna delle origini dei romantici di Heidelberg e l'occidentalismo del "principio paterno", del logos volto al futuro dei romantici di Jena, con Fichte in prima linea a incarnare un ideale che in Eckhart aveva avuto la sua prima coerente manifestazione, sia facile ravvisare – e Thomas Mann aveva in ciò colto nel segno – i primi segni di una deriva nella direzione di quella esaltazione dell' "onore e della libertà" dell'anima tedesca che nel *Der Mythos des 19. Jahrhunderts* di Adolf Rosenberg avrebbe avuto la sinistra sanzione<sup>20</sup>.

È però innegabile che la posizione assunta da Bäumler nell'introdurre ed in certa misura anche nel riproporre Bachofen al pubblico tedesco (non si dimentichi l'interesse in proposito dello stesso Benjamin) è una posizione

19 Bäumler, *Bachofen...*, pp. CLXXXV; CCLXXXVIII; CCLXIX.

20 Ma è anche necessario sottolineare che Bäumler – che comunque aderisce al nazismo e si troverà direttamente e attivamente coinvolto nella politica accademica e culturale ricoprendo incarichi di prestigio e responsabilità – si troverà a scontrarsi in più d'una occasione proprio con Rosenberg, dinanzi alla rozzezza delle sedicenti interpretazioni storiche di quest'ultimo. Si veda: A. Orsucci, *Miti della modernità: Heidegger, Baeumler e le interpretazioni dell'opera nietzscheana negli anni '30*, in: C. Gentili, V. Gerhardt e A. Venturelli, a cura di, *Nietzsche Illuminismo Modernità*, Olschki, Firenze 2003, pp. 241-58. E anche A. Orsucci, *Alfred Baeumler e il culto dell'eroe*: [http://www.fsor.it/lasapor/online/vlm/cong\\_rel/Barbera.pdf](http://www.fsor.it/lasapor/online/vlm/cong_rel/Barbera.pdf).

che aiuta a capire molte cose dello “spirito dei tempi” – e i tempi sono quelli degli anni Venti, segnati appunto, già si è sottolineato, da un nuovo cospicuo interesse per il problema del mito [Cassirer e Heidegger]. La maggiore attenzione dedicata alla questione del mito pare in effetti essere conseguenza del convincimento che una ricognizione delle radici, dell'origine stessa della esperienza del rapporto uomo-natura, uomo-trascendenza debba essere condotta in modi diversi da quelli alla base dell'interesse per la mistica. È abbastanza evidente che tutto ciò si accompagni ad una sostanziale diffidenza nei confronti della tesi *ex Oriente lux*, e ciò nello stesso momento in cui quello che era stato il *Nietzsche-Mythus* d'inizio secolo prende ad essere di fatto sottoposto ad un'opera di revisione, che ha il suo documento più evidente con l'edizione dei testi pubblicati da Elisabeth Förster-Nietzsche e di cui proprio Bäumler curerà nel 1930/31 un'edizione in sette volumi.

E soprattutto quel che risulta evidente è che si accentua la tendenza a fare della contrapposizione Occidente-Oriente una contrapposizione in cui l'Occidente è un Occidente marcatamente se non esclusivamente tedesco, una contrapposizione dunque in cui è difficile ravvisare all'opera qualche elemento per così dire di “mediazione” con cui rimediare alla lontananza dal liberalismo anglosassone e dal positivismo francese. Nello stesso momento, l'Oriente – cui è attribuito il carattere torbido di una concezione dell'umanità dominata dalle varie possibili versioni di una femminilità tellurica (ora Isis e Astarte, ora Lilith più che Eva o addirittura Maria, per non parlare della grande meretrice della *Apocalissi*) [Bäumler su Bachofen, pp. CCXCI-III] – è un Oriente che ha preso nuovamente ad avvicinarsi alle coste del Mediterraneo. Non è l'Oriente al di là addirittura del Khyber Pass, del Subcontinente indiano, del Tibet, della Cina, del Giappone. Ma è un Oriente assai vicino, lontano dalle contrade da cui aveva tratto origine la razza ariana, e con il quale gli intrecci sono profondi ed anzi inestricabili, e proprio per questo più all'origine di lacerazioni e persecuzioni: è la violenza antisemita che si sta accumulando.

11. La possibilità di misurare la dose di “occidentalismo” della Germania già post-bellica ma poi soprattutto degli anni Venti, della Repubblica di Weimar non è però assicurata solo dall'accertamento del favore che continua ad incontrare (o a non incontrare) la tesi per cui *ex Oriente lux*, ma anche – e forse soprattutto – dalla intensità del dibattito di cui è oggetto la questione della applicazione e della diffusione della conoscenza scientifica sul piano della tecnica. Dibattito condotto sulla linea di una centrale

attenzione per il rapporto uomo-natura che costituisce un tratto costitutivo dell'atteggiamento degli scienziati tedeschi, in varia misura tutti comunque sensibili a quello che sbrigativamente possiamo indicare come il modello faustiano e che, all'inizio del secolo, aveva condotto a riconoscere l'importanza della stessa mistica nella nascita della scienza moderna. Quella esigenza di unione e nello stesso tempo di totalità vissuta dall'uomo dinanzi ad una natura di cui si sente integralmente parte e di cui vuole nello stesso momento acquisire consapevolezza che appare essere stato motivo propulsivo fondamentale nello sviluppo della scienza moderna si traduce anche in un interesse tutto particolare per le applicazioni della medesima, per le capacità trasformatrici degli stessi processi di natura di cui viene data prova con lo sviluppo della tecnica. Tecnica che quindi si trova non solo ad essere interprete della esigenza di unità e totalità che è anche quella della mistica, ma ad assicurare inoltre la realizzazione concreta di tale esigenza con la produzione di strumenti che appaiono in grado di garantire un rapporto più stretto tra l'uomo e l'essenza stessa dei processi di natura.

Possono essere molti i casi emblematici da richiamare tenendo presente la Germania degli anni Venti, non senza ovviamente segnalare che si tratta di un intreccio già molto studiato. Se, comunque, l'interesse deve andare per un verso alla questione del rapporto tra mistica e nichilismo da un lato e, dall'altro, a quella Oriente-Occidente – questioni che comunque danno luogo ad un chiasma di un certo rilievo dal punto di vista della storia della cultura tedesca tra le due guerre -, è possibile anche limitarsi a due esempi, anch'essi d'altronde ben noti, e che varrà quindi richiamare proprio in quanto rappresentativi di posizioni sostanzialmente contrapposte.

Il primo è quello offerto dalla *Philosophie der Technik* di F. Dessauer, che appare nel 1927<sup>21</sup>. Dessauer non ha esitazioni nel contestare le convinzioni di quei filosofi che hanno visto nella tecnica qualcosa cui contrapporsi, con cui ingaggiare un vero e proprio scontro. Il suo è un avviso del tutto diverso: alla tecnica, al lavoro che in essa si realizza si deve guardare come ad una sorta di vera e propria nuova forma [Gestalt] di creazione, in forza della quale un oggetto di genere del tutto particolare – “un oggetto che ancora non c'era” – viene ad essere chiamato all'esistenza. Deve però essere chiaro che questa che impropriamente è detta creazione non prevede creatori di sorta. Quell'oggetto che prima non esisteva è il frutto di un processo che muove da “pure idee” e che – in ciò consiste il lavoro della tecnica – in un certo senso si imbatte nell' “ordine metafisico delle cose in sé” ed in tal

---

21 Fr. Dessauer, *Philosophie der Technik*, Bonn, Cohen 1927 (F. Dessauer, *Filosofia della tecnica*, trad. di M. Bendiscioli, Brescia, Morcelliana, 1945).

modo ha la garanzia di potere attenersi ad un “ordine rigoroso”. Lo “spirito umano” – all’opera anche nella soluzione dei problemi tecnici – è sempre così condotto a misurarsi con un ordine delle cose che ha tutta la forza di ciò che è immutabile, e con il quale si viene così con fatica a confrontare, quasi a lottare, senza però in nessun modo essere in grado di averne ragione e di vincerlo. Ne è anzi vinto, e ad esso viene così ad obbedire nel modo più conseguente allorchè riesce a produrre un dispositivo che è come una sorta di manifestazione visibile di quell’ “ordine rigoroso”.

Solo in tal modo è possibile l’invenzione: la sua realizzazione discende come conseguenza inevitabile di un qualcosa di “più grande” che si è presentato all’uomo. È nel momento della invenzione, della realizzazione di un dispositivo che un movimento che era all’opera nell’inconscio si manifesta: ma quel che allora accade – allorchè viene acquistata consapevolezza di ciò che è stato realizzato e si è a conoscenza dei processi che lo rendono possibile – ha proprio i tratti della autentica “esperienza religiosa”, di una esperienza che nella sua pienezza e immediatezza sovrasta il puro e semplice processo tecnico. L’inventore – proseguiva Dessauer – si trova così ad incontrare qualcosa “che c’è”, qualcosa “che ha forza e potere”, a cui quasi “deve consegnarsi” perché è di fatto chiamato a prestare un “servizio” da cui è assicurata non solo la sua “redenzione”, ma anche quella degli uomini che possono disporre del suo ritrovato<sup>22</sup>.

12. Espressioni improntate ad un ottimismo fattivo analogo a quello dai toni quasi mistici di Dessauer erano state anche – all’inizio degli anni Venti – quelle del diplomatico austriaco Coudenhove-Kalergi, che in più aveva sottolineato con molta decisione la necessità di combattere “il pericolo buddista” proprio con le armi della tecnica, apparse comunque tali da assicurare il giusto trionfo dell’Occidente sulla passività e la fondamentale estraneità alla vita dell’Oriente<sup>23</sup>. Ma dinanzi a professioni di ottimismo che, per quanto contestualizzate, appaiono comunque eccedere nella fiducia in una efficienza quasi salvifica delle realizzazioni tecniche, può essere invece opportuno dare uno sguardo – e sarà uno sguardo conclusivo – alle tesi di segno innegabilmente diverse avanzate alcuni anni più tardi proprio da chi più forse aveva contribuito a che, a partire dal dopoguerra, si discutesse intorno al destino dell’Occidente e dunque, per forza di cose, della

22 Dessauer, *Philosophie...*, pp. 85, 48. 147-151.

23 R.N. Coudenhove-Kalergi, *Apologie der Technik*, Leipzig, Verlag der neue Geist, 1922.

tesi per cui *ex Oriente lux*. È appunto al libro dedicato nel 1931 da Spengler al problema della tecnica che conviene dedicare alcune considerazioni, ben sapendo che in questo caso – ben più che in quello di Dessauer – ci troviamo dinanzi a tesi di cui già si è a lungo discusso<sup>24</sup>.

Quello che – non solo se paragonato all’ottimismo dai toni quasi religiosi di Dessauer – è il deciso pessimismo di Spengler non nasce tuttavia da una svalutazione della tecnica, bensì – se si vuole – da un atteggiamento esattamente opposto: quello della convinzione della essenziale importanza della medesima, importanza che va esaminata e messa a fuoco non negli strumenti che assicurano la “realizzazione delle idee” (e il sottotitolo del libro di Dessauer era appunto *Das Problem der Realisierung*<sup>25</sup>), ma concentrando l’attenzione sui modi in cui quegli strumenti vengono usati e che fanno sì che essi non siano sotto nessun aspetto strumenti neutrali. Come Spengler scriveva, “ogni macchina è al servizio di un procedimento ed è dal pensiero che questo procedimento ha origine”. In quella continua lotta che è la vita – e Spengler si richiamava esplicitamente a Nietzsche parlando di una lotta che nasce dal manifestarsi della volontà di potenza – viene sì perseguito uno scopo, ma è uno scopo che, giunto a realizzarsi, segna anche una fine. Ed è una fine che proprio l’uso della tecnica da parte di quell’animale da preda che è l’uomo non può non accelerare nel momento in cui la tecnica si manifesta nella sua indipendenza dalla vita e dallo stesso genere umano, che non è più in grado di imporsi ai singoli. Nell’intera storia della vita, quello rappresentato dalla tecnica – sono affermazioni ben note, ma mette conto riportarle – è “l’unico caso in cui il singolo essere si sottrae al vincolo della specie [Gattung]”, e vi si sottrae al di là di ogni gradualità del processo evolutivo. Proprio nello sviluppo delle civiltà verso forme più elevate e raffinate è intrinseco un carattere tragico – erano le tesi dello *Untergang* ad essere richiamate -, carattere tragico che diviene ancor più esplicito nella schiavitù nei confronti della macchina cui è condannato colui che era apparso come “signore del mondo” e che ora è travolto da un processo che sempre di più rivela il proprio inesorabile automatismo: è il sogno del *perpetuum mobile* che

24 O. Spengler, *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, München, Beck, 1931 (O. Spengler, *L’uomo e la tecnica. Ascesa e declino della civiltà delle macchine*, trad. di A. Treves, Firenze, Edizioni della Meridiana, 2008).

25 Eco sicuramente di O. KÜLPE, *Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften*, Band I, Leipzig, Hirzel, 1912; Bände II-III, aus dem Nachlass hrsg. von A. Messer, Leipzig, Hirzel, 1920-1923.

mostra così di realizzarsi, ma senza che a governarlo ci sia una necessità autenticamente *vitale*<sup>26</sup>.

In quello che di fatto era un implicito riconoscimento del nichilismo al fondo della “volontà di potenza” di Nietzsche (e che spiega la freddezza che quello scritto avrebbe comunque incontrato negli ambienti nazisti<sup>27</sup>), Spengler vedeva così il compiersi il destino dell'uomo faustiano. Ovvero, più esattamente, per un verso deprecava con toni anche sarcastici che da più parti si fosse preso a reagire al potere alienante della tecnica rifugiandosi in modelli di vita in vario modo impegnati in un velleitario allontanamento dalla tecnica ora ispirato all'occultismo, ora allo spiritismo, ora anche a filosofie orientali in vario modo combinate con elucubrazioni vagamente religiose sia paganeggianti sia anche non prive di elementi cristiani. Ma per un altro verso – coerente in ciò alle tesi dello *Untergang* – Spengler non poteva non sottolineare la grandiosa tragicità dell'uomo faustiano come quasi essenza stessa della visione occidentale del mondo, come prodotto che altre civiltà non erano riuscite ad esprimere, anche se destinato – proprio per il suo intimo legame con l'essenza stessa della tecnica – alla sua consunzione assieme all'autofagocitarsi di quest'ultima, a finire in rovina e forse, un giorno, anche nell'oblio.

13. In modi certo diversi, sia in Dessauer sia in Spengler – che abbiamo ovviamente assunto a mo' di paradigmi – il confronto con il problema della tecnica è comunque il confronto con un prodotto dell'Occidente, con il prodotto di quello sviluppo della scienza moderna al cui avviarsi si è da più parti affermato essere stato di rilievo essenziale il contributo della stessa esperienza mistica. Ma sappiamo bene anche che il legame così riconosciuto tra l'assolutismo dell'esperienza mistica e il senso dell'appartenenza al tutto che connoterebbe la nascita della scienza moderna aveva posto le premesse perché quella componente di teologia negativa che è elemento costitutivo delle forme filosoficamente più solide di riflessione sull'esperienza mistica potesse trasferirsi all'interno della riflessione su ciò su cui si fonda la conoscenza della natura e su ciò che ne deriva. È perciò necessario procedere ad alcune precisazioni.

26 Spengler, *Der Mensch...*, pp. 7, 8-10, 28-29, 25, 75, 82, 87-88.

27 Vanno infatti ricordate le ripetute critiche di Rosenberg a Spengler. In Spengler sarebbero presenti addirittura tracce del “fatalismo semitico”. Cfr. A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, München, Hoheneichen Verlag, 1934, pp. 403-404, 551, 673, 696.

Una posizione come quella assunta da Dessauer non sembra, sotto questo profilo, essere causa di equivoci. Per Dessauer non parrebbe comunque costituire un problema l'adesione alla tesi del concorso – e magari del concorso decisivo – della mistica alla nascita della scienza moderna, visti i termini in cui la sua *Philosophie der Technik* quasi celebra la funzione cui assolvono le applicazioni tecniche della medesima ed in tal modo, di fatto, assume una posizione che assegna all'Occidente un primato e una missione.

In Spengler – in cui è chiara la convinzione del primato dell'Occidente nella nascita della tecnica, nella messa in movimento di un processo di enorme potere trasformatore – il riconoscimento della presenza, alle origini della scienza moderna e poi nell'attuarsi delle applicazioni di quest'ultima alla tecnica, di un senso di appartenenza e di comunione col tutto tipico della esperienza mistica non è forse esplicito, ma è nondimeno chiaro nella misura in cui è proprio l'uomo faustiano dell'Occidente ad essere il paradigma delle sue considerazioni. Ma proprio l'assunzione di un paradigma del genere fa risaltare con quanta forza operi in lui la convinzione che se la mistica ha avuto parte nella nascita della scienza moderna, quella parte la ha avuta anche nella forma di quella "mistica senza Dio" che non ha potuto nascondersi il problema del fondamento e quindi il pieno rischio del nichilismo. Faust non ha chiuso gli occhi dinanzi al nulla della sfida di Mefistofele, ha avuto l'ardire di gettare lo sguardo sull'abisso, ha sperato anzi di trovare una risposta al senso del tutto, ma in ogni caso dal pericolo sempre incombente del nichilismo non si è potuto più liberare. Non è d'altronde solo la "mistica senza Dio" di coloro che in vario modo si riconoscono nelle posizioni di Schopenhauer nel momento in cui si misurano in particolare con i problemi del linguaggio e con quelli dello scetticismo a condurre in tale direzione; anche la forte tensione speculativa che l'esperienza mistica assume con Eckhart – non per nulla prediletto da Mauthner giusta le suggestioni ricevute da Mach – spinge in tale direzione, imponendo di riconoscere che di Dio si può parlare solo come di un non-essere, ancorché nello stesso momento venga sottolineata tutta la centrale importanza di quanto si dà nel "fondo dell'anima".

Risulta così con una certa chiarezza la problematicità, se si vuole la stessa ambiguità che si annidano alla base della concezione di una tecnica che, comunque, è investita della funzione di essere quasi il simbolo, l'epitome del modo in cui l'Occidente pone il rapporto tra l'uomo e la natura. Un Occidente, d'altronde, di cui è sempre indispensabile sottolineare i caratteri che riceve da una impostazione di pensiero comunque impegnata, su una linea in cui si intrecciano motivi romantici a motivi

anche goethiani, a porre domande circa il rapporto uomo-natura, e certo tutt'altro che disposta ad arretrare dinanzi al prendere forma di autentici interrogativi metafisici. Accanto a quello che possiamo dire l'ottimismo di Dessauer (che – e proprio nella valorizzazione della tecnica – non può non fare pensare al Bergson de *Le deux sources de la moral et de la religion*) vi è dunque la visione duramente realista di Spengler, chiaramente ispirata al convincimento del più che tendenziale nichilismo di una tecnica che non è in realtà assicurata di nessun fondamento, tranne quello del suo crescere su sé stessa – fino a crollare. È questo il destino dell'Occidente, ad esorcizzare il quale non vale d'altronde guardare ad una luce che venga dall'Oriente. Di un Oriente che non è quello sostanzialmente speculare all'Occidente come non solo quello russo, ma anche quello degli altri due monoteismi rivelati, perché in tal caso la risposta viene da sé. Ma pare altrettanto vero che anche in quell'altro Oriente – non si sa bene quanto indiano e quanto cinese, e ovviamente senza tenere conto di tutte le versioni più o meno popolari e approssimative di una “sapienza orientale” tradotta in precetti spiccioli – pare doversi ravvisare proprio la stessa seduzione del nulla, anche magari più sfrontata (qualcuno potrebbe però dire anche meno ipocrita). In tal senso cospira una implicita ma costante avversione nei confronti dell'individuo, unita a un sostanziale scetticismo circa il progredire della storia, scetticismo che si porta dietro anche molta freddezza – a dir poco – nei confronti della tecnica e quindi una implicita, ma ancor più radicale professione di nichilismo.

14. Abbiamo cercato di dare alcune indicazioni sui modi in cui, nella Germania dei primi decenni del Novecento, la questione Oriente-Occidente ha un suo peso nella riflessione intorno alla tecnica, alla mistica, al nulla. Le tre questioni – che in vario modo toccano la natura dell'uomo e le sue trasformazioni nella situazione storica – si ripercuotono sul rinnovarsi e trasformarsi del confronto Oriente-Occidente. Non pare però che vi siano gli estremi per procedere a confronti di carattere teorico-sistematico. È piuttosto una atmosfera, un contesto che vanno ricostruiti per capire cosa allora accadde in Germania e come segnò la storia d'Europa. E un'atmosfera che è estremamente complessa e ricca di tensioni che non è sbrigativo definire contraddittorie, come risalta con chiarezza anche dai pochi sondaggi effettuati nelle pagine che precedono.

Si potrebbe pensare che a questo punto il nome di Heidegger andrebbe fatto, visto che è indubbio che tutti i temi cui si è accennato

nel titolo sono presenti in Heidegger e che proprio un tema centrale di Heidegger – e dello Heidegger interprete di Nietzsche – non può non venire evocato: quello, appunto, di “nichilismo europeo”, di un nichilismo che sarebbe comunque frutto dell’Occidente, e di un Occidente dunque chiamato a rispondere del più grave dei crimini: quello di non sapere rinunciare al fondamento. Andava evocato il nichilismo europeo e il problema Heidegger, per poi però non affrontarlo. Problema troppo discusso per un verso, per un altro – proprio perché troppo discusso – mai approfondito a dovere, perché chi vi si è misurato è di regola finito nel pantano delle frasi fatte della cosiddetta letteratura critica. Dobbiamo – per ora almeno – limitarci a sottolineare l’esigenza, la vera e propria urgenza di tenere conto dello sfondo di cui il fenomeno Heidegger è una delle numerose manifestazioni. E dobbiamo cercare di percepire l’atmosfera in cui si danno molte altre numerose e spesso anche tragiche manifestazioni. Atmosfera che non è solo quella degli anni della guerra nazista, ma anche del dopoguerra, del proseguirsi non guerreggiato d’una guerra europea che ha visto deporre le armi dopo moltissimi anni, alla conclusione forse della storia stessa dell’Europa, se non di un Occidente di cui non sappiamo quanto durerà la memoria.

Wenn die Brücken, wenn die Bogen  
von der Steppe aufgesogen  
und die Burg im Sand verrinnt,  
wenn die Häuser leer geworden,  
wenn die Heere und die Horden  
über unseren Gräbern sind,

eines kann man nicht vertreiben:  
dieser Steine Male bleiben  
Löwen noch im Wüstensand,  
wenn die Mauern niederbrechen,  
werden noch die Trümmer sprechen  
von dem großen Abendland.

Gottfried Benn, *Berlin* (1948)



LUIGI RUGGIU

## NUOVE TECNOLOGIE E NUOVA ONTOLOGIA

### 1. *La rottura delle nanotecnologie*

Qual è il salto impresso dalle recenti tecnologie, in particolare dalle nanotecnologie, all'intero assetto ontologico della tecnica e quindi dello stesso essere? Su questo tema vorrei spendere alcune considerazioni che integrano e sviluppano i temi oggetto del nostro confronto.

Trattando della possibilità o del pericolo che la *techne* possa sostituire un giorno la *physis*, M. Heidegger<sup>1</sup> nel saggio dedicato al II libro della *Fisica* di Aristotele scritto nel 1939 ma pubblicato solo nel 1958, in termini di timore piuttosto che come mera osservazione sulle effettive linee di sviluppo della tecnica medesima, dice:

La *techne* può soltanto venire incontro alla *physis*, può favorire più o meno il risanamento, ma, come *techne* non potrà mai sostituirsi alla *physis* e diventare, al suo posto, l'arché della salute come tale. Ciò potrebbe avvenire solo se la vita come tale divenisse un artefatto producibile "tecnicamente"; ma se ciò avvenisse, in quello stesso momento non ci sarebbe più salute, né nascita e morte<sup>2</sup>.

Nell'affermazione perentoria secondo la quale "la *techne* non potrà mai sostituirsi alla *physis*" risuonano ancora i vincoli della metafisica nonché i capisaldi della concezione aristotelica del rapporto tra *techne* e *physis*, dove la prima riveste un ruolo totalmente subordinato al valore fondante della seconda. Risulta in questo testo del tutto assente lo iato incommen-

---

1 Su Heidegger e la questione della *techne* cfr. F. Mora, *Martin Heidegger. La provincia dell'uomo. Critica della civiltà e crisi dell'umanismo (1927-1946)*, Mimesis, Milano Udine 2011.

2 M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles Physik B I (1939), in Wegmarken*, [GA. 9, 1919-1961], Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976; *Sull'essenza e sul concetto della physis*, (1939), in *Segnavia*, tr. it. a c. di F. Volpi, Adelphi, Milano, p. 211.

surabile che separa l'essenza della techne moderna da quella antica<sup>3</sup>. In particolare, in discussione è il significato della “datità” originaria che costituisce la physis e il carattere della “strumentalità” propria della techne che opera solo a partire e entro i termini costituiti da tale datità. Gli esiti della techne contemporanea evidenziano la sua capacità di intervenire oltre il nesso artificiale-naturale, nesso costruito sulla esclusiva capacità di autokinesi della natura in quanto vita. La techne oggi giunge a porre in discussione lo stesso concetto di vita che contrassegna la physis come centro di autokinesi rispetto alla techne. La produzione sintetica della vita ne costituisce oggi uno dei risultati essenziali<sup>4</sup>. Dunque cade l'irriducibile originarietà della vita.

Soltanto un'anno dopo la pubblicazione del testo heideggeriano, il fisico statunitense Richard P. Feynman, divenuto in seguito premio nobel per la fisica, in un conferenza di fine d'anno del 1959, intitolato *C'è molto spazio là in fondo*<sup>5</sup>, con grande slancio di immaginazione e con anticipazione visionaria fondata sullo sviluppo della fisica a livello quantistico e sulla scorta dei progressi della tecnologia applicata alla dimensione nanometrica, faceva questa previsione:

in un lontano futuro – potremo sistemare gli atomi nel modo in cui vogliamo; proprio i singoli atomi, al fondo della scala.... Quali sarebbero le proprietà dei materiali se potessimo posizionare gli atomi come li vogliamo?...<sup>6</sup>

Si tratta del testo che sostanzialmente delinea la nascita delle nanoscienze e delle nanotecnologie che soltanto a distanza di ancora 20 anni, nel 1988 con E. Drexler<sup>7</sup>, sarebbero entrate nella fase attuativa. Con ciò non

3 Cfr. di H. Jonas il saggio “Tecnologia e responsabilità. Riflessioni sui nuovi compiti dell'etica”, in *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, introduzione all'edizione italiana di A. Dal Lago, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 41-64.

4 Cfr. J. Craig Venter, *Il disegno della vita. Dalla mappa del genoma alla biologia digitale: il mio viaggio nel futuro*, tr. di D. Didero e A. Zucchetti, Rizzoli, Milano 2014. Cfr. anche H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino 1999.

5 R.P. Feynman, *There's Plenty of Room at the Bottom*, in “Engineering and Science”, vol. 23, pp. 22-36; tr. it. *C'è molto spazio là in fondo*, in Id., *Il piacere di scoprire*, a cura di J. Robbins, pref. di F.J. Dyson, Adelphi, Milano 2002, pp. 127-148.

6 R.P. Feynman, *There's Plenty of Room at the Bottom*, tr. it. cit., p. 144.

7 K. E. Drexler, *Engines of creation: The Coming Era of Nanotechnology*, Anchor Books 1986; tr. it. di V. Battista, *Motori di creazione. L'era prossima della nanotecnologia*, <http://www.estropico.com/id174.htm>.

solo la natura accoglie nella sua intima essenza l'artificialità della techne, ma anche la techne oltrepassa il confine apparentemente invalicabile della natura. La natura è artificiale e l'artificio è naturale, secondo un'anticipazione fatta da Hobbes nel suo *Leviatano*. Qui la fondazione risiede nel potere creativo di Dio che opera come sommo artigiano: con l'estensione della creatività all'uomo, l'uomo può dunque "giocare a fare Dio". Ma questo è possibile non solo per la crescita della potenza della techne, ma in quanto la natura nella sua dimensione quantica perde il carattere di immutabilità.

Niente a grande scala si comporta come gli atomi a piccola scala, perché questi soddisfano le leggi della meccanica quantistica.... Per quanto ne so, i principi della fisica non impediscono di manipolare le cose atomo per atomo..<sup>8</sup>.

Questa posizione può essere chiarita rifacendoci alla delineazione di quel "triplo mondo", o di quell'unico mondo stratificato per così dire in tre strati, costituito per un verso dal cosmo della fisica newtoniana e delle sue leggi classiche, in cui abbiamo a che fare con quella che W. Sellars<sup>9</sup> chiama "l'immagine manifesta", che ricomprende in sé l'esperienza "naturale" alla quale, seppure in altri termini, anche Aristotele fa riferimento. A questa si contrappone "l'immagine scientifica", estranea al mondo comune, costituita dalla fisica dell'infinitamente grande della relatività einsteiniana, con leggi a carattere deterministico; infine il dal mondo dei quanti, regolato da proprie leggi di tipo probabilistico. In ciascuno di questi "orizzonti di mondo" la tecnica acquista una propria dimensione specifica, del tutto peculiare e incompatibile con le altre.

Dexler<sup>10</sup>, colui che ha dato corpo alle anticipazioni di Feynman, teorizzando e realizzando i processi di espansione delle nuove tecniche, parlando di questo passo, lo delinea in questo modo:

La nanotecnologia promette di darci gli strumenti per ricostruire il mondo fisico (compresi il nostro corpo e il nostro cervello), un frammento molecolare dopo l'altro, potenzialmente atomo dopo atomo<sup>11</sup>.

8 R.P. Feynman, *There's Plenty of Room at the Bottom*, cit., p. 144.

9 W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, Routledge and Kegan Paul, London 1963.

10 Cfr. K.E. Drexler, *Nano systems: Molecular Machinery, Manufacturing and Computation*, Wiley/Interscience, New York 1992; K.E. Drexler, *Productive nanosystems: the physics of molecular fabrication*, in "Physics Education" 2005, pp. 339 ss.

11 R. Kurzweil, *The Singularity is Near*, Viking Press, 2008; *La singolarità è vicina*, tr. V. B. Sala, Apogeo, Milano 2008, p. 220.

“Ricostruire” in realtà, in questo contesto significa per un verso destrutturare e quindi per altro verso “costruire” *ex novo*, far essere una realtà strutturata in proprietà del tutto nuove e assolutamente incompatibili con la realtà e le componenti originarie. Questo è possibile in quanto l'uomo interviene direttamente sui singoli atomi riarticolandone le relazioni. Questo comprende anche il nostro corpo e il nostro cervello. Il soggetto che trasforma è esso stesso contenuto della possibile trasformazione<sup>12</sup>.

La tecnica quindi non è manifestazione dell'assoggettamento del reale ad un soggetto ad essa esterno, ma costituisce l'espressione unitaria di un soggetto-oggetto che interviene su quello stesso “soggetto” che è in grado di operare a livello nanometrico. In questo modo vi è una retroazione delle nanotecnologie in grado di modificare radicalmente le condizioni stesse dell'essere di questo soggetto. Di oltrepassare quella scissione di soggetto e oggetto che costituisce ancora il terreno del moderno, scissione che solo apparentemente è il fondamento della stessa tecnica.

Qui effettività e anticipazione fanno ormai un unico blocco indifferenziato. Parafrasando l'espressione hegeliana “tutto ciò che è reale è razionale”, la fisica, motore essenziale di questa rivoluzione, traduce: tutto ciò che è compatibile, in quanto possibile sulla base delle leggi della fisica, è anche reale. Resta solo da stabilire il tempo di questo passaggio. L'incertezza sui tempi è determinata dalla velocità esponenziale assunta ormai dallo sviluppo della tecnica.

## 2. La produzione tecnica della vita

M. Heidegger in un testo antecedente, aveva già osservato:

Non soltanto il vivente è tecnicamente oggettivato nell'allevamento e nello sfruttamento, ma è in pieno svolgimento l'assalto della fisica atomica ai fenomeni della vita come tali. In fondo è l'essenza stessa della vita ad esser rimessa alla produzione tecnica<sup>13</sup>.

Ciò che il filosofo tedesco chiama “assalto” è in verità testimoniato dalla lettura della vita sulla base della fisica atomica. La tesi è che la biologia

12 Cfr. le riflessioni di H. Jonas, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, in particolare il saggio “Tecnologia e responsabilità. Riflessioni sui nuovi compiti dell'etica”, cit.

13 M. Heidegger, *Holzwege*, [G.A. 5, 1935-1946], tr. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia 1968, p. 267.

obbedisce alle leggi della fisica e quindi si possono utilizzare queste leggi per interpretare la natura della vita. La data di nascita della moderna scienza biologica viene fissata nel 1943 con le conferenze di Dublino di E. Schrödinger dedicate a *What is Life? The Physical Aspect of the living Cell*<sup>14</sup>. Non esiste quindi un'assoluta irriducibilità della vita rispetto al non vivente, una scissione radicale tra animato e non animato. J. Craig Venter, riprendendo queste intuizioni originarie, sostiene che “la vita in definitiva consiste di macchine biologiche guidate dal DNA, una sorta di software che dirige da centinaia a migliaia di proteine robot”.

Non sfugga la natura della cosa rivelata dal linguaggio, che parla di “macchine biologiche”, di proteine robot, di strutture computazionali. Non si tratta di metafore, ma di funzionamento della natura. La natura opera come una macchina e la macchina come natura<sup>15</sup>. Perciò “adesso possiamo andare nell'altra direzione, iniziando con il codice digitale computerizzato, progettando una nuova forma di vita, sintetizzando chimicamente il suo DNA, e poi avviandolo per produrre l'organismo vero e proprio”<sup>16</sup>.

Dalla comprensione del codice genetico si è passati alla costruzione di un cromosoma sintetico, e quindi di una cellula sintetica. Si è aperta “un'era di progettazione biologica”, tanto che Craig Venter conclude: “Il genere umano sta per entrare in una nuova fase dell'evoluzione”. Dunque abbiamo a che fare con una biologia sintetica in grado di creare la vita artificiale, capace di evoluzione darwiniana. Già E. Mach affermava che “l'uomo stesso possa agire da creatore, anche nella Natura vivente, foggiandola infine secondo la sua volontà”.

Lo scopo della biologia diviene quello di tenere sotto il nostro controllo i fenomeni della vita. Si apre, come è stato detto da Desmon Bernal, “un futuro post-biologico” di macchine capaci di autoriprodursi. Quindi un'automa naturale in grado di riprodursi sulla base della scoperta “della natura codificata del sistema di informazione genetica della vita”<sup>17</sup>. “In un certo senso, visto che con il nostro esperimento avevamo mostrato che Dio non

14 E. Schrödinger, *Che cos'è la vita?*, Adelphi, Milano 1995. Sul significato di questa svolta insiste in modo particolare J. Craig Venter, *Il disegno della vita*, cit., *passim*.

15 D'altronde è lo stesso Aristotele che in *Phys.* II, 8, 119 a 8 ss. sulla base della presenza della fine in natura e nella tecnica, afferma: “Ad esempio, se una casa fosse tra le cose che sono per natura, essa verrebbe prodotta allo stesso modo in cui ora è costruita per mezzo della tecnica”. La *phys* è dunque “autoproduzione, autopoiesi”. Cfr. L. Illetteratti, *Tra tecnica e natura. Problemi di ontologia del vivente in Heidegger*, Il Poligrafo, Padova 2002, pp. 23 ss.

16 J. Craig Venter, *Il disegno della vita*, cit., p. 16.

17 J. Craig Venter, cit., p. 35.

era necessario per creare una nuova vita” si dà risposta positiva alla domanda: giocare a fare Dio<sup>18</sup>.

Affinché non vi siano dubbi, in questa corsa che la tecnica e in particolare le nanotecnologie hanno ingaggiato con la natura, Kurzweil azzarda questa previsione:

La biologia non sarà mai in grado di pareggiare quello che riusciremo a realizzare tecnicamente, non appena avremo capito a pieno i principi di funzionamento della biologia stessa<sup>19</sup>.

Comprendere i principi di funzionamento è il fondamento della replicabilità e infine sostituzione della stessa natura. In relazione a quello che viene definito come “stato di fiducia acritica” conseguenza dell’espansione del tutto fuori controllo della “rappresentazione tecnica” nei confronti delle scienze e delle tecniche Heidegger osserva che la tendenza a vedere

nei risultati e nella impostazione della fisica atomica, le possibilità di una dimostrazione della libertà umana e della fondazione di una nuova teoria dei valori, è un indice del predominio della rappresentazione tecnica, il cui sviluppo è già da tempo sottratto alle idee e alle convinzioni dei singoli. Il predominio essenziale della tecnica si manifesta anche in quelle zone marginali in cui si tenta ancora di controllare la tecnica con l’aiuto delle tavole di valori tradizionali; si tratta di sforzi nei quali si fa già ricorso a mezzi tecnici, che sono ben altro che semplici fattori estrinseci. Infatti l’uso di macchinari e la costruzione di macchine non sono affatto la tecnica stessa, ma soltanto uno strumento ad essa conforme per la realizzazione della sua essenza nell’oggettività delle sue materie prime. Lo stesso fatto che l’uomo divenga soggetto e il mondo oggetto, è una conseguenza dell’attuarsi dell’essenza della tecnica e non il contrario.

In verità la biologia sintetica e le nanotecnologie sono del tutto al di là di questa rappresentazione ancorata al paradigma del moderno. Le nuove tecnologie hanno di un balzo oltrepassato questa scissione, riportando ad unità soggetto e oggetto, attività e passività. Si tratta di un unico plesso che in forma circolare unisce i due termini, con la possibilità che ora l’uno ora l’altro possano assumere il ruolo attivo o passivo.

Inoltre, ciò che è del tutto al di fuori di questa riflessione è il ruolo assolutamente determinante che assume la scala di considerazione della realtà. La strumentazione tecnica si apre la via non solo alla penetrazione conoscitiva di realtà sottratta alla vista umana, ma ora rivela un mondo del

18 J. Craig Venter, *Il disegno della vita*, cit., p. 38.

19 R. Kurzweil, *The Singularity is Near*, cit., p. 220.

tutto peculiare, quello della realtà quantica che obbedisce alle leggi della probabilità. Questo offre, come sopra detto, la possibilità di intervenire sulle componenti semplici di questa realtà – gli atomi – a livello prima del tutto impensabili. La variazione di scala abbandona il dato quantitativo per penetrare in una realtà qualitativamente del tutto nuova. La scala nanometrica, infatti, è fondamentale in quanto a queste dimensioni

le proprietà fisiche, chimiche e biologiche dei materiali differiscono in modo del tutto fondamentale dalle proprietà che appartengono a singoli atomi o molecole o materia voluminosa<sup>20</sup>.

Qui il rinvio al semplice sembra presupporre quest'ultimo come espressione del necessario se e in quanto assunto come dato. Ma poiché questo è ulteriormente passibile di essere scomponibile lungo una direzione che allo stato sembra non ammettere fine, ne risulta che in ambito fisico si viene ad operare con due teorie fra loro contraddittorie: quelle del fondamento ultimo inaggrabile, e quello dell'essere come possibilità. Giacché ciò che è determinato come semplice, in realtà si mostra come complesso e comunque come duttile e fluido tale da poter essere scomposto in elementi ancora più semplici.

Si tratta dell'applicazione del principio dell'isolamento?

Dice E. Severino: "Più cresce l'isolamento delle parti e la specializzazione che le riguarda, più cresce la potenza dell'agire scientifico-tecnologico".. In questo modo "esso è un mondo duttile, flessibile, cedevole, perché ogni sua parte è isolata dalle altre e dunque nessuna di esse gli è essenziale ed è essenziale alle altre"<sup>21</sup>. Ma così parlare di isolamento diviene in realtà una semplice opzione "tecnica", in quanto non si vede quale sarebbe la realtà ultima di cui un singolo aspetto varrebbe solo come un atto "arbitrario" di isolamento. Non si comprende perciò se questa osservazione semplicemente costituisca una constatazione, oppure se essa nasconde una critica in quanto l'atto dell'isolare costituisce in se stesso una contraddizione. Ciò che appare una contraddizione ad una certa scala, costituisce la realtà ad una diversa scala. Quello che viene definito come isolamento in tanto è efficace in quanto è possibile. Dunque il suo fondamento è dato dall'ontolo-

---

20 "Nanotechnology is the understanding and control of matter at dimensions of roughly 1 to 100 nanometres, where unique phenomena enable novel applications... At this level, the physical, chemical, and biological properties of materials differ in fundamental and valuable ways from the properties of individual atoms and molecules or bulk matter".

21 E. Severino, *Il destino della tecnica*, BUR, Milano 2009, p. 48.

gica fondazione dell'isolamento. La tecnica in tanto dispone dell'essere in quanto questo si dà nella piena disponibilità. Se il principio della relazione tra parte e tutto fosse costitutivamente cogente, le stesse nanotecnologie che su questa dissociazione si fondono, non sarebbero possibili. In realtà laddove siamo veramente in grado di scindere la parte dal tutto e di poter disporre della realtà atomo per atomo, significa che l'atomo stesso può entrare in relazione con sempre nuove totalità che costruisce a partire da se stesso, determinandone significato e valore.

Dunque, quando si afferma che “La potenza della specializzazione scientifica è resa possibile dall'isolamento ontologico, e il nostro tempo procede ormai verso “il paradiso della tecnica“, cioè il “paradiso dell'apparato scientifico-tecnologico”<sup>22</sup>, in realtà si esprime un dato, rivestito però di un giudizio di valore negativo, piuttosto che interrogarsi sull'ontologia che lo rende possibile.

Questa situazione del tutto nuova, comporta delle conseguenze radicali sul rapporto che intercorre tra natura e tecnica. Ha ancora senso, in questo quadro interpretativo, parlare di ciò che è da natura e di ciò che non lo è? In questo modo si attribuisce a “natura” un carattere di immutabilità che prescinde totalmente dal fatto che essa è tale solo in quanto espressione di una realtà divenuta, prodotto dell'evoluzione. Ma l'evoluzione ne costituisce il fondamento originario, e quindi in essa si manifesta e ne mantiene l'apertura costitutiva. La tecnica è non tanto uno dei “prodotti” essenziali di questa evoluzione, quanto una delle modalità del funzionamento dell'evoluzione medesima. Si può effettivamente parlare di essere senza considerare questo aspetto che lo costituisce in modo essenziale?

Se questo non è possibile, si viene allora a rompere quel carattere di unidirezionalità che dovrebbe portare necessariamente dal semplice al complesso, dove il semplice dovrebbe costituire l'inaggrabile. Questo assunto di fondo costituisce un'indicazione metodologica e ontologica essenziale fin dai tempi di Aristotele<sup>23</sup>- Nell'analisi, occorre dal complesso procedere verso il semplice, e quindi dal semplice risalire al complesso, con un intreccio tra procedimento analitico e procedimento sintetico e costruttivo. Ma questo procedimento fisso perde di significato in senso generale, bensì vale soltanto in relazione ai diversi livelli di realtà di cui abbiamo parlato in precedenza. A livello nanometrico, il rapporto uomo-natura, ovvero possibilità

22 Ibidem, pp. 206-207.

23 Che ne parla nel primo capitolo del I libro della *Fisica*, per introdurre la distinzione tra ciò che è primo per noi e ciò che è primo per natura, che costituisce una vera e propria anticipazione filosofica della distinzione codificata da Sellars tra “immagine manifesta” e “immagine scientifica”.

e datità va visto come espressione di una circolarità nella quale perde del tutto di significato il nesso soggetto-oggetto, attivo-passivo, tecnica-dato.

### 3. *Che cos'è tecnica: la risposta della tradizione*

L'inadeguatezza delle definizioni della *techne* di volta in volta date in generale ne sottolineano il carattere di "strumento". Ma essa costituisce lo sfondo che rende possibile la costruzione e l'utilizzo di strumenti, non certo lo strumento di cui la *techne* si serve per dispiegare la sua possibilità e operare. Sotto quest'aspetto si può certamente dire non solo che "l'uomo è nella sua essenza, un essere tecnico", ma anche che tutta la natura è tecnica, non solo in quanto capacità di coordinare mezzi in vista della produzione di scopi, ma in quanto forma che opera come macchina, sulla base di codici e di strutture computazionali.

In rapporto all'uomo la tecnica è piuttosto una *exis*, come dice Aristotele, cioè una modalità costitutiva di rapportarsi all'essere. Ma anche la natura opera tecnicamente. Dunque, ogni ipostatizzazione della tecnica, suona del tutto stonata. Certo, la tecnica costituisce infine un *modus operandi*, secondo la propria logica. Si possono condividere le osservazioni di E. Severino secondo le quali "La volontà della tecnica di aumentare indefinitamente la propria potenza è insieme volontà di sopravvivenza e rifiuto dell'autodistruzione"... "L'essere uomo coincide, dal punto di vista dell'apparato, con l'incremento indefinito della potenza tecnologica". Ma il loro segno va rovesciato in modo speculare. E infatti la conclusione secondo cui "un "individuo" che si contrapponga all'apparato della tecnica non è autenticamente uomo, ossia è una forma limitata di volontà di potenza, che ostacola il dispiegamento dell'essenza della volontà di potenza"<sup>24</sup>, sembra non cogliere nel segno, in quanto anche il contrapporsi è una forma della disponibilità tecnica, non qualcosa che esce e pretende di prescindere dalla tecnica.

Si insiste spesso sulla trasformazione della tecnica da mezzo in fine, sostenendo così che "oggi invece il mezzo tecnico si è così ingigantito in termini di potenza ed estensione da determinare quel capovolgimento della quantità in qualità che Hegel descrive nella *Logica* e che, applicato al nostro tema, fa la differenza tra tecnica antica e lo stato attuale della tecnica"<sup>25</sup>. Ma le conseguenze di tipo quantitativo dipendono strettamen-

24 E. Severino, *Il destino della tecnica*, cit., pp. 38-39.

25 U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano, p. 37.

te dal mutamento qualitativo che sussiste tra le due forme di tecniche. Vi è effettivamente un rovesciamento di termini e il mezzo, necessario per realizzare ogni fine, diviene il vero fine? Che nella moderna tecnica vi sia un incremento esponenziale è certamente corretto, ma questo in linea di principio non muta i termini del rapporto, e non perciò la tecnica diventa fine. La considerazione critica appiattita sul nesso mezzo-fine viene quindi identificata con la ragione strumentale. Che è certamente uno dei momenti della ragione, ma non l'intera ragione della tecnica medesima.

Infine, per comprendere il significato del nesso mezzo-fine non si può fare a meno di ricordare quanto Hegel ebbe a dire circa la superiorità dello strumento rispetto al fine.

“A cagione del suo esser finito, lo scopo ha inoltre un contenuto finito. Perciò non è un assoluto, o addirittura in sé e per sé un razionale. Il mezzo è poi il termine medio esteriore di quel sillogismo in cui consiste la realizzazione dello scopo. In esso se ne dà quindi a conoscere la razionalità come quella che si conserva in cotesto altro esteriore e precisamente per via di cotesta esteriorità. Perciò il mezzo è un che di superiore agli scopi finiti della finalità esterna; – l'aratro è più nobile che immediatamente non siano i godimenti ch'esso procura e che costituiscono gli scopi. Lo strumento si conserva, mentre i godimenti immediati passano e vengon dimenticati. Coi suoi strumenti l'uomo domina la natura esteriore, anche se per i suoi scopi le resta anzi soggetto”<sup>26</sup>.

Una più attenta considerazione di questa riflessione hegeliana può certamente aiutare a disfarsi del trito luogo comune circa il significato che il primato del fine può avere. L'uscita cioè dalla circolarità della vita dove il mezzo si mantiene come permanente di fronte alla caducità dei fini, e cioè come espressione della possibilità di reiterare all'infinito i fini da realizzare mediante i mezzi. Si tratta cioè di tener conto della finitezza e della necessità cui l'uomo deve sottostare. L'accento posto sui mezzi esprime questo nesso. Ma questa struttura vista nella natura ne costituisce l'essenza. Come dice Aristotele in relazione alla determinazione dell'essenza del mutamento, questo è “atto della potenza in quanto tale”, cioè potenza che si mantiene in atto come potenza. È questo il fondamento della realtà come evoluzione.

L'inadeguatezza della concezione della tecnica come strumento è data dal fatto che essa in generale viene fondata sulla scissione di soggetto e oggetto, parte attiva e contenuto passivo. Indubbiamente, nel sorgere della

26 G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, [1812] p. 398; tr. it. di A. Moni, rev. C. Cesa; II, *La logica soggettiva ossia dottrina del concetto*, sez. II, *L'oggettività*, [1812] p. 848.

tecnica moderna un ruolo rilevante ha avuto l'affermazione del soggetto che totalmente altro rispetto ad un contenuto posto come passivamente oggettivo. E tuttavia con la crisi del soggetto viene meno anche la scissione soggetto-oggetto e i due termini più correttamente vengono visti come espressione di una reciproca integrazione. È solo la considerazione che pone l'accento ora su l'uno ora sull'altro dei due termini che in verità sono sempre entrambi presenti.

#### 4. Aristotele e la *techne*

Questa lettura della tecnica risente dell'orientamento aristotelico che sposta l'attenzione dall'oggetto al soggetto e considera la *techne* come espressione di *exis*, virtù della parte dianoetica. La *techne* in senso aristotelico si delinea come una delle disposizioni della parte dianoetica dell'anima:

“L'arte... è un certo stato abituale, unito a ragione in modo veritiero, produttivo”<sup>27</sup>.

Da sottolineare due aspetti: il nesso fra l'intervento produttivo con ragione e verità. La verità – di cui la tecnica è una modalità espressiva – contrassegna l'adeguamento dell'intervento alla capacità di produrre quanto pensato. La definizione medioevale della tecnica come *recta ratio factibilium* risponde a questa logica.

Di qui la definizione generale:

“Ogni arte ha a che fare con la generazione, e con l'escogitare soluzioni, cioè con il considerare in che modo possano generarsi alcune tra le cose che possono essere e non essere quelle di cui il principio è in chi le fa, e non nelle cose fatte infatti non vi è arte delle cose che sono o si generano in modo necessario, né degli enti di natura, dato che questi hanno in sé il principio del loro generarsi”<sup>28</sup>.

Come si vede, l'autokinesi costituisce il limite che separa natura e arte. Quindi l'irriducibilità della vita che caratterizza la natura. Ma una volta che viene meno questa irriducibilità, la natura cade sotto la determinazione della tecnica, e il confine tra artificiale e naturale si annulla.

Per Aristotele, inoltre, il principio dell'arte risiede in chi opera e produce, non nelle cose prodotte: si tratta perciò di atto inquadrate nella virtù. Questo principio che caratterizza tutto il pensiero di ispirazione aristotelica

27 *Eth Nic.*, VI, 4, 1040 a 21 ss.

28 *Eth Nic.*, VI, 4, 1140 a [tr. C. Natali].

è strettamente legato alla differenziazione tra poiesis e praxis, come caratterizzazione della poiesis. Si tratta di un principio legato strettamente alla concezione del lavoro antico, alla sua subordinazione alla natura, e quindi al fatto che non si vede nel prodotto l'espressione del produttore e che quindi in certo modo la produzione esprime l'essere fine in sé non solo del produttore ma anche del prodotto. Dunque è la struttura sociale del mondo antico che ostacola la visione della natura in termini differenti. Nella interpretazione contemporanea, questo rapporto si rovescia, e la potenza della tecnica diviene il vero soggetto, mentre il soggetto stesso diviene oggetto. Ma non ha alcun senso ipostatizzare la tecnica e vedere nell'oggetto solo l'espressione dell' "impianto" (Gestell), come dice Heidegger. L'uomo è infatti parte dell'unico processo evolutivo che ricomprende in unità soggetto-oggetto, essendo il soggetto solamente l'espressione di un atto che scinde l'unitarietà del processo evolutivo.

Sul piano ontologico, l'atto tecnico è tale in quanto fa essere qualcosa di nuovo in modo artificiale, cioè senza una presenza determinante della natura in quanto principio di movimento. In questo modo l'arte viene interpretata come la capacità di far essere il non essere e di far non essere l'essere.

Tuttavia altro è la definizione platonica, altro quella aristotelica. Per Platone: "Tu sai che la creazione è qualcosa di molteplice. Infatti, ogni causa per cui ogni cosa passa dal non essere all'essere e sempre una [C] creazione; cosicché le produzioni che dipendono da tutte quante le arti sono creazioni, e tutti gli artefici di queste cose sono creatori"<sup>29</sup>.

Per Aristotele, malgrado le assonanze terminologiche, il senso del non essere ha significato solo come espressione dell'essere determinato come potenza. Non a caso lo Stagirita accusa Platone di ragionare in modo arcaico, assumendo in pieno ed essendo succube dell'impostazione parmenidea:

"Mentre invece noi affermiamo che per il qualcosa, "generarsi da ciò che è", o [35] "da ciò che non è", o che "ciò che non è" o che "ciò che è", fa o subisce qualcosa, o diviene una qualsivoglia cosa, non differisce in niente ad esempio dall'espressione "il medico fa o subisce qualcosa", o "è o diviene qualcosa", a partire dall'essere medico. Ora, poiché è chiaro che queste proposizioni possono essere assunte in un duplice modo, è evidente che anche l'"agire" o il "patire" "da ciò che è" o "da ciò che non è", si dice in modo duplice"<sup>30</sup>.

29 Platone, *Simposio*, [a cura di G. Reale], in *Tutti gli scritti*, a c. di G. Reale, p. 205.

30 *Phys.*, I, 8, 191 a [tr. L. Ruggiu].

Anzi, ribadisce questo aspetto affermando in modo programmatico e solenne:

“Anche noi affermiamo che “nulla diviene dal non essere in senso assoluto”; ma vi è un divenire da un certo non essere, ad esempio [15] da ciò che è non essere in senso accidentale. (In effetti le cose divengono dalla privazione, che è per sé non-essere, e senza che essa persista in loro. Ma questo fa meraviglia e così appare impossibile che qualcosa divenga dal non essere)”<sup>31</sup>.

Porre perciò i problemi in termini di essere e nulla significa concepirli in modo antiquato.

“Le ragioni che hanno fuorviato questi pensatori, [1089a] portandoli ad ammettere queste cause, sono numerose; la ragione principale però sta nel fatto che essi hanno posto i problemi in termini antiquati. Infatti essi ritennero che tutte le cose si sarebbero dovute ridurre ad un’unità, cioè all’essere in sé, se non si fosse risolta e confutata l’affermazione di Parmenide: “infatti non riuscirai mai a far sì che il non “essere sia”, e ritennero che fosse necessario mostrare che il non “essere è: in tal caso, infatti, gli esseri deriveranno dall’essere e da un qualcos’altro diverso dall’essere, se, appunto, sono molti”<sup>32</sup>.

Il mutamento avviene dall’essere in potenza e non dal nulla:

E poiché vi sono due modi di essere, ogni cosa che muta, muta passando dall’essere in potenza all’essere in atto: per esempio, dal bianco in potenza al bianco in atto; e lo stesso vale per l’accrescimento e la diminuzione. Pertanto, non solo si può dire che, in un certo senso, tutto deriva dal non “essere”, ma, anche, che ogni cosa deriva dall’essere: evidentemente, dall’essere in potenza e dal non essere in atto. (E proprio questo significa l’Uno di Anassagora; in effetti, invece che “tutte le cose insieme” e che la “mescolanza” di Empedocle e di Anassimandro e, anche, di come dice Democrito meglio era dire: “Tutte

31 *Phys.*, I, 8, 191 b [tr. L. Ruggiu].

32 *Metaph.*, [tr. G. Reale] XIV, 2, 1088b 7. E *Metaph.*, [tr. G. Reale] XIV, 1, 1088b. Inoltre, da quale non “essere e da quale essere deriveranno le molteplici cose che sono? Infatti, anche il “non essere” ha molteplici significati, così come l’essere: il “non essere” uomo significa non essere questa data sostanza, il non “essere retto significa non essere questa data qualità, il non “essere di tre cubiti significa non essere questa data quantità. Allora, da quali generi di essere e di “non essere” deriverà la molteplicità delle cose che sono? C’è un filosofo, invero, che pretende che sia il falso e che il “non essere” sia appunto questa realtà e che da esso in unione con l’essere derivi la molteplicità delle cose: per questo egli diceva, anche, che bisogna porre per ipotesi qualcosa di falso, allo stesso modo che i geometri pongono per ipotesi che sia lungo un piede ciò che non è lungo un piede.

le cose erano insieme in potenza, ma non in atto". Sicché questi filosofi hanno in qualche modo intravisto la nozione di materia). Dunque, tutte le cose che mutano hanno materia: diversa, però, secondo i casi; e hanno materia anche le cose eterne che non sono generate, ma che hanno movimento di traslazione: non, però, una materia che è passibile di generazione, ma una materia che è suscettibile solo di movimento da un punto ad un altro<sup>33</sup>.

E prendendo ulteriormente le distanze da questo modo arcaico di ragionare, dice:

Allo stesso modo affermiamo che “non v'è generazione da ciò che è”, né che “ciò che è si genera”, se non in senso accidentale. E allo stesso modo, questa realtà determinata si genera in questo modo determinato, come [20] ad esempio un animale potrebbe generarsi da un animale; e da un animale di una certa specie, un animale di questa specie così un cane si genera da un cane e un cavallo da un cavallo. Si genererebbe, infatti, non solo un cane da un animale – e anche da un animale di una certa specie –, ma non in quanto animale: questo infatti esiste già. Ma se capita che un animale si genera non in modo accidentale, questo non sarà a partire dall'animale; e se è qualcosa che è, [25] non si genera né da ciò che già esiste, né da ciò che non esiste. Infatti è stato detto che con l'espressione: “dal non essere”, noi intendiamo “in quanto non essere”. Inoltre, noi non eliminiamo in nessun modo il principio che “ogni cosa o è, o non è<sup>34</sup>”.

Occorre assumere questo senso dell'essere aristotelico anche al di là delle intenzioni di Aristotele, giacché un essere così inteso si pone come essenzialmente divenire, cioè come “atto della potenza in quanto tale”<sup>35</sup>. Dunque realtà essenzialmente in movimento, realtà che si dà come evoluzione.

### 5. Dal ruolo complementare al ruolo sostitutivo della *techne*

Il senso della tecnica antica ha valore strumentale: la *techne* per operare si avvale di strumenti per raggiungere i propri scopi. Ma essa interviene

33 *Metaph.*, [tr. G. Reale ] XI, 2, 1069b.

34 *Phys.*, I, 8, 191 b [tr. L. Ruggiu].

35 *Phys.*, III, 1, 201 a [tr. L. Ruggiu]: “E poiché abbiamo distinto, [10] nell'ambito di ciascun genere, ogni cosa secondo l'atto o la potenza, l'atto di ciò che esiste in potenza, in quanto tale, è movimento: ad esempio, l'atto di ciò che è alterabile, in quanto alterabile, è alterazione; l'atto di ciò che si accresce e di ciò che, al contrario, diminuisce (non esiste infatti un nome comune ad entrambi), crescita e diminuzione; e l'atto di ciò che si genera e di ciò che si corrompe, generazione e [15] corruzione; l'atto di ciò che si muove localmente, locomozione.

quando la natura non è in grado di raggiungere gli scopi che l'uomo si prefigge. In questo senso, come insieme di strumenti costituisce il mezzo per eccellenza che si interpone tra uomo e natura con lo scopo di costringere la natura, attraverso l'astuzia e l'inganno – è in questo modo che di fronte all'assolutezza della natura la tecnica diviene inganno e stratagemma – della ragione “tecnica”, a fare venire all'esistenza quanto la natura o produrrebbe a stento o non produrrebbe affatto.

Attraverso l'imitazione e la ricostruzione artificiale dei procedimenti seguiti dalla natura, la *techne* “completa ciò che la natura ha tralasciato”, svolgendo una funzione che normalmente è sussidiaria, altre volte alternativa. Ma insieme la *techne* costituisce un'astuzia messa in atto dall'uomo per sfuggire alla subordinazione e alla necessità della natura.

La *techne* forma pertanto una struttura, ordinata secondo regole, di strumenti, “animati o inanimati”, volti allo scopo di aiutare a trasformare la natura per far venire alla luce – produrre –, per costringere nell'esistenza piuttosto che quei prodotti di cui l'uomo ha bisogno, quella “disposizione” della stessa natura ordinata all'uomo.

Tuttavia nella visione classica l'uomo che opera nella *techne* mantiene ancora la subordinazione alla natura in modo mediato, anche se in forme meno necessitanti, attraverso la subordinazione allo strumento, che opera, interviene e produce solo in quanto sorretto e guidato dall'uomo secondo tuttavia la disposizione della stessa natura.

Invece, “se ogni strumento riuscisse a compiere la sua funzione o dietro un comando o prevedendolo in anticipo” (...), così anche se “le spole tessessero da sé e i plettri toccassero la cetra, i capi artigiani non avrebbero davvero bisogno di subordinati né i padroni di schiavi”.

Il subordinato o lo schiavo costituisce le mani delle singole arti; e, come la mano, anch'essi sono strumenti di strumenti. Attraverso una proposizione ipotetica della irrealtà, Aristotele introduce l'ipotesi di uno sviluppo della *techne* tale da utilizzare meccanismi di sistemi automatici autoregolantesi, cioè in grado di funzionare attraverso comandi a distanza, in modo da rendere del tutto inutile il subordinare l'altro uomo alla natura, in modo da liberare dalla subordinazione i pochi liberi.

Tuttavia queste indicazioni di carattere generale racchiudono una serie di ambiguità.

Cominciamo da quella più vistosa e insieme più rilevante, che ruota attorno al concetto di “natura”. Qui, come anche altrove, tale concetto ha un momento della propria oscillazione nell'uso in cui esso definisce volta a volta semplicemente la totalità di ciò che l'uomo assume come dato, cioè la totalità di quei fenomeni che hanno il principio della generazione in se

stessi. In ciò esso caratterizza semplicemente l'insieme di realtà in cui è assente l'intervento umano come principio di movimento.

Con l'intervento umano si produce ciò che noi possiamo indicare come un principio indotto dall'esterno, non originariamente presente, che possiamo definire come "artificiale", cioè che deriva da *techne*. In questo senso, "naturale" definisce semplicemente quel momento della realtà che, assieme a ciò che è prodotto da *techne*, viene a configurare l'universo di vita e di operatività dell'uomo. Si tratta quindi di un "mondo" che si pone in diretta continuità con l'essere dell'uomo come *praxis*, che richiede la plasmabilità dell'essere in funzione del suo essere diversamente da come esso è. Dove il concetto di "plasmabilità" ricomprende in unità sia il lato attivo come il lato passivo, significando con questo che non sussiste un lato solo attivo, quello del soggetto, e un lato solo passivo, quello dell'oggetto, ma l'uno e l'altro assieme nella circolarità del loro effettivo essere.

In questo contesto, la *techne* non si contrappone a ciò che è invece da *physis*, come negativo a positivo, disvalore a valore, ma diviene espressione del sistema di valori di cui è portatrice la stessa *physis*. In un mondo nel quale la prevalenza del dato è predominante, la *techne* non può che essere concepita se non in una funzione che possiamo definire "complementare" o "supplente" rispetto alla natura come dominio del dato. In questa sua funzione subordinata, il compito che si prefigge la *techne* è quello di favorire e di affrettare i processi che si producono da e nella natura, oppure anche di supplire a quelle che sono concepite come deficienze, limiti o comunque inadeguatezze della natura rispetto a quello stesso sistema di valori posto dalla natura medesima e che vede l'uomo come *telos* dell'intero suo processo.

Qui artificiale non si contrappone a naturale, quanto l'artificiale connota un processo di sviluppo naturale che viene proseguito attraverso mezzi artificiali. Per quanto la differenza tra *physis* e *techne* apparentemente segua una contrapposizione tra diverse modalità di operare, questa alterità in realtà sembra del tutto scomparire nel momento in cui si pone l'accento sul fine che ne caratterizza l'attività: "se una casa fosse tra le cose che sono per natura essa verrebbe prodotta allo stesso modo in cui ora è costruita per mezzo della tecnica. E se le cose che sono da natura fossero fatte non solo da natura, ma anche fossero prodotte con la tecnica, sarebbero prodotte in quello stesso modo nel quale esse sono prodotte per natura"<sup>36</sup>. Questa completa intercambiabilità tra operare della *physis* e operare della *techne* in questo passo fa leva sul tema del fine: "ma anche che in tale operare la

techne agisce, secondo Aristotele, imitando l'operare della physis e addirittura talvolta portando a compimento quanto la physis si trova impossibilitata a fare<sup>37</sup>. Il fondamento di questa identità di fondo nell'operare si fonda sul fatto che la tecnica imita la natura, ma anche sul fatto che la physis opera come fosse techne. Quindi l'escogitazione tecnica fa sì che i mezzi operino sul piano produttivo imitando le operazioni e sottomettendosi alle leggi e alle regole dei processi naturali. Ma insieme si muovono all'interno del sistema dei valori che la stessa natura pone. Di questo sistema è parte l'intrinsecità di natura e vita, e quindi il fatto che la natura da un lato è espressione della vita che essa produce e insieme tutela, nel contesto di una relazione tra viventi di tipo gerarchico che ha come suo punto finale e scopo l'uomo stesso.

E tuttavia malgrado l'ottimistica affermazione aristotelica secondo la quale la natura deve provvedere a mettere a disposizione dell'uomo (come pure degli altri animali) i beni che servono da mezzi di sostentamento, e a maggior ragione essa deve provvedere all'esistenza di tali beni<sup>38</sup>, la techne in qualche modo è uno stratagemma con il quale l'uomo deve piegare la natura, sia quando sussiste un conflitto tra l'operare della natura e gli scopi dell'uomo, o quando occorre per piegare la natura agli scopi dell'uomo predisporre astuti stratagemmi in modo da far fronte e da domare la forza preponderante della natura<sup>39</sup>. Con il poeta Antifonte Aristotele ripete: "Con l'arte procuriamoci quelle vittorie che la natura

37 L. Illetterati, *Tra tecnica e natura. Problemi di ontologia del vivente in Heidegger*, cit., p. 22 ss.

38 *Polit.* I, 10, 1258 a. Si tratta del fondamento della separazione tra crematistica naturale e non naturale.

39 Aristotele, *Problemi di meccanica*, 847 a 10 - 848 a 15 - "Accadono delle cose meravigliose che sono secondo natura e la cui causa è sconosciuta; mentre altre accadono in modo contrario alla natura, prodotte per mezzo di artifici in funzione dei bisogni degli uomini. In molti casi, infatti, la natura opera in modo contrario al vantaggio degli uomini, poichè segue in modo costante il proprio corso, mentre ciò di cui noi abbiamo bisogno muta sotto molti aspetti. Pertanto noi dobbiamo produrre un risultato che è contrario alla natura; questo quindi si imbatte in particolari difficoltà e richiede il ricorso a speciali arti. Perciò noi indichiamo con il nome di meccanica (cioè di stratagemma) quell'arte che consente di superare tali difficoltà. Risulta vero quanto scrisse il poeta Antifonte: "Con l'arte procuriamoci quelle vittorie che la natura tenta di impedire". A questo genere appartengono tutti quei fenomeni in cui il più piccolo vince il più grande, e una forza del tutto modesta solleva carichi di gran lunga più pesanti e in generale tutti quei problemi che noi complessivamente chiamiamo meccanici". Fra questi problemi sono indicati: "la questione della leva, dal momento che appare contraddittorio che un peso piuttosto grande sia mosso da una piccola forza".

tenta di impedire". Qui in realtà le finalità della natura sembrano procedere senza tener in alcun conto le finalità umane. Di qui la concezione conflittuale che caratterizza la concezione della *techne* fin dai suoi esordi, come attestano i miti di Prometeo. Sono gli dei – e la natura – che procedono indipendentemente dai bisogni dell'uomo, o anche contro le sue esigenze. Insomma, la tecnica intende ribaltare un destino che sembra già deciso e che non si cura dell'uomo. La tecnica è pertanto un intervento teso a ribaltare il destino segnato dell'uomo, e quindi costringere la stessa natura a fare quanto essa spontaneamente non farebbe.

La tecnica è espressione dell'astuzia che per vincere le forze preponderanti della natura ne aggira la potenza e la forza. La tecnica è potenza di emancipazione.

Come si vede la stessa esistenza di limiti invalicabili da parte della natura, codificati dalla teologia e dalla metafisica, non appaiono salvaguardare l'uomo, quanto lasciare che il suo destino sia assegnato. Dunque metafisica e teologia come garanti della datità del cosmo, indipendentemente dal fatto che esso sia o meno rivolto verso l'uomo.

Ma quale carattere ha allora questo limite? Come comprenderne la razionalità ed eventualmente si tratta di destino e di necessità, oppure di limite storico che altrettanto storicamente può essere oltrepassato dalla tecnica? Il limite dunque ha carattere metafisico, oppure costituisce una modalità interna allo sviluppo stesso della tecnica che quindi può avere un oltrepassamento tecnico? Insomma si può o si deve porre un limite inltrepassabile allo sviluppo tecnico, o il limite, in quanto tecnico, può essere oltrepassato dal progredire della stessa tecnica?

### *6. Il salto dalla quantità alla qualità*

Lo sviluppo delle nanotecologie non solo produce un salto straordinario nella struttura della tecnica, ma viene a configurare la stessa natura come mondo del dato. Il punto essenziale da considerare è costituito dal fatto che, a livello della scala nanometrica una serie di leggi vengono completamente scompagnate o non hanno più alcun significato. Così viene meno la possibilità di utilizzare il principio del rapporto tra tutto e parte: laddove questo è operante, infatti, la parte viene a rispecchiare e riflettere lo stesso principio del tutto. Con la sottolineatura del fatto che quest'ultimo non è riconducibile semplicemente alla somma delle parti. In quanto intero esso fa emergere proprietà che non esistono nelle parti in se stesse considerate.

Al contrario, il primo effetto che deriva dalla scissione della parte a livello nanometrico costituisce quasi il rovesciamento speculare di questo assioma: la parte nanometrica per definizione costituisce una radicale alterità rispetto all'intero di provenienza. E proprio per questo forma un nuovo intero, del tutto irriducibile rispetto ad altri interi. Di qui la sottolineatura del fatto che diviene quasi pregiudiziale porre come premessa la costituzione di nuove proprietà, le quali non sono semplicemente ri-conosciute dai potentissimi mezzi di osservazione, ma sono fatte essere all'atto stesso della separazione a livello nanometrico.

Sotto quest'aspetto il pericolo sempre più crescente è che le nanotecnologie si sottraggono al rapporto una volta considerato come di pura strumentalità rispetto all'uomo, quindi esse si liberino totalmente dalla relazione mezzo-fine, per trasformarsi in un mezzo ormai divenuto autosufficiente, con un proprio tempo e un proprio ritmo di crescita. Insomma, occorre che l'uomo sia in grado di pensare e operare a livello della nuova ontologia e delle nuove leggi che caratterizzano la realtà nanometrica. Se questo non avviene, l'impossibilità di controllo verrà perciò stesso a trasformare il mezzo in fine. La contraddizione dei fini, tra tecnica e uomo, è semplicemente il risultato della impotenza che caratterizza l'uomo nel non saper operare nel mondo rivelato e costituito dalle nanotecnologie.

La domanda alla quale dare una possibile risposta concerne innanzitutto l'ontologia delle realtà che costituiscono il mondo della nanoscienza. Questa ontologia retroagisce sulla determinazione del senso della scienza e della tecnica e infine sull'ontologia in generale, con modalità ancora piuttosto incerte.

Inoltre, come abbiamo accennato, nella meccanica quantistica risulta operante una nuova e diversa logica<sup>40</sup>. Che incide innanzitutto sulla configurazione del principio secondo cui la parte che entra come costitutiva del tutto è essa stessa della stessa natura del tutto. A questa scala vale l'opposto: la separazione dal tutto della parte a livello nanometrico introduce realtà del tutto altre rispetto al tutto. Abbiamo quindi un netto discostamento tra la logica che compete al tutto a scala macrometrica, rispetto a quella che appartiene alla parte – atomo – su scala nanometrica.

---

40 G. Birkhoff e J. von Neumann, "The Logic of Quantum Mechanics", "Annals of Mathematics", 37 (1936), pp. 823-843; K. R. Popper, "Birkhoff and von Neumann's interpretation of quantum mechanics", Nature, vol. 219, 1968, pp. 682-685; M. L. Dalla Chiara e R. Giuntini, "Popper and the logic of Quantum Mechanics", preprint; M. L. Dalla Chiara e R. Giuntini, *La logica quantistica*, in G. Boniolo, a cura di, *Filosofia della fisica*, Bruno Mondadori, Milano 1997, pp. 609-645.

Su questa scala, abbiamo a che fare ancora con il salto dalla quantità alla qualità che ben conosce la logica dialettica hegeliana<sup>41</sup>? Questo passaggio di scala, infatti, ci introduce dal mondo della fisica newtoniana o della fisica relativista, al mondo della fisica quantistica, con leggi che sembrano obbedire a principi del tutto specifici e altri rispetto alle leggi della fisica ad altra scala.

“Con il diminuire della scala sorgono vari problemi interessanti. Le cose non si limitano a diminuire in proporzione”, ma modificano le loro proprietà e i loro comportamenti<sup>42</sup>.

Ora il concetto di “proprietà” intende caratterizzare un certo particolare attributo che contrassegna in qualche modo l'identità determinata di una certa cosa; da queste proprietà seguono ben individuati comportamenti. La realtà nanometrica è una nuova e irriducibile realtà, caratterizzata perciò stesso da proprietà sconosciute ad altra scala e quindi anche da specifici comportamenti, oppure la sua realtà non rinvia ad alcuna sostanza ma consiste essenzialmente nella struttura relazionale stessa di ciò che con termini di vecchia logica e ontologia, si chiama proprietà?

Proprio per questo, è solo per accidente che diciamo che comunque il nostro punto di riferimento è la “medesima” natura, con la quale abbiamo a che fare a livello della comune esperienza. In realtà si apre un mondo totalmente altro, ontologicamente del tutto distinto dal primo. È il suo essere che è del tutto nuovo, non solo le sue proprietà. Da un mondo di realtà date, caratterizzate da proprietà, caratteristiche e comportamenti di un certo tipo, si passa ad un mondo possibile fondato esclusivamente da relazioni, in cui le parti possono essere considerate a prescindere dall'insieme.

In questo modo, quello che si chiama mondo dato, si muta in una realtà disponibile per tutte le configurazioni possibili. Quella che è l'attuale disposizione atomica, che fonda una struttura, diviene semplicemente una delle possibili configurazioni della realtà. La forma e la disposizione degli atomi è solo una fattuale e contingente disposizione.

Disporre diversamente gli atomi significa dunque far essere qualcosa che in natura non esiste, in senso ontologico e non tecnico. Significa intervenire nella “produzione” di una nuova e diversa natura, costruita e prodot-

41 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, hrsg. G. Lasson, Hamburg 1975, tr. it. cit., tomo primo, sezione seconda: *La grandezza (quantità)*; cfr. E. Fleischmann, *La science universelle ou la logique de Hegel*, tr. it. *La logica di Hegel*, tr. Solmi A., Einaudi, Torino 1975, pp. 72 ss.

42 R.P. Feynman, *There's Plenty of Room at the Bottom*, in *Eng. and Sci.*, 1960, n. 23, p. 22; (tr. it. “C'è molto spazio là in fondo”, in R.P. Feynman, *Il piacere di scoprire*, a cura di J. Robbins, Pref. di F. J. Dyson, Adelphi, cit., pp. 143 ss).

ta a partire da singole realtà date, peraltro esse stesse scomposte e quindi modificate.

La domanda che già Feynman si poneva, è allora: “Quali sarebbero le proprietà dei materiali se potessimo posizionare gli atomi come li vogliamo”<sup>43</sup>?

In questo modo noi avremo una gamma indefinita di possibili proprietà dei materiali, e corrispondentemente un ampliamento a dismisura delle possibilità “ontologiche” del fondo disponibile e quindi e conseguentemente anche dell’uso stesso dei materiali. Cioè della loro possibilità tecnica.

“Niente a grande scala si comporta come gli atomi a piccola scala, perché questi soddisfano le leggi della meccanica quantistica”<sup>44</sup>.

Quello che fin da subito si può dare per assodato sulla base degli esiti, è quanto previsto nella delineazione della struttura della tecnica, è la possibilità di una riformulazione radicale della stessa natura, fino a ricomprendere in questo la ricostruzione del nostro corpo e del nostro cervello potenzialmente atomo dopo atomo<sup>45</sup>. Modificando radicalmente le condizioni stesse dell’essere di questo soggetto, attraverso l’intervento su molecole e atomi di realtà diverse, come quelle biologiche e quelle materiali<sup>46</sup>. Dissolvendo quindi la separazione e la determinatezza degli ambiti tradizionali delle scienze definite, quali chimica, biologia etc<sup>47</sup>.

Infine, occorre affrontare la questione del tempo dell’evoluzione. Per comprendere appieno il significato della rivoluzione nella quale siamo immessi e in quella che ancora che ci attende, dobbiamo con Kurzweil comprendere “la legge dello sviluppo tecnologico” e il modo con il quale questo interviene nella nuova dimensione assunta dalla tecnica, a livello della stessa temporalità naturale.

Il progresso della tecnologia continua ad accelerare, come già aveva osservato J. von Neumann e “fa pensare che ci stiamo avvicinando a una qualche singolarità essenziale nella storia della nostra razza, al di là della

43 R.P. Feynman, *There’s Plenty of Room at the Bottom*, cit., p. 144.

44 R.P. Feynman, *There’s Plenty of Room at the Bottom*, cit., p. 145.

45 R. Kurzweil, *The Singularity is Near*, Viking Press, 2008; *La singolarità è vicina*, cit., p. 220.

46 A titolo esemplificativo, cfr. il rapporto curato dal comitato nazionale di bioetica, *Nanoscienze e nanotecnologie*, del 9 giugno del 2006. B. Gordijn, *From Utopian Dreams and Apocalyptic Nightmares towards a more Balanced View*, cit., A. Herzog, *Of Genomics, Cyborgs and Nanotechnology: A Look into the Future of Medicine*. Connecticut Medicine 2002; 66 (1): 53-54. Una prospettiva positiva in R. Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines. When Computers Exceed Human Intelligence*. New York: The Viking Press, 1999.

47 R. Kurzweil, *The Singularity is Near*, cit., p. 220.

quale le cose umane, come le conosciamo oggi, non potranno continuare"<sup>48</sup>. Questa "singolarità" che dà il titolo all'opera di Kurzweil, significa quasi la rottura della forma del tempo, il passaggio di era, nel quale lo stesso tempo assume una dimensione totalmente nuova.

"Il progresso umano è esponenziale e la crescita esponenziale inizia lentamente, ma al di là del gomito della curva diventa esplosiva e profondamente trasformativa"<sup>49</sup>.

Non esiste quindi nessun salto metafisico tra i limiti interni alla tecnica e i limiti posti dalla metafisica. Il limite metafisico è interno alla stessa concepiibilità della tecnica come tale. Si tratta perciò di limite di fatto, non di diritto, che può venir meno con l'avanzata della stessa tecnica.

La tesi del compimento della metafisica da parte della tecnica significa che le premesse tecniche sono poste dalla stessa metafisica. La metafisica è perciò essa stessa tecnica in una fase particolare del suo sviluppo, cioè quando essa sembra trovare dei limiti storici posti e vissuti come limiti inoltrepassabili. Sotto quest'aspetto, il problema non è quello di fare un passo indietro e aprire una via che non si conclude nella tecnica. Infatti, la tecnica nasce in termini di principio come la stessa apertura dell'orizzonte dell'essere come potenza fin dalle sue origini. Le origine greche della metafisica rivelano il fondamento della tecnica. Non in quanto si assume la necessità del divenire come passaggio dall'essere al nulla, ma in quanto l'uomo è posto originariamente in un essere inteso come possibilità, come necessaria apertura al non dato a partire dal dato, alla dimensione del futuro a partire dal presente che ingloba in sé il passato.

Nella spiegazione di Heidegger sull'essenza della tecnica si privilegia l'affermazione del primato del soggetto e quindi di conseguenza la costruzione dell'essere come oggetto da utilizzare, come fondo disponibile: *Ge-stell*. Avvento della tecnica come eliminazione di ogni intervento di tipo metafisico e teologico, in quanto ne costituisce il compimento ultimo.

La tecnica, non più il dio creatore, dispone dell'ordine del mondo. La nuova costellazione che ne risulta è: la caduta dell'inviolabilità della natura, il pensare come calcolare, la calcolabilità dei fenomeni come sfondo della produttività tecnica. La questione dell'essere diviene la stessa questione della natura e del carattere della tecnica.

Ma l'essere stesso è nichilismo, la sua assenza come sottrarsi. L'essere è l'abbandono dell'ente.

48 Cit. da R. Kurzweil, *The Singularity is Near*, cit., p. 10.

49 Ivi.

“Nel frattempo il pericolo è venuto in luce ancor più chiaramente. La ricaduta del pensiero nella metafisica assume una nuova forma: si tratta della fine della filosofia nel senso del suo completo risolversi nelle scienze, la cui unità trova altresì il suo nuovo svolgimento nella cibernetica. La potenza delle scienze non si lascia arrestare da un attacco o da un intervento, di qualunque tipo esso sia, perché la scienza fa parte dell’impianto (Ge-stell) che ancora occulta (verstellt) l’evento”<sup>50</sup>.

Per Heidegger, la tecnica non è mezzo né scopo: l’essenza della tecnica è l’essere stesso nella forma essenziale dell’impianto.

”Pensiamo tuttavia a fondo e con chiarezza: l’impianto non è il pericolo in quanto è l’essenza della tecnica e in quanto dalla tecnica possono scaturire effetti minacciosi e pericolosi. L’impianto è il pericolo non in quanto tecnica, bensì in quanto essere. L’elemento essenziale del pericolo è l’essere stesso, nella misura in cui dà la caccia alla verità della sua essenza con la dimenticanza di questa essenza. L’essenza della tecnica è chiamata con lo strano nome di Ge-Stell, “impianto”, proprio perché tale essenza non è niente di meno che l’essere stesso”<sup>51</sup>.

In realtà la dimensione della tecnica si estende non solo all’utilizzazione dell’essere come oggetto disponibile, ma essa comprende e ingloba anche tutte le realtà sociali, come la stessa comunità, che si costituisce per realizzare un fine comune. La costituzione della comunità risponde in questo senso ad un’esigenza tecnica, ma solo in quanto in essa fini e mezzi vengono a coincidere con la costruzione stessa dell’uomo come essere sociale. Si tratta di un momento nel quale l’evoluzione costruisce gli ambiti entro i quali essa può proseguire nel suo sviluppo.

Le molecole operano in due modi profondamente differenti, le une attive, le altre passive. “Questi schemi molecolari semplici caratterizzano le sostanze passive. Schemi più complessi caratterizzano le nanomacchine “attive” delle cellule viventi”<sup>52</sup>. La distinzione tra lato attivo e lato passivo designa i soggetti che operano e i materiali sui quali ricade la trasformazione indotta dall’operare. Il linguaggio rivela immediatamente lo schema tecnico di lettura della realtà, il cui funzionamento anche a livello nanometrico è caratterizzato non solo dallo schema tecnico, ma più precisamente da quello proprio della macchina. Secondo appunto l’impostazione hobbe-

50 M. Heidegger, *Lettera sull’umanismo*, (1949), in *Wegmarken*, [G.A. 9, 1919-1961], tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987.

51 M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Frankfurt a.M. 1994, [1949-1957], ed. it. a c. di F. Volpi, *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi, Milano 2002.

52 K. E. Drexler, *Engines of creation*, cit.

siana<sup>53</sup>, che vede la natura stessa come espressione della tecnica, in quanto “creata” da quell’artefice principe che è Dio.

Dunque le cellule a scala nonometrica operano come se fossero delle macchine; ovvero, l’operare delle macchine non si discosta dall’operare delle cellule. E tuttavia, osserva ancora E. Drexler, “Che siano o meno dentro una cellula, le nanomacchine obbediscono alle leggi universali della natura”. Dunque, si tratta di utilizzare le leggi naturali, che già operano in modo tecnico, per produrre macchine artificiali che opereranno come quelle naturali.

Il salto qualitativo che sarà impresso da questa rivoluzione è costituito proprio dagli assemblatori, che nelle attese di K. E. Drexler, schiuderanno un intero mondo di nuove tecnologie. E questo proprio perché la limitatezza degli strumenti ha disposizione a circoscritto la nostra esplorazione solo ad una parte minima delle possibilità che le stesse leggi naturali consentono.

Le nanomacchine metteranno a disposizione dell’uomo capacità nuove, attraverso le macchine proteiche, centro dell’evoluzione della vita. Ma “L’evoluzione avanza attraverso piccoli cambiamenti e l’evoluzione del DNA non può facilmente sostituire il DNA stesso. Poiché il sistema DNA/RNA/ribosomi è specializzato nel produrre proteine, la vita non ha nessuna opportunità reale di evolvere una alternativa. Qualunque manager di produzione ne può ben apprezzare la ragione; anche più di quel che accade in una fabbrica, la vita non può permettersi di arrestarsi per sostituire i suoi vecchi sistemi”<sup>54</sup>.

Questo ritrarsi di fronte alla vita è tuttavia solo apparente, non solo in quanto “gli assemblatori avanzati saranno in grado di fare più di quanto siano capaci di fare le macchine proteiche esistenti”, ma non si vede al-

53 T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di R. Sani, con testo inglese e latino, 2001 Bompiani, Milano, p. 15: Nell’introduzione si dice che: “LA NATURA (l’arte attraverso cui Dio ha creato e governa il mondo) viene imitata dall’arte dell’uomo come in molte altre cose anche in questa: nella capacità di produrre un animale artificiale. Infatti, visto che la vita non è altro che un movimento di membra, la cui origine è interna ad una delle parti principali, perché non dire che tutti gli automata (macchine che si muovono come orologi, attraverso molle e ingranaggi) sono dotati di vita artificiale? Che cos’è infatti il cuore se non una molla e che cosa sono i nervi se non tanti fili e le articolazioni tanti ingranaggi che fanno muovere l’intero corpo secondo le modalità volute dall’artefice? L’arte va anche oltre, imitando quel razionale che è anche il più eccellente prodotto della natura, l’uomo. Infatti, attraverso l’arte viene creato quell’enorme LEVIATANO chiamato “COMMONWEALTH” o STATO”...

54 K. E. Drexler, *Engines of creation*, cit.

cun ostacolo insormontabile sia ad andare oltre la vita, a produrre vita e coscienza nelle macchine, come dirà Kurzweil. Il ruolo strategico degli assemblatori è dato dal fatto che essi saranno in grado di svolgere quella funzione complessa propria nella sua semplicità della mano, cioè di essere “strumenti di strumenti”.

Di fronte a questo sviluppo inarrestabile secondo K. E. Drexler, “le proibizioni locali non possono bloccare i progressi nella tecnologia militare e commerciale”. In questa corsa ormai inarrestabile, l’unica possibilità è che noi ci affrettiamo a governarne i processi. Perciò “dobbiamo imparare a guidare la corsa tecnologica o morire, sebbene la forza dell’evoluzione tecnologica si faccia beffe dei movimenti antitecnologici: i movimenti democratici che si prefiggono l’obiettivo di imporre restrizioni locali possono soltanto riuscire a limitare le singole democrazie del mondo, non il mondo nel suo complesso”<sup>55</sup>. Ma la questione è se il divario tra l’accelerazione della corsa tecnologica e la capacità dell’uomo di adattarsi all’ambiente e quindi di sviluppare gli strumenti e i tempi di questo intervento, può essere superato, tenuto conto dell’atteggiamento finora prevalente o di panico o di velleitario rifiuto radicale, in nome spesso di *idola fori*, di entità inesistenti o di valori ormai spazzati via.

In proposito, il futurologo Kurzweil alla domanda: “È possibile che il ritmo del progresso tecnologico continui ad accelerare indefinitamente”?, che suppone sia la presenza di limiti prefissati, sia il fatto che vi possa essere uno scarto radicale tra lo sviluppo delle tecniche e le capacità di adattamento dell’uomo ai ritmi dello sviluppo, nel rispondere, egli sostiene che “Non c’è un punto in cui gli esseri umani non saranno in grado di pensare abbastanza rapidamente da tenere il passo”... Gli esseri umani allora “escogiteranno qualche tecnologia per diventare ancora più intelligenti (poiché la loro intelligenza non sarà più di capacità fissa). Cambieranno i loro stessi processi di pensiero per poter pensare più rapidamente”<sup>56</sup>. Si afferma cioè la capacità di retroagire da parte dell’uomo servendosi di quella stessa tecnica, così da rendere le proprie facoltà del tutto adeguate alla accelerazione impressa dalla potenza tecnica.

Insomma, è vero che sussiste un intreccio profondo, inestricabile, tra promessa e pericolo, e quindi difficilmente sarà possibile scindere questa antinomia, cioè questa unità degli opposti che è caratteristica saliente dello stesso essere: che è divenire e quindi possibilità. Ora la tecnica è nostro *habitus*, appartiene ai nostri modi di stare al mondo, e non è semplicemente

---

55 K. E. Drexler, *Engines of creation*, cit.

56 R. Kurzweil, *The Singularity is Near*, cit., p. 24.

uno strumento altro da noi, scisso e separato sia dall'oggetto che dal soggetto che opera. Il processo tecnico è un modo di rivelare l'essere, cioè di progressivamente avvicinare non solo noi al contenuto, ma noi a noi stessi, ovvero quel noi che è la tecnica a quel noi che si esprime e si realizza anche come tecnica. R. Kurzweil può così affermare: "Diventeremo enormemente più intelligenti quando ci fonderemo con la nostra tecnologia"<sup>57</sup>.

Questo asserto non solo comporta la capacità di "applicare" la tecnologia, in particolare le nanotecnologie, alla modifica del nostro cervello e della nostra intelligenza, con un processo di progressivo avvicinamento che, come accade nella *Fenomenologia dello spirito* hegeliana, parte dalla coscienza naturale, quella appunto della scissione tra tecnica e soggetto tecnologico, fino a riportare la tecnica a rivelarsi come espressione dello stesso soggetto. Non si tratta invero di un processo di carattere riduzionistico, che suppone e mantiene non solo la separazione tra i due, ipostatizzando le esistenze separate di due soggetti, quando in realtà si tratta della medesima cosa, vista da due lati differenti.

Detta in questi termini, la domanda sembra porsi una sorta di successione logico-temporale: il soggetto è la tecnica, che crea o rende disponibile al proprio intervento l'essere che costituisce il suo oggetto. La domanda sembra quindi presupporre da un lato una sorta di concezione dell'essere o della natura che hanno una propria realtà costituita e immutabile, che può essere tuttavia "devastata" dall'intervento di una tecnica che non si sa donde deriva e in che modo possa costituirsi come soggetto autonomo e autosufficiente.

Il punto di fondo è che sussiste solo una realtà che nella sua essenza è fluida, cioè è pura possibilità e quindi processualità, e perciò stesso soggetta ad una forte disponibilità alla possibilità. Cioè l'essere nella sua essenza è pura possibilità.

E pertanto resta del tutto enigmatica la risposta alla domanda leibniziana "perché l'essere piuttosto che il nulla", e perché questo essere, e non altro. Dal punto di vista "fisico", questa domanda chiama in causa quell'evento "originario" chiamato Big-Bang, ma anche interroga su che cosa ha reso possibile quell'evento medesimo, costituito dall'esplosione iniziale che ha dato origine al nostro universo visibile. E attraverso quale scienza questa questione può essere oggetto di studio, dal momento che è impossibile dare ad essa risposta adottando la teoria di A. Einstein. Come è noto, la fisica cerca di dare una risposta attraverso una teoria quantistica della gravità chiamata dai fisici "teoria dei loop"<sup>58</sup>.

57 R. Kurzweil, *The Singularity is Near*, cit., p. 24.

58 Cfr. M. Bojowald, *Prima del Big Bang. La vera storia dell'universo*, traduzione di S. Serù, Saggi Bompiani, Milano 2011.

Ma quello che dal nostro punto di vista occorre sottolineare, è che non si dà un essere concluso, cioè chiuso nella propria ultima realtà, ma esso si mostra disponibile, in tutte le sue componenti e in tutti i suoi aspetti, anche quelli formati, nel caso della ipotesi del dopo il Big Bang, come il nostro universo. Ciò che chiamiamo natura e l'uomo in essa è solo realtà "aperta alla possibilità", che chiede di essere volta a volta interpretata e costituita, affrontata nella promessa e nel pericolo, come detto.

È in questo quadro che va inserito il racconto in termini mitici innanzitutto della presa di coscienza della collocazione dell'uomo nella natura, fra tutti gli esseri viventi dotati di capacità in grado di affrontare il rapporto conflittuale sia fra gli esseri viventi e la natura, sia fra gli esseri viventi stessi, come appare nel mito narrato dal sofista Protagora nell'omonimo dialogo di Platone.

La presa d'atto di questa situazione è insieme una presa di coscienza che costituisce un atto di ribellione contro ciò che viene assunto come destino e necessità. Dove destino è ciò che è fissato dal dio, cioè dalla natura.

È ormai da molto tempo che è stato richiamato il grave problema che deriva dalla disequazione esistente tra i tempi di sviluppo della tecnologia e quelli di adattamento e quindi di governo propri dell'uomo. Pensiamo ad esempio a quanto già alcuni decenni fa aveva sottolineato K.O. Apel nel suo volume sulle *Trasformazioni della filosofia*<sup>59</sup>.

E tuttavia una risposta adeguata non può essere data pensando di porre dei limiti artificiali ed estrinseci allo sviluppo della tecnologia, considerata semplicemente come un'entità mostruosa separata da tutto, che procede ormai senza freni. In questo sviluppo un carattere essenziale rivestono le nanoscienze e le nanotecnologie. Che non a caso vengono ora esaltate senza misura, ora osteggiate in modo altrettanto aprioristico<sup>60</sup>, a seconda che si esalti il lato dei possibili benefici quasi che questi scaturiscono in modo

59 Ci riferiamo in particolare ai saggi di K.O. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, in *Trasformazione der Philosophie*, Surhkamp, Frankfurt a/M. 1973; tr. it. *L'apriori della comunità della comunicazione e i fondamenti dell'etica. Il problema di una fondazione razionale dell'etica nell'epoca della scienza*, tr. parz. *Comunità e comunicazione*, intr. di G. Vattimo, tr. it. G. Carchia, Rosenberg & Sellier, Torino 1977, pp. 205-268; *Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik, Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht*, *Scientistica, ermeneutica, critica dell'ideologia. Abbozzo d'una dottrina della scienza in chiave gnoseoantropologica*, in *Trasformazione der Philosophie*, tr. it. parz., in *Comunità e comunicazione*, cit., pp. 105-131.

60 B. Gordijn, *From Utopian Dreams and Apocalyptic Nightmares towards a more Balanced View*.

ineluttabile e unilaterale, oppure si sottolineino gli scarti che esistono tra la velocità dell'espansione nanotecnologica e la nostra capacità di un loro governo, sia attraverso un'etica delle nanotecnologie<sup>61</sup>, una branca specifica dell'etica generale, sia mediante l'evoluzione dei sistemi di controllo e di autoregolazione interni alle stesse tecnologie, oppure di contorno e che fanno parte di altri ambienti, come avviene sul terreno della politica, del diritto, della vita, della cura e della medicina, dello sviluppo delle scienze cognitive, dell'intelligenza artificiale, della robotica etc.

In verità, è assurdo pensare il complesso di questi aspetti come se essi fossero a se stanti, e ciascuno potesse interloquire singolarmente e a partire da un certo aspetto, a prescindere da tutti gli altri<sup>62</sup>. Occorre in qualche modo un approccio olistico<sup>63</sup>, di cui i singoli peculiari aspetti non siano altro che altrettanti lati della medesima realtà. È impossibile accettare acriticamente uno sviluppo della nanotecnologie che non contempli come coesistente al lato dello sviluppo anche un lato interno ed "esterno" di governo e di gestione dello sviluppo medesimo e dei suoi tempi.

Non si sfugge alla realtà dell'essere come possibilità. Anche le nuove tecnologie rimangono all'interno di questa apertura ai due lati della possibilità, positiva e negativa, non a un solo lato. A questo destino, di scelta

- 
- 61 B. Gordijn, *Nanoethics From Utopian Dreams and Apocalyptic nightmares. towards a more Balanced View*; A. Keiper, *Nanoethics as a Discipline?*, in *The New Atlantis and a fellow at the Ethics and Public Policy Center*, 2007. Cfr. anche S. Arnaldi, A. Lorenzet (a cura), *Innovazioni in corso. Il dibattito sulle nanotecnologie fra diritto, etica e società*, il Mulino, Bologna 2010, del centro CIGA (Centro interdipartimentale di ricerca e servizi per le decisioni giuridico-ambientali e la certificazione etica d'impresa dell'Università degli studi di Padova).
- 62 L'interdisciplinarietà che caratterizza il discorso sulle nanotecnologie e nanoscienze è stata ribadita dal Parlamento Europeo, Relazione, 2006 (*ec.europa.eu/nanotechnology/faq/faqs.cfm?lg=it&sub*). Ma, "Proprio gli aspetti che rendono così interessanti le nanoscienze [...] pongono il problema di quale possa essere il comportamento dei nuovi materiali e delle nuove sostanze nell'ambiente e nell'organismo umano".
- 63 Nel documento del Comitato Nazionale di Bioetica ([www.governo.it/bioetica/testi/nanoscienze\\_nanotecnologie](http://www.governo.it/bioetica/testi/nanoscienze_nanotecnologie)) si afferma che: "La varietà e la molteplicità delle applicazioni ricordate fanno delle nanotecnologie vere e proprie "tecnologie orizzontali" o "capacitanti", perché in grado, come da più parti rilevato, di permeare ogni settore tecnologico. Ciò richiede e comporta un approccio interdisciplinare, necessario per coniugare conoscenze e competenze diverse ai fini della ricerca scientifica e dello sviluppo delle relative applicazioni tecnologiche: dalla chimica alla fisica, dall'ingegneria alla biologia, dall'informatica alla genetica".

e di decisione, non si può sfuggire. Il processo dell'evoluzione non si può arrestare.

Si può concludere richiamando un asserto, che può apparire vacuamente ottimistico, ma che sottolinea una sfida: “Alla fine è solo la tecnologia (...) che offrirà la leva necessaria per risolvere problemi con cui la civiltà umana ha combattuto per molte generazioni”<sup>64</sup>. Ma il senso della tecnologia non ha a che fare con la tecnologia medesima. Occorre dunque che la filosofia accolga questa sfida concretamente, non in modo retorico, affidandosi puramente a generalità che nulla dicono dell'essere della tecnologia come si sta configurando non solo qui e oggi, ma anche per il futuro.

---

64 R. Kurzweil, *The Singularity is Near*, cit., p. 416.



SILVANA BORUTTI

## ONTOLOGIA DELL'INCOMPIUTEZZA L'ANTROPOLOGIA INCONTRA LA FILOSOFIA

### 1. *Antropologia dell'incompiutezza*

Da venti anni, un gruppo di antropologi, un grecista e un filosofo (Francis Affergan-Paris V, Ugo Fabietti-Milano Bicocca, Mondher Kilani-Lausanne, Franco Remotti-Torino, Claude Calame-École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris, Silvana Borutti-Pavia), nell'ambito di un accordo di cooperazione internazionale inaugurato nel 1993 e rinnovato nel 2010, ha condotto una ricerca interdisciplinare volta ad analizzare i concetti e le metodologie di una scienza umana, l'antropologia, che recentemente ha assunto rilievo nell'ambito dello studio della nostra società multiculturale. Le ricerche comuni, attraverso un'analisi delle procedure concettuali e discorsive della rappresentazione antropologica delle *culture altre*, hanno dato luogo allo studio delle *rappresentazioni dell'umano* nelle varie culture<sup>1</sup>.

Questo gruppo di ricerca, riflettendo sui fondamenti epistemologici e concettuali del sapere antropologico, si è prefisso di studiare *l'efficacia della cultura in rapporto alla formazione dell'umano*, e ha elaborato a questo fine il concetto operatore (direi quasi un concetto-metodo, un concetto-modello) di "antropo-poiesi": produzione o fabbricazione dell'umano, attraverso un fare (*poiein*). Il concetto di antropo-poiesi assume una concezione della *cultura come* funzione formale o simbolica, che ha l'effetto "poietico" di proiettare dei mondi intersoggettivi di senso in cui gli uomini possano vivere: una vera e propria costituzione culturale dell'esistenza, che gli antropologi del gruppo hanno studiato in processi rituali in atto presso culture primitive. Il gruppo di ricerca ha studiato riti di iniziazione, maschere, interventi estetici sul corpo, cannibalismo, tassonomie uomo-animale, rituali

---

1 F. Affergan, S. Borutti, C. Calame, U. Fabietti, M. Kilani, F. Remotti, *Figures de l'humain: les représentations de l'anthropologie*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 2003; trad. it. *Figure dell'umano. Le rappresentazioni dell'antropologia*, Meltemi, Roma 2005.

della poesia melica in ambiti culturali in Grecia. Due precisazioni vanno fatte sul concetto di *produzione dell'uomo* attraverso la cultura. *Antropo-poiesi* non significa un'idea di cultura come sovrastruttura, da ricostruire nel suo carattere arbitrario e relativo. Né significa addizione di modelli concreti di comportamento a un animale umano completo e già costituito. Nella prospettiva dell'antropopoiesi, l'animale umano *non finisce mai di diventare ciò che è*, attraverso un processo di *costituzione culturale dell'esistenza*: antropopoiesi significa dunque una vera e propria produzione di questo stesso animale, che è in sé ontologicamente incompiuto<sup>2</sup>.

Il lavoro di *poiesis* delle culture, in quanto supplenza di un'incompletezza ontologica, in quanto produzione modellizzante non sorretta da un determinismo ontologico (non c'è un'essenza dell'umano), ha necessariamente un aspetto finzionale: ma va sottolineato che la parola "finzione" è spesa qui nel senso del significato latino di  *fingere* , che rimanda non al campo semantico della menzogna e dell'illusione, ma al significato di modellare, plasmare (*to shape* in ingl., *darstellen* e *bilden* in ted.)<sup>3</sup>. La cultura è finzione in quanto supplisce alla mancanza di origine e di radici determinate e vincolanti: il senso che è l'umano (nei suoi aspetti fondanti: cultura, civiltà, storia) appare come un'elaborazione necessaria, ma nello stesso tempo libera e aperta, di vincoli e condizioni che, pur instaurandosi su uno zoccolo duro biologico e fisiologico, restano ontologicamente aperti – come mostrano anche gli sviluppi delle neuroscienze, che rivelano l'estrema plasticità del cervello umano. La cultura è dunque finzione non solo nel senso epistemologico di *poiesis* modellizzante, ma anche nel senso ontologico di produzione dell'umano che supplisce a una mancanza di predeterminazioni originarie: nel senso appunto di *antropopoiesi*, o formazione attraverso cui diventiamo umani.

Il concetto operatore di antropopoiesi è stato definito soprattutto dalle ricerche di Franco Remotti e applicato negli studi dei rituali di iniziazione che presiedono alla nascita sociale dell'uomo, una vera seconda nascita (già Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, parlava di cultura come vera e propria *seconda genesi* dell'uomo «che forma e deforma»)<sup>4</sup>.

2 C. Calame, M. Kilani (a cura di), *La fabrication de l'humain dans les cultures et dans l'anthropologie*, Payot, Lausanne 1999.

3 S. Borutti, *Fiction et construction de l'objet en anthropologie*, in F. Affergan, S. Borutti, C. Calame, U. Fabietti, M. Kilani, F. Remotti, *Figures de l'humain: les représentations de l'anthropologie*, cit., pp. 307-326; trad. it. *Finzione e costruzione dell'oggetto in antropologia*, cit., pp. 91-119.

4 J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784-1791; trad. it. *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 159.

Alcuni aspetti rilevanti del concetto di antropo-poiesi vanno sottolineati. Questo modello esclude non solo il determinismo biologico, ma anche il determinismo culturale: società e cultura non hanno esistenza indipendente dalle persone che sono costantemente coinvolte nel processo di creazione e ricreazione «degli ambienti psichici e materiali»<sup>5</sup>. La rimodellazione continua dell'ambiente culturale è per l'uomo nello stesso tempo una rimodellazione continua del sé: il che significa un alto grado di libertà, libertà che è nello stesso tempo, da una parte, segnale di grandezza, nel senso di apertura di possibilità, ma anche, dall'altra, segnale di indigenza, di mancanza. Significa anche che il lavoro antropo-poietico deve necessariamente far riferimento a modelli di umanità che sono essi stessi prodotti culturali, e che come tali possono essere reificati e destoricati attraverso processi di ideologizzazione etnocentrica<sup>6</sup>. I Giava, ad esempio, ci spiega Geertz<sup>7</sup>, sostengono che «Essere umani è essere giavanesi», affermano cioè l'autenticità, se non la superiorità, della propria umanità, e distinguono i “ndurung djava”, i non ancora giavanesi, e i “sampung djava”, i già giavanesi, quelli che hanno completato il processo di umanizzazione, superando una certa soglia. Altre culture arrivano invece ad esercitare la riflessione e il dubbio sul completamento della formazione dell'umano. Remotti racconta dei bande del Nord Kivu: i maschi devono diventare *abakondi*, abbattitori di alberi; ma il rito di iniziazione maschile, l'*olosumba*, che deve operare la trasformazione, si apre con la domanda dubitante, ripetuta due volte, rivolta non agli antenati, ma alla divinità: «un uomo, che cos'è?», denunciando un vuoto e un'insoddisfazione culturale, e si chiude con un canto che invoca:

Che il nostro viaggio generi degli uomini,  
O dio Katonda, insegnaci ad abitare queste colline<sup>8</sup>.

Il processo rituale assume così in sé una valenza riflessiva e filosofica.

Gli antropologi sono ben consapevoli della questione filosofica dell'essere dell'uomo. Un'antropologia dell'incompletezza che sia epistemologicamente accorta non può non rivolgersi alla filosofia la

5 S. Rose, R. Lewontin, L. Kamin, *Not in our genes. Biology, ideology, and human nature*, Penguin, Harmondsworth 1983; trad. it. *Il gene e la sua mente. Biologia, ideologia e natura umana*, Mondadori, Milano 1983, p. 297.

6 Cfr. F. Remotti, *Tesi per una prospettiva antropopoietica*, in S. Allovio, A. Favole, *Le fucine rituali. Temi di antropo-poiesi*, Il Segnalibro, Torino 1996, pp. 18 sgg.

7 C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973; trad. it. di E. Bona, *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna, 1987, p. 97.

8 F. Remotti, *Le antropologie degli altri*, Scriptorium, Torino 1997, pp. 36-37.

domanda sulla questione ontologica che l'antropo-poiesi di fatto presuppone. È quanto è successo nella nostra esperienza di ricerca: riflettendo sulla legittimazione del proprio sapere, gli antropologi del nostro gruppo hanno chiesto alla filosofia le categorie per pensare l'ontologia dell'incompletezza che consegna l'essere umano al lavoro di fabbricazione esercitato dalla vita in società; hanno chiesto cioè concetti alla filosofia per pensare il problema dell'*origine* "umana" del *senso*. "Origine" intesa naturalmente non come punto di partenza di una cronologia lineare, ma come condizione ontologica che richiede un'elaborazione supplementare e che è in quanto tale costantemente presente nella costruzione culturale<sup>9</sup>. Con un gioco grafico di parole: la cultura come utopia, come costruzione del senso, si erge sullo sfondo dell'ou-topia, dell'infondato dell'uomo, offrendone la supplenza. Un tema, quello della supplenza culturale, che può essere espresso con la nozione di Gehlen di esonero (*Entlastung*), secondo cui il linguaggio, le forme culturali, le attività economiche sono altrettanti esoneri, strumenti di trascendenza in relazione all'immediato; ma che può essere espresso anche con la nozione di desiderio umano che Kojève riprende dalla *Fenomenologia* di Hegel: la struttura del desiderio come ciò che scinde l'unità naturale e l'elemento immediato della natura, aprendo una temporalità e una storia. In un convegno del 1999<sup>10</sup>, Françoise Héritier ha raccontato un mito africano legato a un fantasma di incompletezza, in cui il desiderio impedisce a gruppi maschili e femminili, originariamente separati e autosufficienti, di restare tali. Il desiderio di un gruppo verso l'altro (degli uomini verso le donne) è la struttura che apre l'umano e invia l'uomo nella cultura, in cui non finisce mai di diventare ciò che è. Nella cultura, si realizza la libertà necessaria di diventare umani: per l'uomo, c'è sempre scambio e doppio legame tra, da una parte, la possibilità, la libertà, la non determinazione della costruzione culturale, e, dall'altra, la necessità di supplenza a cui la cultura cerca di dare una risposta.

9 F. Remotti, *De l'incomplétude*, in F. Affergan, S. Borutti, C. Calame, U. Fabietti, M. Kilani, F. Remotti, *Figures de l'humain: les représentations de l'anthropologie*, cit., pp. 19-74; trad. it. *Sull'incompletezza*, cit., pp. 21-89) mostra che il legame tra incompletezza e supplenza riguarda non solo il culturale, ma il rapporto complesso tra il biologico e il culturale che concerne tutti gli animali.

10 Colloque "La fabrication de l'humain", Université de Lausanne, 1999.

## 2. *Ontologia dell'incompiutezza*

Dal punto di vista filosofico, la questione ontologica dell'*essere dell'uomo* va posta preliminarmente rispetto alla questione antropologica dell'"uomo". Come tutti i saperi, l'antropologia non ha oggetti evidenti, o addirittura naturali. Cos'è dunque l'*anthropos*, che è dato come evidente nel nome della disciplina? A questa questione, l'antropologia (ogni antropologia) non è in grado di rispondere attraverso gli strumenti e i metodi propri della disciplina, per la semplice ragione che l'antropologia presuppone già l'uomo in quanto uomo, in quanto regione determinata dell'ente, in quanto ente in relazione con un mondo. Come scrive Heidegger:

[...] la questione relativa a ciò che è più originario dell'uomo stesso non può, per principio, essere una questione antropologica. Ogni antropologia, anche filosofica, pone in partenza l'uomo già come uomo<sup>11</sup>.

La filosofia impone dunque la formulazione di una domanda che è decisamente ontologica: *che cos'è l'essere dell'anthropos?* Abbiamo già detto che un percorso ontologico è richiesto dalla stessa prospettiva dell'antropopoiesi, che presuppone un'ontologia, in quanto assume l'incompletezza originaria dell'uomo.

Ora, come possiamo pensare questa ontologia dell'incompiutezza che concerne gli aspetti più inquietanti dell'essere umano? Numerosi percorsi analitici di Heidegger, di Wittgenstein e di Freud ci presentano una costellazione di temi ontologici che concernono l'infondatezza dell'uomo e implicano tutti lo stesso doppio legame tra la mancanza originaria e la supplenza attraverso la produzione umana di senso. L'uomo è un essere di cultura perché è un essere "finito" – "finito" nel senso di incompiuto, esposto all'altro (all'alterità del mondo e all'alterità dell'altro); "finito" nel senso di mortale, esposto all'insensato della morte. Egli non può far altro che riscattarsi dall'infondatezza (mancanza radicale di origine) e dalla finitezza (mancanza radicale di avvenire) attraverso l'attività plasmatrice dell'immaginazione, che proietta temporalmente del senso sui dati sensibili. Non avendo una "ipseità" ontologica sostanziale, né una costanza temporale, l'uomo si forma un'identità fabbricando e distruggendo, costruendo e decostruendo dei mondi collettivi e storici di segni, di simboli, di modelli. La domanda che dobbiamo porci è dunque come il tema dell'infondatezza

11 M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klosterman, Frankfurt a. M. 1973; trad. it. a cura di Valerio Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1981, p. 197.

o della mancanza radicale d'origine, e il tema della finitezza o della mancanza radicale di futuro, possano essere legati alla natura "façonnante ou fictionnante" dell'animale umano, cioè alla produzione immaginativa di senso<sup>12</sup>. Una risposta può essere trovata nella nozione di immaginazione su cui Heidegger basa la propria interpretazione di Kant. Questa nozione di immaginazione dice infatti che tra la finitezza umana e la produzione di senso c'è un legame di supplenza, un legame retto da una vera e propria logica supplementare. Nel suo *Kantbuch*, Heidegger ha mostrato il legame intravisto da Kant tra la finitezza dell'uomo, in quanto ente consegnato al tempo, e la supplenza immaginativa: l'immaginazione è ciò che rende indirettamente presente un mondo che non è creato né colto immediatamente attraverso l'intuizione, ma formato attraverso la donazione sensibile e figurativa, e attraverso il tempo – vale a dire, attraverso le strutture mediatrici che connettono il livello sensibile dell'*aisthesis* al livello intellettuale della forma e della legge. È a partire dalla sua finitezza e dalla sua mancanza costitutiva che l'uomo prende il rischio del senso, costituendosi come essere di immaginazione.

L'immaginazione è in fondo la contropartita della mancanza costitutiva insita nella finitezza umana. Per dirlo nei termini con cui Kant elabora nella *Critica della ragion pura* la nozione di schematismo: l'immaginazione (in quanto funzione schematizzante e temporalizzante, che presenta qualcosa nell'intuizione) ha la funzione di mediare tra i due livelli incommensurabili dell'intelletto e della sensibilità. L'immaginazione è cioè una struttura a doppia faccia, che mette in relazione due domini opposti: non è spontaneità pura, né passività pura. Non è forma pura (pura funzione relazionale dell'intelletto), ma forma che presenta qualcosa nell'intuizione; non è intuizione empirica, ricezione pura, passività, ma intuizione formatrice; non è né l'una, né l'altra, ma è ad un tempo entrambe le cose. L'immaginazione è l'attività produttiva che fa in modo che un pensiero abbia un'intuizione: dà dunque significato e realtà alla pura relazionalità che è il pensiero, lo rende vitale, vivente, attraverso un riempimento immaginativo<sup>13</sup>. Ciò vuol

12 Ph. Lacoue-Labarthe, *Typographie*, in S. Agacinski (a cura di), *Mimesis: des articulations*, Flammarion, Paris 1975, p. 197.

13 «Immaginazione è la facoltà di rappresentare un oggetto, anche senza la sua presenza, nell'intuizione» (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft, Kants gesammelte Schriften*, hrsg. v. der Akademie der Wissenschaften, vol. III, de Gruyter, Berlin 1904; trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di G. Gentile e G. Lombardo Radice, riv. da V. Mathieu, Laterza, Bari 1965<sup>9</sup>, p. 150). L'immaginazione porta in presenza la cosa lasciandola essere assente, e presentandola in una figura schematica che è insieme forma (cfr. S. Borutti, *Immaginazione e pensiero del limite*.

dire che non c'è concettuale puro e a-temporale; al contrario, non c'è concettuale che nella donazione sensibile e nella temporalità.

L'immaginazione come luogo di una ricezione formatrice, luogo della possibilità di presentare qualcosa in figura, suggerisce che *l'origine per l'uomo non è mai forma pura, ma è già legata alla contaminazione con l'alterità*, cioè alla contingenza di un corpo, al ritardo temporale, a un informe che deve essere trasformato in un orizzonte figurativo. La non completezza originaria rende necessaria la produttività formatrice, che deve supplire all'assenza dell'oggetto attraverso la forma figurativa.

Analizzeremo ora come il legame tra la funzione formale di supplenza (forma), e il fondo non rappresentabile (informe), sia espresso in Wittgenstein attraverso il tema del *limite*, inteso come *non rappresentabilità del senso*. Ma è un tema che si può analizzare anche attraverso la nozione-limite che è *la morte*, in quanto non rappresentabile per eccellenza, e attraverso il nesso tra la morte e la sua supplenza utopica che è la volontà di senso. Ricaveremo questo ultimo tema da una rilettura del *Disagio della civiltà* di Freud, dove si ritrova l'idea di una costruzione culturale del senso che supplisce all'inquietante dell'origine e all'insensato del futuro.

### 3. Wittgenstein: il linguaggio o il non rappresentabile all'origine

Tutta la riflessione di Wittgenstein sul linguaggio e sul senso converge verso il tema del "limite", secondo il quale la nostra esperienza del senso è legata all'indicibile. La nozione di limite non significa semplicemente che c'è del non rappresentabile, vale a dire qualcosa cui non perveniamo a causa di un nostro difetto epistemico; questa nozione rinvia piuttosto a un'*ontologia del limite*: la sottrazione della presenza data, il limite e il non rappresentabile costituiscono le condizioni di produzione del senso. Consideriamo per esempio due proposizioni del *Tractatus*: «I limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo» (5.6); «La proposizione non può rappresentare la forma logica» (4.121)<sup>14</sup>. Si può presentare così il tema che Wittgenstein tratta con la nozione di limite: la nostra esperienza del senso è abitare una forma linguistica non rappresentabile, dalla qua-

---

Darstellung e Einstimmung in Kant e in Wittgenstein, «Paradigmi», vol. XXVII, 3, 2009, §§ 1 e 2).

14 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, a cura di D. F. Pears e B. F. McGuinness, Routledge & Kegan Paul, London 1961; trad. it. *Tractatus logico-philosophicus e altri scritti non postumi*, a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1992<sup>2</sup>.

le non possiamo allontanarci prendendone una distanza rappresentativa. Wittgenstein ci parla in fondo di un doppio legame non rappresentabile tra il linguaggio e il mondo: il rapporto col mondo, la semantica, ce l'abbiamo solo in quel "rappresentante" che è il linguaggio; ma il linguaggio è in sé irrappresentabile. Il linguaggio è nello stesso tempo la nostra forma (ciò che ci apre un mondo significante) e il nostro limite (non possiamo staccarcene, per riformarlo metalinguisticamente dall'esterno: lo abitiamo cioè radicalmente). Da una parte, il linguaggio è forma perché ci apre il mondo del dicibile; ma, dall'altra, la forma del linguaggio è in sé indicibile: non posso uscire dal linguaggio, non posso parlare in modo tematico del rapporto tra il linguaggio e il mondo, perché *ho un mondo* solo nella finzione linguistica, nella configurazione che me ne offre il linguaggio. Attraverso il nesso tra forma e limite, tra il *figurabile e il non rappresentabile ontologico*<sup>15</sup>, Wittgenstein ci mostra in fondo il legame tra un' *estetica* dell'apertura dell'esperienza e un' *etica* dell'assunzione dei limiti dell'esperienza. Il linguaggio come forma e limite significa anche il *carattere immemoriale dell'origine*: noi nasciamo al senso, ma cominciamo a parlare e a conoscere a partire da una stratificazione e da una sedimentazione di significati che sono per noi impensati, inconsci, e che tuttavia sono condizioni del senso; siamo in fondo parlati da un tesoro di parole cariche di una memoria per noi immemoriale e inconoscibile.

In Wittgenstein, del resto, il tema della chiusura del campo del senso, cioè il tema del limite visto come orizzonte, contorno, sfondo (*Hintergrund*, con l'espressione degli ultimi scritti)<sup>16</sup> è all'origine non solo dell'indicibile e del silenzio del *Tractatus*, ma anche della nozione di "gioco linguistico" delle *Ricerche filosofiche*. E, infatti, che cos'è un gioco linguistico se non *la presentazione del senso e insieme del suo orizzonte*? Il gioco è di fatto un universo chiuso che non è rappresentabile nelle sue regole. Le regole del gioco non sono tanto leggi che si possano enunciare e apprendere attraverso una conoscenza teoretica, quanto strutture pratiche che impariamo costituendoci come soggetti nella vita comunitaria<sup>17</sup>. La nozione di gioco linguistico è il punto di arresto di una riflessione che mostra l'esperienza

15 Cfr. S. Borutti, *Filosofia dei sensi. Estetica del pensiero tra filosofia, arte e letteratura*, Raffaello Cortina, Milano 2006, I, cap. 1.

16 L. Wittgenstein, *Über Gewissheit*, a cura di E. Anscombe e G. H. von Wright, Blackwell, Oxford 1969; trad. it. a cura di M. Trinchero, *Della certezza*, Einaudi, Torino, 1978, § 94.

17 L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, a cura di G. E. M. Anscombe e R. Rhees. Blackwell, Oxford 1953; trad. it. *Ricerche filosofiche*, a cura di R. Piovesan e M. Trinchero, Einaudi, Torino 1967, I, § 241.

del senso risalendola dall'interno. Parlare nell'orizzonte di un gioco è praticare il limite, è ripetere e confermare l'universo di senso assunto nell'apprendimento e nella socializzazione come la nostra "forma di vita", una forma che non è rappresentabile in una distanza tematica. La forma di vita è la struttura nomade e dinamica dell'accordo (che Wittgenstein designa con il termine *Übereinstimmung*: con-sonanza, con-senso, costituirsi in una sola voce) che rende possibile la costituzione di una comunità di senso e di pensiero. Ciò vuol dire che l'origine del senso è *tra noi* non in quanto rappresentabile, ma *in quanto continuamente ripetuta, e confermata o trasformata*<sup>18</sup>, *nella pratica comunitaria*: come la ripetizione cerimoniale nel rito dà senso al mito elaborandolo sempre di nuovo nella vita del gruppo, così la pratica dei giochi conferma la comunità attualizzandola. La scena primitiva della formazione o della trasformazione di un gioco non è allora allontanata in un luogo atemporale, né in un'origine cronologica, ma si muove insieme a noi<sup>19</sup>, come il nostro sfondo e il nostro orizzonte, o come l'alveo del fiume dei significati.

Il non rappresentabile in Wittgenstein è dunque limite in senso costitutivo: non è cioè un'altra regione inaccessibile di oggetti, ma è piuttosto *la nostra frontiera*. Con un'opposizione un po' forzata (accettando cioè di ridurre l'animale a istinto), potremmo dire che, a differenza dell'animale, che ha territori e limiti che separano delle regioni dello spazio, l'umano ha "frontiere", aperture di possibilità di esistenza che non sono oggettivabili dall'esterno. Di fatto, le figure della frontiera in Wittgenstein sono le figure del limite ontologico del senso: la frontiera è la figura della *parola*, cioè il linguaggio come apertura non oltrepassabile di un mondo; la frontiera è inoltre la *legge comunitaria*, che si realizza nelle regole del gioco linguistico come orizzonte di appartenenza. Ma occorre prudenza concettuale: la chiusura ontologica di cui parla Wittgenstein (la nostra appartenenza al senso, che supplisce a un'origine assente) non significa affatto chiusura culturale. Al contrario, in quanto orizzonte che apre delle possibilità, la frontiera è nello stesso tempo la base della traversata culturale, in quanto forma i significati che costituiscono la condizione di possibilità del rapporto all'altro, nella forma di esperienza della differenza<sup>20</sup>.

18 La forma di vita è la struttura dinamica dell'accordo come luogo della formazione e della trasformazione dei giochi, e come luogo della rinegoziazione del consenso.

19 L. Wittgenstein, *Della certezza*, cit., § 97.

20 In questa prospettiva, l'altro va inteso non come il mio *alter ego*, ma come il mio "terzo", che comprendo proprio in quanto alterità, mettendomi in dialogo, secondo una concezione contrastiva, in ultima analisi asimmetrica e non narcisistica, dell'identità: mi comprendo comprendendo l'altro (cfr. S. Borutti, U. Heidmann,

Ora, se rileggiamo gli scritti tardi di Freud sul non rappresentabile che è la morte, vi possiamo trovare una figura più radicale e aporetica della frontiera-limite: la frontiera intesa nel senso non dialettico di *morte come impossibilità*. Rileggiamo dunque le declinazioni del limite ontologico del senso in Freud.

#### 4. Freud: mancanza d'origine, mancanza di futuro

Sigmund Freud ci permette di ripensare il legame tra la mancanza d'origine e la suplenza culturale che segna la condizione ontologica dell'uomo. La nozione freudiana rilevante è in primo luogo l'inconscio, proprio perché l'inconscio significa la lacuna, il non rappresentabile originario, e conseguentemente la sottrazione di presenza che segna l'origine del senso. Ma non solo: c'è anche, in Freud, una teoria della civiltà che istituisce un doppio legame tra quel non rappresentabile assoluto che è la morte e l'offerta di senso che è la cultura.

Nell'orizzonte epistemologico freudiano, il carattere non rappresentabile delle condizioni del senso è in primo luogo pensato attraverso la costellazione tematica dell'"inconscio", in quanto non-discorso, non-presenza, zona psichica intraducibile sotto le leggi del discorso e della presenza<sup>21</sup>. Ai fini della nostra analisi è utile isolare, nella costellazione tematica dell'inconscio, un tema che si rivela più radicale della stessa nozione di inconscio in generale: nei testi metapsicologici del 1915, Freud si interroga sulla figura metaforica del limite della rappresentazione che è l'"affetto inconscio" (*unbewusster Affekt*: eccitazione inconscia), un affetto che non si arriva a sentire. E non è un caso che questo tema sia designato con un ossimoro: un affetto inconscio è un affetto senza formazioni rappresentative, che non

---

*La Babele in cui viviamo. Traduzioni, riscritture, culture*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, cap. 4). Significative le applicazioni di questo tema ad esempi di antropopoesi: nel volume già citato di F. Affergan, S. Borutti, C. Calame, U. Fabietti, M. Kilani, F. Remotti, *Figures de l'humain: les représentations de l'anthropologie*, Ugo Fabietti analizza la costruzione dell'etnicità come lavoro sulla frontiera (*Identités collectives comme constructions de l'humain*, pp. 175-214, trad. it. pp. 211-259); Mondher Kilani analizza il cannibalismo come dialettica dello stesso e dell'altro (*Cannibalisme et anthropopoiésis ou du bon usage de la métaphore*, pp. 215-253, trad. it. pp. 261-306).

21 J. Derrida, *Moi – la psychanalyse*, in *Psyché*, Galilée, Paris 1987, p. 148.

“affetta”, un affetto che non si sente (Freud stesso, ne *L'inconscio*, parla del paradosso di un’“angoscia inconscia”)<sup>22</sup>.

Si tratta di un’energia senza forma, di un evento fuori scena, fuori misura, che si sente solo sotto forma di *angoscia* nel ritardo (*nachträglich*), nell’elaborazione differita, nella ripetizione<sup>23</sup>. Solo ritardo e ripetizione, cioè strutture temporali che Derrida definisce *supplementari*, e che sono estranee alla temporalità della coscienza e della presenza, mettono in atto e portano a esistenza *per il soggetto* questo niente (questo non-affetto) che è stato rimosso<sup>24</sup>.

Ciò significa supporre un’*anestetica* (nel senso di una assenza di *aisthesis*) e un *rinvio* all’origine – vale a dire, un’esperienza originaria senza sintesi, un’esperienza dell’assolutamente eterogeneo che non ammette sintesi, ma solo sintomi differiti. La questione del senso non può non tener conto di quel fantasma d’origine che è l’*insensato*. È proprio perché il senso ha le sue condizioni nella de-simbolizzazione, nella lacuna, nel punto cieco in cui ciò che si rivela è l’informe (*corpo, pulsione, desiderio*), che l’uomo è l’essere *ou-topico*, straniero a casa propria. In questo senso è significativo che Heidegger traduca con la parola freudiana *unheimlich*, inquietante, l’aggettivo *deinoteron* nel primo coro dell’*Antigone* di Sofocle, versi 332-333: Πολλὰ τὰ δεινὰ κ’ οὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει («Di molte specie è l’inquietante, nulla tuttavia di più inquietante dell’uomo s’aderge»)<sup>25</sup>. Non è irrilevante osservare che la traduzione heideggeriana di *deinoteron* con *unheimlich* è una variazione della traduzione di Hölderlin con *ungeheuer* (mostruoso), ma riesce a far pensare al “terribile”, al “mostruoso” che è l’essere dell’uomo sotto una luce particolare, e importante per l’analisi che stiamo facendo. Secondo Castoriadis<sup>26</sup>, Sofocle si riferisce con *deinoteron* (che egli traduce con “terribile”) – nel momento più alto della creazione

22 S. Freud, *Das Unbewusste* (1915), in *Gesammelte Werke*, a cura di A. Freud, W. Hoffer, E. Kris, O. Isakower, Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1946, vol. 10; trad. it. *L'inconscio*, in *Opere*, a cura di C. L. Musatti, Boringhieri, Torino 1976, vol. 8, p. 60.

23 Cfr. J.-F. Lyotard, *Heidegger et les juifs*, Galilée, Paris 1988; trad. it. *Heidegger e “gli ebrei”*, a cura di G. Scibilia, Feltrinelli, Milano 1989, cap. 5.

24 Cfr. J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Fantasme originaire Fantasme des origines Origines du fantasme*, Hachette, Paris 1985; trad. it. *Fantasma originario Fantasma delle origini Origini del fantasma*, Il Mulino, Bologna 1988.

25 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen 1966; trad. it. *Introduzione alla metafisica*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1979, p. 154.

26 C. Castoriadis, *Antropogonia in Eschilo e autocreazione dell’uomo in Sofocle*, «Micromega», 4, 1999, p. 250.

greca, all'epoca della democrazia del V secolo – al carattere auto-creatore e poetico dell'uomo: l'uomo che, contrariamente agli animali e agli dei, insegna a se stesso (*edidaxato*) la *techne* e le leggi della *polis*. Se l'interpretazione di Castoriadis ha dalla sua delle ragioni filologiche e storiche rilevanti, tuttavia la traduzione di Heidegger con *unheimlich* permette di conservare il riferimento al senso radicale dell'essere dell'uomo: la *techne* non significa semplicemente la terribile grandezza della *poiesis* umana, ma anche la sua *funzione di supplenza* (ciò che abbiamo chiamato “finzione”) in rapporto al limite originario che è la morte<sup>27</sup>.

Dal momento in cui si pone il problema della propria identità, l'uomo è l'ente *unheimlich*, che provoca l'angoscia che si prova di fronte al nulla; è ciò che non è né questo né quello, che non è un ente determinato, e che perciò deve supplire attraverso la *techne* e l'*ethos* alla propria mancanza di essenza. L'uomo deve fondare sempre di nuovo la sua *polis* e la sua storia. C'è dunque un nesso costitutivo, un doppio legame, tra ciò che Freud chiama *Darstellbarkeit*, possibilità di forma (o *finzione*), e il *non rappresentabile ontologico*.

Ma possiamo fare un passo ulteriore. In Wittgenstein e in Freud l'informe, cioè il non rappresentabile ontologico, prende anche la forma più radicale dell'impossibile che è la *morte*. La morte è in entrambi *figura radicale del non rappresentabile*, perché è limite non dialettico della vita – un limite cioè che non apre teleologie e direzioni essenziali. Notiamo in primo luogo che nel *Tractatus* la morte è limite nel senso non dialettico dell'impossibilità radicale del passaggio: è cioè “aporia” nel senso etimologico di mancanza di *poros*. Scrive Wittgenstein nel *Tractatus*, 6.4311:

La morte non è un evento della vita. La morte non si vive. Se, per eternità, s'intende non infinita durata nel tempo, ma intemporalità, vive eterno colui che vive nel presente. La nostra vita è così senza fine.

In Freud, come in Wittgenstein, la morte non è una possibilità della vita, *non è connessa* dialetticamente *al senso proprio della vita*, ma è l'impen-sabile della vita, il non-passaggio, la non-temporalità: la morte è in questo senso connessa piuttosto al valore espropriante dell'impossibile. È questo un pensiero tragico – senza risoluzione, senza sintesi possibile, senza ri-appropriazione d'essenza – della morte<sup>28</sup>: non c'è alcun legame della mor-

27 Cfr. i versi 361-362 dell'*Antigone*.

28 Questo pensiero della morte può essere contrapposto (se pure in modo allusivo e non argomentato) alla concezione heideggeriana di *Sein und Zeit*: se la morte è definita come “*la possibilità dell'Esserci più propria [die eigenste Möglichkeit]*”,

te con un'essenza autentica della vita dell'uomo. In questa prospettiva, la morte non è, heideggerianamente, la "possibilità più propria" dell'esistente, ma la possibilità più espropriante, poiché è il caso unico, la cui unicità la esclude dall'ordine inteso come senso o legge: nei termini di Blanchot, è «l'impossibilité inhumaine de la vie»<sup>29</sup>. La morte è in Freud il caso unico senza legge che cancella ogni distinzione tra autentico e inautentico, tra ontico e ontologico, tra uomo e animale. Egli scrive in *Al di là del principio di piacere* (1920) che l'evoluzione del genere umano non ha bisogno di una spiegazione differente di quella che vale per gli animali. A fronte della morte, la pulsione di perfezionamento culturale non è innata nell'uomo: si tratta di una pulsione che dipende piuttosto, attraverso una logica indiretta, dalla rimozione pulsionale e dalla sublimazione<sup>30</sup>. Ora, questa logica indiretta, finzionale, supplementare, che è il rapporto della civiltà con la morte, analizzata negli ultimi scritti di Freud, si dimostra importante per la nostra riflessione.

Nelle *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* (1915), Freud presenta la morte come l'irrapresentabile, il fuori scena assoluto, l'insensato a cui le culture non arrivano a dare altre risposte che la negazione o il compromesso: come i primitivi, rinneghiamo la necessità ontologica della morte, e ammettiamo solo la morte ontica, evenemenziale, dell'altro. Egli offre infine una conclusione pessimista, e non edificante: «*Si vis vitam, para mortem*. Se vuoi poter sopportare la vita, disponiti ad accettare la morte», disponiti ad ammettere il tuo atteggiamento inconscio di fronte ad essa<sup>31</sup>. La conclusione dell'analisi proposta da Freud ci suggerisce che il senso possibile della vita è irrimediabilmente connesso a, o, meglio, non è che la *supplenza* dell'insensato che è la morte.

---

ciò che è in questione è il carattere "proprio" (*eigen*) della morte, il suo legame essenziale col senso e con l'essenza dell'esistenza (*Sein und Zeit*, «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», vol. VIII (1927); in volume: Niemeyer, Tübingen 1927; trad. it. a cura di P. Chiodi, *Essere e tempo*, nuova ed. Longanesi, Milano 1976, p. 315).

- 29 «Mourir, dans sa singularité répétitive, ne forme pas une vraie série ou au contraire ne forme qu'une série, tandis que vivre échappe à la dispersion sérielle, en appelant toujours à un ensemble, un tout vivant, la présence vivante du tout dans la vie». (M. Blanchot, *Pas au-delà*, Gallimard, Paris 1973, p. 151).
- 30 S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, in *Gesammelte Werke*, cit., vol. 13; trad. it. *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, cit., vol. 9, 1977 p. 228.
- 31 S. Freud, *Zeitgemässes über Krieg und Tod*, in *Gesammelte Werke*, cit., vol. 10; trad. it. *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, in *Opere*, cit., vol. 8, 1976, pp. 147-148.

Nel piccolo testo intitolato *Caducità* (1915), la morte è presentata come ciò che non è riscattabile. Il testo fa allusione a un riscatto possibile della (dalla) morte secondo due soluzioni opposte<sup>32</sup>, ma rette entrambe da un movimento dialettico idealisticamente illusorio:

Da un simile precipitare nella transitorietà di tutto ciò che è bello e perfetto sappiamo che possono derivare due diversi moti dell'animo. L'uno porta al doloroso tedio universale del giovane poeta, l'altro alla rivolta contro il presunto dato di fatto<sup>33</sup>.

Da una parte, un pensiero dialettico della morte è il movimento goethiano verso l'eterno che riscatta l'aspetto caduco della vita e ci innalza (ricordiamo l'eterno femminile del *Faust*: «*Das Ewigweibliche zieht uns hinan*»): è il movimento sognato melanconicamente dal poeta. Dall'altra parte, un pensiero dialettico della morte è anche, all'opposto, la rivolta, la negazione assoluta, il silenzio nichilistico, la radicalizzazione del lutto – posizione incarnata nell'amico silenzioso. Sono due forme di sintesi (l'eterno femminile da una parte, la negazione assoluta dall'altra) che sviluppano dialetticamente – da una parte dilatandolo, dall'altra negandolo – un tempo lineare, semplice e continuo; sono dunque due forme di sintesi che appartengono a un'idea unidirezionale e assoluta del tempo, alla temporalità della coscienza rappresentativa e presente a se stessa<sup>34</sup>. A queste due soluzioni, Freud oppone l'appartenenza del senso al tempo limitato della vita: la temporalità della vita è per Freud un tempo coniugato con le strutture non lineari dell'inconscio (ritardo, rinvio, ripetizione, *après coup*, ritorno del rimosso); si tratta di un tempo supplementare, di un tempo limitato e raro che instaura il senso come sostituto della perdita radicale. Dopo la guerra e la morte, scrive Freud, «torneremo a ricostruire [...] forse su un fondamento più solido e duraturo di prima»<sup>35</sup>, accettando la perdita dell'oggetto e il supplemento di senso che lo sostituisce, estinguendo il lutto.

Questa logica indiretta e supplementare – la rappresentazione culturale come supplenza di quell'irrappresentabile che è la morte – è sviluppata nel

32 Soluzioni che Franco Rella (*Freud, la psicoanalisi, la letteratura*, in F. Castellani (a cura di), *Uomini senza qualità*, Edizioni U.C.T., Trento 1981) attribuisce ai due interlocutori di Freud, il poeta e l'amico silenzioso, identificandoli con Rainer M. Rilke e Lou Salomé.

33 S. Freud, *Vergänglichkeit*, in *Gesammelte Werke*, cit., vol. 10; trad. it. *Caducità*, in *Opere*, cit., vol. 8, 1976, p. 173.

34 «Durata temporale assoluta», scrive Freud (*ivi*, p. 174).

35 *Ivi*, p. 176.

*Disagio della civiltà* (1929)<sup>36</sup>, dove Freud ribadisce che, a partire dall'informe della morte, la forma culturale, vista non come progresso, ma come trasformazione pulsionale, appare come l'unica via possibile, non consolatoria<sup>37</sup> e non edificante. In che senso possiamo parlare di cultura come sostituto non dialettico e non edificante della morte? Nel senso in cui l'economia del gioco culturale è, appunto, un'economia supplementare, che non sviluppa dialetticamente un tempo essenziale e teleologico del senso, il tempo del perfezionamento, ma sconta il fatto che *il senso possibile per l'uomo ha già da sempre interiorizzato il controtempo della ripetizione e della morte*.

Il punto teoricamente rilevante, che ci è offerto da *Al di là del principio di piacere*, risiede nel fatto che Freud si interroghi sulla morte quando si interroga sul rapporto tra pulsione e ripetizione, nel passo dedicato al famoso gioco del rocchetto: il bimbo, che simula la sparizione e l'apparizione del volto amato della madre, arriva a sopportare la perdita rielaborandola in un gioco simbolico<sup>38</sup>. La morte, la perdita, si inscrivono nella struttura piacere/realtà non come opposizione (*eros/thanatos*), ma come alterazione del piacere, come rinvio, come apertura originaria di un'alterità: è lo stesso principio del piacere che proietta l'altro a partire da sé. In altre parole, la compulsione di ripetizione (ripetere la ripetizione, far ritornare, giocare

36 All'inizio del saggio, Freud cita un verso di Christian Grabbe, che evoca il concetto del limite come costitutivo del senso (che abbiamo visto sviluppato in Wittgenstein): «Fuori di questo mondo non possiamo cadere» (*Das Unbehagen in der Kultur*, in *Gesammelte Werke*, cit., vol. 14; trad. it. *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, cit., vol. 10, 1978, p. 558). Il poeta, aggiunge Freud, offre il tema dell'appartenenza al mondo come consolazione di fronte alla prospettiva della morte. Letto nel contesto di questo saggio, e facendo riferimento anche alla prospettiva sviluppata in *Al di là del principio di piacere*, questo verso sembra suggerire che la non rappresentabilità della morte mette in moto la supplenza che è la costruzione culturale.

37 Come scrive Freud alla fine del saggio (*ivi*, p. 630).

38 Nella sua interpretazione di questo testo, Derrida mostra che la temporalità della ripetizione, intesa in senso freudiano, è ciò che determina *la temporalità supplementare*, non unidirezionale, non progressiva, del senso per l'uomo. In effetti, la ripetizione in senso freudiano non significa "venir dopo", "succedere a un precedente", ma ha i caratteri originari del demoniaco, del doppio all'origine (cfr. J. Derrida, *Spéculer – Sur Freud*, in *La carte postale*, Flammarion, Paris 1980; trad. it. *Speculare – su Freud*, a cura di G. Berto, Milano, Raffaello Cortina, Milano 2000, pp. 13-14). In altre parole, poiché la ripetizione intacca l'origine, l'origine non è l'identico (la *libido*), non è neppure la compresenza di due opposti (*eros e thanatos*), ma è piuttosto il differimento, l'originario "invio" (secondo l'espressione di Derrida) dell'altro da sé.

simbolicamente con il nulla e la morte – come mostra il gioco del *fort-da*) porta il principio del piacere a eccedersi nell'al di là, nell'altro da sé. L'al di là del principio del piacere non è l'opposto dialettico del piacere, ma un "differire" che è già da sempre cominciato: il trasferimento, la traduzione abitano già l'origine, *das Heimliche*, il familiare, è già da sempre *das Unheimliche*, l'inquietante. Il piacere si traduce, si trasferisce, si supplisce, secondo il ritmo del *fort-da* – secondo la ripetizione che supplisce all'impossibile che è la morte. Il rapporto tra pulsione di vita e di morte non realizza una dialettica oppositiva: è piuttosto ritmo, differenza, come nel gioco del rocchetto, che coniuga il piacere con la ripetizione e l'assenza.

La temporalità della cultura come logica supplementare diventa allora comprensibile a partire dal ritmo del *fort-da*. Questa logica significa che non c'è progresso lineare per l'uomo, ma solo civiltà a partire dalla rimozione e dalla trasformazione pulsionale: civiltà come rinvio al di là del piacere, come introiezione dell'aggressione e esaltazione del senso di colpa<sup>39</sup>. Da questo punto di vista, la rappresentazione che è il gioco della cultura per Freud non è puro mimetismo passivo, partecipazione anestetizzante alla forma (quasi una catarsi delle passioni); si tratta piuttosto di un mimetismo attivo (come nel gioco del rocchetto, che provoca la frustrazione della perdita), di una prospettiva indiretta del piacere, che reitera la sofferenza e la perdita, che rischia e differisce, secondo la pulsione di morte, e che recupera una forma avendo interiorizzato l'insensato della morte. Il bambino che allontana e avvicina a sé un rocchetto avvolto di filo impara in questo modo a sopportare il dolore per l'assenza della madre: impara a dominare nel simbolico ciò che non può non perdere nel reale. *Non c'è dono di senso che non instauri un doppio legame con la perdita.*

La civiltà appare così come una costruzione di senso (come *eros* che lega insieme)<sup>40</sup>, perché è suppienza della distruzione e della morte: la morte come l'insensato da cui muove la civiltà.

39 S. Freud, *Il disagio della civiltà*, cit., pp. 610 sgg.

40 Cfr. *ivi*, p. 608 e p. 625.

SEZONE TERZA

LA METAMORFOSI DELL'UOMO  
E LA RICADUTA NELLA CULTURA  
OCCIDENTALE



GÜNTER FIGAL

## LEBEN ALS GRUNDTHEMA DER PHÄNOMENOLOGIE

Für A.M.E.S. mitten im Leben

1. Dass es der Phänomenologie ums Leben geht, ist schon durch Husserl bezeugt. Mit „Erlebnis“ einem Grundbegriff seit den frühen *Philosophischen Untersuchungen*, ist das Thema angeschlagen. Das „strömende Leben“, der „Erlebnisstrom“ wird im ersten Buch der *Ideen* erörtert<sup>1</sup>, und im Zusammenhang der Vorlesungen zur „Ersten Philosophie“ ist dann vom „reinen“ oder „absoluten“ Leben des „absoluten“ Ich die Rede<sup>2</sup>, vom „transzendentalen Leben“, und das soll heißen: von einem „Leben, das vor der Entscheidung über Sein und Nichtsein der Welt ist“<sup>3</sup>. Weil dem Leben die Aufmerksamkeit der phänomenologischen Beschreibung gilt, und zwar nicht unter anderem, sondern so, dass jeder Gegenstand der Phänomenologie vom Leben her zu fassen ist, kann Husserl sein Programm auch als das einer „wissenschaftlichen Lebensphilosophie“ bezeichnen und, mit deutlichem Anklang an Dilthey, sagen, die Phänomenologie sei „Selbstausslegung des Lebens“<sup>4</sup>.

Husserls Orientierung an Erlebnis und Leben ist aufgenommen, modifiziert und radikalisiert worden, zuerst beim jungen Heidegger, der Erlebnisse als Ereignisse im Wortsinne und so vom je eigenen Leben her verstehen will. Erlebnisse sind demnach, was sie sind, sofern sie „aus dem Eigenen leben“ und wie Heidegger hinzufügt, ist es so, dass „Leben nur so lebt“ – je aus sich selbst und in sich selbst bleibend<sup>5</sup>. Heideggers Betonung des Eige-

---

1 E. Husserl, *Ideen I*, Husserliana III.1, s. 97; s. 67.

2 E. Husserl, *Erste Philosophie*, Husserliana 8, s. 418; s. 427.

3 E. Husserl, *Erste Philosophie*, Husserliana 8, s. 266; vgl. s. 81.

4 E. Husserl, Husserliana 32, s. 241; s. 147.

5 M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, s. 75, Frankfurt a. M. 1987.

nen im Leben wiederholt sich in der „radikalen Lebensphänomenologie“ Michel Henrys, die darin radikal ist, dass sie die Eigenheit des Lebens als weltlose Selbstaffektion deutet<sup>6</sup>. Nun geht es der Phänomenologie nur noch ums Leben.

Allerdings wurde die vom jungen Heidegger und von Henry betonte Eigenheit und Immanenz des Lebens schon früh zum Gegenstand von Skepsis und Kritik. Es war Heidegger selbst, der zunächst, 1922, den Begriff des Daseins als Konkurrenz begriff zum Leben einführte und dann, 1927 in *Sein und Zeit*, die noch ein Jahr zuvor für möglich gehaltene „Ontologie des Lebens“<sup>7</sup> endgültig durch eine Ontologie des Daseins ersetzte. Zum Leben findet Heidegger nur noch kritische Worte. Die „Frage nach dem ‚Leben‘“, wie Dilthey sie stelle, zeige „am stärksten die Grenzen seiner Problematik und seiner Begrifflichkeit“<sup>8</sup>. Ebenfalls durch diese Grenzen bestimmt sieht Heidegger alle von Dilthey und Bergson bestimmte „Richtungen des ‚Personalismus‘“, zu denen er auch Husserl zählt. In der Lebensphilosophie werde das Leben nicht „als eine Seinsart ontologisch zum Problem“<sup>9</sup>; personalistisch bleibe die „Seinsart der Person“ unbestimmt, da sie nicht aus den „Phänomenbezirken“ von „Leib, Seele, Geist“ zusammengesetzt, „summativ errechnet“ werden könne<sup>10</sup>.

Im Hinblick auf die Varianten der Lebensphilosophie, die Begriffsklarheit durch Evokation ersetzen, wird man Heidegger ohne weiteres zustimmen können. Auch an der Phänomenologie Husserls trifft Heideggers Kritik einen schwachen Punkt. Das Leben, von dem Husserl spricht, gleichviel ob er es transzendental versteht oder nicht, bleibt eigentümlich unbestimmt; bei allem, was Husserl an Erhellendem über Erlebnisse in ihrer Struktur sagt, geht er doch nicht auf die Frage ein, was das Leben in diesen Erlebnissen ist. Über das Leben als solches erfährt man von Husserl wenig – eigentlich nur, dass es fließt oder strömt. Dieses traditionsreiche, in der Moderne inflationär werdende Bild<sup>11</sup> wird zwar dem dynamischen

6 M. Henry, *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, Freiburg im Breisgau 2002, ss. 94-99.

7 M. Heidegger, *Die Grundbegriff der antiken Philosophie*, GA 22 (1993), ss.182-188.

8 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2 (1977), s. 63.

9 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, s. 62.

10 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, ss. 64-65.

11 W. Stegmaier, Artikel „Fließen“ in: Ralf Konersmann (hrsg.): *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt 2007, ss. 102-121.

und dabei einheitlichen Charakter des Bewusstseins und seiner ihm korrelierten Erscheinungen gerecht, wie es für Husserls Phänomenologie wesentlich ist; das „strömende Bewusstseinsleben“<sup>12</sup> ist wie der eine und identische Fluss, in dem sich über die Erfahrung mannigfacher, einander abwechselnder und zugleich ergänzender Erscheinungen im Bewusstsein der einheitliche Sinn von etwas konstituieren kann. Allerdings lässt das Bild des Flusses diese Konstitutionsleistung selbst unverständlich bleiben. Wie soll das Bewusstsein etwas in der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen formierend darstellen können, wenn es selbst das Strömen dieser Erscheinungen ist? Ebenso schwer ist die Frage nach der phänomenologischen Reflexion des „strömenden Bewusstseinslebens“ und damit nach der Möglichkeit der Phänomenologie selbst zu beantworten. Steht der Phänomenologe neben dem Fluss und betrachtet ihn, so dass das Bewusstsein nicht nur Fluss, sondern auch sein eigener Zuschauer sein müsste? In einem kürzlich aus dem Nachlass edierten Buchfragment hat Hans Blumenberg, übrigens in tiefer Sympathie mit Husserls phänomenologischem Programm, diese und andere Schwierigkeiten der metaphorischen Konzeption des „strömenden Bewusstseinslebens“ aufgewiesen und dabei den Verdacht nicht verschwiegen, die problematischen Metaphern könnten auf „den grundlegenden Mangel an Grundlegung“ verweisen, darauf, „daß es eben an Anschauung, an der phänomenologisch versprochenen Evidenz fehlt, für die Bilder einspringen“<sup>13</sup>.

Husserls fundamentale Schwierigkeiten mit dem „strömenden Bewusstseinsleben“ geben, wie es scheint, Heidegger mit seiner Entscheidung recht, die Phänomenologie des Lebens durch eine phänomenologisch konzipierte Ontologie des Daseins zu ersetzen und so auch die Grundlegungsprobleme der Phänomenologie zu lösen. Dasein, wie Heidegger es versteht, ist gleichbedeutend mit der Offenheit oder, wie es in *Sein und Zeit* heißt: Erschlossenheit, in der überhaupt etwas erscheinen und also auch sinnhaft konstituiert werden kann. Sofern Dasein wesentlich selbstreferentiell ist, birgt es, zumindest Heideggers Anspruch nach, in sich auch die Möglichkeit seiner phänomenologischen Beschreibung und könnte so, in seiner Selbstevidenz, das Fundament der Phänomenologie sein.

12 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Huserliana 1, s. 70.

13 H. Blumenberg, *Quellen, Ströme, Eisberge*, (hrsg.) von Ulrich von Bülow und Dorit Krusche, Frankfurt am Main 2012, s. 135.

Doch eine in diesem Sinne theoretische Möglichkeit des Daseins hat Heidegger in *Sein und Zeit* nicht vorgesehen, ja sogar durch die Konzeption des Daseins nach dem Modell der praktischen Vernunft (φρόνησις) verbaut. Die Frage, wie aus dem um sich selbst besorgten Dasein die generelle Möglichkeit phänomenologischer Beschreibung entspringen kann, bleibt in *Sein und Zeit* offen<sup>14</sup>. Außerdem, und das ist für die Frage nach dem Verhältnis der Phänomenologie zum Leben noch wichtiger, wird Heidegger bei seiner Umstellung vom Leben zum Dasein das Leben nicht los. Wie selbstverständlich bemerkt Heidegger gleich zu Beginn von *Sein und Zeit*, „daß wir je schon in einem Seinsverständnis leben“<sup>15</sup>. Und später liest man, „Leben“ sei „eine eigene Seinsart, aber wesentlich nur zugänglich im Dasein“<sup>16</sup>. In einem Seinsverständnis „leben“ kann man nur, wenn das Dasein, in dem allein es Seinsverständnis gibt, dasjenige *des Lebens* ist. Das wiederum gilt im doppelten Sinne, derart, dass sich Leben im Dasein erschließt und Dasein zugleich eine Möglichkeit des Lebens ist. Entsprechend muss das Dasein, in dem Leben „zugänglich“ ist, vom Leben her verstanden werden. Was Dasein ist, lässt sich dann nicht allein – und vielleicht noch nicht einmal wesentlich – mit der Selbstbezüglichkeitsformel fassen, der zufolge Dasein „ein Seiendes“ ist, „dem es in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“<sup>17</sup>. Versteht man Dasein als Erschlossenheit des Lebens, so ist das unbelastet von der ontologischen Vorentscheidung, die Heidegger neben der Skepsis gegenüber der philosophischen Tragfähigkeit des Lebens dazu brachte, statt vom Leben vom Dasein zu sprechen. Damit wird der Ausdruck „Dasein“ von allem ontologischen Ballast frei, aber möglicherweise auch entbehrlich. Er zeigt eine nicht mehr ontologisch gebundene Offenheit von Leben an, die allein aus einer phänomenologischen Beschreibung von Leben zu entwickeln ist. Soll diese Beschreibung dem – im Wortsinne gemeinten – Grundthema der Phänomenologie gewidmet sein, muss sie zugleich deren Möglichkeit verständlich machen können. Derart holte die Beschreibung von Leben sich selbst ein.

Eine phänomenologische Beschreibung von Leben, die durch Heideggers und Blumenbergs Einwände hindurchgegangen ist, wird nicht einfach zu Husserls Vorstellung vom „strömenden“ Leben zurückkehren können. Sie sollte jedoch festhalten, was allem Anschein nach die gedankliche Sub-

14 Vgl. G. Figal, *Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Weinheim 2000.

15 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, s. 6.

16 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, s. 67.

17 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, s.16.

stanz dieser Vorstellung ist: das Leben, das strömt oder fließt, ist *in Bewegung*. Dass es so ist, leuchtet auch dann ein, wenn der Charakter dieser Bewegung noch unklar ist, bis auf die Einschränkung, dass sie sich angemessen nicht nach dem Vorbild des in eine Richtung strömenden Flusses verstehen lässt. Eine phänomenologische Beschreibung, die mit dem Leben auch dessen Bewegungscharakter zu verdeutlichen hat, bleibt Husserl verpflichtet, genauer: jenen seiner Beschreibungen, an die eine Phänomenologie des Lebens anschließen kann – wie entschieden ihr Verständnis des Lebens und der Phänomenologie auch von demjenigen Husserls abweichen mag. Das gleiche gilt für Heideggers Analysen, sofern sie bei einer Klärung eines sachgerecht phänomenologischen Verständnisses von Leben hilfreich sind.

2. Anfangen lässt sich Husserls frühem Grundbegriff, *Erlebnis*. Leben wird *erlebt*, nicht immer, aber auch nicht selten, und im Erlebnis zeigt sich, wie unscheinbar auch immer, das Leben. Das ist schon mit dem Wort „erleben“ selbst gesagt. „Erleben“ ist eine Intensivierung von „leben“. Das Präfix „er-“, steht außerdem für das Anstreben oder Erreichen von etwas<sup>18</sup>, so dass mit ihm die *Bezogenheit* des Erlebens auf etwas angezeigt ist. Erlebt wird immer *etwas* und zwar entweder so, dass es gemeint oder angestrebt wird, oder so, dass es das Meinen erfüllt oder das Angestrebte erreicht wird. Im Erlebnis ist aber nicht nur *etwas* da, sondern, in je verschiedener Deutlichkeit, auch *die oder der Erlebende*. Auch wenn Erlebnisse nicht reflektiert werden, weiß man, dass man *selbst* etwas erlebt, indem man selbst so oder so vom Erlebten affiziert, in Anspruch genommen oder gar geprägt wird. Und schließlich ist ein Erlebnis immer eine so oder so bestimmte *Weise*, auf etwas bezogen zu sein. Ein Erlebnis ist so oder so durch die Perspektive des Erlebens und die Zugänglichkeit des Erlebten bestimmt ist; es ist wesentlich die Weise des Erlebens und der Erlebtheit.

In dieser skizzenhaften Bestimmung von Erlebnis sind unschwer traditionell phänomenologische Motive zu erkennen. Dass Erlebnisse auf *etwas* bezogen sind, ist von Husserl als deren intentionaler Charakter aufgewiesen worden<sup>19</sup>. Dass Erlebnisse *je meine* sind, hat Heidegger betont, indem

18 Vgl. W. Fleischer, I. Barz, *Wortbildung der deutschen Gegenwartssprache*, 2 durchgesehene und ergänzte Auflage, Tübingen 1995, s. 323. Den Hinweis verdanke ich Burkhard Hasebrink.

19 Der intentionale Charakter von Erlebnissen ist Thema der ganzen 5. «*Logischen Untersuchung*».

er ihren Erlebnischarakter als Leben „aus dem Eigenen“ verstanden hat. Die *Weise* des Erlebens schließlich ist in Husserls *Logischen Untersuchungen* mit Unterscheidung zwischen der Qualität und der Materie eines intentionalen Aktes angesprochen<sup>20</sup>, die in *Ideen I* zu der von Noesis und Noema ausgearbeitet worden ist. Aber dies sind Anklänge, Ähnlichkeiten, von denen man sich die eigene Begriffsbildung nicht abnehmen lassen kann. Vor allem lassen sich weder Husserls noch Heideggers Bestimmungen einfach übernehmen, wenn das Erlebnis als Intensität des Lebens verstanden und auf ein Verständnis von Leben hin beschrieben werden soll. Dann kommt es nicht primär auf die Struktur von Erlebnis an als vielmehr darauf, in der Struktur von Erlebnissen dasjenige, was das Leben in ihnen ist, zu fassen.

In diesem Sinne liegt die Anknüpfung an Heideggers Bestimmung der Erlebnisse von ihrer Eigenheit her am nächsten. Das ist nicht zuletzt so, weil Heidegger mit dieser Bestimmung einen Hinweis auf das Verständnis von Leben überhaupt verbindet, indem er sagt, dass Leben nur „aus dem Eigenen“ lebe. Das „Er-leben“, so erläutert er diesen Gedanken, gehe nicht „vor mir vorbei, wie eine Sache, die ich hinstelle, als Objekt, sondern ich selbst er-eigne es mir, und es er-eignet sich seinem Wesen nach“<sup>21</sup>. Leben ist demnach Selbstleben; ich lebe, indem ich bei dem, was ich erlebe, „mit meinem vollen Ich dabei“ bin<sup>22</sup>. Aber man sollte dieses Dabeisein nicht wie Heidegger als spannungslose, weil allein durch die Eigenheit bestimmte Einheit von Erleben und Erlebtem verstehen, in der alles Erlebte dem Erlebenden sinnhaft zu eigen wird, oder wie Heidegger sagt: ihm „bedeutet“<sup>23</sup> und darin „er-eignet“. Geht das Erlebte so im Erleben auf, dass es diesem vollständig zu eigen wird, lässt sich auch das „Selbst“ des Lebens nicht mehr als solches verstehen; im vollen Erlebnis aufgehend, übersieht dann, wie man *selbst* im Erleben da ist.

Also muss zum Erlebnis eine *Differenz* zwischen dem Erlebenden und dem Erlebten gehören, und es gibt diese Differenz. Sie zeigt sich elementar im Spüren eigener *Fähigkeiten*, in einer Erfahrung, die Husserl mit der Formel *Ich kann* bezeichnet hat<sup>24</sup>. Was diese Fähigkeiten im Einzelnen angeht, so wird man von ihrer Beschreibung in Aristoteles' *De Anima* ausge-

20 E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Husserlinana 19.1, ss. 425-426.

21 M. Heidegger, GA 56/57, s.75.

22 M. Heidegger, GA 56/57, s.75.

23 M. Heidegger, GA 56/57, s.73: „In einer Umwelt lebend, bedeutet es mir überall und immer, es ist alles welthaft, ‚es weltet‘ ...“

24 Husserl, *Cartesianische Meditationen*; 1, s.128. *Ideen II*, 4, s.56, s.152.

hend, in erster Linie an Wahrnehmung und Bewegung denken, aber an das Essen, Trinken und Atmen denken. Diese Fähigkeiten erfährt man zwar erst in ihrer *Wirklichkeit*, also erst dann, wenn sie sich – mehr oder weniger – erfüllen. Aber die Wirklichkeit weist andererseits auf die Fähigkeit zurück. Sie läuft nicht wie ein Vorgang<sup>25</sup> ab, sondern wird Gang gehalten; sie kann unterbrochen, nicht selten auch eingestellt werden. Indem die Wirklichkeit in Gang gehalten wird, lässt sie die Fähigkeit gegenwärtig bleiben. Sie ist nicht nur deren Erfüllung, sondern ebenso ihre mehr oder weniger ausgeprägte Bestätigung. „Ich kann“, das kann nicht nur heißen, dass ich zu etwas imstande bin, sondern auch, dass ich das, wozu ich imstande bin, im wirklichen Tun erlebe. Im Tun wird die mehr oder weniger wirkliche Fähigkeit auch als solche erlebt, und deshalb kann sie auch als solche erkundet, erprobt und möglicherweise auch reflektiert werden.

Die Wirklichkeit, in der sich eine Fähigkeit erfüllt und bestätigt, ist das jeweilige Tun. Aber zu ihr gehört auch das, was in diesem Tun erfahren wird – also beispielsweise nicht nur das Sehen, sondern auch das Sichtbare. Dabei kann das Erlebte mehr oder weniger gegenständlich sein, wie ein sichtbares Ding, das die Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt und so die Wirklichkeit kaum noch oder gar nicht mehr als Erfüllung und Bestätigung einer Fähigkeit erlebt sein lässt. Aber das ändert nichts daran, dass die Wirklichkeit auch in diesem Fall eine solche Erfüllung und Bestätigung ist. Sie bekundet, dass eine Fähigkeit, im Beispielsfall die des Sehens, sich zu einem wirklichen Können modifiziert hat, indem sie sich in der sehend erlebten Sichtbarkeit von etwas bewährt. Umgekehrt wird im Tun, das ein wirkliches Können ist, auch dann *etwas* erlebt, wenn dieses nicht dinghaft entgegensteht oder noch nicht einmal intendiert, also im Bezug auf es ‚gemeint‘ ist. Im Laufen erlebt man die Härte oder Weichheit des Bodens, beim Trinken das kühle Wasser, und man erlebt, dass es den Durst löscht.

Wegen der Differenz zwischen dem Erlebenden und dem Erlebten, also zwischen einer Fähigkeit oder einem Ensemble von Fähigkeiten und dem, was im Tun gegenwärtig ist, kann die Aufmerksamkeit hin und her gehen. Sie kann den Fähigkeiten gewidmet sein, bis hin zu Rückzug vom Wirklichen ins Mögliche, oder sie kann sich, wie im Hinblick auf das Gegenständliche schon erwähnt, ganz dem Erlebten widmen. In beiden Einstellungen kommt die Differenz selbst jedoch kaum zur Geltung; hält man sich an das Differierende, also an die Fähigkeiten des Erlebens und an das Er-

25 Zu diesem Begriff vgl. Heidegger, GA 56/57, s.74.

lebte, wird sie höchstens als Umschlagsmoment von einer Einstellung zur anderen oder als die Unruhe im gleitenden Wechsel beider erlebbar sein. Doch erlebbar ist mehr als das; die Differenz zwischen dem Erlebenden und dem Erlebten spielt in der Weise des Erlebens und der Erlebtheit, kurz der *Erlebnisweise*, so dass sie mit dieser auch fassbar wird.

Die Erlebnisweise ist zwar durch die Erlebensfähigkeiten bedingt, aber nicht als solche bestimmt; sie lässt sich nicht ohne Berücksichtigung des Erlebten beschreiben, aber sie bestimmt dessen Erlebbarkeit. Die Erlebnisweise ist, anders gesagt, nicht mit der Erlebensfähigkeit selbst gegeben, sondern mit der jeweiligen Möglichkeit ihrer Wirklichkeit, also beispielsweise nicht mit dem Sehvermögen, sondern mit der jeweiligen Möglichkeit des Sehens. Sie ist, schematisch gesprochen, weder subjektiv noch objektiv, und sofern sie nicht subjektiv ist, kann sie auch nicht identisch mit der Noesis im Sinne Husserls sein. Die Erlebnisweise ist vielmehr ein Zwischen; sie ist das, was Erlebnisfähigkeit und Erlebbares miteinander verbindet. Für das Sehen und die Sichtbarkeit wird sie fassbar im jeweiligen Licht, aber nicht weniger darin, wie die Position eines Betrachters sich zu der eines betrachteten Dings verhält. Dass etwas nah oder entfernt, verstellt oder leicht zugänglich, auf einen Blick überschaubar oder allein in einer Reihe von Hinsichten, aus verschiedenen Perspektiven erlebt werden kann, macht die Erlebnisweise aus.

Das Beispiel des Sehens ließe sich leicht in Beschreibungen des Tastens, Ergreifens, Riechens und Schmeckens oder des Hörens variieren, und dabei würde sich bestätigen, dass die Erlebnisweise räumlichen Wesens ist. Wie man etwas erlebt, hängt davon ab, wie man zu ihm gestellt ist, und nur etwas, das von einem selbst entfernt ist, wie nahe es auch sein mag, kann von einem selbst verschieden und damit als *etwas* erlebbar sein. Auch das Erleben seiner selbst ist räumlich; ein Schmerz zum Beispiel lässt – anders als Michel Henry annimmt – nicht weltlos werden, sondern rückt von den Dingen der Welt ab, indem er den Leidenden auf sich selbst zurückwirft, aber damit in der Äußerlichkeit hält. Das Erinnern ist nur insofern ein Erleben, als es sich in einer bestimmten Situation, im Bezug auf etwas real Gegebenes vollzieht. Man erinnert sich immer nur, indem man zugleich etwas erlebt. Träume sind für sich genommen keine Erlebnisse; wohl aber kann man erleben, dass man träumt.

3. Von der Räumlichkeit des Erlebens her lässt sich nun das Leben im Erlebnis klären. Wenn Leben, wie die Metapher des Strömens und Fließens es nahelegt, Bewegung ist, so lässt diese Bewegung sich nun als die zwischen dem Erlebenden, das seine Fähigkeiten ins Spiel bringt und dem Erlebten fassen. Es ist eine Bewegung, die sich in der Erlebnisweise entfaltet. Aber es ist keine wesentlich zielgerichtete Bewegung, die aus der Möglichkeit der Erlebensfähigkeit in die Wirklichkeit überginge und in dieser entweder schon mit dem Tun oder aber mit dessen Ergebnis am Ziele wäre. Zur Bewegung, die Leben ist, gehört die Selbstvergewisserung der Fähigkeit, der Rückzug, die Zurückgeworfenheit ebenso hinzu wie die Ruhe in Verharren oder Schlaf. Diese Ruhe ist der Bewegung nicht einfach entgegengesetzt; sie ist keine leblose Starre, sondern in sich eine und sei es noch so elementare Bewegung. Aus ihr kann neue Bewegung kommen, so wie sie umgekehrt als Innehalten oder Verharren, als Ausruhen aus der Bewegung kommt. Also schließt die Bewegung, die Leben ist, Bewegung und Ruhe in sich ein. Ein Wort Heideggers aufnehmend, kann man sie als *Bewegtheit* fassen und dabei an eine Ruhe denken, die in sich bewegt ist, an Bewegung, die in sich Ruhe ist<sup>26</sup>. Leben muss nirgendwo hin wie der Fluss, der durchs Land geht und dann in einen anderen Fluss mündet oder ins Meer fließt. Das Leben als solches ist in jeder auf etwas abzielenden Bewegung immer bei sich und immer schon da, wo es sein soll.

Die Möglichkeiten der Ruhe deuten an, dass die Räumlichkeit des Lebens nicht als Durchmessen einer Weite verstanden werden muss. Das Durchmessen einer Weite ist nicht das Leben selbst, sondern nur eine seiner Möglichkeiten. Doch in der Ruhe schwindet der Raum nicht; auch im Rückzug oder der Zurückgeworfenheit auf sich bleibt der Raum, der erlebend durchmessen werden kann, bestehen. In ihn hinein ist das zurückgezogene Leben offen, derart, dass ihm Erlebbares in bestimmten Weisen des Erlebens und der Erlebbarkeit offenstehen, gerade auch dann, wenn sie nicht wahrgenommen werden. Gerade an der Ruhe im Rückzug oder der Zurückgeworfenheit wird offenbar, dass Leben ein Hinausreichen ist, ein Hinaus- und Hinübergehenkönnen.

Jedes Hinaus- und Hinübergehen braucht einen Ausgangspunkt, einen *Ort*, von dem es ausgeht. Das kann jeder mögliche besondere Ort sein, aber nur, weil dieser durch das räumliche Leben ausgezeichnet ist. Der Ort

26 M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*, in: Id, *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt a. M. 1076.

des Lebens ist nicht der Ort, an dem ein Lebewesen sich befindet, sondern der Ortscharakter des Lebewesens selbst, der sich dem jeweiligen Aufenthaltsort mitteilt. Ein Lebewesen ist nicht einfach an einem bestimmten Ort, sondern wesentlich *hier*, wobei dieses Hier, mit Husserl gesagt, als „letztes zentrales Hier“ zu verstehen ist, das kein anderes Hier „außer sich hat, in Beziehung auf welches es ein ‚Dort‘ wäre“<sup>27</sup>. Es ist das Hier des *Leibes*, also des leibhaften Erlebens und Lebens, das angemessen nicht als „dort“, sondern von Außen, im Blick eines anderen Lebewesens angemessen nur als ein anderes „Hier“ verstanden werden kann.

Husserls Auszeichnung des Leibes durch das letzte zentrale, auch „absolut“ genannte „Hier“ lässt sich freilich auch umkehren. Dann ist es nicht nur so, dass der Leib, das leibhafte Lebewesen, räumlich ist, sondern auch so, dass mit dem Leben *der Raum leibhaft* ist. In ihrer Leiblichkeit sind Lebewesen dann nicht wesentlich *im* Raum und noch nicht einmal im Sinne Husserls wesentlich der „Nullpunkt“ räumlicher Orientierung, also jeweilige Zentren räumlicher Ordnungssysteme, in denen jedes zur „Umwelt“ eines Lebewesens gehörende Ding seine Stelle hat – nah oder fern, rechts oder links, verdeckt oder zugänglich. Lebewesen sind dann vielmehr wesentlich *Möglichkeiten des Raumes*, genauer: die Möglichkeiten des Raumes, in Bewegtheit zu sein. Wenn es so ist, muss man die Lebendigkeit eines Lebewesens vom Raum her verstehen – als die sein Wesen bestimmende Möglichkeit des Hinausreichens oder des Rückzugs, als das je mögliche Spiel von Innen und Außen, das nur im Außen möglich ist, derart, dass ein Lebewesen sich räumlich auf sich zurückzieht oder, im Freiraum seiner Möglichkeiten, in die Weite ausgreift, um die Wirklichkeit seiner Fähigkeiten und damit deren Bestätigung zu sein.

Der skizzierte Gedanke ist weder Husserl noch bei Heidegger zu finden. Er deutet sich in einer vereinzelt und deshalb rätselhaft bleiben Bemerkung Merleau-Pontys an, der aus der ontologische Rehabilitierung des Sinnlichen die Konsequenz zieht, man könne nun buchstäblich sagen, dass der Raum selbst sich durch meinen Leib hindurch kenne – *que l'espace même se sait à travers mon corps*<sup>28</sup>. Doch Husserl und Heidegger haben die Konzeption des Lebens als einer Möglichkeit des Raumes in mancher Hinsicht denkbar gemacht: Heidegger vor allem dadurch, dass er mit der

27 E. Husserl, *Ideen II*, Husserliana 4, s.158.

28 Maurice Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, in: Id., *Signes*, Paris 1960, 259-295, hier 272.

Bestimmung des Daseins als „In-Sein“ und des In-Seins als „wohnen, sich aufhalten“<sup>29</sup> ein räumliches Verständnis des Daseins oder auch des daseienden, besser *hierseienden* Lebens nahegelegt hat; Husserl durch seine Analysen der – von Heidegger in *Sein und Zeit* verlegen umgangenen – Leiblichkeit und vor allem durch sein „kinästhetisches“ Verständnis des Wahrnehmens, nach dem die Wahrnehmung als solche in Bewegung und damit räumlich ist. Doch Heidegger und Husserl denken das Leben oder Dasein bzw. das „strömende Bewußtseinsleben“ nicht vom Raum her, sondern von der Zeit, obwohl diese als Offenheit der Bewegtheit doch nicht ohne den Raum zu denken ist. Damit aber konnten Heidegger und Husserl auch das im Dasein bzw. Bewusstsein Gegebene allein von der Zeit her verstehen – als das in welchem Sinne auch immer „Anwesende“ oder als das, was allein in einer im Zeitbewusstsein zusammengehaltenen Reihe von Gegebenheiten das Gegebene ist.

Das wiederum hatte Konsequenzen für Heideggers und Husserls Verständnis der Phänomenalität des Anwesenden oder Gegebenen und damit für ihre Konzeptionen der Phänomenologie. Für den Autor von *Sein und Zeit* ist das phänomenal Anwesende anwesend im Dasein und deshalb allein von dessen Erschlossenheit, seiner selbstbezüglichen Offenheit her, zu klären, und das, obwohl alles Anwesende in seinem Anwesen einen phänomenalen Eigensinn hat. Für Husserl sind die phänomenalen Gegebenheiten im Fluss des Zeitbewusstseins und als Phänomene deshalb allein in der reflektierenden Betrachtung dieses Flusses gegeben. Doch wenn das Leben kein Fluss ist, muss man auch nicht ans Ufer gehen, um es zu betrachten., was, wie gesagt, eine unsinnige Vorstellung ist. Im Leben, wie es im Erlebnis da oder besser: *hier* ist, ist selbst die Möglichkeit der Betrachtung gegeben, so dass die Phänomenologie eine originäre Möglichkeit des Lebens ist. Geht man dieser Möglichkeit nach, wird auch die ursprüngliche Offenheit verständlich, die Heidegger in *Sein und Zeit* an die Erschlossenheit des Daseins und später an das Sichereignen des Seins im Dasein bindet. Die Phänomenalität, wie Heidegger sie mit seinen Offenheitsbegriffen umkreist, wird als eine Möglichkeit des Lebens verständlich, weil das Leben eine Möglichkeit des Raumes ist.

Im Sinne einer Erläuterung dieses Gedankens sei an die Differenz zwischen Erlebendem und Erlebten erinnert und also auch darin, dass diese mit der Erlebnisweise fassbar wird. In dieser, oder genauer: im komplexen

---

29 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 73.

Gewebe der perspektivischen Zugänge und horizontalen Zugänglichkeiten liegt die Phänomenalität – das Erscheinen oder Sichzeigen von etwas für ein Lebewesen, das ein *Jemand* sein kann und als Jemand imstande ist, im Spiel von zu Fähigkeit und Tun, von wirklicher Möglichkeit und einer Wirklichkeit, die das Mögliche bestätigt, *innezuhalten* und nur noch für das Zwischen von Erlebendem und Erlebbarem offen zu sein – für den Raum also, mit dem und von dem her die Phänomene sind. Von diesen her kann man dann auf das Mögliche der Fähigkeiten und auf das Wirkliche des Tuns zurückgehen. Dadurch holt man den Gedanken, dass das Leben eine Möglichkeit des Raumes ist, deskriptiv ein.

MARIO RUGGENINI

## L'EMERGENZA DELL'UMANO NELLA PAROLA

*psyches peírata idn ouk àn exeúroio pàsan epiporeuómenos  
hodón; oúto bathùn lógon échei*

(Eraclito, DK 45)

1. La mia posizione teoretica richiede alla filosofia, in particolare alla metafisica, un passo indietro per riportare alla luce l'elemento primo che, attivo da sempre nell'esperienza che abbiamo del nostro essere al mondo, è sempre stato incluso con profonda ammirazione nel godimento della molteplice varietà delle funzioni tanto fisiche quanto metafisico-psicologiche, di cui fruiamo nella nostra vita di uomini e donne, considerate anzi dagli antichi con grande rispetto e spesso venerazione nel confronto con gli altri viventi. *Siamo infatti differenti nella natura perché solo noi in quanto uomini e donne parliamo.* Tutti i viventi possono fare segni vari, come farsi sentire con i loro richiami ma, spiega Aristotele, “la natura, che non fa niente invano, ha fatto sì che solo l'uomo tra i viventi abbia il *lógos*, la parola del discorso, per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e quindi il giusto come l'ingiusto”, cui egli aggiunge ancora “la percezione del bene e del male”, per concludere che su queste basi si costituisce la famiglia, il villaggio e la *pólis*, la città come stato<sup>1</sup>. Tali i fondamenti della *konońía* degli umani, per cui “chi non è in grado di entrare nella comunità, o per la sua autosufficienza non ne sente il bisogno, non è parte dello stato e di conseguenza o è bestia o è dio”. Ottimismo metafisico profondo riguardo alla natura che non farebbe niente a vuoto, come è nell'essenza del pensare metafisico, ereditato poi dalla metafisica cristiana riguardo alla concezione del divino, malgrado l'assunzione drammatica del problema del male e della colpa originale già nel cuore della speculazione dei grandi filosofi teologi dei primi secoli, la cui soluzione viene rimandata e affidata comunque alla natura senza macchia del divino. La perfezione dell'ente-essere supremo di origine platonico-aristotelica, l'ente che assume nel proprio essere quanto v'è di meglio in quello degli umani e lo moltiplica fino alla perfezione, sì che si debba domandare se sia il divino all'origine

---

1 Aristotele, *Politica*, I (A), 2, 1253 a.

dell'umano, come sembrerebbe secondo le tradizioni consolidate, o se sia invece l'umano a contenere e nascondere misteriosamente l'origine del divino stesso nella propria esperienza del mondo e dei propri bisogni. Dopo la potente costruzione greca dell'ente divino e del suo mondo mitico-religioso, lo straordinario sforzo speculativo di appropriazione e adattamento ai propri dogmi da parte della teologia cristiana, in conflitto con l'ebraismo originario a causa della fede monoteistico-trinitaria che il cristianesimo definisce dogmaticamente in forza della rivelazione attribuita alla doppia natura dell'uomo-dio e all'integrazione dello Spirito come terza persona della struttura ontologica intima dell'unico Dio cristiano.

Ma tornando ad Aristotele, dobbiamo dunque intendere l'umano come stato di vita intermedio tra la bestia e il dio. Che però sia stata la natura a donare la parola all'essere umano è una tesi che sembra attingere ancora al mito, come la gran parte della filosofia greca, a partire da cui in era cristiana si è potuto e si può ancora facilmente scivolare nel soprannaturalismo d'un intervento speciale del creatore, il dio che, risalendo al mito incantato della *Genesi*, ha fatto l'uomo dalla creta e "insufflato nelle sue narici l'alito della vita"<sup>2</sup>. Rispetto allora all'enigma della vita in generale e in particolare dell'essere che solo ha la parola, ci troviamo non solo come viventi ma come esistenze a prendere atto del "*fatto di esserci*", già di per sé estremamente complesso, senza poterne tentare delle spiegazioni che non abbiano in sé del prodigioso-miracolistico, che la ragione può assumere solo come ipotesi esplorative orientate verso la tenebra più fitta, attorno a cui il mito si aggira senza poter fornire più che qualche pallido barlume, che dunque non fa che proporre come la sfida dell'enigma, vale a dire della domanda "assoluta", quella del principio che non può trovare risposta e così tiene in scacco ogni ambizione umana. Più grave che la domanda immediata sul destino dell'umano al di là della morte, che ha sempre tentato la curiosità più superficiale e però anche quella più seria e profonda degli "esseri della parola", coloro che non sanno donde vengono e nemmeno se possa avere un senso finale il loro cammino terreno, fatto sì di gioie ma ancor più di dolori. Così pensava Platone. E così spiegava l'apologo del re Mida e del satiro: "*Stirpe miserabile ed effimera, figlio del caso e della pena, perché mi costringi a dirti ciò che per te è vantaggiosissimo non sentire? Il meglio per te è assolutamente irraggiungibile: non essere nato, non essere, essere niente. Ma la seconda cosa migliore per te è – morire presto*"<sup>3</sup>.

2 Genesi, 2,7.

3 Nietzsche, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*.

Pessimismo nichilistico *ante litteram*, straziante come un urlo crudele e disperato. Il fondo oscuro, orribile, dell'anima greca, di cui la tragedia classica tenterà la purificazione e che Platone pretende di allontanare dalla memoria delle generazioni. *La nascita della filosofia come metafisica e terapia riparatrice d'una origine selvaggia*. Dalla forza creativa e veemente di Platone, preparata dal pensiero presocratico con le sue ambiguità e i suoi enigmi, l'ottimismo reattivo e radicalmente alternativo della metafisica greca, che pone le basi dell'Occidente grazie all'incontro con la potenza politica e culturale di Roma. Sullo sfondo del monoteismo ebraico e della traduzione e diffusione che ne promuove il cristianesimo nato dall'ebraismo.

2. *Fattualità drammatica dell'umano*, come esperienza fondativa dell'essere al mondo dei mortali – i *brotói*, termine che il greco antico riserva agli esseri umani –, l'unica esperienza che noi come tali possiamo interpellare per rispondere alle domande che incalzano l'esistenza di ciascuno. *Esperienza della nostra finitezza*, iscritta nella *differenza della parola* che ci apre al mondo in modo diverso, non paragonabile rispetto a quello che caratterizza le altre specie viventi, delle quali si può dire che non hanno mondo, seppure hanno un loro spazio ambientale. Ma l'esperienza del mondo degli esseri umani è fondata nella parola, come appena detto. Torniamo allora una volta ancora ad Aristotele e alla sua teoria del vivente umano dotato della parola, per chiederci: *non sono forse l'uomo e la donna che la natura elabora e cui dà vita nella configurazione che i loro corpi assumono e che li differenzia dagli altri corpi viventi?* È infatti la parola che accoglie l'uomo in un mondo che diventa leggibile e ordinabile da lui e per lui, il solo vivente che abbia da rendere conto del suo essere al mondo, cui egli stesso dà forma e significato, a partire dall'immediatezza della natura per poter sopravvivere. L'intelligenza dell'uomo legge e interpreta nella natura che lo circonda le possibilità di vita che essa offre in quanto la modella sulle proprie esigenze, mentre distingue e segnala le insidie mortali che essa stessa cela, essa, la vita. Così l'uomo diventa, pure nei limiti detti, *l'interprete e l'artefice della natura*, di cui può scoprire le potenzialità nascoste che essa custodisce e può mettere a disposizione, ma che insieme essa nasconde, mentre egli anziché assumere in positivo e con le necessarie cautele e riguardi la responsabilità di ciò che di essa può fare, può stravolgere il rapporto vitale che ha instaurato nella violenza distruttiva dello sfruttamento senza risparmio delle sue risorse, facilmente dimentico che suo interesse e compito sarebbe quello di governarla a proprio vantaggio. Purché però sempre consapevole che non ne avrà mai il dominio asso-

luto, ma solo quel potere su di essa, cui essa acconsentirà. Al di là di questo incombe sempre sui mortali la violenza feroce e incontenibile di forze che nessun dio conosciuto, benché invocato dagli uomini con sacrifici d'ogni genere sino a quelli umani, ha mai saputo contenere. Resta che nell'umano, nelle risorse di cui essa l'ha dotato, la natura ha modo di compiersi, come diceva con poetica saggezza Aristotele, in virtù di quelle prestazioni che solo l'umano è in grado di portare ad effetto. Platone, Aristotele e il pensiero antico, ma forse nessuno turbato fino allo scandalo e alla chiamata in causa del divino prima del terremoto di Lisbona in età moderna, nessuno che si sia mai rivoltato contro la natura e il governo supremo che la regge. Finché allora *Deus sive natura*? E perché nessuno che abbia mai affrontato questo aspetto tragico dell'avventura, cui l'uomo è chiamato ad avere parte tanto attiva che passiva, senza potersi esimere da questo carico intollerabile? Sotto la protezione del principio per cui si è battuto Platone contro la grande poesia di Omero e di Esiodo, che gli dèi sono immuni dai mali del mondo e non ne portano responsabilità alcuna. Principio ereditato in seguito dalla metafisica cristiana, sancito in particolare dalla sagacia della argomentazione di Agostino. Ma su quale sostegno si regge l'assunto imponente di Platone e come potrà giustificare l'iniquità e la violenza del mondo? Socrate e la sua morte, ma quale insegnamento e per chi? Debolezza infinita degli umani, fisica tanto che morale. E quanto odio e sangue per aggredire e difendersi. La paura e tutti gli stati d'animo da attraversare per difendersi dalla natura stessa, che pure ha generato con gli uomini una nuova specie vivente dopo le molteplici che devono essere già scomparse. La debolezza dei mortali ad aggiungersi alla violenza feroce della natura, a smentire ogni possibile illusione circa un governo supremo del mondo, che abbia cura paziente delle proprie

Gli uomini hanno da sempre cercato riparo e fuga di fronte al "*per-turbante*", all'"*altro*", diverso e sconosciuto ma incombente: con quali intenzioni, con quali forze, con quali parole e quali attese? L'umano come "*l'essere venerante*" (Nietzsche), perché bisognoso di una protezione che può ottenere solo da chi è più forte di lui, che invece deve "*credere*" nella assistenza di entità superiori generose e provvide, capaci di sostenere il suo cammino e di rialzarlo dalle sue cadute. "*L'invenzione degli dei*", senza di cui la specie degli umani non sarebbe concepibile, perché essi non sopporterebbero la posizione eretta e si acquatterebbero sulle quattro zampe. Protetto dalla vasta ombra della presunta protezione dei propri dèi e rassicurato sulle vie di salvezza finalmente aperte, *l'uomo della fede* riconosce in esse con ostinata fedeltà la presenza favorevole d'un divino per lo più nascosto, cui gli uomini hanno prestato la loro fiducia dai tempi più remoti,

seppure con caratteri diversi, ma riconducibili a più matrici fondamentali, purché si faccia appello a un orizzonte geografico più ampio e più interessato alle differenze che allargano le conoscenze e le relazioni, come sarebbe utile convenire per cercare di intendersi meglio prima di venire alle mani. Ipotesi utopica, questa attualmente del tutto irrealizzabile, nonostante i notevoli passi compiuti dai tempi dei tempi, se coloro che dovrebbero guidare il cammino non lo conoscono e procedono quasi nel buio. Uscire dal proprio mondo, se possibile con discrezione. E se utile o necessario, senza divellere le radici.

A questo punto della storia degli umani che ci siamo costruiti dovremmo cominciare forse a sospettare o addirittura a capire di essere probabilmente stati presi dentro gli ingranaggi d'una ruota che in parte stimola con la sua velocità e fa procedere nel cammino, ma in parte si blocca e trattiene, senza che nessuno conosca il segreto per sbloccare il congegno impazzito e/o avendo perso la chiave. Dal dubbio ormai deflagrato sembra essere infatti esploso il rovesciamento dei rapporti, anche se che pochi se ne sono accorti o ne sono turbati: non il divino, ma l'umano sembra sostenere l'ordine degli elementi in questione e questo significa restituire agli umani la responsabilità della terra depredata, mentre s'infittisce *l'enigma dell'altro*, dell'immensità di cui il mondo, questo mondo, sembra solo una flebile voce, che forse nessuno potrà raccogliere oltre la potenza di recezione e di ascolto dell'orecchio umano. Ed è chiaro che si deve intendere qui non solo il fenomeno fisico, ma la complessità integrale del fenomeno umano nella sua apertura sul mondo, in tutti gli aspetti che fanno di esso la *differenza antropologica*.

Gli dèi antichi, da sempre distratti o impotenti, come sarebbe il caso di riconoscere onestamente, senza poter eccettuare alcuna divinità, possono ormai solo dilettersi con i funambolismi degli antichi teologi, fermi sui piedi dei loro palazzi enormi e sontuosi, a vedere scorrere davanti ai loro occhi inerti quel che resta delle loro ambiziosissime pretese di aver ancora da portare agli uomini la salvezza del mondo. Delusi loro stessi da un senso di superfluità che li costringe a cercarsi altri strumenti e in particolare altre parole, bloccati come sono dal richiamo di pensieri, modi di comportarsi e di accostarsi a un mondo che sfugge ormai dolorosamente alla loro presa.

Quali pensieri o preghiere cercare allora e trovare dopo tanta sofferenza, sangue e dolore, dopo infinite guerre e tragedie prima e dopo quelle che si possono menzionare fino a Auschwitz; e per stare all'oggi più prossimo, che dire a proposito delle torri gemelle, degli *tsunami* travolgenti, di

Fukuschima dopo Chernobyl? Da noi in Italia, la recente, indimenticabile tragedia de L'Aquila, dei primi anni duemila anch'essa, di fatto e in silenzio scivolata, passata la propagandistica mobilitazione iniziale, fuori d'ogni attenzione e promessa d'aiuto. Ma infine rispetto a tutte le tragedie che sovrastano ogni potere umano, quella più orribile è il troppo frequente scatenamento dell'odio dell'uomo contro l'uomo e dell'inganno contro il fratello. Un odio che non ha mai fine e travolge ogni forma di pietà e ogni legge che gli uomini si siano dati perché ciascuno rispetti e onori la vita degli altri. Ma *la parola stessa*, dunque in quanto tale, non è forse fomite di contese feroci, capaci di distruggere fino a radere al suolo ciò che gli uomini hanno costruito nei secoli e millenni, sicché appare chiaro quanto fragile sia la potenza a cui si affida ogni destino umano e quanto prepotente si riveli la forza negativa che la contrasta? L'esperienza della *ambivalenza* come elemento costitutivo dell'essere al mondo, dove si gioca il destino dell'umano, cui nessuno si può sottrarre. Davanti a quale Dio, se questo appare incredibile? O non si vantava di essere l'unico, il primo e l'ultimo? Dal principio e dalla fine dei tempi.

3. Eppure senza la parola non ci sarebbe non solo l'umano ma nemmeno il divino, cui l'umano si rivolge non solo nella sofferenza per averne conforto, ma anche nella gioia di poter rendere grazie a chi, si pensa, lo potrà sempre soccorrere nelle incertezze drammatiche della vita. Si instaura così e subito si diffonde lo scambio fondamentale tra il divino e l'umano, che lega l'uno all'altro e sembra riflettere un sentimento sostanziale e originario dell'umanità, pur nelle enormi differenze che le diverse culture esprimono. Tale riflesso si presenta allora nelle vesti di entità diverse, difficilmente compatibili, come un dualismo insanabile. Come la proiezione a senso unico dell'umano nel divino, che farebbe di questo una sorta di rispecchiamento di quello, sia pure in chiave minore; forse come una quasi entità, che per quanto enigmatica riesce a esprimere talora la forza che sul lato dell'umano sembri venire meno? Questa ambiguità fondamentale accompagna l'uomo da sempre e forse per sempre, perché manifesterebbe comunque, anche nel caso che ci si decida a separare la proiezione dalla sostanza umana che l'esprime, una forza supplementare talmente efficace da avvolgere il destino dei mortali nella dimensione del prodigioso. O al contrario non sarebbe questa la prova decisiva della debolezza dell'umano, il ricorrere a entità che non sono tali, o che almeno non mostrano quella consistenza che si attribuisce loro?

Si può peraltro formulare la questione della parola nel suo rapporto con l'umano e il divino in un'altra prospettiva: la natura diventa natura nel mo-

mento in cui l'uomo la abita, e cioè la vive come il proprio destino, quello di trovarsi in essa in una situazione che non ha deciso, ma di cui deve assumere la responsabilità che si trova assegnata dalle *risorse della parola*, dalla luce che essa produce e che permette all'umano di muoversi e agire nell'oscurità altrimenti soverchiante<sup>4</sup>. Aggiungendo subito la fondamentale considerazione che come tutto ciò che è umano, la parola che apre all'esistenza il mondo è sempre contrastata da quella che chiude le possibilità che la prima ha lasciato intravedere, o quanto meno dai limiti che pure la parola più luminosa porta con sé, ma aggravata da un peso di indeterminazione e di equivoci che la offusca, talora la rende irricognoscibile. Questo fa parte della finitezza, che determina e può restringere assieme il suo potere di significazione e quello della sua comprensione. C'è infatti parola se c'è interlocuzione, se dunque la parola che si fa ascoltare è capace a sua volta di ascolto, perché disposta, almeno in linea di principio, a stare al discorso con tutti coloro che vi intervengono. In questo senso la parola fonda l'umano e apre il mondo a ogni interlocutore: essa è sempre *la parola del discorso*, anche quando questo fosse fatto d'una sola, che però presuppone tutte le altre che le danno senso. Alla responsabilità d'ogni esistenza compete il dovere di sceverare e decidere, pure sotto la pressione della ambivalenza, di ciò che può dare futuro e di ciò che invece ne distrugge i pur minimi segnali. *L'essere della parola ne resta comunque responsabile.*

Contro il pregiudizio volgare per cui parlare sia improduttivo, perdita del tempo sottratto ad altre forme di impiego e impegno, per cui si è portati a pensare che prima di tutto nella storia degli uomini sia venuto e debba ancora avvenire il fare materiale in tutte le sue forme, costruire, produrre, agire, organizzare, operare tecnicamente, e così via. Se è chiaro infatti che esiste sempre *il rischio di perdersi nelle parole*, come appena accennato e ora si è inteso esplicitare, non è di questo che qui si tratta propriamente, bensì della radicale appartenenza e dipendenza dell'esistenza di ognuno dalle parole che è in grado di ricevere e intendere e quindi di partecipare ad altri, tenendo presente che non c'è azione o operatività tecnico-scientifica qualsiasi che non muova dal discorso, dal mondo che ciascuno si è configurato, da quello che egli ha saputo dire a se stesso e agli altri che formano il suo mondo: dire di sé a sé e agli altri *avendo ascoltato*, sia nel dialogo interiore che ciascuno svolge con se stesso, sia per trovare nell'ascolto d'altri le necessarie verifiche che solo la proiezione di sé nel mondo può fornire. Platone, *Sofista*.

---

4 Eraclito: L'uomo si accende una luce nella notte...

Ma allora questa sarà la parola che non solo chiama all'azione, ma che è essa stessa azione e tale è dal principio. Mentre la luce che essa apporta non è tanto quella che viene ogni giorno dal sole, ma prima di tutto quella che si fa nella mente e nel cuore degli uomini in virtù delle relazioni che intrattengono gli uni con gli altri. In questo senso allora dobbiamo intendere che se “*in principio sta la parola*”, questa è di per sé creatrice, seppure non come quella mitica dell'onnipotente Dio ebraico-cristiano, che secondo l'antica teologia crea dal nulla assoluto quella realtà che non era e non sarebbe mai stata senza la decisione del Dio della metafisica cristiana, bensì nel senso per nulla onnipotente del “*fatto*” essenziale che ci troviamo a essere, senza avere per parte nostra mai deciso di esistere, ma che in tale evento ci troviamo da subito coinvolti come *esseri di parola*. Il fatto di “*esserci*” ci fa esistere in virtù della parola che ci interpella e ci accoglie nel mondo. *Il mondo della parola*, dei significati e discorsi, delle emozioni, delle speranze e delle attese, delle gioie esaltanti e dei dolori inconsolabili, dell'operare fruttuoso ma anche delle perdite e degli inganni, incontri e scontri, solitudine desolata ma anche dolci compagnie di teneri affetti terreni. *La gioia del fare, la pazienza del subire, la tenacia di resistere*. Nel faticoso rispetto di sé e degli altri. Ma insieme della *alterità enigmatica* che ci ha chiamati e raccolti a essere e che ci circonda e comprende, ora nell'esperienza forte della libertà, ora nell'oppressione che ci costringe nella nostra debolezza. *L'enigma dell'altro*. Non l'ultimo dio, di cui implorare la protezione, ma il mistero del nostro esserci, responsabili perché liberi, liberi perché responsabili. *L'altro*, che non è solo l'altro essere umano e nemmeno più il cieco caso dal momento che assumiamo – e non possiamo non farlo – la responsabilità della nostra esistenza e di quella degli altri. *L'altro senza nome*, perché tutti i nomi che lo hanno invocato, hanno preteso penetrare il suo segreto, il mistero del suo nome che è il mistero del nostro essere al mondo come esseri della parola. La necessità di stare fedelmente in ascolto della parola di tutti e di nessuno, delle parole disperse in tutto il mondo che attendono di fiorire in esso sempre di nuovo.

“*Ouk emoù allà toù lógou akoúsantas homologeîn sophón estin hèn pánta éinai*”: DK 50, “non ascoltando me ma il *logos* è sapienza pensare che tutto è”. Ci ritroviamo così come esistenze insieme con altri che non abbiamo cercato ma che ci accolgono, più o meno direttamente, in un mondo già parlato, perché il “*lógos* dell'esistenza” e della “*koinonía*” ci ha già prevenuto aprendoci lo spazio e il tempo da condividere con noi il tempo che viviamo. Nascere come esseri umani vuol dire allora *poter essere accolti* non solo dalla natura in generale, ma dal

mondo che si apre davanti a noi perché ci siamo, piuttosto che “trovarsi gettati” in una realtà estranea e fredda, come scrive Heidegger con una espressione raggelante, che comunque ci avverte che seppure dapprima accolti nella nascita e nelle prime occorrenze della vita, come forse ci si può azzardare di immaginare per i più degli umani, ben presto ci si trova esposti a ogni sorta di intemperie, d'origine sia naturali che specificamente umane, privi delle protezioni che avremmo desiderato. Così insieme aperti al mondo, che forse ci viene incontro e in questa attesa ci dà la possibilità di elaborare le strategie di risposta agli inviti e sollecitazioni che ci possono giungere *dall'altro*. Grandi o piccole che siano le nostre esperienze di vita. E così accade che il mondo che ci si presentava dapprima aperto e affidabile, pure nei duri limiti che ben presto si apprendono, ci appare talora rigidamente sprangato e chiuso, determinato a “*respingerci*”. Parola d'una attualità drammaticamente ostile, che viviamo in questi tempi e che pertanto non è qui evocata a caso. Occorre allora insistere sulla *ambivalenza della parola*, tra l'apertura che essa può promettere e il contrasto impreveduto, che può oscurare d'un colpo l'orizzonte delle nostre possibilità di esistere. Nessun dio, nessuna preghiera, nessun sacrificio hanno potuto e potranno assicurarci di quello che desideriamo e attendiamo per i nostri cari e per noi. Ma aggiungiamo almeno questo augurio a tutti coloro che abbiamo conosciuto e quelli che incontreremo nel tempo che ci sarà concesso. Tanto per cercare di ribadire la convinzione che viviamo non ciascuno per sé, ma per il mondo. Dominati ciascuno dalla propria pochezza umana, dobbiamo fare i conti con i nostri limiti, non per tirarsi da parte, ma per spendere la forza che resta, se ne resta. Mentre avvertiamo con inquietudine l'impossibilità di discernere con nettezza in noi e fuori di noi il bene dal male, l'odio e l'invidia dall'amore, la giustizia dalla prevaricazione e persino la pace dalla guerra.

4. *La verità d'un mondo sempre già parlato e la crisi dell'ontologia perenne.* La tesi che si sta argomentando è a questo punto che il nostro ritrovarci insieme con altri dapprima sconosciuti in una dimensione d'essere che chiamiamo mondo, alla quale avvertiamo gradatamente di fare parte, induce in ogni caso il riconoscimento della *appartenenza di ciascuno a una realtà già parlata e interpretata*, senza che questo voglia significare che tutto è già stato detto e fatto, che qualsiasi spazio di novità sia ormai “saturato” e che chi sopraggiunge in discorso non abbia più niente da aggiungere o togliere a quanto già si sa e si pratica. Su ciascuno incombe vi-

ceversa l'urgenza della responsabilità e del coraggio del nuovo e questo è il compito che attende sempre l'esistenza, cui nessuno può sottrarsi quando il mondo della natura e degli uomini lo interpella. *La parola ha prevenuto da sempre ogni esistenza*, ma nulla e nessuno ci può riportare al "*tempo preistorico*" dell'assenza dell'umano, a quel "*mondo prima d'ogni mondo*" che noi, esseri della parola, possiamo immaginare e solo tentare di ricostruire con la più improbabile esattezza come il nostro passato più remoto, grazie ai segni iscritti dalla natura nelle tracce immemoriali che essa semina e lascia sempre dietro di sé, scontando però il fatto che questo "*mondo trapassato*" resterà per più d'un aspetto una retroproiezione di quello che noi abbiamo invece potuto conoscere grazie alla memoria attuale della parola, oltre che ai ricordi più prossimi, per essere rimandati da queste esperienze e conoscenze attuali alle tracce troppo labili di tradizioni che presumibilmente i millenni hanno cancellato.

Quanto al mondo che ci è dato conoscere e frequentare, si può riflettere che non c'è umanità nel pensiero della disarticolazione della struttura dell'umano tra anima e corpo, che a lungo ha ispirato l'insofferenza degli spiriti antichi più nobili verso tutto ciò che è terreno e quindi caduco, in gran parte per ragioni religiose e in particolare sotto il pungolo del pensiero della morte; mentre nello spregio della vita da parte del Sileno si rappresenta l'altra faccia del genio greco, quello maligno, il negativo che percorre le tragedie antiche e si insinua nei rapporti tra gli uomini come una forza capace di stravolgere le loro intenzioni migliori. Ma di queste tensioni contraddittorie è fatto l'essere umano nella ambivalenza drammatica dei suoi comportamenti, sotto il regime di doppiezza che abita *la parola stessa* e che mentre sostiene l'umano al contempo lo sfida.

*Ambivalenza dell'altro, anzi il pluralismo*, se alziamo una volta almeno gli occhi al cielo, per attraversarlo con lo sguardo e lasciarsi smarrire nella sua profondità notturna. Come capita nello smarrimento della ressa, diventare piccoli davanti *all'altro*, perdersi nel marasma o nell'angoscia, infine poi ritrovarsi con *se stesso*, diverso forse. Così ciascuno ha a che fare sia nel rapporto che intrattiene con se stesso, sia nei legami che lo stringono agli altri. E bisogna aggiungere allora che assai ambiguo appare pure il ruolo delle religioni, larghe di promesse capaci di sedurre i soggetti interessati, per abbandonarli nelle braccia dell'illusione di premi e castighi atti a ristabilire in un tempo senza tempo quel mondo di giustizia e di pace, di cui nessuno sulla terra ha mai potuto godere. L'uomo come "animale venerante" (Nietzsche) si affida infatti e facilmente a mitologie che possono trascinare dietro di sé le moltitudini, senza prendersi la cura di cosa potrà accadere delle illusioni elargite a piene mani, garantite solo dalla fede pro-

fessata da coloro che le diffondono. *La fede come garanzia della fede*. La fede di Paolo apostolo nel momento in cui sillaba chiaramente la sua concezione della fede: "La fede è garanzia dei beni sperati e prova delle realtà che nessuno vede"<sup>5</sup>. Ma egli si sente mosso come tanti altri da questa *fede nella fede*. E qual è allora la verità della fede, chiede ancora più onestamente il filosofo? Non perché ritenga di avere in tasca la chiave della verità, ma perché egli non può non pensare che ogni adesione di portata esistenziale debba avere un momento imprescindibile di verità nella sua dedizione alla vita. Sia che si tratti della filosofia, o della fede, o di qualsiasi credenza o impegno che coinvolga l'esistenza nelle sue radici profonde, perché nessuno può pensare di credere a prescindere dalle ragioni del suo credere, che deve poter dare ad altri come a se stesso.

Se dunque esistiamo grazie al *mondo già parlato* che ci ha accolto, non possiamo non misurarci con l'impegno di verità che la parola ci chiede: non per esercitare la nostra virtù tanto vaga, ma per la necessità *ineludibile* della domanda di verità che la investe, cui è impossibile sottrarsi da qualsiasi parte essa provenga, pena la limitazione *violenta* della possibilità di esistere di ciascuno e probabilmente di tutto ciò, uomini e cose, che può dipendere dalla risposta che ciascuno saprà dare. Questo significa infatti avere da decidersi tra la parola dell'esistenza che si apre all'appello della verità e quella che viceversa si chiude o si oppone alla verità per battere altre vie in contrasto con quella verità che essa ha quantomeno intravisto e nondimeno rifiuta. *La parola apre il mondo nello stesso momento in cui suscita l'umano. Ma allora la parola non è più semplicemente una funzione organica tra le tante che compongono l'immediata fisicità dell'umano, ma è l'origine senza origine a noi nota o accertabile del mondo*. Il mondo c'è dacché c'è esistenza ed è fatto del passato di cui ricostruiamo una memoria almeno probabile, mentre ci proiettiamo verso un futuro che però non ci è consentito anticipare senza rischiare di esserne duramente smentiti. Il nostro presente è viceversa sempre in fuga verso ciò che ha ancora da venirci incontro, mentre rammemora ciò che è stato e lo comprende in vista di ciò che ha da venire. *La memoria*, che ci avvia così al futuro per l'incompletezza del nostro avere da esistere, sostiene la nostra possibilità di avere da essere. Ma qui cade inesorabile la decisione dell'esistenza: avere da essere non è una coazione da sopportare, ma un compito da assumere, in cui ne va della responsabilità dell'esistenza. Dell'essere dell'esistenza come d'un aver da rispondere della verità del proprio essere al mondo. Il tema della "*Begegnung*", ossia dell'essere di ciascuno come incontro esistenziale,

5 Epistola agli Ebrei, 11, 1, attribuita alla cerchia di Paolo.

tema esplosivo in Germania nel passaggio cruciale tra Otto e Novecento, legato per più di un richiamo al tema hegeliano del “*riconoscimento*”, la *Anerkennung*”, proprio nel momento in cui maturavano per contrasto i frutti velenosi e violenti dello imperialismo ottocentesco austro-tedesco, nella fase della decadenza finale con il crollo della “*Kakania*”. Un autentico ossimoro storico, foriero nelle sue origini politiche dei protervi revanscismi delle due guerre mondiali, che hanno dilaniato il diciannovesimo secolo. Da un lato una folle corsa autodistruttiva verso l'abisso senza avvertirne la seduzione fatale, dall'altro una civiltà stroncata in pieno sviluppo, che aveva perduto ogni equilibrio e perduto la sua guida. Il traviamiento d'una “volontà di potenza” che non ha saputo riconoscere la propria debolezza, mascherandola di forza anziché respingerne la follia.

E sia detto tra parentesi e per quanto riguarda l'eco nicciana che produce, questo discorso rimanda solo al contesto storico-politico cui si allude, mentre l'interpretazione filosofica intende solo avvalersi del forte impatto di senso che può avere in un campo di ascolto più vasto di quello strettamente filosofico. L'estrapolazione è forte, ma non ambigua. Nietzsche dunque non è in causa, se non indirettamente. A differenza invece del grande poeta che ispira Heidegger e che entra efficacemente in causa con il suo richiamo all'umanità essenziale degli esseri umani: tali siamo “*dacché siamo un discorsole intendere possiamo l'uno dall'altro*”.

*Una ermeneutica della finitezza come ermeneutica della parola* comincia allora dalla difficoltà di riscattare la parola dalla riduzione, che la tratta come un semplice dato di natura tra gli altri per quanto strutturali e strumentali, l'intelligenza per esempio, o i sensi e l'affettività, o la forza del corpo, strumenti a disposizione del pensiero e/o della coscienza, a cui era riconosciuto solo un ruolo definito e secondario ma al contempo astratto o mitizzato, al servizio di strutture artificiali e di conseguenza indefinite, come persino *lógos* e *diánoia*, l'anima e la coscienza, la ragione, il soggetto, la persona, la volontà, l'individuo. Tutte figure essenziali, emerse nella storia del pensiero occidentale, diversamente trattate ma spesso spacciate per note e popolari o quanto meno elaborate solo in superficie. Il dominio indiscusso dell'ontologia greca ha fatto sì che queste articolazioni interpretative fossero pensate come “*enti*”, “*ta onta*”, cioè cose semplicemente presenti o assenti, sottoposte al livellamento generale di *ciò che è e non è niente*, come bastasse dire che “qualcosa è qualcosa” per avere compreso che significa ciò di cui si parla. Secondo il famoso effato della metafisica medievale, per cui “*quidquid est, si quid est, ens est*”. Anche il dio divino?

Certo che sì. Anche se egli è o fosse puro spirito? Sì, perché infatti l'anima per il modo di pensare greco è una cosa differente da quell'altra cosa che è il corpo. Ma dunque "*onto-logia totale*". Anche un nobile sentimento è infine e prima di tutto soltanto una "cosa", come qualsiasi pensiero, anche la verità più sublime, l'amicizia e la fedeltà più care, la dignità personale, il rispetto per gli altri. *Cose?* Sarebbe da dire: *materialismo globale*.

Che secondo i nostri paradigmi ci sia un fondo di pesante materialismo primitivo, così come in ogni forma di realismo e fors'anche di idealismo, l'hanno già sospettato in molti anche riguardo al pensiero greco e con certezza se ne può parlare riguardo alla metafisica cristiana, ma la filosofia e in generale la cultura dell'umanità hanno cercato di raffinare sempre più i loro concetti, articolandoli, movimentandoli dall'esterno perché potessero agire sul "mondo interno", cercando di infondere vita in essi, ogni qualvolta si avvertisse il pericolo di rendere sterile il rigore del pensiero. E in modo da poter superare il pesante condizionamento del "*dualismo metafisico*", su cui si è pure costruito il mondo greco nella sua grandezza, reso più tenace nelle sue strutture dallo sfondo dogmatico attorno a cui hanno lavorato i grandi maestri del pensiero medievale, entrambi in grado, greci e cristiani, di mettere più o meno consapevolmente il pensiero critico sulle tracce delle stesse aporie, da cui le filosofie greche e le teologie filosofiche cristiane non hanno potuto uscire. Potevano infatti essere svincolate dalle vie senza uscita in cui si erano costrette, solo da chi avesse almeno intravisto o anticipato le ragioni della grande *impasse* e osato arditamente immaginare altre vie da percorrere in risposta alle intense sollecitazioni provenienti dalle nuove domande, urgenti dall'esterno ma tenute rigidamente fuori delle porte della cittadella antica, avendo in vista i nuovi orizzonti che potevano dischiudersi. Nonostante le tenaci resistenze della grande metafisica medievale, il suo declino apre la strada della modernità. Il compito che la modernità si è assunto d'una decisiva messa in crisi delle metafisiche greco-cristiane – un compito che non si lascerà esaurire, tanta è la ricchezza delle fonti e la vivacità delle reazioni, che scaturiscono tuttora al contatto con le origini delle domande che esse fanno insorgere – ha portato comunque a straordinarie rivoluzioni, dall'autoimposizione dell'io cartesiano e dalla conseguente soggettivazione dell'essere come tale, seppure irrigidito dentro una cappa assai greve; alla rivoluzione copernicana di Kant, centro gravitazionale del pensiero moderno; e alla metafisica hegeliana dello assoluto dialettico, che da un lato ha reinterpretato radicalmente l'essere come divenire, dall'altro ha tentato di nullificare la consistenza irriducibile del finito. *Vernichtung*, annientamento: questa è la parola che non può essere espunta dal lessico della dialettica hegeliana da interpreti troppo cauti e riguardosi, ma soprattutto fino

alla crisi finale della “*metafisica del senso*”, di cui Hegel è stato il grande maestro e patrono. E dunque fino alla conclusione drammatica del nichilismo, o del “*senso rovesciato*”, come verrebbe da dire per mantenere vivo il collegamento, che sussiste tra la metafisica di Hegel e del suo ottimismo “incontrovertibile” da una parte, ma dall'altra quella “empia” ed esasperata, ma finalmente drammaticamente “umana” di Nietzsche, che ha avuto l'ardimento di aggredire con la sua ironia irriverente gli idoli della stessa più che millenaria tradizione filosofica. Pure correndo il rischio di inventarne altri.

Alla conclusione della vicenda essenziale della modernità – una conclusione che come tutto ciò che è, o è stato tale, forse non si esaurisce mai – l'assai vivace dibattere del pensiero contemporaneo, che non dispone forse più di parole forti o presunte tali, ma non abdica affatto al diritto all'interrogazione per aprirsi a quel *pluralismo delle esperienze di verità*, che il pensiero filosofico, in particolare quello a sfondo metafisico o espressamente tale, fatica ad accogliere in ossequio agli antichi dogmi. Le ultime illusioni intorno a un discorso forte, magari incontrovertibile, sulla verità? *O perché no, invece della verità che interroga, l'esistenza, nella misura in cui essa stessa, la presunta verità, si lascia interrogare e chiamare in causa?* Da un lato infatti non c'è esperienza di verità che non sia insieme esperienza della parola, senza la quale l'esistenza non pensa, ma si eclissa nella notte di tutte le notti; dall'altro questa aperta disponibilità di sé la parola che cerca la verità dell'apertura di mondo la elargisce a sostegno di tutte le intraprese umane per promuovere le loro differenze. La “*parola prima della natura*”, di cui si è detto, non troneggia sopra di essa, come si esprimeva e si esprime ancora l'ambizione antica di troppa filosofia, nostalgica dell'epiteto di “*domina scientiarum*” e pertanto non si fa signora dell'essere, del cui enigma presume di detenere la chiave segreta. Proprio essa infatti non ha ancora compreso che ogni esperienza umana è aperta dalla parola e alla parola a seconda del destino di ciascuno, di cui ciascuno assume, come e quando può, la responsabilità per sé e per gli altri. La parola è pertanto *parola del destino*, della fattualità di esserci, che interroga l'esistenza intorno all'impiego che fa di se stessa in discorso con altri, cui ha da rispondere, per interrogare a sua volta le sfide con cui il destino della parola mette l'esistenza alla prova.

5. *Il congedo dall'ontologia*. La parola è viva e parla, non solo nel faccia a faccia del discorso, ma nel silenzio dell'anima con se stessa prima di proporsi al confronto con l'interlocutore pubblico, o anche al contrario con quello cui si riservano le ore privatissime della lettura o della scrittura più

meditata. Talora il testo che ciascuno apre lo interroga forse più intensamente di quanto egli abbia saputo penetrarlo, almeno quando il lettore ne è così catturato da sentirsi quasi condotto in giudizio. *Il confronto è la vita delle menti, delle coscienze e dei testi*, come che tutto questo possa avvenire. Al di là del monologismo, di cui di frequente ha peccato e pecca la filosofia, ciascuno immerso a coltivare la propria convinzione esclusiva riguardo al vero, al bene e al male. La vicenda di intelligenza e di vita, di affetti e bisogni, di nascite e morti, di giustizia e di violenza, in cui ciascuno è coinvolto, non riguarda in nessun caso di qualsiasi esperienza di vita prima di tutto “cose-oggetti” presenti o che accadono e si presentano nella loro fisicità nuda ed elementare. Infatti *la parola, un gesto e il suo significato, la vita stessa, non sono prima di tutto “enti” da fissare sotto la lente superba del filosofo per misurare cause ed effetti del loro presentarsi e restare in presenza per qualche tempo, ma eventi che aprono o chiudono possibilità di esistenza*. Da subito però essi infatti interrogano l'esistenza di ognuno, domandando *intelligenza e verità* per la comprensione dei messaggi che ogni nuovo evento porta con sé. Si rivelano così come “*significati*”, eventi di vita gravidi di teoria e di pratica, che hanno bisogno di essere tradotti e commisurati ai linguaggi di mondi di parole spesso diversi da quelli da cui provengono. In un mondo comunque già parlato dacché è mondo, in cui possono inserirsi agevolmente o viceversa creare dure tensioni fino a esserne espulsi. Discorsi a confronto, che vengono trasmessi dalle origini immemoriali della esistenza del mondo, in virtù della capacità o meno degli uni o degli altri di stare in discorso, accogliendo e rilanciando la parola che viene offerta, a volte nella dose di significato che l'altra esistenza è in grado di sopportare, mentre altra volta ne soffre e persino può finire per soccombere alla sofferenza di sentirsi tagliata fuori dai discorsi che si impongono. *I significati in confronto o in conflitto tra di loro sono “le cose e situazioni vere”* del discorso, se come dice Aristotele, chi vuole parlare e argomentare non è obbligato a portare al mercato col carretto il peso fisico delle cose di cui si tratta. La nostra conoscenza è da subito elaborazione e individuazione più o meno immediata dell'oggetto, che sarà facile o faticosa, ma mai causata da un impulso totalmente esterno e autonomo, bensì dal disturbo o dall'attrazione percettiva del soggetto, il cui sensorio generale vede o sente o soffre o gode, ma occorre che ci sia almeno un ricevente che predispone l'accoglienza perché avvenga la congiunzione tra i vari elementi che si combinano. La “*cosa*” si forma, se si forma, da un punto di concentrazione sotto cui si raccolgono i frammenti, le tracce, i resti d'ogni sorta.

Ma dunque non è soltanto “*cosa*” nel senso banale e ordinario, seppure è fatta di cose, o ancora di elementi e di pezzi di cose dapprima apparente-

mente inerti, che però il gesto della carezza può trasformare nell'attenzione o almeno nella curiosità che suscita una risposta, la quale magari si svolge gradatamente e si sviluppa nel bisogno e piacere di fare conoscenze, di discorrere altresì di problemi comuni, di godere assieme gli uni degli altri, fino a trovare in essi e con essi il piacere di condurre e sostenere la propria vita. Secondo le modalità e gli stili di comportamento e di comprensione, con cui ciascuno si dovrà misurare in piena libertà e responsabilità, per sentire e capire di essere al mondo.

*Solo la parola fa vivere e parlare le pietre.*

FRANCESCO MORA

## L'UOMO È UN «ANIMALE RAZIONALE»?

### 1. *Il milieu storico-filosofico*

Con una delibera del 28 dicembre 1946, il governo militare francese comunicava a Heidegger la sua epurazione nella forma di una “inappellabile decisione” che decretava la “proibizione di insegnare e di svolgere funzioni all’interno dell’Università”<sup>1</sup>, seppure nel gennaio del 1946 il Senato dell’Università di Friburgo avesse proposto la nomina di Heidegger a professore emerito senza *venia legendi*<sup>2</sup>; il processo di denazificazione colpiva così l’autore di *Sein und Zeit*.

È in questo contesto esistenziale assai difficile<sup>3</sup> che Heidegger consegna a Jean Beaufret nel dicembre del 1946 *Il Brief über den «Humanismus»*.

- 
- 1 Cfr. M. Heidegger, *Discorsi e testimonianze del cammino di una vita 1910-1976*, ed. it. a cura di N. Curcio, il nuovo melangolo, Genova 2005, § 187. *Interdizione dall’insegnamento a tempo indeterminato* (Freiburg in Br., 23 gennaio 1946); H. Ott, *Martin Heidegger: sentieri biografici*, tr. it. di F. Cassinari, pref. di C. Sini, SugarCo, Milano 1990, pp. 295-298. I testi di Heidegger, per motivi di spazio saranno citati nell’edizione italiana. Il riferimento costante è alla *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
  - 2 Cfr. M. Heidegger, *Discorsi*, cit., § 188. *La mia rimozione* (1946), “la mia rimozione, al fondo, non ha nulla a che vedere col nazismo. Si fiuta nel mio pensiero qualcosa di scomodo, forse persino inquietante, da cui si desidera allontanarsi; (...) con tanta acredine i Russi, cioè il tecnicismo europeo (non già la Russia) combattono il mio pensiero, con altrettanta nettezza esso è avversato dalla tecnocrazia anglo-americana”, p. 381. Hugo Ott afferma; “nonostante l’opposizione dell’Università di Friburgo, prevalse l’opinione che tutti coloro che avevano ricoperto la carica di rettore durante il periodo del Terzo Reich dovessero essere posti tra gli «accusati»”, *Op. cit.*, p. 295.
  - 3 Cfr. R. Sfranski, *Heidegger e il suo tempo*, tr. it. di N. Curcio, ed. it. a cura di M. Bonola, Longanesi, Milano 1996, pp. 411-412 e pp. 420-424; M. Heidegger, *Discorsi*, cit., § 190. *Umilissime condizioni di un’officina per il lavoro spirituale*, pp. 381-383; cfr. J. Beaufret, *In cammino con Heidegger. Dialoghi con Frédéric de Towarnicki*, tr. it. a cura di S. Esengrini, scritto in appendice di F. Fédier, Marinotti, Milano 2008. La situazione vitale, ma soprattutto le condizioni erano così

Nella nota apposta alla prima edizione del 1949 scrive: “ciò che qui si dice non è stato ideato solo al tempo della stesura, ma si basa sul corso di un cammino che fu iniziato nel 1936, nell’«attimo» di un tentativo di dire in modo semplice la verità dell’essere”; il ’36 è un anno decisivo per la filosofia heideggeriana sotto molti aspetti, basti pensare alle due conferenze di Roma e al saggio fondamentale su *L’origine dell’opera d’arte*, ma questo fu anche l’anno dell’inizio della stesura esoterica dei *Beiträge* e dello studio di Nietzsche che sarebbe durato per un quinquennio e la cui interpretazione demoliva la lettura nazionalsocialista di Baeumler<sup>4</sup>.

Il saggio heideggeriano è una decisiva presa di distanza dall’umanesimo – che non va confuso con l’umanesimo – in qualsiasi forma esso si sia proposto; umanismo, infatti, è una particolare e specifica concezione dell’uomo, costruito dalla metafisica occidentale, mentre l’umanesimo rappresenta l’epoca della centralità dell’uomo in quanto persona e individuo<sup>5</sup>. Il *Brief* fu scritto, com’è noto, all’interno di quella *Auseinandersetzung* con Sartre e della polemica antiumanistica che ne seguì; ma oltre a Sartre, un ruolo importante lo svolse Theodor Haecker autore di *Was ist der Mensch?* (1933)<sup>6</sup>, libro di grande successo criticato da Heidegger senza nominarlo

---

pesanti che costrinsero Heidegger a un soggiorno di cura presso lo Schloss Haus a Badenweiler del dr. Victor von Gebssattel “medico e psicologo appartenente alla scuola dell’analisi dell’esserci di Biswanger, un indirizzo psicanalitico che si ispirava alla filosofia di Heidegger e di cui fece parte anche Medard Boss, amico di Heidegger nella tarda maturità”, R. Safranski, *Op. cit.*, p. 424. Si veda per l’ultimo riferimento M. Heidegger, *I seminari di Zollikon*, tr. it. di A. Giuliano, intr. di E. Mazzarella, pref. di M. Boss, Guida, Napoli 1991. Sull’argomento si veda L. Biswanger, *Tre forme di esistenza mancata*, tr. it. di E. Filippini, Se, Milano 1992; U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, saggio introduttivo di E. Borgna, Feltrinelli, Milano 1979).

- 4 Cfr. A. Baeumler, *Nietzsche filosofo e politico* tr. it. e intr. a cura di L. A. Terzuolo, Edizioni Ar, Padova 2003; M. Heidegger, *L’Europa e la filosofia tedesca*, (Conferenza tenuta a Roma l’8 aprile 1936, presso il Kaiser-Wilhelm-Istitut, Biblioteca Hertziana), in M. Heidegger, H.G. Gadamer, *L’Europa e la filosofia*, tr. it. e intr. a cura di J. Bednarich, postfazione di M. Riedel, Marsilio, Venezia 1999; Id., *Hölderlin e l’essenza della poesia* (Conferenza tenuta il 2 aprile 1936).
- 5 Si veda la «Dichiarazione dei Diritti dell’Uomo», firmata a Parigi il 10 dicembre 1948, sotto l’egida dell’ONU. L’art. primo recita: “Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza”.
- 6 T. Haecker, *Was ist der Mensch?*, Ullstein Verlag, Berlin 1959, tr. it. di A. Mazzini, *Che cos’è l’uomo?*, ed. Paoline, Alba 1955. Per una differente interpretazione dell’umano sia rispetto il cattolicesimo, sia rispetto Heidegger che rispetto il nazionalsocialismo si veda, a campione, M. Buber, *Il problema dell’uomo*, tr.

ma con sarcasmo lucido e freddo nel corso del 1935 *Introduzione alla metafisica*; il contributo di Haecker appartiene a quell'esistenzialismo cattolico, critico tanto della Repubblica di Weimar quanto della dittatura nazista – l'autore fu legato agli ambienti della resistenza e in particolare alla Rosa Bianca –, espressione di quell' "umanesimo cristiano" che pensa l'uomo come *creatura* fatta a immagine e somiglianza di Dio (*Genesi*, 1, 26) e che si pone come alternativa radicale sia alla *Rektoratsrede* sia alla *Einführung in die Metaphysik*, ma anche all'umanesimo di Brachmann<sup>7</sup>, che sarebbe stato soppiantato poi dalla «storia spirituale ariana». Secondo le teorie razziali di Hans Günther, Rosenberg, Krieck e Baeumler, infatti, l'arianesimo era lo stesso "umanesimo politico tedesco", così come il "sangue ariano" era il baluardo contro l'eredità classica greca e imperiale romana. All'altezza del 1941, divenne la definizione e il "criterio normativo" di ciò che per Rosenberg, la figura di primo piano della Scuola Superiore di Cultura Nazionalsocialista, e per questo in conflitto ideologico e politico con Heidegger, doveva intendersi per umanesimo.

Per Heidegger che aveva rotto fin dal 1919 con il "sistema del cattolicesimo" con la famosa lettera a Krebs del 9 gennaio 1919 la concezione dell'uomo ebraico-cristiana non aveva più alcun valore, e la critica a Haecker come a tutta la cultura cattolica di estrazione esistenzialistica fu estremamente dura. Da rettore inviò una lettera al ministro della cultura (22 dicembre 1933) in cui esprimeva dubbi sui candidati per una cattedra di Storia della Chiesa circa la loro "garanzia per l'imposizione educativa del nazionalsocialismo. Poiché secondo la concezione cattolico-dogmatica la Chiesa sta *al di sopra dello Stato*". Tuttavia, come provato dal suo continuo rapporto con la teologia e con il sacro (si pensi soltanto alla conferenza del 1927 *Fenomenologia e Teologia* e all'ultima dichiarazione pubblica a «Der Spiegel» del 13 maggio 1976, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, e pure ai contatti con Ernesto Grassi e Romano Guardini) la questione dell'umanesimo in Heidegger non deriva tanto dalla sua opposizione ed estraneità al mondo cattolico e anche nazionalsocialista, quanto piuttosto emerge dalla storia dell'essere che si manifesta come metafisica e nichilismo.

---

it. di F.S. Pignagnoli, intr. di I. Karion, Marietti 1820, Genova Milano 2006; E. Cassirer, *Saggio sull'uomo*, tr. it. di C. D'Altavilla, intr. di L. Lugarini, Armando, Roma 2004.

7 Cfr. H. Ott, *Op. cit.*, p. 245. Wilhelm Brachmann era un teologo e un filosofo "membro di primo piano della Scuola Superiore progettata da Rosenberg" e in una recensione al primo numero della rivista di Grassi, «Jahrbuch für geistige Überlieferung», esprimeva la richiesta di pervenire a una definizione certa di «umanesimo».

Gli anni che precedono la stesura della *Lettera sull'«umanismo»* sono gli anni bui della distruzione a cui è sottoposta la Germania dai costanti bombardamenti sulle città tedesche, delle macerie e della seconda invasione del proprio suolo<sup>8</sup>, e per Heidegger dell'isolamento e dell'epurazione, dell'indigenza e della paura di perdere la propria biblioteca, lo strumento essenziale del suo lavoro, di sentirsi quotidianamente ostacolato nella possibilità di lavorare anche privatamente.

Ma in soccorso arrivano proprio gli intellettuali francesi come Alain Resnais, che diventerà poi regista cinematografico, e Frédéric Towarnicki, “giovane soldato della divisione del Reno (...) incaricato per la cultura nell'esercito francese”<sup>9</sup>. Sarà lui il tramite che permetterà l'incontro epistolare con Jean Beaufret e la stesura del *Brief*. Ma in precedenza, nell'autunno del 1945, Towarnicki aveva cercato di organizzare un incontro tra Heidegger e Sartre, al quale doveva partecipare anche Camus, che però rifiutò subito l'invito. Heidegger non aveva letto nulla di Sartre e così Towarnicki gli lasciò una copia de *L'essere e il nulla*; la lettera che scrive è fin troppo ossequiosa e il fine, non tanto poi così recondito, è di poter rientrare nel giro dei grandi filosofi europei ed evitare una disonorevole epurazione. L'incontro però non avverrà e i due si incontreranno a Friburgo soltanto nel 1952, ma intanto Heidegger aveva abbandonato la piaggeria verso Sartre e aveva preso di nuovo in mano l'arma della critica: la *Lettera sull'«umanismo»*, infatti era già stata pubblicata nel 1949 e Heidegger nel 1951 aveva ripreso l'insegnamento universitario.

## 2. La Lettera sull'«umanismo» e la critica dell'uomo metafisico

La questione dell'uomo trova dunque il suo apice in quel dialogo mancato che è la *Lettera sull'«umanismo»*. Jacques Derrida, fin dal 1968<sup>10</sup>, aveva messo in luce come il problema dell'essenza dell'uomo, così come era stato posto da Heidegger, fosse la dimostrazione di una sua essenziale “preoccupazione per l'uomo”; il filosofo non dichiarava false “le interpretazioni umanistiche dell'uomo”, ossia l'essere animal rationale, persona, soggetto, bensì affermava che tali determinazioni non erano più in grado di

8 Cfr. W.G. Sebald, *Storia naturale della distruzione*, tr. it. di A. Vigliani, Adelphi, Milano 2014.

9 R. Safranski, *Op. cit.*, p. 420. Si veda, anche se più tardi, l'incontro con J. Guiton, *Visita ad Heidegger*, tr. it. e pref. di R. De Benedetti, Medusa, Milano 2008.

10 J. Derrida, *Fini dell'uomo*, in Id., *Margini della filosofia*, a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997.

cogliere “*la dignità propria dell'uomo*”. Solo per questo motivo, “il pensiero di *Sein und Zeit* è, secondo Derrida, contro l'umanismo” e quindi anche il pensiero dell'essere che ha la funzione di delimitare la metafisica e l'umanismo rimane pur sempre “un pensiero sull'uomo”; tuttavia, in tal modo non viene colta la differenza che Heidegger mette in campo. L'ente che ha il nome di “uomo” è tout-court l'espressione e la creazione della metafisica, e non esiste “uomo” al di fuori di essa: “finché rimane *animal rationale* l'uomo, scrive Heidegger, è *animal metaphysicum*”<sup>11</sup>. L'uomo deve ritornare allora a quella condizione originaria di essere “ente tra gli enti” e non essere determinato da una «definizione», quella di *animal rationale*, che lo pone al di sopra degli enti intramondani, trasformati in utilizzabili (*Zeugen, Zuhandenheit*) per la produzione umana e per la *techne* occidentale, e al di sotto, in quanto creatura, di un dio trascendente.

Nella domanda posta da Beaufret: “Comment redonner un sens au mot «Humanisme»?”, Heidegger vede già l'insito proposito di mantenere un significato al termine stesso e retoricamente si chiede “se ciò sia necessario”<sup>12</sup> (LU46, p. 34); infatti una tale domanda non presuppone una *cura* per l'uomo, un *inter-esse* per la sua natura umana? *Homo, humanitas* hanno il solo significato di far diventare *humanus* un determinato ente, cosicché l'*humanitas* diviene il fondamento ma anche il fine del pensiero e *humanismus* viene a significare il “meditare e curarsi che l'uomo sia umano e non non-umano, «inumano»” (LU46, p. 40), cioè che l'uomo non devii dalla propria essenza.

Ma in cosa consiste l'umanità dell'uomo? Essa, scrive Heidegger, “riposa nella propria essenza”. La questione consiste nel determinare ciò che è l'essenza dell'uomo – l'*humanitas* dell'*homo* –, il suo essere *humanus*. Heidegger, attraverso una precisa quanto rapida genealogia, fonda una specifica definizione di umanismo: aver cura che l'uomo sia umano e che eviti qualsiasi forma di inumanità. Se per Marx l'essenza dell'uomo sta nel suo essere naturale (*Gattungswesen*) e sociale, mentre per il cristiano consiste nella delimitazione rispetto alla *deitas*, è nella Romanitas che, per Heidegger, si ritrova la prima vera formulazione di ciò che è «umanismo». Qui, l'*homo humanus*, il Romano, si oppone al barbaro (*homo barbarus*), in quanto ha coltivato la *virtus* “attraverso l'incorporazione della *paideia* assunta dai Greci” che ora prende il nome di *humanitas*, cosicché la *virtus*

11 M. Heidegger, *Introduzione a Che cos'è metafisica?* (1949), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2005, p. 95.

12 M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, tr. it. di P. Dal Santo, intr. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995; d'ora in poi citato nel testo con la sigla LU46 seguita dal nr. di pagina.

dell'uomo romano viene a identificarsi con la stessa *humanitas* e l'*homo romanus* diviene il modello di uomo in generale. È proprio "a Roma [che] incontriamo il primo umanismo", e l'umanismo resta per Heidegger "un fenomeno specificamente romano, che scaturisce dall'incontro della romanità con la cultura della tarda grecità". L'inumano è il barbaro, non più il non-greco ma lo straniero, il nemico – come vuole Schmitt<sup>13</sup> – privo di civiltà e di *virtus*. Ciò vale, secondo la lettura heideggeriana, non solo per la civiltà romana ma anche per quella rinascimentale che contrappone la cultura dell'umanesimo romano – gli *Studia humanitatis* – alla "presunta barbarie della Scolastica gotica del Medioevo". In più luoghi e in tempi diversi, resta una costante heideggeriana quella di contrapporre non solo filosoficamente ma, si potrebbe dire in senso politico, il mondo latino a quello greco e germanico. Anche la Germania, però, è stata colpita dalla malattia dell'umanesimo nel XVIII secolo con Winckelmann, Schiller e Goethe; "l'umanesimo tedesco, afferma Heidegger, ha mescolato Eschilo, Sofocle, Shakespeare, rendendo completamente incomprensibile il mondo greco. Goethe è una sventura"<sup>14</sup>, ma poi ha trovato in Hölderlin il suo farmaco, il poeta che "pensa il destino dell'essenza dell'uomo in modo più iniziale di quanto non possa fare questo «umanismo»" (LU46, p. 42).

Ogni forma di umanismo, sia essa antica o radicata nella filosofia moderna o nell'esistenzialismo di Sartre, si fonda sempre su una metafisica<sup>15</sup>; i vari umanismi possono distinguersi per i fini, ma hanno come denominatore comune la certezza che "l'*humanitas* dell'*homo humanus*" deriva da una interpretazione dell'uomo propria della metafisica; e metafisica scrive Heidegger: "è ogni determinazione dell'essenza dell'uomo che presuppone già, sia consapevolmente sia inconsapevolmente, l'interpretazione dell'ente, senza porre la questione della verità dell'essere" (LU46, pp.42/43). Così, *ogni metafisica si caratterizza per essere umanistica e ogni umanismo per essere metafisico*.

La metafisica è *presupposizione* – ossia formazione razionale dell'uomo, dominio della *ratio*, tanto che se 'uomo' esiste, egli esiste soltanto in

13 Cfr. Carl Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, a cura P. Schiera, prefaz. di G. Miglio, il Mulino, Bologna 1972 in particolare le pp. 108-120 dedicate alla teoria amico/nemico (*Il concetto di 'politico'*, 1932).

14 M. Heidegger, *Parmenide*, (semestre invernale 1942/43), tr. it. di G. Gurisatti, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1999, p. 144.

15 "L'antropologia e l'umanismo non erano il *milieu* del suo [di Heidegger, ndr] pensiero e l'orizzonte dei suoi problemi. È anzi contro l'umanismo che è indirizzata la «distruzione» della metafisica o dell'ontologia classica", J. Derrida, *Fini dell'uomo*, cit., p. 161.

quanto *uomo metafisico*, e l'umanesimo coincide con la metafisica stessa. Il domandare circa la verità dell'essere e sull'essenza dell'uomo resta, almeno inizialmente all'interno della metafisica; il tentativo di Heidegger, cioè, evidenzia la difficoltà in cui, ancora all'altezza del 46, egli si dibatte: essere in grado di porre la differenza, e di renderla evidente, tra visione umanistico-metafisica dell'*animalitas* dell'uomo e il progetto dell'essenza dell'uomo come e-sistenza, e non poterla esprimere se non con il linguaggio che rimane pur sempre quello della metafisica<sup>16</sup>.

Se è possibile affermare che l'umanità dell'uomo consiste nella sua essenza e che l'uomo e-siste, non significa dire né ricercare il che cos'è della natura umana, quanto porre la questione circa l'essenza dell'uomo. Riproporre, in termini non metafisici questo problema ha lo scopo di oltrepassare la questione della naturalità, dell'*animalitas*, dell'uomo, restaurando "la dignità corrispondente dell'essere e dell'uomo".

### 3. *Animale rationale*

L'incipit del *Brief* parla dell'insufficienza da parte dell'uomo di pensare l'essenza dell'agire. L'uomo è da sempre considerato uno *zoon politikon*, un essere vivente che vive in società, che agisce all'interno della polis, e solo in virtù di questa sua modalità *pratica* di esistenza sociale, egli si distingue dagli altri viventi; chi vive fuori della polis "per natura e non per qualche caso o è un abietto o è superiore all'uomo", o è bestia o è dio<sup>17</sup>. L'uomo è per natura quell'essere vivente il cui *Dasein* consiste nella sua capacità di relazionarsi con i suoi simili e con il mondo; Aristotele, d'altronde, afferma con chiarezza che "la vita è azione e non produzione"<sup>18</sup>; l'uomo è quindi *zoon logon echon*, quel vivente che possiede ragione e parola, solo in quanto è *zoon politikon*, e non viceversa come vorrebbe Heidegger.

Tuttavia l'uomo *zoon politikon* è nella sua essenza *homo metaphisicus*; a differenza dell'animale che è povero di mondo, ha una sua specifica ac-

16 La 1ª edizione 1949: ciò che qui si dice non è stato ideato solo al tempo della sua stesura ma si basa sul corso di un cammino che fu iniziato nel 1936, nell'«attimo» di un tentativo di dire in modo semplice la verità dell'essere – La lettera parla ancor sempre nel linguaggio della metafisica, e ciò in modo deliberato. L'altro linguaggio rimane sullo sfondo. Nota iniziale sul Titolo *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 29.

17 Aristotele, *Politica*, I, 2, 1253a 4, tr. it. di R. Laurenti, vol IX *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1973.

18 Ivi, 1254a 7.

cessibilità al mondo che è il suo stesso essere sociale, essere formatore di mondo<sup>19</sup>; la sua “politicità” si sviluppa in virtù della *phronesis*, l'essere avveduto<sup>20</sup> che lo rende saggio nelle cose umane e del mondo<sup>21</sup>; ed è la *phronesis*, e non il *logos*, quella che poi la *Romanitas* chiamerà *ratio*, cosicché l'animal rationale corrisponde più allo *zoon politikon* che non solo allo *zoon logon echon*. La *ratio*, allora, è il sapere della prassi in quanto vita politica propria soltanto dell'uomo e che fa di quel vivente un *anthropos* dotato di *logos*; è *phronesis* in quanto sapere applicato ai rapporti sociali di reciprocità e di *philia*, solo in tal modo l'essere vivente chiamato uomo, diviene uomo a tutti gli effetti e si dota di ragione<sup>22</sup>.

La decostruzione dell'impianto ontognoseologico tradizionale, trasferisce l'agire all'interno della *poiesis* governata dalla *techne*<sup>23</sup>; questo movimento di traslazione dimostra come l'essenza dell'agire venga fatta scivolare nel luogo sistematico (*systematische Ort*) della produzione tecnica. Non più una *theoria* al servizio della prassi e della produzione che caratterizza il pensiero come atteggiamento teoretico che si verifica solo “già all'interno dell'interpretazione «tecnica» del pensiero” e che domina fin dalla speculazione di Platone e Aristotele, ma «un condurre fuori», un “portare a compimento”, “un dispiegare” che è l'essenza autentica dell'agire in quanto *Vollbringen*, pro-ducere<sup>24</sup>.

19 Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, (semestre invernale 1929/30), tr. it. di P. Coriando, ed. it. a cura di C. Angelino, il melangolo, Genova 1992, in particolare le pp. 241 ss.

20 Cfr. H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, tr. it. e intr. a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983, pp. 365 ss.; Aristotele, *Ethica nicomachea Libro VI*, tr. it. di F. Bolinon, intr. e commento di H.G. Gadamer, il melangolo, Genova 2002.

21 Per Aristotele l'etica è “la filosofia delle cose dell'uomo”, *Ethica nicomachea*, X, 9, 1181b 15, tr. it. di A. Plebe, vol. VII, *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1973.

22 “E l'uomo solo tra gli animali ha la parola” (*Pol.*, I, 2, 1253a 9); “l'uomo infatti è un essere sociale e portato per natura a vivere con gli altri (*Eth. Nic.*, I, 1169b 18); “l'uomo per natura è un essere socievole” (*Pol.* I, 2, 1253a 3).

23 Cfr. riguardo la definizione strumentale della tecnica, M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, tr. it. e intr. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, p. 6.

24 “Non si conosce l'agire se non come il produrre un effetto la cui realtà è valutata in base alla sua utilità”; ma non è questo il senso autentico dell'agire umano: “L'essenza dell'agire, invece, è il portare a compimento (*Vollbringen*). Portare a compimento significa dispiegare qualcosa nella pienezza della sua essenza, condurre-fuori a questa pienezza, *pro-ducere*. Dunque può essere portato a compimento in senso proprio ciò che già è. Ma ciò che prima di tutto «è» è l'essere.”, LU46, p. 31. Sull'agire umano un punto di vista differente viene espresso tanto da J.P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, tr. it. di G. Re, intr. di P. Caruso,

Heidegger ribadisce in altri termini quanto aveva già affermato nella *Rektorsrede* a proposito di Prometeo, considerato dai Greci il primo filosofo. Il logos diviene razionalità tecnica volta alla ricerca dei mezzi necessari per fini prefissati e la filosofia vuole farsi scienza: “nomi come «logica», «etica», «fisica» compaiono non appena il pensiero originario volge alla fine. Nella loro età magna i Greci hanno pensato senza simili denominazioni. Il pensiero essi non lo chiamavano neppure «filosofia»” (LU46, p. 25). Ogni umanismo presuppone l'essenza universale dell'uomo in quanto *animal rationale*, definizione per genere prossimo e differenza specifica che viene coniata dalla metafisica e da essa tramandata fino ai nostri giorni. Ma ciò che Heidegger vuole sottolineare sta proprio in questo, ossia che l'appartenere dell'uomo alla dimensione dell'*animalitas* (zoé) è l'essenza metafisica dell'uomo; egli è il filosofo del '900 che maggiormente si è sforzato di separare l'uomo dal vivente, così come ha sempre cercato di pensare l'animale in modo assolutamente non antropologico; l'*homo animalis* viene pensato “quando l'*anima* è posta come *animus sive mens*, e quest'ultima più tardi come soggetto, come persona, come spirito” (LU46, pp. 45/46). Per Heidegger, l'uomo dev'essere scisso dall'*animalitas* non tanto per una sua supposta superiorità riguardo agli altri esseri viventi non dotati di logos<sup>25</sup>, ma in quanto l'essenza dell'uomo non è la vita biologica (*zoe*), bensì l'e-sistenza; solo l'uomo e-siste, mentre gli animali vivono e per tale motivo solo l'uomo può morire. La metafisica, a differenza di quello che sembra darsi come ovvietà, pensa l'uomo, non rispetto alla sua *humanitas*, bensì alla sua *animalitas*<sup>26</sup>.

Nella definizione umanistico-metafisica di uomo come *animal rationale*, si accosta l'essere dell'uomo all'*animalitas*, considerandolo come “*nuda vita*”<sup>27</sup>, zoé, organismo biologico vivente. L'uomo, per essere tale, si è fatto

---

Mursia, Milano 1964 e da H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. di S. Finzi, intr. di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 1988.

- 25 Cfr. M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1966, pp. 263-272; G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, tr. it. di M. Zannini, intr. di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 2006, pp. 199-222. Si veda, ovviamente in altro registro, J.L. Borges, *Il libro degli esseri immaginari*, tr. it. di I. Carmignani, a cura di T. Scarano, Adelphi, Milano 2006.
- 26 “La metafisica pensa l'uomo a partire dall'*animalitas* e non pensa in direzione della sua *humanitas*. La metafisica si chiude di fronte al semplice fatto essenziale che l'uomo è essenzialmente nella sua essenza (*in seinem Wesen west*) solo in quanto è chiamato dall'essere”, LU46, p. 46.
- 27 Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

carico della propria animalità come qualcosa di umano, stabilendo di volta in volta con una decisione ciò che era *animalitas* – il semplicemente vivente – e ciò che era umano; con questo atto di decisione e di differenziazione, l'uomo si è costantemente, durante la storia, autodefinito. L'uomo è per genere *zoon*, un ente al quale è stata data *vita* (zoé); solo in quanto mancante di *autarcheia* egli acquisisce *logos* – parola in quanto *ratio* – e quindi si distingue per specie. L'*humanitas* che il pensiero metafisico scientifico ha prodotto è un *ibrido*: essa non è né pura *vita* né pura *ratio*.

La nascita dell'uomo, quella che Kojève chiama antropogenesi<sup>28</sup>, è possibile in virtù della divisione tra umano e animale, tra natura e società (*polis*), tra natura e storia, tuttavia questa “cesura” è interna all'uomo, scissione che lo divide essenzialmente, e in modo definitivo, in mente e corpo. La metafisica “non è una innocua disciplina accademica, ma l'operazione in ogni senso fondamentale in cui si attua l'antropogenesi, il diventare umano del vivente”. Il dissidio (*Streit*) fondamentale che sostanzializza la filosofia e la civiltà occidentale moderne consiste proprio nella conflittualità tra l'animalità della vita nuda, del nostro essere biologico vivente e l'umanità dell'*homo*, la prima ingovernabile e involontaria, la seconda artificiale e innaturale. Ogni tentativo di dialettizzare tale dualismo in una sintesi, l'uomo appunto, risulta un artificio intellettuale e un esperimento tecnico.

Già Fichte aveva distinto tra «umanità» dell'uomo e *Menschlichkeit* (natura umana) e *Geschlecht* termine intraducibile (sesso, razza, specie, genere, famiglia, generazione, genealogia, comunità)<sup>29</sup>; la *Menschlichkeit* tedesca non è più l'*Humanität* latina. Si tratta del problema dell'uomo, dell'umanità dell'uomo, e dell'umanesimo<sup>30</sup>; fin da sempre il popolo tedesco ha riunito “le intuizioni concrete in un concetto intellettuale di umanità, costantemente opposto all'animalità. La distinzione tra *Humanität* e *Menschlichkeit* sta al centro della riflessione del pensiero tedesco sull'uomo e anche della filosofia heideggeriana: *Mensch* e *homo* non possono trovare una sintesi: *il Dasein non è l'homo di questo umanesimo*”<sup>31</sup>.

La modalità propria (*eigentlich*) d'essere dell'uomo è l'e-sistenza (l'uscir fuori dalla sfera della soggettività); solo all'uomo è data la modali-

28 Cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, ed. it. a cura di F. Frigo, Adelphi, Milano 1996, pp. 15-44.

29 Cfr. J. Derrida, *La mano di Heidegger*, tr. it. di G. Scibilia, G. Chiurazzi, intr. di M. Ferraris, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 34-37; J.G. Fichte, *Discorsi alla nazione tedesca*, tr. it. e intr. a cura di G. Rametta, Laterza, Roma-Bari, 2003.

30 Cfr. B. Pinchard (ed. par), *Heidegger et la question de l'humanisme*, PUF, Paris 2005.

31 J. Derrida, *La mano di Heidegger*, cit., p. 41. Il corsivo è mio.

tà dell'e-sistere, “di e-sistenza si può parlare solo in relazione all'essenza dell'uomo, cioè solo in relazione al *modo umano di «essere»*” (LU46, p. 46). Da ciò si evince facilmente come il *Dasein* non si limiti ad essere l'e-sistenza umana, quanto piuttosto l'esserci della totalità degli essenti, l'esserci neutro e a-formale, che permette al suo interno differenti modalità di essere degli enti.

Solo se si pensa l'uomo come *animal* razionale, solo se a esso si dà un corpo mortale – un *organismo* – e un'anima immortale, gli si attribuisce il “carattere di persona”. Ma “il corpo dell'uomo è qualcosa di essenzialmente altro di un organismo animale”, poiché *la sua e-sistenza e la sua essenza non sono vita* e considerare come fa la biologia o la fisiologia o la chimica che l'essenza dell'uomo consiste nell'«organico», “cioè nel corpo, come è spiegato scientificamente”, ha lo stesso significato di pensare l'uomo come vivente e animale<sup>32</sup>.

#### 4. *Lichtung*

E-sistenza non significa *existentia* così come «essenza» (*Wesen*) non può essere identificata con *essentia*; la dimensione della *Lichtung* non è quella della *realitas* (*existentia*) e dalla *possibilitas* (*essentia*); *Lichtung*, come lo stesso Heidegger spiega<sup>33</sup>, non va messa in relazione con *Licht* (luce), non vi è alcuna metafisica della luce (come in Grossatesta) né la *claritas* della rivelazione<sup>34</sup>; la *Lichtung*, piuttosto, è apertura (*Offenheit*) che lascia apparire, in quanto è lo spazio del diradamento (*lichten*, diradare); essa non è una metafora, anche se l'ambito semantico rimanda al *Wald*, al bosco, ma è altresì il *semplice* (*leicht*), “rendere qualcosa facile, aperto e libero [come] per esempio liberare la foresta (*Wald*) in un luogo dagli alberi. Lo spazio libero (*das Freie*) che così sorge è la radura, *Lichtung*”<sup>35</sup>. Se la luce “può (...) cadere nella radura”, cioè cadere nell'Aperto<sup>36</sup> e in questo manifestare

32 Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., pp. 245-250.

33 Cfr. M. Heidegger, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in Id., *Tempo ed essere*, tr. it. e intr. a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1987.

34 Cfr. M. Cacciari, “*Lichtung*”: intorno a Heidegger e Maria Zambrano, in A. Peterlini, G. Brianese, G. Goggi (a cura di), *Le parole dell'essere. Per Emanuele Severino*, Bruno Mondadori, Milano 2005, pp. 123-130.

35 M. Heidegger, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, cit., p. 179.

36 Cfr. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, tr. it. di A. Iadicicco, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007, in particolare i §§ 205 e 214: *L'aperto*, e *L'essenza della verità (Apertura)*. Cfr. sulla figura dell'Aperto, R.M. Rilke, *Elegie duinesi*, tr. it. di E. e I. De Portu, intr. di A. Destro, Einaudi, Torino

la propria “luminosità” (*Helle*) come pure l’oscurità (*Dunkel*, “il nero latte dell’alba” di Paul Celan<sup>37</sup>), “giammai è la luce che crea originariamente la radura; invece è quella, la luce, che presuppone questa, la radura”.

“L’Aperto per tutto ciò che è presente e tutto ciò che è assente”, è lo spazio della libertà in quanto *lascia essere*; al contrario la luce, illuminando, *fa essere e misura lo spazio*; la radura è l’Ort, il luogo, che raccoglie la totalità nella sua libertà lasciandola apparire per com’è, nella sua presenza e lo nella sua assenza, mentre il raggio di luce *percorre* soltanto l’apertura (*Offenheit*). La *Lichtung*, quindi, è *das freie Offene*, come direbbe Goethe: un «*Urphänomen*», fenomeno originario che per Heidegger è *Ur-sache*. Il “pensiero dialettico-speculativo” si fonda sul *visibile*, sull’immediatezza dell’*evidentia* e nell’atto stesso del *videor*; ancora una volta è la Romanitas a istituire la forma suprema di conoscenza, il *lumen naturale*, la luce della ragione che rischiarà l’Aperto ma non lo fonda.

Ma accanto alla disvelatezza abita “il nascondersi, l’ascosità”; intimi alla radura, in quanto sono quel “riparare e servare” che assicurano la disvelatezza; radura, quindi, come l’apertura di ciò che viene alla presenza, ma nello stesso tempo della presenza che si nasconde, che in essa si ripara e così si preserva. L’essere che si nasconde nella radura, il luogo che solo può difenderlo, nascondendosi in essa, mantiene intatta la possibilità del suo apparire.

Il modo d’essere dell’uomo, allora, coincide con il *Da*, il «ci» del *Da- Sein*, “questo «essere» del «ci» [ossia il *Sein* del *da*, ndr], e solo questo, ha il carattere fondamentale dell’e-sistenza (...). L’essenza e-statica dell’uomo riposa nell’e-sistenza” (LU46, p. 48). Affermare che l’essenza dell’uomo consiste e riposa nel *Dasein* è differente dal dire che il *Dasein* è l’*esistenza umana*, così come era stato tradotto in Francia con la locuzione «réalité humaine», termine con il quale Corbin aveva divulgato, complice l’autorità di Sartre, la nozione complessa di *Dasein*<sup>38</sup>. Con «realità umana» si voleva dare una nuova visione dell’uomo, progettare una nuova umanità

1978, in particolare l’VIII Elegia. Per la critica della poetica rilkiana e in particolare di questa elegia si veda M. Heidegger, *Perché i poeti?* (1946), in Id., *Sentieri interrotti*, tr. e intr. a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968.

37 P. Celan, *Fuga della morte*, in Id., *Poesie*, tr. it. e intr. a cura di G. Bevilacqua, Mondadori, I Meridiani, Milano 1998.

38 “*Da-sein* è una parola chiave del mio pensiero, che dà perciò gravi fraintendimenti. Per me «*Da-sein*» non significa tanto «me voilà!» quanto piuttosto – se mi è consentito esprimermi in un francese forse impossibile – «être le-là» e «le-là» corrisponde a *Aletheia*: svelatezza-apertura”, lettera a Jean Beaufret (23.XI.1945), in *Appendice* a LU46, p. 108. Cfr. T. Gontier, *Finitude du Dasein, finitè de l’homme*, in B. Pinchard (ed. par), *Op. cit.*

dell'uomo; questa dizione aveva lo scopo di sostituire, quella metafisico-sostanzialistica e intendeva anche opporsi a un umanismo di matrice intellettuale o spiritualistica che aveva fino allora dominato la scena filosofica francese (si pensi a Bruswieg, Alain, Bergson, ecc.). Ma questa nozione, in realtà riproponeva "l'unità della realtà-umana", divenendo in tal modo, anche in termini sartriani di «ontologia fenomenologica», una vera e propria "*antropologia filosofica*". Tuttavia, con *La Nausea*, Sartre si stacca con decisione da quell'umanismo che "marchia in profondità il [suo] discorso filosofico"<sup>39</sup>. La differenza fondamentale tra e-sistenza e *existentia* o *existence*, cioè tra il senso dell'uomo e dell'essere heideggeriani e la filosofia dell'esistenzialismo, tutta per Heidegger all'interno della tradizione metafisica, consiste nel fatto che in questa nuova definizione di esistenza viene meno la nozione di *actualitas*, cioè di "che cosa" o di "chi" sia l'uomo<sup>40</sup>, del suo essere *actus, praesentia*; porsi tali domande significa una sorta di "secolarizzazione e di trasposizione all'uomo di un concetto enunciato dalla teologia cristiana a proposito di Dio (*Deus est ipsum esse*)" (LU46, p. 51).

Heidegger intende affermare che le visioni umanistiche dell'uomo "non esperiscono ancora l'autentica *dignità* dell'uomo", e tutto il suo pensiero "è contro l'umanismo"; tuttavia, "*questa opposizione non significa che tale pensiero si schieri contro l'umano e propugni l'inumano, difenda l'inumanità e svaluti la dignità dell'uomo*" (LU46, pp. 55-56); opporsi all'umanismo non significa volere l'inumano, propugnare il genocidio in nome del biologismo razziale e dell'eugenetica, non significa cioè aderire all'ideologia dell'hitlerismo<sup>41</sup>; anzi pensare contro l'umanismo è ridare autentica (*eigene*) *dignità* all'uomo, elevarlo alla sua appropriata (*zu-geeignete*) *humanitas*, letta non metafisicamente come *animalitas*, e dunque come

39 Scrive Derrida in una nota di *Fini dell'uomo* (nota 5 p. 160), cit., "È noto nel colloquio con l'Autodidatta che Roquentin fa il processo più terribile all'umanismo, a tutti i tipi di umanismo: «Io non voglio farmi assimilare, né voglio che il mio bel sangue rosso vada ad ingrassare questa bestia linfatica; non commetterò la sciocchezza di chiamarmi "antiumanista". Io *non sono* umanista, ecco tutto»". Cfr. J.P. Sartre, *La nausea*, tr. it. di B. Fonzi, Einaudi, Torino 1975, p. 161.

40 Cfr. M. Heidegger, *Logica e linguaggio* (semestre estivo 1934), tr. it. a cura di U. Ugazio, Marinotti, Milano 2008, in particolare il cap. secondo della prima parte *La domanda sull'essenza dell'uomo*, pp. 46-112; sull'argomento mi permetto di rinviare a F. Mora, *Martin Heidegger. La provincia dell'uomo*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 231-250.

41 Cfr., E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, tr. it. di A. Cavalletti, intr. di G. Agamben, con un saggio di M. Abensour ("*Il male elementale*"), Quodlibet, Macerata 2005.

*nuda vita*, ma come e-sistenza che custodisce e si prende cura della verità dell'essere; il senso dell'ek-sistere dell'uomo consiste per Heidegger nel custodire nella povertà – cioè nell'essenza stessa dell'uomo –, nell'essere pastore dell'essere, perché se ne cura; questa e solo questa è l'essenziale e autentica (*eigene*) pre-occupazione e compito che l'uomo ha durante il suo essere al mondo.

### 5. *Heimatlosigkeit*

L'uomo della metafisica vive l'*Heimatlosigkeit*, l'essere senza patria (*Heimat*), che non ha un primario riferimento all'ambito patriottico o nazionalistico, non vi è alcuna "contaminazione etnico nazionalistica" (LU46, p. 67). Il concetto di *Heimat* apre alla critica della condizione in cui l'uomo tecnologico si trova a esistere, e quest'uomo vive la *Ratlosigkeit*, il disorientamento e la perplessità della confusione; la *Bodenlosigkeit*, lo sradicamento, ma è essenzialmente nella condizione della *Heimatlosigkeit*, in quanto non solo appartiene ma è creatura della «storia dell'essere» che si manifesta come metafisica<sup>42</sup>. Il dominio totale sull'ente – la *Mobilmachung* jüngeriana – assieme alla condizione di "spaesamento", ridanno l'immagine dell'uomo contemporaneo, di un'antropologia che non è più in grado di fornire modelli sociali e valori se non quelli ormai omologati, sostenuti dalle democrazie occidentali; e questo non tanto per il venir meno dello «*jus publicum europeum*»<sup>43</sup>.

Se l'uomo è definito da Herder "un essere manchevole" (*Mängelwesen*) e Nietzsche – tra le tante – lo considera un "animale non ancora stabilizzato" ("das noch nicht festgestellte Tier"), definizioni queste riprese poi da Gehlen<sup>44</sup>, in Heidegger, che fa emergere "il potenziale simbolico" del

42 Cfr. M. Heidegger, *L'oltrepassamento della metafisica*, in Id., *Metafisica e nichilismo*, tr. it. di C. Badocco e F. Bolino, a cura di C. Angelino, il melangolo, Genova 2006; M. Heidegger, *Nietzsche*, ed. italiana a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, in particolare si veda il cap. VIII, *La metafisica come storia dell'essere* e il cap. XI, *Schizzi per la storia dell'essere come metafisica*, pp. 809-929. Cfr. pure, P. Caye, *Destruction de la métaphysique et accomplissement de l'homme*, in B. Pinchard, *Op. cit.*, pp. 153-182.

43 Cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra*, tr. it., postfazione di E. Castrucci, Adelphi, Milano 2003.

44 Cfr. J.G. Herder, *Saggio sull'origine del linguaggio*, a cura di A.P. Amicone, Pratiche, Milano 1966; F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, in *Opere*, vol. II, t. II, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1976, p. 11 (fr. 25 [428]); A. Gehlen, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, tr. it. di G. Auletta. pres.

termine *Heimat* dall'elegia hölderliniana *Heimkunft*<sup>45</sup>, l'uomo è «senza patria» (*heimatlos*), in quanto la forza delle determinazioni tradizionali – il soggettivismo e l'oggettività, ma anche dio e gli ultimi dei – che lo radicavano nella «natura» e nel «cosmo» sono definitivamente tramontate.

Se nelle varie epoche si sono date altrettante antropologie – dall'animal rationale alla creatura Dei, da quella che Boezio chiama *rationalis naturae individua substantia*, alla res cogitans cartesiana, al *Geist* hegeliano per giungere al *Wille zur Macht* nietzscheano – queste forme-uomo hanno esaurito il loro compito. *L'homo technologicus*, variante dell'*homo metaphysicus*, cioè dell'animal rationale, vive nella desertificazione nichilistica della sottomissione che il soggetto pone in atto nel mondo; l'uomo della tarda modernità postbellica non è il lavoratore titano di Jünger, né l'uomo faustiano di Spengler. Quest'uomo tecnologico, che si pensa *postumano* e *transumano*, vive nella più forte spaesatezza metafisica<sup>46</sup>; la sua assenza di patria è apolitica, incapace di qualsiasi etica, sostituita dall'organizzazione tecnica di tutta l'esistenza in una dimensione metropolitana distopica. *L'Heimat* apolitica si oppone alla *polis* e alla forma di società che da essa scaturisce, così come all'uso strumentale fattone dall'ideologia *völkisch* e dei regimi totalitari<sup>47</sup>, ma piuttosto viene interpretata da Heidegger come *polos*, il polo apolitico<sup>48</sup>, il vortice attorno cui tutto ruota (il muoversi in cerchio, per Heidegger è il movimento dell'autentica filosofia, che la logica descrive come circolo vizioso e contraddizione, e non il percorso rettilineo del pensiero dialettico<sup>49</sup>). Senza cura, senza custodia, in un mondo in cui vige l'assoluta incuria (*Verwahrlosung*), l'uomo vive inconsapevolmente nella più profonda spaesatezza, che non è l'*Unheimlich* di *Che cos'è metafisica?* (1929) né dell'*Inno Der Ister di Hölderlin* (1942) – in cui l'uomo è detto, dal coro dell'Antigone, *to deinotaton*, il più inquietante degli essenti –, vive cioè in una *Historie* che è un susseguirsi irrazionale di fatti, che

---

di E. Mazzarella, pref. di K.S. Rehberg, Guida, Napoli 1990; Id., *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. it. e pref. di V. Rasini, intr. di K.S. Rehberg, Mimesis, Milano-Udine 2001.

45 Cfr., M. Heidegger, «Arrivo a casa. Ai miei familiari», (1943), in *La poesia di Hölderlin*, ed. italiana a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1988, pp. 7-37.

46 Cfr. F. Volpi, «Noi senza patria» e la «Heimatlosigkeit» dell'uomo moderno, in A. Pasinato (a cura di), *Heimat. Identità regionali nel processo storico*, Donzelli, Roma 2000, pp. 183-190.

47 Cfr. G.L. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, tr. it. di F. Saba-Sardi, il Saggiatore, Milano 2003; E. Faye, *La question de l'homme et la «principe völkisch»*, in B. Pinchard, *Op. cit.*, pp. 313-328.

48 Cfr., F. Fistetti, *Heidegger e l'utopia della polis*, Marietti 1820, Genova 1999.

49 Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 235.

devono essere incasellati secondo una catalogazione razionale – la cronologia – come libri di una biblioteca negli scaffali (*Gestell*, l'imposizione<sup>50</sup>).

Questa "ricaduta" tecnico-metafisica dell'uomo e del suo modo di pensare e di operare provoca la *fine della filosofia*.

L'uomo della modernità, che vive la mancanza di patria, si trova nella condizione dell'esiliato e di un uomo che è l'uomo esule. L'esiliato, il senza patria, è quell'uomo che "gira attorno a se stesso come *animal rationale*" (LU46, p. 73), "esiliato dalla verità dell'essere", che abita nell'oblio della verità, ma storicamente e politicamente egli è anche l'uomo della Shoah, l'ebreo senza patria, apolide, espulso o internato, sradicato dalla propria casa (*Heimat*) ed espropriato della propria lingua.

Cioran, Jean Améry<sup>51</sup>, Canetti, Celan, Levinas ne sono esempi eclatanti. E la riflessione su esilio e lingua materna è al centro anche di un'intervista rilasciata nel 1964 da H. Arendt. Alla richiesta del giornalista se le mancasse l'Europa prehitleriana e cosa le mancasse o sentisse irrimediabilmente perduto, la risposta fu netta: "non mi manca affatto (...) che cosa resta? Resta la lingua"<sup>52</sup>.

Ciò che qui diviene centrale è investigare sulla lingua materna e come questa possa trasformarsi in una lingua di morte, a differenza di quanto Heidegger afferma nel 1943 circa l'elegia di Hölderlin *Heimkunft* e del saggio-conferenza del 1961 *Sprache und Heimat*. A questo scopo risulta essenziale l'opera poetica di Paul Celan che rappresenta, come scrive Andrea Zanzotto "la realizzazione di ciò che non sembrava possibile: non solo scrivere poesia dopo Auschwitz ma scrivere «dentro» queste *ceneri*

50 Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 14-15. "«La scienza» fa parte dell'impianto (*Ge-stell*) che non occulta (*verstellt*) l'evento", LU46, p. 71, nota alla I ed. 1949.

51 Cfr. J. Amery, *Levar la mano su di sé* tr. it. di E. Ganni, Bollati Boringhieri, Torino 1990; Id., *Intellettuale a Auschwitz*, tr. it. di E. Ganni, intr. di C. Magris, Bollati Boringhieri, Torino 2008. Forse meglio di altri che riflettono sull'olocausto, Jean Amery, pseudonimo di Hans Mayer, denuncia come le colonne liberali su cui poggia la civiltà occidentale non siano ben piantate in profondità se hanno potuto sopportare l'orrore di Auschwitz. L'esiliato è stato privato del suo luogo d'origine e "una nuova patria non esiste"; cfr. anche K. Imre, *Essere senza destino*, tr. it. di B. Griffini, Feltrinelli, Milano 2004; G. Anders, *Saggi dall'esilio americano*, Palomar, Bari 2003; G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 2005. Si veda anche Th.W. Adorno, *Il gergo dell'autenticità*, tr. it. di P. Lauro, intr. di R. Bodei, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

52 Cfr. H. Arendt, "Che cosa resta? Resta la lingua". *Una conversazione con Günter Gaus*, tr. it. dall'inglese e intr. di P. Costa, in Id., *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 1-25.

(...) piegando questo annichilimento assoluto (...) rimanendo nell'annichilimento". Celan fa oggetto della sua poesia non i sopravvissuti ma i morti senza nome, le vittime che non hanno memoria; non innalza un monumento contro l'oblio, ma custodisce nella memoria l'indicibile, i morti senza sepoltura e senza data, memoria che non è ricordo di quanto accaduto ma giustizia per un lutto che non si deve, e Celan non vuole, elaborare. La descrizione della sofferenza e di ciò che è accaduto non potrebbero portare a questo crudele lavoro che il poeta compie su di sé, lavoro di "esumazione". La crudeltà in cui vuole vivere Celan può trovare una sua formulazione nella *costante presenza dell'assenza* – formula che avvicinerà Heidegger al poeta, l'unico dopo Hölderlin, che più influenzerà (forse assieme a René Char) il suo pensiero, ma anche l'unico, a differenza di Rilke, Trakl e George, del quale non tenterà un'esegesi – e tale vivere nella crudeltà non coincide con la tesi sostenuta da Jean Amery sulla colpa espiata dai sopravvissuti e non dai carnefici, i primi perché sono rimasti vivi al genocidio e i secondi perché troppo velocemente hanno gettato alle spalle l'infamia del passato in virtù dell'imperativo del "bisogna guardare avanti!", né sul bisogno essenziale di patria, quanto piuttosto è avvicinabile al teatro della crudeltà di Artaud, convinto che "l'immagine di un delitto presentata in condizioni teatrali sia per lo spirito infinitamente più terribile della realizzazione di quello stesso delitto". L'affermazione di Artaud vale anche per la poesia di Celan che proietta nell'indicibile presenza performativa dell'assenza e della sua perenne memoria la necessaria violenza.

L'uomo per Celan ha cessato di esistere e con esso il linguaggio, destinato ormai a non significare, così come anche la storia sembra essere finita, destrutturata in qualcosa di impossibile che la lingua intende descrivere come orrido abisso (Abgrund). La lingua in cui scrive Celan – nato in Bucovina, vera e propria enclave linguistica, da genitori ebrei originari della Galizia culla del chassidismo – è la lingua della morte, l'unica con la quale può esprimere l'esser muto – che non è silenzio – delle vittime, usando il tedesco sino alle sue più recondite latenze; non c'è la possibilità del ritorno, non c'è Heimat e il suo dramma è quello dell'*homo sacer* latino; la sua fedeltà alla parola "si configura per lui nella materna lingua tedesca".

Rivendicando il diritto di procedere oltre il divieto adorniano di scrivere poesie dopo Auschwitz (affermazione riveduta e corretta in Dialettica negativa), nessuno più di Celan ha colto l'enormità della Shoah, attraverso un linguaggio spezzato – come il balbettio di Gherasim Luca (per i Greci coloro che parlano una lingua straniera, una non-lingua, sono barbari, ossia balbuzienti), considerato da Deleuze il maggior poeta in lingua francese dei nostri tempi –, spezzato come le vite e le morti anonime del genocidio.

Con Osip Mandel'stam, vittima dello stalinismo, condivide la necessità di vincere “la distanza della separazione” da chi è assente; e tuttavia, come H. Arendt, anche Celan pensa che “raggiungibile e vicina e non perduta in mezzo a tante perdite, una cosa sola: la lingua. La lingua, essa sì nonostante tutto, rimase acquisita”: eppure la lingua materna è la lingua della morte così come “*la morte è un maestro tedesco*”; a mano a mano che il poeta scava scendendo nella profondità dell'orrore indicibile e la lingua avvicina ciò che è stato, la sua poesia diviene un cumulo di macerie e tocca con mano l'impotenza della parola, che nega alla fine anche se stessa. Disperazione in quanto *insuperabile presenza dell'assenza*, in quanto urlo muto (Munch) in un esilio che, come dice Cioran, è «Città del Nulla»; allora che cosa resta? La motivazione che nel 1949 spinge Adorno a far ritorno in Germania sta proprio nella lingua tedesca che ha una “affinità elettiva con la filosofia”, pur essendo connotata da una “eccedenza metafisica”, motivo per cui scriverà il *Gergo dell'autenticità*, in polemica esplicita con Heidegger. Diversamente, Günter Anders nel volume *Verbannung* (Esilio) scrive “Non avevamo ancora imparato l'inglese o il francese o lo spagnolo che già il nostro tedesco si sgretolava in modo così furtivo che non ci accorgemmo della perdita”. Se la lingua è matrice dello spirito di un popolo (Volksgeist) e della sua razionalità essa è ugualmente colpevole e non può essere assolta come fa H. Arendt; la colpa della lingua tedesca è qualcosa di profondo, basti pensare al gergo specifico dei lager come scrive Primo Levi. L'universo concentrazionario porta il sopravvissuto ad evitare di nominare lo sterminio, di parlarne ad altri; così Celan vive un duplice esilio non voluto: quello tragico causato dalla violenza nazista e quello linguistico, entrambi nella loro forma più disperata ed estrema, esilio che porta ad emergere l'*Heimatlosigkeit* in quanto condizione essenziale dell'uomo contemporaneo e non solo dell'ebreo sopravvissuto.

Di solito, per inquadrare Celan si citano due eventi: la poesia *Todesfuge* (fuga in senso bachiano) e l'incontro con Heidegger, quest'ultimo una vera e propria *Auseinandersetzung*, che avvenne il 24 luglio del 1967, in occasione di una pubblica lettura del poeta a Freiburg e che continuò il giorno successivo nella Hütte di Heidegger a Todnauberg. Nel libro degli ospiti Celan lascia un “messaggio in bottiglia”: “lo sguardo sulla stella del pozzo con, nel cuore, la speranza di una parola a venire”, parola che non giungerà mai da parte del filosofo. L'incontro è tra il pensatore radicato nella sua terra natia, rifugiatosi in una ontologia della ruralità e nella lingua materna tedesca che è dialetto, e il poeta che non è *heimatlos* ma *unheimlich* e *unheimisch*, colui che non ha paese e vive nella condizione originaria dell'angoscia senza tempo. È per questo che Heidegger è attratto da Celan

e Celan – lettore attento di Heidegger – ne è attratto dal *Sein-zum-Tode*. Come Jean Amery, come Primo Levi e come tanti altri senza nome, Celan leva la mano su di sé, non per un senso di colpa, ma in quanto compimento di un destino che ha pervicacemente ricercato attraverso la sua poesia, rosa di cenere che richiama l'epitaffio dell'amato Rilke: "Rosa, pura contraddizione, desiderio, essere il sonno di nessuno sotto tante palpebre".

### *Terra natia*

Se dunque l'uomo della ratio abita la mancanza distopica di *appartenenza* – Rimbaud scrive "l'io è un altro" –, anestetizzato dalla cultura del vedere – si pensi alla lucidissima quanto profetica riflessione sulla società dello spettacolo di Debord –, imprigionato nella logica dell'economia monetaria e schiavo del totem del denaro, il più potente di qualsiasi livellatore e per questo universalmente accettato, come sottolinea Simmel, allora l'uomo contemporaneo non percepisce più i confini dell'estraneazione (*Ent-fremdung*) e dello sradicamento (*Entwurzelung*), non ha più coscienza del suo essere esule, del suo vagare di luogo in luogo, precipitando in una situazione di radicale distacco e isolamento, diviene un *heimatlos* che erra (*Irren/Irrtum*); tuttavia, questo andare di luogo in luogo non corrisponde alla modalità di vita del *Waldgänger* che vuole invece rappresentare l'uomo radicato nella terra natia, che non fugge emigrando dai propri luoghi ma nel continuo cammino li abita come proprio rifugio e dimora; il suo allontanarsi non è isolamento ma solitudine<sup>53</sup>, in quanto egli non soffre l'inconoscibilità dei luoghi che altresì affligge l'esule che vive nel ricordo dei luoghi abbandonati. Al contrario l'uomo della tarda modernità si mostra sempre più certo e convinto della correttezza (*Richtigkeit*) della modalità di vita scientifico-tecnologica, in cui ha depositato tutte le sue speranze, non ultima quella dell'immortalità, nel progresso senza fine, nell'andare sempre avanti, nello spostare i limiti della vita e dell'esistenza umana, senza la speranza o il progetto di un nostos, avendo così perso la propria essenza

53 Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, vol. VI, t. I a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi Milano 1976, *Il viandante*, pp. 185-188. Ripensando alle molte peregrinazioni fatte in solitudine, ai tanti monti già saliti – "io sono uno scalatore di montagne" – Zarathustra si chiede "che cosa potrebbe ancora accadermi che non fosse già mio proprio? *Esso non fa che ritornare, che ritornare a casa*, il mio stesso è ciò che di esso fu a lungo in terra straniera"; cfr. pure dal punto di vista letterario, R. Walser, *La passeggiata*, tr. it. di E. Castellani, Adelphi, Milano 1976; W.G. Sebald, *Il passeggiatore solitario. In ricordo di Robert Walser*, tr. it. di A. Vighiani, Adelphi, Milano 2006.

procedendo verso un punto di non ritorno. Quest'uomo è, come afferma Nietzsche, *colui che ha vinto*, che ha antropizzato la terra in un tempo in cui la pianificazione e la "manovra umana detengono il predominio del linguaggio neutro e piano"; e se l'uomo ha dimenticato il dialetto, la lingua madre, egli può aver anche occupato la Terra ma ha perduto l'Heimat, la propria terra natia.

Ma di *Heimat* e di *Ort* parlano i poeti. Essi sanno distinguere la terra natia<sup>54</sup> dalla patria nazionale, il luogo dalla geografia; *Heimkunft* è l'appartenenza, il divenire di casa (*heimisch*), *nostos* che dona un luogo agli uomini e che li dispone storicamente. La terra madre (quella che Hölderlin chiama arcaicamente *Suevia*<sup>55</sup>) è il luogo dell'origine in quanto preserva il tesoro – "il destino (*Geschick*) di una destinazione (*Schickung*), ossia è, come noi diciamo adesso, storia (*Geschichte*)" –, ciò che ha di più proprio: «il tedesco», la lingua tedesca, che radica nell'appartenenza all'Heimat il popolo tedesco. L'appartenenza alla *Volks-gemeinschaft* è data dalla lingua e togliere la lingua a qualcuno<sup>56</sup> o negare dignità alle altre imponendo l'uso omologato di quella dominante è la prima operazione di sottomissione compiuta tanto dai regimi totalitari quanto, oggi, dalle democrazie occidentali.

Il tema dell'*Heimat*, unito a quello della lingua e del *Waldgänger*, è presente in Heidegger come una costante; già in una lettera a Hannah Arendt del 9 febbraio 1928, Heidegger scrive che durante le vacanze di Natale ha letto *Un vagabondo* di Knut Hamsun; "Hamsun è un filosofo, ma lo è senza che la sua arte ne risulti appannata (...) la splendida vicinanza alla terra, al paesaggio, agli istinti, alle cose elementari – questa totalità ininterrotta della vita" sono temi ripresi da Heidegger nella *Einführung in die Metaphisik*<sup>57</sup>. La terra di cui parla Hamsun, e in cui Heidegger riconosce l'elemen-

54 Cfr. M. Heidegger, *Linguaggio e terra natia*, tr. it. e note a cura di R. Cristin, in «aut aut», n. 235, gennaio-febbraio 1990, p. 3-24.

55 Cfr., M. Heidegger, «Arrivo a casa», in Id., *La poesia di Hölderlin*, cit.; "La Suevia, la madre, abita vicino «al focolare della casa» (...) la patria stessa abita vicino. Essa è il luogo della vicinanza al focolare e all'origine. La Suevia, la voce della madre, indica l'essenza della terra patria (...) Che cos'è allora l'arrivo a casa. L'arrivo a casa è il ritorno della vicinanza all'origine", p. 28. Il focolare viene inteso nel corso del semestre estivo del 1942 (*L'inno der Ister di Hölderlin*, tr. it. di C. Sandrin, U. Ugazio, Mursia Milano 2003) come essere, si veda il § 18 *Il focolare come essere*, pp. 98-99.

56 Cfr. E. Canetti, *La lingua salvata*, tr. it. di A. Pandolfi, R. Colomi, Adelphi, Milano 1980.

57 In *Il viaggio di Augusto intorno al mondo* Hamsun "ci rappresenta gli ultimi anni e la fine di questo agosto in cui s'incarna l'onnipotenza sradicata dell'uomo moderno, nella forma dell'esistenza che non può perdere il suo rapporto all'in-

tare e l'originario, assomiglia all'*Heimat* esaltata dal movimento nazional-patriottico, contrapposta alla Metropoli, sede del «manchesterismo» e del proletariato, e per tali ragioni considerata il pericolo mortale per quell'ambiente rurale incontaminato che era stato elevato "a modello per la struttura sociale (...); nella contrapposizione naturale di campo e foresta [si pensi a Riehl, l'autore del best seller *Land und Leute* del 1863, ndr] si vedeva la giustificazione a preservare le differenze, altrettanto naturali, tra ceti"<sup>58</sup>. Ma più che a un'ontologia rurale, in Heidegger così come in Hamsun, ciò che prevale è il sentimento del *non-fondamento* e della non-omologazione, che evidenzia una sorta di *nomadismo anarchico*. Ciò è chiaro nel romanzo di Hamsun *Il risveglio della Terra* (1917), in cui il rifiuto di qualsiasi etica borghese, di qualsivoglia modalità di vita in società, il ritorno a una dimensione naturale, sicuramente panica, della foresta e del bosco sono temi assolutamente centrali: "tutte le mie radici sono nella terra e nella foresta. In città vivo una vita artificiosa, tra café, battute di spirito e stranezze". Ma questo suo appartenere alla "schiera randagia", come dice Thomas Mann, nelle sue *Considerazioni di un impolitico*, di personaggi liberi e fuggiaschi, di oppositori della civiltà occidentale e del progresso, il suo fuggire alla barbarie della cultura imperante e divenire di nuovo un viandante povero contro l'opulenza monetaria della società contemporanea, era già stato messo in luce nelle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo* di Schiller, testo al quale Heidegger dedica un seminario nel semestre invernale del 1936/37, il primo diagnostico di quel disagio della civiltà che aveva tratteggiato la frantumazione dell'individuo<sup>59</sup>. "I personaggi di Hamsun, scrive Benjamin, provengono dal mondo primitivo dei fiordi, sono individui mossi dalla nostalgia dei troll"; al contrario per Jünger "chi pensa per concetti e non per immagini, tratta la lingua con la medesima crudeltà di chi vede soltanto le categorie sociali e non gli uomini"; in ogni caso è dirimente il fatto che Heidegger sia attratto dall'*Opera* di Hamsun, con la quale ha una comunanza empatica che si manifesta come un ribellismo anarchico.

---

solito, in quanto rimane, pur nella sua disperata impotenza, autentica e sovrana", M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, tr. it. di G. Masi, intr. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1979, pp. 37-38. Heidegger poi cita un passo finale del libro in cui Hamsun scrive: «Qui il nulla si incontra con il nulla, e non c'è nulla, nemmeno un pertugio». Per Heidegger in questo luogo "la questione del nulla si pone (...) in modo del tutto particolare" e proprio per questo motivo diviene necessario riprendere l'interrogazione e "portarla fino in fondo".

58 G.L. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, cit., p. 33.

59 Cfr. C. Magris, *Fra le crepe dell'io: Knut Hamsun*, in Id., *L'anello di Clarisse. Grande stile e nichilismo nella letteratura moderna*, Einaudi, Torino 1999, pp. 142-163.

Per lo stesso motivo, Heidegger intraprende l'analisi dell'opera poetica di Trakl, che influenzerà anche Celan, entrambi morti suicidi, nella quale l'anima si trova "straniera sulla terra", "solitaria" ed "estranea": *fremd*, che nel suo significato più antico dà il senso di chi va avanti verso un altro luogo, "ma non erra senza destinazione alla cieca", non è il camminare senza meta ed errante dell'uomo contemporaneo; qui lo straniero cerca il luogo dove poter restare come viandante<sup>60</sup> e l'anima «straniera sulla terra» tocca molti luoghi: il tramonto, la notte, la profondità del Sacro, tutti luoghi che non appartengono a «*das Geistige*», per pervenire perviene alla terra natia (*Heimat*) attraverso il suo tramontare. L'eco dell'opera di Nietzsche, ma anche di Klages<sup>61</sup>, è in questo saggio heideggeriano del 1953 ancora eccezionalmente presente.

### 7. L'inumano

La *metamorfosi* dell'uomo, descritta da Kafka, se può essere letta come il ritornare dell'uomo al suo stato primario di *animalitas*, animale tuttavia dotato di ragione e sentire, tanto che lo scarafaggio rimane pur sempre Gregor Samsa, ossia un individuo raziocinante che ha abbandonato le sembianze umane, la *forma* uomo, per divenire nuda vita e *homo sacer*, vittima sacrificale, (la sorella si rivolge al padre dicendo: "devi soltanto cercare di liberarti dell'idea che egli è Gregorio"); la famiglia, la società intera non possono pensare che uno scarafaggio – seppur in precedenza uomo – possa mantenere le facoltà intellettive e sensitive proprie dell'umano. Per Heidegger invece, *metamorfosi* è *metamorfosi d'essenza*, per la quale genere e specie (*animalitas* e *ratio*) vengono meno in quanto elementi distintivi dell'essere dell'uomo.

La decostruzione dell'umanismo metafisico non può essere, però, equiparata all'*inumano*. Essa mostra piuttosto la trasformazione della biopolitica in thanotopolitica<sup>62</sup> durante il periodo dei totalitarismi. Se è una realtà innegabile che Heidegger non ha mai detto una parola di condanna sul genocidio operato dal nazismo, parola richiestagli anche da Paul Celan, anzi,

60 Cfr. M. Heidegger, *Il linguaggio nella poesia. Il luogo del poema di Georg Trakl*, in Id., *In cammino verso il linguaggio*, tr. it. di A. Caracciolo, M. Caracciolo Perotti, pres. di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1984, p. 48.

61 Cfr. L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1981, 6. Ungekürzte Auflage.

62 Cfr. R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, pp. 105-215.

ancora nel 1949 e 1950 nella seconda conferenza di Brema<sup>63</sup> paragonava l'agricoltura intensiva e meccanizzata alla produzione di cadaveri nelle camere a gas, va detto che per Heidegger, l'eugenetica razziale, la soluzione finale (*Endlösung der Judenfrage*), l'eliminazione di massa di tutti quei tedeschi che vivevano una vita indegna di essere vissuta (*Lebensunwertes Leben*)<sup>64</sup>, sono espressioni della violenza della tecnica planetaria dell'inumano. La critica al biologismo che fa dell'uomo uno *zōon*, un *animal*, dice il paradosso delle concezioni umanistiche dell'uomo, che si radicano nella metafisica greco-cristiana e nella sapienza biblica. Queste affermano l'essenziale animalità dell'uomo, lo caratterizzano come semplice vita biologica, e tuttavia attestano la priorità ontologica della dimensione spirituale; lo scontro tra spiritualismo e idealismo, e materialismo e empirismo (la storia della filosofia) non muta il fatto che l'uomo è pensato nel suo fondamento ontologico in quanto *vita*; e persino la sfera amorosa e religiosa – l'*agapé* paolino<sup>65</sup> – sono espressioni fondanti tale visione dell'esistenza umana. Ma è proprio tale rappresentazione che conduce l'uomo nell'alveo dell'inumano.

Il regime nazista, fondato sul *Blut und Boden* e la teoria della razza – che trova la sua teorizzazione in De Gobineau e nell'inglese naturalizzato tedesco Chamberlain<sup>66</sup> – e sul biologismo eugenetico è l'espressione storica matura del nichilismo dell'età della tecnica – applicata qui alla logica dello sterminio – e quindi la fase più chiaramente *inumana* della storia della metafisica. Il dominio tecnocratico e vitalistico-biologico appartengono alla storia dell'oblio dell'essere e per tale ragione essere contro l'umanesimo, in tutte le sue manifestazioni, non significa affermare il dominio della “bestia bionda” o di un qualsiasi *Übermensch* o dell'«inumano», ma ribadire la necessità per l'uomo contemporaneo di pervenire alla propria autentica essenza, ricercando l'originaria *humanitas* di se stesso. Schierarsi contro l'umanesimo non vuol dire tout-court sposare le tesi dell'inumano, “l'esaltazione della barbara brutalità”; secondo Heidegger l'umanità, per

63 Cfr. M. Heidegger, *L'impianto*, in Id. *Conferenze di Brema e Friburgo*, tr. it. di G. Gurisatti, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002. “L'agricoltura è oggi industria alimentare meccanizzata, che nella sua essenza è lo Stesso (*das Selbe*) della fabbricazione di cadaveri nelle camere a gas e nei campi di sterminio, lo Stesso del blocco e dell'affamamento di intere nazioni, lo Stesso della fabbricazione di bombe all'idrogeno”, pp. 49-50; vedi anche la conferenza *Il pericolo*, ivi, p. 83.

64 Cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 129-211.

65 Cfr. Paolo di Tarso, *Prima Lettera ai Corinzi*, 13, 1-3.

66 Cfr. A. De Gobinau, *Saggio sull'ineguaglianza delle razze umane*, Ar, Padova 1966; H.S. Chamberlain, *Die Grundlagen des neunzenten Jahrhunderts*, F. Bruckmann A.G., München 1899.

la *Kultur* occidentale, consiste nell'illogico rifiuto dell'individuo-persona; «inumano» è tutto ciò che fuoriesce dal «logico»; chi argomenta contro la «logica» sostiene l'irrazionalismo; chi critica i valori è visto come un nichilista; esprimersi contro l'umanità e contro i suoi valori è fare professione di «un «nichilismo» irresponsabile e distruttivo» (LU46, p. 80); in realtà, è la filosofia dell'umanismo l'autentica filosofia dell'inumano, proprio in quanto pensa l'uomo come animale. Pensare l'uomo come *animalitas* significa pensarlo nella modalità del biologismo dei totalitarismi, ma anche del pragmatismo tecnologico delle democrazie occidentali, modalità quest'ultima che si configura come «l'attuale destino del mondo». Eraclito e Hölderlin si incontrano nel senso originario di *Hêthos*, il soggiorno (*Aufenthalt*) protetto (*Hut*) dall'essere; l'*ethos* della tecnica, al contrario, fa della casa un abitacolo, una tana, ancora una volta Kafka, per un'umanità sottomessa alla produzione e alla legge.

### 8. Animalità e Biopolitica

Il termine-concetto *Untermensch*, il *sub-umano*, fatto proprio dall'ideologia del nazismo, fu utilizzato la prima volta dall'americano Stoddard, in un testo del 1922 che vedeva la rivolta contro la civilizzazione e il progresso macchinico come la minaccia dell'*Under Man*. Il sub-umano è quell'essere che vive non solo al di sotto di quelli che sono gli standard fissati dalla società, ma anche al di fuori di essa; è il drop-out, il disadattato, chi non fa fortuna, lo slavo, il bolscevico. Rosenberg, come Himmler, utilizzeranno il concetto di *Untermensch* per indicare i «popoli inferiori», i popoli dell'Est che vengono identificati negli ebrei; in *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* del 1930, Rosenberg sostiene l'opposizione del *Mensch* europeo-tedesco contro l'*Untermensch* sovietico. *Untermensch, Lebensunwertes Leben, Ausmerzen*, «la decisione cioè sul valore (o sul disvalore) della vita come tale, si applicano alla vita e non all'esistenza, divengono pratiche radicate nel biologico. Se da una parte vi è una vita (*Wertvollstes Leben*) ricchissima di valori, essa rappresenta l'esistenza dell'uomo cosciente di sé, l'uomo-persona, perfettamente integrato nella società; dall'altra parte c'è una vita che non merita di essere vissuta, poiché chi la vive ha perduto la *dignità* di persona: sono tutti quegli individui, quegli esseri umani che per nascita o per malattie degenerative «non hanno né la volontà di vivere né di morire (...). La loro vita è assolutamente senza scopo (...), questi uomini (...) non sono altro che la spaventosa immagine rovesciata (*Gegenbild*) dell'autentica umanità» (A. Hoche biologo, K. Biding giurista dir. pen. 1920). Annientare i non-uomini che vi-

vono una vita senza valore, *indegna* di essere vissuta, che non sono persone, ma solo costi, per i medici nazisti è *Gnadentot*, «morte per grazia». Privi di dignità, deboli di raziocinio, colpiti nella loro corporeità – segno di una colpa atavica e di una punizione divina – mancano di quelle qualità fondamentali dell'essenza dell'uomo moderno che sono la salute e l'utile e per queste ragioni essi non sono uomini, cioè persone, ma solo esseri viventi, animali con tratti bestiali che appartengono al *Lebensunwerten Leben*; ma il pericolo della perdita della dignità e dei diritti di persona, di essere considerato persona umana intangibile, può colpire chiunque e l'orizzonte della vita indegna di essere vissuta si allarga alla totalità degli uomini, diviene globale (nota è la poesia attribuita a Brecht: Prima di tutto vennero a prendere gli zingari/ e fui contento perché rubacchiavano/ poi vennero a prendere gli ebrei/ e stetti zitto perché mi erano antipatici/ poi vennero a prendere gli omosessuali/ e fui sollevato perché mi erano fastidiosi/ poi vennero a prendere i comunisti/e io non dissi niente perché non ero comunista/ un giorno vennero a prendere me/ e non c'era rimasto nessuno a protestare, B. Brecht o M. Niemöller). Sono le prove generali del genocidio: furono eliminati 60.000 *Untermenschen* dai 6 ai 93 anni.

Si ha allora la sensazione, davvero inquietante, che l'essere persona, l'essere uomo, *animal* pienamente razionale, sia caratterizzato dal dominio della vita dotata di valore (*Wertvollstes*). Il solidarismo ecumenico non sana la contraddizione che costituisce l'uomo-persona; il suo "assoluto primato ontoteologico" diviene il postulato universale che non può essere messo in discussione; ciò che viene chiamato "persona" ha nella tradizione cristiana il suo fulcro e nella "sacralità" della vita la sua idea fondamentale. L'uomo-persona, diretta emanazione dell'uomo animale razionale, conquista quei diritti fondamentali – "spettanti a tutti gli esseri umani dotati dello *status di persona*" – che sono i diritti umani. Il nostro oggi dimostra la violazione e la sterile effettività di tali diritti, come indicato anche da Žižek. In chiusura voglio solo condividere la tesi che "*il sostanziale fallimento dei diritti umani – la mancata ricomposizione tra diritto e vita – abbia luogo non nonostante, ma in ragione dell'affermarsi dell'ideologia della persona*"<sup>67</sup>. La società contemporanea, a una dimensione, orwelliana e spettacolare, riproduce una macchina antropologica che ha metamorfizzato l'homo sapiens in uomo macchina, i cui organi possono essere sostituiti o ricostruiti al pari degli ingranaggi macchinici, un uomo votato alla totale obbedienza e subordinazione, non solo economica, che subisce i dispositivi di un potere e di una società totalmente dispotici e distopici.

67 R. Esposito, *Terza persona*, Einaudi, Torino.



# INTERVENTI



GIAMPIERO CHIVILÒ

## ANTROPOGENESI E TEMPORALITÀ NELLA FILOSOFIA DI KOJÈVE<sup>1</sup>

### 1. *Il desiderio antropògeno come chiave del progetto filosofico di Kojève*

La parola di Alexandre Kojève non cessa di colpire l'attenzione dei suoi lettori: i teoremi sulla fine della storia e l'ironia postmoderna che pervadono i suoi scritti hanno già fatto colare torrenti di inchiostro. La sua sfuggente personalità filosofica può richiamare alcuni tratti di quella del superuomo chiamato «Domenica» nel romanzo di Chesterton<sup>2</sup>, tanto quanto il suo stile si esplica in operazioni di demistificazione come le ormai perdute «riflessioni ingegnose sugli errori teologici»<sup>3</sup> del film *L'auberge rouge* (1951). Ma se parecchie questioni rimangono aperte e controverse risulta indubbio che la questione del desiderio è il cuore della sua impresa fenomenologica e il nucleo del progetto filosofico globale che egli tentò di realizzare con i suoi scritti<sup>4</sup>.

- 
- 1 Per la consultazione dei manoscritti del *Fonds Kojève* ringrazio M.me Marie-Odile Germain (Département des manuscrits occidentaux de la BNF) e M.me Nina Kousnetzoff, titolare dei diritti dell'opera di Kojève.
  - 2 Cfr. G. K. Chesterton, *The Man Who Was Thursday: A Nightmare*, New York, 1908, cap. VI. Secondo una testimonianza Kojève consigliò questa spy-story/thriller metafisico a Pierre Hassner e ad Allan Bloom, cfr. P. Hassner, *Le phénomène Kojève*, «Commentaire», v. 32, n. 128, 2009-2010, pp. 877-879.
  - 3 O. Wormser, *Mon ami Alexandre Kojève*, «Commentaire», IX, 1980, p. 121; tr. it. in M. Filoni, *Kojève mon ami*, Aragno, Torino, 2012, p. 48.
  - 4 Per un resoconto sintetico del progetto kojéviano vedansi: J.-F. Kervégan, *Alexandre Kojève. Il diritto, il linguaggio e il potere della saggezza*, tr. it. di S. Tortorella, «Léussein», 2-3/2012, pp. 39-55; A. Gibson, *Intermittency: The Concept of Historical Reason in Recent French Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2012, cap. I. Sulla fine della storia cfr. M. Filoni, *La double fin de l'histoire - Alexandre Kojève et Eric Weil: Une analyse des textes*, Grin, München, 2012; A. Liakos, *The End of History as the Liminality of the Human Condition: From Kojève to Agamben*, in M. Turda (ed.), *Crafting Humans: From Genesis to Eugenics and Beyond*, Coll. «Reflection on (in)humanity», 5, V&R Unipress, Göttingen 2013, pp. 63-70.

Numerosi sono stati i fraintendimenti circa la relazione tra nozione di *désir* e dialettica hegeliana. I principali capi d'accusa contro l'unilaterale ermeneutica del filosofo moscovita sono stati formulati come: a) interpretazione troppo centrata sulla lotta a morte e sulla fine della storia; b) concezione terroristica della storia e ontologizzazione cripto-fascista della violenza; c) minimizzazione del ruolo del linguaggio; d) degradazione della «figura» fenomenologica signore-servo a «dialettica» reale Signore-Schiavo; e) interpretazione «asimmetrista» del desiderio del riconoscimento e omissione della figura del «riconoscimento puro»<sup>5</sup>.

Al fine di rispondere a tali letture è opportuno richiamare il senso delle analisi di Kojève nell'*Introduction à la lecture de Hegel*, nell'*Esquisse d'une phénoménologie de droit* e, infine, nelle opere mature degli anni Cinquanta come il *Kant* e l'*Essai*<sup>6</sup>.

## 2. L'analisi fenomenologica del desiderio nell'*Introduction à la lecture de Hegel*

Nell'*Introduction* Kojève intende dimostrare che la dialettica è intesa da Hegel come processo «reale» e non come metodo. In un luogo cruciale di ricapitolazione del corso 1937-38 vengono esplicitate quattro condizioni di possibilità del processo storico che conduce alla saggezza<sup>7</sup>. Tali condizioni

- 
- 5 Tra le interpretazioni più rappresentative cfr. (a) L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, Stock/Imec, Paris, 1992, cap. XVI. (b) V. Descombes, *Le même et l'Autre. Quarant-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Éditions de Minuit, Paris, 1979, p. 27; M. S. Roth, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1988, p. 107; (c) M. Richir, *La fin de l'histoire: Notes préliminaires sur la pensée politique de Georges Bataille*, «Textures», 1970, p. 136; (d) J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983, pp. 26-100 e 464-484; G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, *Les Premiers Combats de la reconnaissance: Maîtrise et servitude dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier, Paris, 1987; (e) L. Cortella, *Autocritica del moderno: Saggi su Hegel*, Il Poligrafo, Padova, 2002, pp. 257-278; M. Gloser, *Herr und Knecht bei Hegel*, Grin, München, 2004; M. Monahan, *Recognition Beyond Struggle: On a Liberatory Account of Hegelian Recognition*, «Social Theory and Practice», v. 32, i. 3 (July 2006), pp. 389-414.
- 6 Le sigle utilizzate in questo articolo sono: *Introduzione alla lettura di Hegel*, tr. it. a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano, 1996 (= ILH); *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, 1981 (= EPD); *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, t. 2, Gallimard, 2007<sup>2</sup> (= EHRPP II); *Kant*, Gallimard, 1973.
- 7 Una ripresa del capolavoro di Alexis (sic!) Kojève si può leggere nell'articolo di un uditore e grande amico del filosofo russo, R. Polin, *Against Wisdom*, «Philo-

della “storia dei desideri desiderati” sono: (1) l’esistenza della rivelazione dell’essere dato attraverso la Parola; (2) l’esistenza di un desiderio generante un’azione negatrice e trasformatrice dell’essere dato; (3) l’esistenza di una pluralità di desideri che possono desiderarsi mutualmente l’uno con l’altro; (4) l’esistenza di una possibilità di differenza tra i desideri dei (futuri) signori e dei (futuri) schiavi<sup>8</sup>. Tuttavia non si tratta di quattro premesse indipendenti.

La premessa «assoluta» è la (4), secondo cui ad essere «data» non è la differenza (non essenziale) tra signore e schiavo<sup>9</sup> ma è «dato» l’atto con cui ciascuno liberamente si crea signore o schiavo. La premessa (4) *postula* un atto di libertà originario. Da essa segue l’evento autocreativo della provocazione antropògena «reale» da cui scaturisce la lotta per il riconoscimento, determinata da Kojève come «azione» originaria del diventar-libero in cui ne va della vita e della morte: una forma di conflitto (lotta cruenta per vanità ovvero guerra di puro prestigio) che è antropògena, ovvero che ha efficacia umanizzante, anche quando è ormai passata. Tale atto di provocazione arrischiante trova una sua manifestazione nel «suicidio logico» del Kirillov dei *Demoni* di Dostoevskij: suicidio per semplice vergogna o per mera vanità<sup>10</sup>.

---

sophy and Phenomenological Research», vol. 16, no. 1 (Sept. 1955), pp. 1-17: 8. L’influenza di Kojève su Polin è indubbia: si veda l’elaborazione della categoria di autorità in R. Polin, *Ethique et Politique*, Sirey, Paris, 1968 (cap. V) ma anche Id, *The Sense of Human*, «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 29, No. 4, (Jun. 1969), pp. 536-561 e, soprattutto, Id, *La création des cultures. D’une philosophie de l’histoire à une philosophie des cultures*, Puf, Paris, 1993, pp. 1-28.

8 Cfr. ILH, pp. 213-214.

9 Lettera di Kojève a Gaston Fessard del 21 giugno 1939, pubblicata parzialmente in G. Fessard – G. Marcel, *Correspondance (1934-1971)*, Beauchesne, Paris, 1985, pp. 507-508.

10 ILH, pp. 617-618 (corso 1934-35). Per questa peculiare interpretazione dell’«assassinio di Dio» implicato nell’argomentazione di Kirillov, Kojève dichiara la sua gratitudine verso Jacob Klein (ILH, p. 642n). Klein (1899-1978), grande amico di Kojève e di Leo Strauss, fu studioso di algebra greca e commentatore di Platone (innanzitutto *Menone* e *Sofista*) ma si occupò anche di Dostoevskij in quanto traduttore dal russo: cfr. A.S. Steinberg, *Die Idee der Freiheit. Ein Dostojewskij-Buch*, Deutsches von Jacob Klein, Vita Nova Verlag, Luzern, 1936, in particolare pp. 71, 119-120 e il capitolo „Stolz und Demut“, pp. 121-152. Sul rapporto Kojève-Klein si veda E. Patard, “Restatement”, by Leo Strauss (*Critical edition*). *Introductory Remarks*, «Interpretation», v. 36, i. 1, 2008, p. 81-82 e 82n. Su Klein cfr. D. Manca, *L’intenzionalità al lavoro: Jacob Klein e la comprensione husserliana della storia*, «Iussein», 3/2013, pp. 141-148.

Secondo Kojève la premessa (4), oltre a *postulare* l'azione libera, *presuppone* la premessa (3). Analizzando la (3) possiamo dire che essa include due distinti principi, entrambi necessari. In primo luogo (3a) essa garantisce l'effettività dell'elemento intersoggettivo, la serietà della lotta e la «realità» del rischio. Infatti se esistesse un unico desiderante, il rischio sarebbe solo una finzione solipsistica di questo fantomatico ente. Si deve quindi ammettere la credenza in una molteplicità di posizioni desideranti «reali». In secondo luogo (3b) è la condizione di possibilità del desiderio in quanto costitutivo e antropògeno. Infatti, pur ammettendo una pluralità di animali desideranti, se l'unico desiderabile fossero solo le cose determinate appetite dal desiderio biologico e perseguite dal comportamento istintivo nell'espansione (*Ausbreitung*) della vita, non si darebbe quel desiderio-del-desiderio dell'altro che definisce il fenomeno specificamente umano, ovvero che realizza l'autonomia dall'essere nell'essere (o anche: che manifesta un progetto discorsivo contro la natura dentro la natura). Si deve quindi ammettere che il desiderabile possa essere anche un altro desiderio ovvero è necessario assumere la credenza in una molteplicità di desiderabili «reali» oltre le cose. Desiderare un desiderio significa orientarsi su un non-essere inteso non come un niente assoluto, bensì come vuoto avido (*vide avide*) di contenuto, come mancanza che è tensione e che ha valore in quanto privazione determinata. La vita animale (e il desiderio-bisogno biologico ad essa connaturato) è condizione necessaria ma non sufficiente per l'emergere di tale innaturale desiderio umanizzante.

La premessa (2) introduce il principio ontologico in base al quale è possibile il lavoro ovvero il processo antropògeno di trasformazione del mondo naturale e di creazione di innumerevoli mondi umani «reali»: mondi tecnici e mondi sociali che in natura altrimenti non si darebbero affatto. L'uomo solamente ha una *Welt*, poiché l'animale è limitato in una *Umwelt*<sup>11</sup>. Per lavorare e progettare i suoi «Artefatti» l'uomo deve pensare a partire da tale desiderio attivamente negatore; è condotto inevitabilmente a creare entità ideali che fungono da modelli; infine, per comprendere i mondi artificiali da lui creati, l'uomo deve *parlare* dei suoi progetti parziali e riferirsi ad un progetto uni-totale che costituisce l'orizzonte di tutti i suoi sforzi<sup>12</sup>. Se-

11 Cfr. E. Weil, *De l'intérêt que l'on prend à l'histoire*, «Recherches philosophiques», 1934-1935 (IV), pp. 105-126.

12 Al fine di esplicitare la nozione di lavoro come autocreazione, Kojève propone vari esempi di “progetti parziali”, rapidamente analizzati in senso ontologico: il tavolo di Hegel, i cannoni di Napoleone, l'aeroplano, il sottomarino, l'automobile (ILH, p. 213, 576 n, 619, 621n) ma anche il riscaldamento centralizzato, per cui vedasi la recensione del 1937 a due opere di Gaston Fessard, tr. it. in A. Kojève, *Oltre la*

condo la filosofia romantica della natura – per Kojève erronea in quanto antropomorfica e ontologicamente monistica – si potrebbe credere che con il lavoro l'uomo corregge gli errori della natura. Il Lavoro (con la maiuscola, inteso come principio ontologico) implica, tuttavia, una molteplicità di progetti «reali». Secondo l'«ontologia duplice» di Kojève, invece, l'errore è solo umano e l'«Uomo» è errore che dura, progetto che fa durare l'errore, errore che, in quanto progetto, può diventare verità.

Diversamente dalle premesse (2), (3) e (4), indipendenti e irriducibili pur essendo strettamente legate, la premessa (1) relativa al *Logos* è deducibile dalle altre tre in quanto “la Parola (*Logos*) rivelatrice dell'Essere nasce nella e dall'Auto-coscienza dello Schiavo (attraverso il Lavoro)”<sup>13</sup>. La forma più elementare di tale *Logos*<sup>14</sup> è una contemplazione passiva e cognitiva ovvero la “certezza sensibile” che costituisce l'inizio della *Fenomenologia dello Spirito*.

Spiegata attraverso queste quattro premesse, la dialettica del «reale» si configura come azione storica ovvero come desiderio che genera lotta (inizialmente «cruenta»), come lotta che genera lavoro (inizialmente «forzato»), come lavoro che genera discorso (inizialmente «teorico»). Il desiderio di riconoscimento è tuttavia il presupposto ineducibile di questo processo ordinato di lotta, lavoro e discorso che costituisce il fenomeno dialettico umano e l'interazione dialettica uomo-natura.

A partire da una fondamentale indagine di Danilo Scholz, si può giungere a delle conclusioni sull'antropologia fenomenologico-esistenziale del nostro Autore: “L'originalità di Kojève risiede meno nell'invenzione di un'antropologia nuova che nella radicalizzazione del dibattito tedesco”<sup>15</sup>. Negli anni Trenta il filosofo moscovita cita infatti continuamente, sovente *in absentia*, le grandi formule dell'antropologia della sua epoca, cercan-

---

*fenomenologia. Recensioni (1932-1937)*, a cura di G. Chivilò, Mimesis, Milano-Udine, 2012, p. 141-142.

13 ILH, p. 214n (trad. modificata).

14 Analizzando la premessa (1), Kojève caratterizza il *Logos* come “Parola” (*Parole*) e come “Discorso formato da parole (*mots*) aventi un senso”. Nel *Sistema del Sapere*, «senso» è termine tecnico accoppiato e contrapposto ad «essenza». In questo senso il *Logos* non è linguaggio (*Sprache*) ma discorso (*Rede*) e senso (*Sinn*). Tale semantizzazione del termine *logos* è tributaria del § 34 di *Essere e Tempo*, forse letto attraverso la sensibilità ereditata da Solov'ëv.

15 Si tratta di un *mémoire* non pubblicato, che ho potuto consultare per graziosa concessione dell'autore: D. Scholz, *Alexandre Kojève et la philosophie allemande: L'homme, l'histoire et la politique (1926-1947)*, Mémoire de M2 dirigé par Perrine Simon-Nahum, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Travail rendu le 1<sup>er</sup> juin 2011, qui p. 71 (trad. mia).

do di oltrepassare, come Heidegger, “la *Sonderaufgabe* di un’antropologia esistenziale a priori”: riprende così l’antropologia filosofica di Scheler e Plessner, l’antropologia pseudo-marxista filtrata da due revisionisti brillanti quali Bernard Groethuysen e Hendrik De Man e la *belle et infidèle* “realità umana” coniata del fidato amico Henry Corbin. Ma più che di riprese si tratta di una riplasmazione di teoremi antropologici che assumono nuova vita in quanto resi coerenti con l’ontologia dualistica kojèviana, la quale ammette uno spazio antropologico solo intendendo l’uomo come radicalmente altro dal suo supporto animale. L’antropologia negativa<sup>16</sup> che deriva da tale ontologia duplice quasi spiritualistica<sup>17</sup> è massimamente distante da qualsiasi razzismo ideologico, non solo nella forma assunta nelle teorie naziste, ma anche nell’antropologia greca della natura dell’uomo e nell’antropologia giudaica dell’elezione del popolo di Dio<sup>18</sup>. L’avversione di Kojève alle derive socialdarwinistiche e BluBo è suffragata dalle lettere inviategli da un suo zio tedesco – tale Wilhelm Stellmann, fervido nazionalsocialista e ammiratore di Rosenberg – il quale nel 1934 considerò l’ipotesi kojèviana secondo cui l’uomo è il tutt’altro dall’animale<sup>19</sup> come incompatibile con il nuovo corso sopraggiunto in Germania l’anno precedente.

### 3. Una pagina dell’*Esquisse di Kojève*

Le teorie kojèviane del decennio 1940-1949 ruotano su nuove forme dell’«oggetto» del desiderio antropògeno, «oggetto» che non è definito né dall’amore, né dalla paura, né dal diritto: si tratta del fenomeno dell’«autorità» elaborato in *La notion de l’autorité* (1942) e, successivamente ripreso nell’*Esquisse d’une phénoménologie de droit* (1943) e in *Tyrannie et sagesse* (1949).

Nel § 10 dell’*Esquisse* la nozione di *homo sapiens* e quella di «Uomo in quanto Uomo» divergono esplicitamente. Un passo di quest’opera ca-

16 Cfr. S. Geroulanos, *An Atheism That Is Not Humanist Emerges in French Thought*, Stanford University Press, Stanford, 2010, cap. 3, pp. 130-172.

17 Cfr. J. Benoist, M. Espagne (dir.), *L’itinéraire de Tran Duc Thao: Phénoménologie et transferts culturels*, Armand Colin, Paris, 2013, p. 141, 171.

18 Oltre alla già citata lettera di Kojève a Gaston Fessard del 21 giugno 1939 si veda anche la lettera di Kojève a Leo Strauss del 29 ottobre 1953 sull’eugenismo dell’antropologia antica in L. Strauss, A. Kojève, *Sulla tirannide*, edizione italiana a cura di Gian Franco Frigo, Adelphi, Milano, 2010, p. 283.

19 Lettera di W. Stellmann a Kojève del 22 marzo 1934, analizzata in D. Scholz, *op. cit.*, p. 73 e 113.

ratterizza assai bene la nuova tappa dell'«antropologia anti-umanista» di Kojève: la differenza tra amore (che è un riconoscimento privato) e autorità (che è il riconoscimento in quanto tale) è spinta al limite. Il filosofo russo-francese ammette che l'«oggetto d'amore» è sia l'animale, sia l'«essere umano» ma rileva che a costituire l'«essere umano» non è né l'«animale», né l'«umano nell'uomo». Curiosamente per spiegare questa sconcertante differenza viene usata la figura della «casa» che è, come la figura del «libro» (ILH, pp. 387-388), un «uomo in potenza», intermediario tra l'«uomo in atto» e l'animale:

È l'azione che è l'umano nell'uomo, o che crea l'umano in lui, se si preferisce (l'uomo è solo nella misura in cui si crea). Segue che non si può *amare* l'umano nell'uomo: si può stimarlo («riconoscerlo») o disprezzarlo, è tutto. Ma non segue che si possa amare solamente l'animale nell'uomo, l'uomo in quanto essere naturale, l'animale *Homo sapiens*. (Sebbene l'aspetto puramente animale giochi un grande ruolo nell'amore, perfino non sessuale). L'azione effettuata è allo stesso titolo che *sono* le cose e gli *animali*. Una casa è tanto reale in atto quanto un albero ed è, tuttavia, un'opera umana, non naturale: amare una casa è quindi amare un essere non naturale. Ma la casa è umana in atto solo finché vi sono degli uomini che *agiscono* umanamente; se l'umanità scomparirà e le case resteranno non ci sarà comunque niente di umano in atto sulla terra. E va allo stesso modo per l'uomo stesso. Esso si costruisce come si costruisce una casa: esso è veramente umano solo nell'atto di costruirsi, ma ciò che viene costruito è un essere non naturale, come la casa. È il «carattere», la «personalità» che *sono*, come *sono* le cose. Si può dunque *amare* non solamente l'animale propriamente detto nell'uomo (il suo corpo e il suo comportamento fisico e «psichico» animale), ma anche il suo *essere umano*, cioè il «cadavere» o la «mummia» dei suoi atti antropogeni (EPD, § 65, p. 494-5 nota, trad. mia).

Se si presta attenzione, nell'*Introduction* l'aggettivo «reale» è stato riferito a delle molteplicità (di desideranti e di desiderabili, di processi, di progetti e di mondi) e usato più volte tra virgolette; così nell'*Esquisse* troviamo il verbo *essere* in corsivo. Queste enfasi si spiegano perché in entrambe queste opere Kojève stava ancora elaborando le categorie della sua ontologia mentre nozioni distinte di «realtà» risultano meglio definite nei primi anni Cinquanta.

#### 4. L'analisi del desiderio nel Kojève degli anni Cinquanta

Nelle dense pagine del *Kant* (1952-1953, pubblicato postumo nel 1973) di Kojève, definite, fin dai primi anni, un intricato “*tour de force* speculativo”<sup>20</sup>, possiamo rintracciare nuovi elementi per valutare la configurazione ontologica di quella nozione di desiderio antropògeno onnipresente in tutti gli scritti del pensatore russo-francese. Nel *Kant* Kojève caratterizza come «antropògeno» non soltanto il desiderio ma anche l'azione, la lotta e, in senso residuale, l'orgoglio e il sentimento<sup>21</sup>. Tuttavia è opportuno chiarire la natura del *Kant* come opera e quindi giustificare i criteri per una sua interpretazione<sup>22</sup>.

Il *Kant* è il terzo libro di Kojève dopo l'*Introduction* e l'*Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*: esso appare come una monografia vivace, originale, teoreticamente vigorosa ma altresì incompiuta, incollocabile, poco scientifica, datata, filologicamente non accettabile, attraversata da una quantità di neologismi che confondono il lettore e appesantiscono indubbiamente il già sinuoso percorso di esegesi che dovrebbe fondare l'interpretazione kojèviana del ruolo di Kant nella storia della filosofia. Segnaliamo tre aspetti fondamentali di questa geniale opera.

A) Il volume *appare* come una «monografia» senza tuttavia esserlo: i puntini di sospensione con cui l'opera bruscamente si conclude indicano che il testo del manoscritto – inizialmente andato perduto dopo la scomparsa dell'autore – in qualche modo prosegue. La responsabilità di tale straniante effetto *cliffhanger* è del curatore dell'edizione francese. L'intero corpo del libro non è articolato in capitoli o paragrafi sebbene, attraverso delle frequenti spaziature, sia possibile individuarne la suddivisione strutturale in unità logiche ben definite.

20 T. Molnar, *Kant as a Proto-Hegelian*, «Modern Age», Spring 1975, pp. 214-216. Si veda anche P. Riley, *Review Kant, by Alexandre Kojève*, «American Political Science Review», June 1977, pp. 643-644. by Alexandre Kojève.

21 Nel *Kant* troviamo: orgoglio antropògeno, p. 43; l'azione antropògena della lotta e del lavoro, p. 58, la lotta antropògena pp. 37n x 2, 118; sentimento antropògeno p. 124; desiderio antropògeno pp. 94, 127, 130, 131, 134, 136.

22 Contributi imprescindibili per affrontare la lettura di alcuni passi critici del *Kant* si trovano in D. Pirotte, *Alexandre Kojève: Un système anthropologique*, Puf, Paris, 2005, in particolare pp. 183-211; S. Charfeddine, *La mise à jour de la philosophie de la nature hégélienne par Alexandre Kojève: La théorie des Primats*, «Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy», v. II, n. 1, 2010, pp. 196-234; M. Palma, *Politica e diritto in Kojève: Esilio sulla via maestra*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2012, pp. 24, 84-86, 118-126.

B) L'analisi del Ms. ci permette di distinguere due strati testuali del *Kant*. Nella prima parte («Kant I», corrispondente a pp. 9-137 dell'edizione 1973) Kojève fornisce la sua interpretazione generale dello spirito del sistema kantiano. La seconda parte («Kant II», corrispondente alle pp. 137-219) ha l'obiettivo di interpretare il sistema categoriale<sup>23</sup> dell'*Analitica dei principi* e di proporre una rivisitazione complessiva – hegeliana e posthegeliana – della dottrina dello schematismo trascendentale. L'ultima pagina, monca, porta il titolo “*L'energo-logia di Hegel*” (p. 220)<sup>24</sup>.

C) Oltre alla distinzione tra «Kant I» e «Kant II» vi è un'ulteriore e decisiva prospettiva da tenere in considerazione per un'interpretazione plausibile del libro, ossia il fatto che l'intero *Kant* è un macro-frammento del gigantesco e incompiuto *Système du Savoir* di Kojève. Di tale labirintico sistema sono state pubblicate due introduzioni (introduzione logica e introduzione psicologica) e parte della terza (introduzione storica)<sup>25</sup>. Il *Système du Savoir* intendeva ri-scrivere l'*Enciclopedia* hegeliana, «eliminando» l'errore capitale della filosofia della natura. La terminologia del *Kant* appare dunque quasi impenetrabile proprio perché era già stata introdotta e spiegata nelle tre *Introduzioni*. Se Kojève distingue tre parti del suo *Exposé* – denominate «onto-logia», «energo-logia» e «fenomeno-logia» – il luogo

23 Nel *Fonds Kojève* (Boîtes I, II III) sono conservati appunti e note di lettura di Kojève durante i suoi studi ad Heidelberg e a Berlino. Tra questi spicca il nome di Heinrich Maier (1867-1933), che insegnò nelle università di entrambe le città. I corsi di Maier erano: *Su Kant* (1921), *Enleitung in die Erkenntnistheorie* (semestre estivo 1922), *Su Kant* (1923-24). Kojève presentò due lavori a Maier: un *Referat* relativo a un seminario su *Kategorien und Antinomien: Das Antinomienproblem in Kants Kritik des reinen Vernunft* (letto il 25 febbraio 1923) e un'altra relazione *Die Antinomienlehre Kants an der hand den mathematischen Antinomien dargestellt* (8 luglio 1923). Presentò una relazione sull'*Etica* di Spinoza ad un seminario di un altro neo-kantiano, Alois Riehl (semestre estivo 1923). Si vada A. Kojève, *Diario di un filosofo*, a cura di M. Filoni, Aragno, Torino, 2013, pp. 97-98. Sul «neo-neo-kantismo» di Kojève insiste felicemente l'interpretazione contenuta in M. Palma, *Politica e diritto in Kojève*, cit. Vedansi anche Id, *Studio su Eric Weil*, Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, Napoli, 2008; Id, *Dal sogno di Senofonte alla città dei porci: Kojève su tirannide e omogeneità*, «Filosofia Politica», 2/2014, pp. 269-290.

24 La parte inedita dell'interpretazione energologica di Hegel comportava una vertiginosa riarticolazione della *Scienza della Logica*, nelle cruciali sezioni ontologiche dedicate alla “Logica dell'essenza” e al “Chimismo”, *Fonds Kojève*, Boîte XIV, in particolare l'annotazione ff. 573-573V-574V.

25 B. Hesbois, *Le Livre et la Mort. Essai sur Kojève*, Dissertation, Université Catholique de Louvain, 1985; Id, *Le Concept, le Temps et le Discours. Introduction au Système du Savoir* (1952), a cura di B. Hesbois, Gallimard, Paris, 1990, pp. 9-25.

sistematico del *Kant* è l'«energologia», ovvero ciò che sostituisce l'erronea «filosofia della natura» di Hegel<sup>26</sup>.

L'analisi del fenomeno del desiderio antropògeno a partire dal *Kant* di Kojève mobilita, nondimeno, tutte e tre le dimensioni del *Sistema del Sapere* ed è quindi dalla tematizzazione del desiderio che si può spiegare il rapporto che lega il processo di antropogenesi e la temporalità.

### 3.1. Primo momento: l'analisi ontologica della «realità» del desiderio

Avendo già segnalato la pesantezza della terminologia del Kojève degli anni Cinquanta, vorrei tentare di introdurre e chiarire le nuove categorie ontologiche del *Système du Savoir* riportando due esempi tratti da uno strato testuale del sistema che Kojève scrisse circa un mese prima di iniziare la sezione che poi sarebbe diventata il *Kant*, ossia l'*excursus* intitolato *Energologia e Fenomenologia*.<sup>27</sup>

Kojève in tale contesto sta discutendo la nascita e il significato del discorso «cosmologico» necessario agli uomini per organizzare in un tutto coerente non solo la totalità ma anche un solo frammento dei discorsi che essi pronunciano e non potrebbero d'altronde non pronunciare. Il filosofo moscovita cita – tra l'altro – un passo dall'opera di Hertz<sup>28</sup> in cui dietro alle cose che noi vediamo vengono supposte altre cose «invisibili» (*unsichtbare Dinge*) e dei partner (*Mitspielers*) «segreti/dissimulati» (*heimliche*). Dopo aver preso in considerazione un discorso «ontologico» rapportantesi a qualcosa di «totalmente altro»<sup>29</sup>, Kojève fornisce un'interpretazione molto precisa del qualcosa nascosto (*Etwas verborgenes*) evocato nel passo in questione. Gli *heimliche Mitspielers* che secondo Hertz dobbiamo cercare al di là dei confini dei nostri sensi non sono dei

26 I tre termini vanno presi in senso estremamente tecnico: l'onto-logia, l'energologia e la fenomeno-logia corrispondono rispettivamente allo sviluppo completo delle tre categorie kantiane della quantità, della qualità e della relazione e, in tal senso, risultano omologhe alle tre parti del sistema hegeliano: l'onto-logia alla logica, l'energologia alla filosofia della natura, la fenomeno-logia alla filosofia dello spirito. Cfr. S. Charfeddine, *op. cit.*, p. 198, 202-203.

27 Il testo *Energologie et Phénomèno-logie* (in un primo tempo: *Cosmo-logie et Phénomèno-logie*) data 1° novembre 1952 mentre la redazione del testo del *Kant* comportò venticinque sedute, dal 24 dicembre 1952 al 17 febbraio 1953. Entrambi i testi sono contenuti nel *Fonds Kojève*, Boîte XIV. I passi citati sono tratti dalla prima parte dello strato testuale, alle pagine 215-228 del Ms.

28 H. Hertz, *Gesammelte Werke*, Band III, J.A. Barth, Leipzig, 1894, p. 30.

29 *Fonds Kojève*, Boîte XIV, *Energologie et Phénomèno-logie*, Ms., f. 219, in cui cita il *Ganz-anderes* di Otto e ampi brani del *Timeo*, tra i quali 49a-51a.

compagni immaginari di uno svagato «gioco» mentale ma, innanzitutto e soprattutto, partner di una lotta *mortale* e di un lavoro *spossante e sfinente*. Solo un'interpretazione positivistica separa la Realtà-oggettiva dall'Esistenza-empirica ovvero dall'insieme delle nostre percezioni. Tale degradata interpretazione cosmologica della realtà non è un fatto casuale ma è opera dell'«Intellettuale» deformato dal suo «*désœuvrement pacifico*», ovvero opera di un uomo caratterizzato dalla *volontà di astrarre* dai fenomeni del lavoro e della lotta<sup>30</sup>.

La prospettiva di Kojève a cui allude questo brano inedito si basa su tre «categorie» o nozioni fondamentali irriducibili dell'ontologia: l'essere-dato, la realtà-oggettiva e l'esperienza-empirica, tematizzate rispettivamente dall'onto-logia, dall'energo-logia<sup>31</sup> e dalla fenomeno-logia.

Nel *Kant* il desiderio fondamentale – da cui si sviluppa la dialettica «reale» specificamente umana, ovvero da cui nascono, nell'ordine, tutte le forme di azione di lotta e di lavoro e tutti i modi del discorso – viene analizzato a partire da queste nuove categorie ontologiche. Il Desiderio antropògeno “in quanto Desiderio o Volontà (libera) ossia Progetto (non ancora eseguito) è ed *esiste-empiricamente* ma non ha mai e da nessuna parte *realtà-oggettiva*” (*Kant* p. 130, corsivi di Kojève). Da un *Pour mémoire* tratto dall'*Energologia di Aristotele* (Ms. cit., f. 317V) possiamo attribuire a ciascuna categoria alcune dimensioni fondamentali.

L'essere-dato (*Sein*) ha una struttura triadica massimamente omogenea, priva di ogni strutturazione; è caratterizzato da una temporalità specifica onto-logico-geometrica definita «spazio-temporalità» e fondata sulla differenza pura tra posizione e negazione. Si manifesta nei sentimenti di be-

30 *Energologie et Phénomèno-logie*, Ms., f. 220.

31 Alla sezione *Energologia e Fenomèno-logia* (ff. 215-257) segue una *Storia dell'energo-logia* (ff. 256-603) che è il vero luogo sistematico del testo del *Kant*: gli autori decisivi per una storia della cosmologia kojèviana, ribattezzata energologia, sono Parmenide, Democrito (la vera svolta), Platone, Aristotele, Descartes, Kant, Hegel, i Fisici del XIX e del XX secolo, tra cui figurano, dopo Hertz e Mach, la teoria relativistica e la fisica quantistica. Siamo nel luogo più importante della riforma kojèviana della filosofia della natura di Hegel. Per Kojève il miglioramento rispetto ad Hegel è – si badi – un aggiornamento del «discorso teorico», non un progresso nel «discorso filosofico», che con Hegel, secondo la sua lettura, ha raggiunto la Sagghezza/sapere assoluto. Secondo Kojève, se Hegel avesse scritto nel 1950 la sua critica della fisica newtoniana sarebbe andata nella direzione della fisica quantistica anziché lasciarsi condizionare dalla filosofia della natura di Schelling (Ms., ff. 577-578).

nessere e di malessere nella forma del «c'è» (*Il y a*). La sua trasposizione fenomenologica nel processo antropògeno è la Lotta<sup>32</sup>.

La realtà-oggettiva (*Wirklichkeit*) ha una struttura diadica semistrutturata; è caratterizzata dalla temporalità specifica della fisica, denominata «spazio-tempo» e fondata sull'opposizione-irriducibile tra forze reali, come positivo e negativo. Si manifesta nel *tonus* della percezione sotto forma di resistenza. La sua trasposizione fenomenologica nel processo antropògeno è il Lavoro.

L'esistenza-empirica (*Dasein*) ha una struttura monadica massimamente strutturata; è caratterizzata dalla temporalità specifica del fenomeno, chiamata «durata-estensione» e fondata su una distinzione qualitativa (positività e negatività). Si manifesta come fenomeno posto in quanto fenomeno. La sua espressione nel processo antropògeno è la Vita concreta.

La nozione di cosa-in-sé corrisponde, per Kojève, alla sua categoria di realtà-oggettiva<sup>33</sup>. L'«immenso merito di Kant» è stato di condensare ogni elemento di trascendenza nella cosa-in-sé e di permettere un suo sviluppo pseudo-discorsivo nella modalità del Come-se (*Kant*, 121-123). Il *Kant* di Kojève valorizza e porta al limite il dispositivo dell'*Als-ob* conferendo alla figura della Finzione-progetto un ruolo essenziale nel processo antropògeno<sup>34</sup>. Il Come-se permette all'uomo di stabilizzare l'errore e di farlo durare nella realtà, progettando il suo superamento nella verità<sup>35</sup>.

32 L'iniziativa della provocazione antropògena della lotta è riferita a tale «sensazione di mal-essere», che comprende la «famosa angoscia» heideggeriana (Ms., f. 240-242) e, perciò, la «relazione» con la morte, con il divenire, con il niente. Da ciò si deduce che la lotta non è concepibile in termini di realtà-oggettiva (*Wirklichkeit*), ma l'azione in quanto lotta (separata dall'azione in quanto lavoro) è riferita alla possibilità dell'umano in quanto possibilità. Ciò è confermato da quel che Kojève dice del Signore nell'*Introduction*: il Signore (che lotta senza lavorare) è il «catalizzatore» della storia ma non ha propriamente storia. Pur essendo «sociògena», la Lotta «antropògena» in quanto tale non fonda la società, cfr. EPD, § 67, p. 520.

33 *Kant*, pp. 104-105.

34 Cfr. M. Palma, *Politica e diritto in Kojève*, cit., p. 24, 84-85 e, soprattutto, la sezione intitolata «L'inserimento del *mana* nella teleologia kantiana», pp. 118-126, in cui vengono analizzati dei passi del *Kant* relativi alla funzione antropologica del Come-se in quanto l'*Als-ob* sarebbe il presupposto della nozione specificamente kojèviana di «Progetto» ovvero la condizione per l'uomo di vivere nell'errore e di essere l'errore in quanto tale.

35 Su relazione tra «errore», «mito platonico» e la kantiana *Als-Ob-Betrachtung* cfr. ILH, 574-581; *Kant* pp. 16-17, 99-100.

### 3.2. Secondo momento: l'analisi onto-fenomeno-logica della «temporalità» del desiderio

La teoria kojèviana della potenza antropògena del desiderio rimanda ad un'analisi «metafisica» della temporalità<sup>36</sup>. Confrontando l'*Introduction*, il *Kant* e l'*Essai* possiamo individuare diverse dimensioni della questione della temporalità del desiderio.

In primo luogo – memore delle lezioni di Koyré confluite nell'articolo *Hegel a Jena* – Kojève individua la specificità del tempo umano in una struttura ontologica secondo la quale il movimento “prende origine nell'Avvenire e va verso il Presente passando per il Passato” (ILH, 457). L'errore di Hegel sarebbe di aver identificato tale tempo storico umano – scoperto proprio da lui – con il tempo cosmico. Tuttavia Kojève presentava una contrapposizione tra tempo umano e tempo naturale, distinguendo a sua volta due forme irriducibili di quest'ultimo, ovvero il tempo fisico e il tempo biologico (ILH, p. 456 n.2). In questa teoria il tempo umano, il tempo cosmico o fisico e il tempo biologico differiscono per struttura e sono caratterizzati, rispettivamente, dal primato del futuro, dal primato del presente e dal primato del passato e si manifestano nel «progetto», nella «semplice presenza» (*Gegenwart*) e nella «memoria». Kojève lascia insoluto il problema della coesistenza di tali strutture ontologiche e passa a considerare “la proiezione *fenomenologica* (cioè antropologica) di quest'analisi *metafisica* del Tempo” (ILH, p. 457 ssg.)

Nel *Kant* vengono introdotte le nozioni di spazio-temporalità geometrica (onto-logica), di spazio-tempo fisico (energo-logico) e di durata-estensione (fenomeno-logica)<sup>37</sup>. Se il desiderio antropògeno “è ed *esiste-empiricamente* ma non ha mai e da nessuna parte *realtà-oggettiva*” (*Kant*, p. 130), esso è caratterizzato dalla spazio-temporalità e dalla durata-estensione (si noti che in tutti e tre gli ambiti del sistema Kojève tratta unitariamente lo «spazio» e il «tempo»). Resta problematico, a questo punto, il passaggio dalla realtà (non oggettiva) del desiderio alla realtà (oggettiva) dell'azione di lotta e lavoro e, a maggior ragione, l'efficacia oggettivamente-reale dei vari tipi di discorso.

Ma all'interno della durata-estensione fenomenologica si cela un'ulteriore teorizzazione della temporalità del desiderio. Si tratta della «teoria dei primati» che si presenta al lettore in almeno tre versioni<sup>38</sup>.

36 D. Janicaud, *Chronos: Pour l'intelligence du partage temporel*, B. Grasset, Paris, 1997, pp. 70-77.

37 S. Charfeddine, *op. cit.*, p. 206.

38 Slim Charfeddine ha analizzato le tre diverse presentazioni: 1) Come relazioni tra parte e tutto, in EHRPP II, pp. 313-328; 2) come primati delle tre estasi temporali,

La fenomeno-logia del *Sistema del Sapere* prevede i tre ambiti ontologici irriducibili della cosmologia, della biologia e dell'antropologia, distinti in base alle categorie di «legalità», «causalità» e «finalità»<sup>39</sup>.

La versione più matura della «teoria dei primati» viene presentata da Kojève nel secondo volume dell'*Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, nell'ambito dell'analisi della *Fenomeno-logia di Platone* (EHRPP II, pp. 110-116). Tale nuova indagine delle forme di temporalità si può chiamare anche «teoria delle disposizioni»<sup>40</sup>. La teoria contenuta nell'*Introduction* che distingueva tra tempo umano, tempo fisico e tempo biologico si sviluppa in quanto ciascuna forma di temporalità, nella nuova elaborazione, presenta due strutture differenti, per un totale di sei disposizioni (*arrangements*) irriducibili. Ciascuno dei tre tipi di temporalità ammette una disposizione «ciclica» che segue il “ciclo fondamentale dell'Universo” e una disposizione «anticiclica» in cui il ciclo fondamentale si arresta per un'inversione del suo ritmo (inversione che può avvenire a partire da ciascuna delle estasi temporali).

L'esposizione comincia dagli assetti strutturali del tempo fisico, caratterizzato dal primato dell'estasi temporale del presente. La prima disposizione è quella della “polvere cosmica” o dei “movimenti browniani”, ovvero la temporalità dei movimenti massimamente disordinati, casuali e interamente reversibili. Ontologicamente lo stato *presente* di siffatto «pulviscolo» determina in modo immediato il suo stato *passato* e, per intermediazione di questo, il suo stato *futuro*. La seconda disposizione del tempo fisico, invece, è caratterizzata dall'irreversibilità e dall'entropia ed è quindi relativa ai movimenti orientati secondo la «freccia del tempo». In questa struttura, tipica di quella che Kojève chiama “monade minerale”, il *presente* determina immediatamente l'*avvenire*, che così non è più necessariamente identico al *passato*.

---

in EHRPP II, 111-115; 3) come unità delle due teorie, nel *Kant*, pp. 141-142. Cfr. S. Charfeddine, *op. cit.*

39 Nel *Kant* tali categorie sono più volte richiamate, senza citare alcun autore. Si riconosce, nondimeno, una citazione e una profonda rielaborazione dell'opera di Émile Meyerson, autore molto caro a Kojève. Cfr. F. Fruteau de Laelos, *L'épistémologie d'Émile Meyerson: Une anthropologie de la connaissance*, Vrin, Paris, 2009, p. 27-30 e 192-193; Id, *Le cheminement de la pensée selon Émile Meyerson*, Puf, Paris, 2009, pp. 118-128. Di Kojève su Meyerson si veda A. Kojève, *Identité et réalité dans le Dictionnaire de Pierre Bayle*, a cura di M. Filoni, Gallimard, Paris, 2010. Palma legge nell'uso kojéviano del termine «Legalità» anche un riferimento a Carl Schmitt, cfr. M. Palma, *Politica e diritto in Kojève*, cit., p. 124.

40 Per un commento si veda S. Charfeddine, *op. cit.*, pp. 209-212.

Il tempo biologico è caratterizzato, come già detto, dal primato del passato. Nella sua prima disposizione ciclica, il *Passato* determina immediatamente l'*Avvenire* e, per intermediazione di questo, determina il *Presente*. Il presente è così determinato dall'identità del futuro e del passato. Si tratta della temporalità del ciclo immobile che ha la struttura della "vita solamente «vegetale» (*Physis*)" (EHRPP II, 113) o di una vita di tipo vegetale *sensu lato*<sup>41</sup>. L'*arrangement* anticiclico della temporalità biologica è il tempo specificamente animale, strutturato in modo tale che il *Passato* determina immediatamente il *Presente* ma determina l'*Avvenire* solo attraverso la mediazione di tale *Presente*. Si tratta della "monade animale" che, per Kojève, è "il fenomeno propriamente detto", ovvero l'ambito vitale in cui compare per la prima volta la sensazione e l'essere-per-«qualcuno».

Si passa così al tempo specificamente umano, caratterizzato dal primato del futuro. Il *Vorrang des Zukunft* del § 65 di *Essere e tempo* si contamina qui con degli echi di Solov'ëv<sup>42</sup>. Nella disposizione ciclica, il *Futuro* determina immediatamente il *Presente* mentre il *Passato* viene determinato solo attraverso la mediazione del *Presente*. Si tratta della temporalità "del progetto puro" ovvero non ancora realizzato. Qui il desiderio-del-desiderio non ha ancora generato l'azione. Si tratta quindi della struttura temporale dell'utopia, della temporalità specifica della poesia e dell'amore. "C'est l'Homme en puissance, le désir anthropologique" (EHRPP, II, p. 113). L'*arrangement* anticiclico del tempo umano è, invece, la temporalità dell'azione antropogena dispiegata nella realtà-oggettiva. Il *Futuro* determina il *Presente* attraverso la mediazione del *Passato*<sup>43</sup>. È la struttura della "monade discorsiva" ovvero dell'uomo che attraverso l'azione della Lotta e del Lavoro riesce a "staccarsi" dall'*hic-et-nunc* tipico della "monade animale", realizzando artefatti e articolando linguisticamente nozioni e concetti<sup>44</sup>.

41 Dato che Kojève scrive vegetale tra virgolette (cosa che non fa con animale), Charfeddine ipotizza che si tratti *soprattutto* della vita vegetale ma *non solo* vegetale, S. Charfeddine, *op. cit.*, p. 232 n. 7.

42 Cfr. il saggio *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev*, «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», XIV, 1934, pp. 534-554; XV, 1935, pp. 110-152; tr. it. A. Kojève, *Sostituirsi a Dio*, a cura di M. Filoni, Medusa, Milano, 2009, qui pp. 77-78.

43 Cfr. il celebre esempio della passeggiata di Giulio Cesare alla vigilia del passaggio del Rubicone, ILH, p. 459-460n.

44 Correggendo Heidegger, Kojève spiega la differenza tra "concetto" e "nozione": "Die Existenz des Daseins ist das Nichten des Nichtes in Sein (und in der Wirklichkeit). C'est ce *Nichten* qui transforme l'Être et la Réalité en Phénomène, qui, sans son *hic et nunc*, est Concept et, dans son *hic et nunc*, Notion" (Fonds Kojève, Boîte XIV, Dossier 2, Ms., p. 256).

L'Uomo non è né essere, né realtà-oggettiva. L'esistenza della Realtà-umana è quindi *sui generis*: in quanto azione di lotta e di lavoro, ovvero in quanto manifestata in artefatti, essa provoca delle resistenze oggettivamente-reali, quindi è reale tanto quanto l'esistenza dell'*Homo sapiens*. Invece in quanto discorso, la Realtà-umana non oppone più alcuna resistenza se non quella provocata dall'azione nata dal discorso. Il discorso è assolutamente radicato nell'azione mentre l'azione può sorgere dal discorso solo in quanto questo è nato da un'azione originaria. Fondare assolutamente l'azione nel discorso sarebbe pura magia. Anche il Discorso umano ha tuttavia un'esistenza *sui generis*, ovvero l'esistenza del Senso (*Logos*) o presenza di un'assenza, esistenza che è negazione dell'Essere e della Realtà-oggettiva.

E la temporalità in cui il desiderio si fa mondo (o meglio si incarna in una serie di mondi innaturali), aspirando alla realizzazione di quell'oggetto dell'azione, di quel *prakton* che Kojève intravede nel Come-se kantiano<sup>45</sup> e vede chiaramente nella teleologia hegeliana, due posizioni da lui ripensate e sottoposte a interpretazione violenta.

### Conclusioni

La concezione kojèviana dell'antropogenesi è al centro di complesse rielaborazioni tra anni Trenta e anni Cinquanta. La dottrina degli *arrangements*, chiarisce alcuni fraintendimenti ma rimane problematica in alcuni passaggi cruciali.

Ad avere un profilo aporetico è innanzitutto l'insieme di relazioni tra le estasi temporali, che si condizionano 1) avendo l'una il primato sulle altre due, 2) per determinazione immediata su una delle altre due o 3) per intermediazione della terza sulla seconda. Il concetto kojèviano di «mediazione», affidato a diverse espressioni (come *par l'intermédiaire de* e *par le truchement de*) si dimostra oscuro.

Un ulteriore punto critico del processo antropogenetico è la modalità di passaggio dalla temporalità del desiderio umanizzante alla temporalità dell'azione antropògena: ci si chiede se si tratti di una discontinuità o se siano possibili ulteriori modi intermedi di temporalità. La realtà e la temporalità della lotta antropògena deve essere differente sia dalla realtà (e dalla temporalità) del desiderio antropògeno, sia dalla realtà (e dalla temporalità) del lavoro antropògeno.

45 Cfr. M. Palma, *op. cit.*, pp. 125-126.

A partire dai testi citati rimane dubbio, per proporre due ultimi esempi eclatanti, lo statuto ontologico-temporale dell'esistenza *sui generis* del "senso discorsivo" così come la temporalità di un altro fenomeno fondamentale ("totale") come quello del dono: anche la temporalità del «desiderio come dono»<sup>46</sup>, in un autore influenzato da Mauss qual è Kojève, non è sottoposta ad analisi.

Quello che si può dire con certezza è che secondo Kojève la cifra autentica del processo di antropogenesi risulta essere la figura del Signore e il momento della lotta da intendersi in un senso non empirico<sup>47</sup>. Solo la temporalità del rischio (*Wagen*) e il *nomos* del dono restituiscono l'autentica portata del "contatto reale con la morte nella lotta" e solo la ripresa nel discorso di tale "contatto antropogeno con la morte" permette al Saggio di trasformare il nulla nell'essere e l'errore nella verità (ILH, p. 682).

---

46 Kojève fu influenzato da un corso di Mauss che seguì nel 1931. Davy viene citato in EPD, § 69, p. 559. Si veda l'evocazione delle figure di Marcel Mauss e di Georges Davy nell'interpretazione di *La notion de l'autorité* in M. Palma, *op. cit.*, pp. 112-118. Un interessante scambio chiasmatico tra il concetto di dono e quello di desiderio è analizzato in D. Pirotte, *op. cit.*, pp. 88-89. In tale contesto viene evocato un passo di Sartre, *Cahiers pour une morale (1947-1948)*, cit., pp. 382-383. Pirotte propone un ulteriore parallelismo tra la teoria kojèvena del desiderio antropogeno con le speculazioni di Lacan e Girard e con l'«antropogenesi paleolitica» di Abraham, *ivi*, pp. 77-110.

47 Per due rilievi critici sul tema cfr. M. Richir, *Du sublime en politique*, Payot, Paris, 1991, pp. 243-285, in part. p. 252 e 256; B. Pinchard, *Métaphysique de la destruction*, Éditions Peeters, Louvain-Paris, 2012, pp. 183 e nota 79, 192 e nota 100.



FRANCESCA ZUGNO

JOHANN GOTTFRIED HERDER:  
TITONE E AURORA (1792)

“Im Herzen leben wir, nicht in den Gedanken”  
J. G. Herder, *Thiton und Aurora*<sup>1</sup>

La stesura di *Thiton und Aurora* risale al 1792 e chiude la quarta raccolta dei “Zerstreute Blätter”. Nel panorama di studi in lingua italiana il saggio, di cui ancora manca una traduzione integrale, è relativamente noto: Michele Cometa vi dedica pagine dense<sup>2</sup>, offrendo un’importante chiave di lettura per l’interpretazione del testo, di cui, all’interno di ricerche sulla metaforica della “Verjüngung” in Herder, viene considerato primariamente l’apporto teorico in termini di “ringiovanimento” immanente e secolare<sup>3</sup>.

Le idee di rivoluzione e metamorfosi sono centrali in *Thiton und Aurora* e rinviano allo sfondo tematico e lessicale di fatiche filosofiche cronologicamente vicine, delle quali il testo è pregno: nella terza parte delle *Ideen* e nella prima stesura del *Gott*, entrambi pubblicati nel 1787<sup>4</sup>, è esposto il

- 
- 1 “Nel cuore viviamo, non nei pensieri.” J. G. Herder, *Thiton und Aurora*, in *Werke in zehn Bänden*, vol. 8, «Schriften zur Literatur und Philosophie 1792-1800», hrsg. von H. D. Irmscher, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 1998, p. 235. Ove non presenti nella loro versione italiana, le traduzioni delle opere di Herder sono a mia cura.
  - 2 M. Cometa, *Il romanzo dell’infinito: mitologie, metafore e simboli nell’età di Goethe*, Palermo: Aesthetica 1990; Id., *Palingenesi. Figure della Verjüngung in J. G. Herder*, in *Figure del romanticismo*, (a cura di) M. Cottone, Venezia: Marsilio 1987, pp. 25-59.
  - 3 M. Cometa, *Il romanzo dell’infinito: mitologie, metafore e simboli dell’età di Goethe*, cit. pp. 69-75.
  - 4 Per ciò che concerne la genesi delle *Ideen* rinvio al commento di Martin Bollacher in J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in *Werke in zehn Bänden*, vol. 6, hrsg. von M. Bollacher, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 1989, pp. 901-911. Dell’opera è presente una traduzione in italiano, benché non integrale, cui farò riferimento; si veda Johann Gottfried Herder,

concetto di «Beharrungsstand» (condizione di persistenza) imprescindibile per la comprensione del pensiero palinogenetico di Herder, delle sue fonti più attigue e delle sue conseguenze filosofiche. Nell'ottica di una collocazione del saggio all'interno del quadro concettuale offerto dalle *Ideen* e dal *Gott*, l'intento di questo contributo è quello di soffermarsi in particolar modo sulle ricadute antropologiche cui va incontro l'idea della metamorfosi, così come viene a delinearci nel dialogo tra *Thiton und Aurora* e il suo sfondo speculativo.

### 1. *Aurora: il ballo delle Ore intorno al trono di Giove*

Nella parte centrale del saggio Herder si concentra sulla figura di Aurora, rappresentazione di una rivoluzione foriera del periodico risveglio («Wachen») e ringiovanimento («Verjüngung») della natura. Metamorfosi e stabilità coesistono nell'immagine palinogenetica del cosmo: Aurora, garanzia di ordine e misura, suscita attesa e fiducia nella capacità intrinseca di riassetamento degli equilibri tra le forze.

Parliamo adesso di risveglio e ringiovanimento. Come si realizza? Attraverso *rivoluzioni*.

Ammetto che nel moderno linguaggio alla moda poche parole mi sono così invise come questa, perché diverge del tutto dal suo senso d'una volta, e porta così le più dannose perversioni del pensiero. Nell'astronomia noi chiamiamo rivoluzione un movimento ritornante su se stesso dei grandi corpi celesti determinato secondo misura, numero e forze, che non solo rappresenta in sé l'ordine più quieto, ma fonda altresì, in rapporto con altre forze armoniche, il regno di un ordine eterno<sup>5</sup>.

---

*Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, (a cura di) V. Verra, Bari: Laterza 1992. Analogamente, per ciò che riguarda genesi, struttura e contenuto del *Gott* rinvio al commento Jürgen Brummack e Martin Bollacher in J. G. Herder, *Gott. Einige Gespräche*, in *Werke in zehn Bänden*, vol. 4, «Schriften zur Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774- 1787», hrsg. von J. Brummack, M. Bollacher, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 1994, pp. 1345-1361. Anche di quest'opera è presente una traduzione italiana, che segue, tuttavia, la seconda edizione dell'opera, risalente al 1800. Non vi sono differenze sostanziali nei passi che prendo in considerazione; rinvio perciò a Johann Gottfried Herder, *Dio: dialoghi sulla filosofia di Spinoza*, (a cura di) I. Perini Bianchi, Milano: Franco Angeli 1992.

5 J. G. Herder, *Thiton und Aurora*, cit. p. 227; tr. it. di M. Cometa, in Id., *Il romanzo dell'infinito. Mitologie, metafore e simboli dell'età di Goethe*, cit. pp. 57-58.

E così la terra gira su sé stessa e crea il giorno e la notte; ed ordina e regola con essi il sonno e il risveglio delle creature, la loro quiete e il circolo delle loro occupazioni. E così la terra ruota intorno al sole e crea l'anno, e con esso i tempi dell'anno, e con essi l'alternarsi di lavoro e diletto dell'uomo. La rivoluzione della luna intorno alla nostra terra dà al mare la bassa e l'alta marea, dà al tempo atmosferico, alle malattie e forse anche alla crescita stessa delle piante i propri periodi<sup>6</sup>.

Nel flusso della vita, di ogni singola esistenza e del cosmo intero, non vi sono cesure di tempi né di spazi; piuttosto, momenti di vitalità si alternano a momenti di riposo; spazi in cui le forze in fermento si espandono in attività frenetica coesistono con spazi compiuti, giunti al punto di saturazione, che si contraggono a recuperare energie, deformandosi in vista di una prossima ridefinizione. Ciò che permane è il sicuro avvicendamento di torpore e vivacità di forze, in virtù del quale tutti gli esseri sono collocati nel quadro ordinato di una finalità superiore: questo ciclico movimento («in sich zurückkehrende Bewegung») di metamorfosi è ciò che Herder designa con il nome di rivoluzione.

Il ritmo che cadenza le trasformazioni della natura è talvolta percepito dall'uomo, il cui sguardo è inevitabilmente finito e parziale, come irregolare e cadenzato da casuali e bruschi sconvolgimenti che generano opposizioni, in primo luogo quella di vita e morte. E dunque, anziché misura, ordine e sussistenza, il termine rivoluzione corre il rischio di chiamare in causa sproporzione, casualità e distruzione, come se all'idea di rivoluzione fosse abbinata l'immagine di una «completa inversione di abissi e sommità»: una sovversione violenta e catastrofica poiché «ohne Absicht, Ziel und Ordnung»<sup>7</sup>, ovvero del tutto priva della finalità che, invero, le appartiene e la fonda.

In una tale comprensione è utile porre attenzione alle rivoluzioni: poiché in esse noi notiamo un corso delle cose che ritorna su di sé e in questo le leggi di un ordine perenne. Nulla in un siffatto corso è interrotto, gettato là, privo di ragione; non v'è nessun dissesto, bensì una silenziosa, arcuata, fibra di conservazione<sup>8</sup>.

Dopo aver accennato alle ragioni del mutamento semantico del termine, per lo più attribuite alle vicissitudini storiche dei “secoli barbarici”<sup>9</sup>,

6 J. G. Herder, *Thiton und Aurora*, cit. p. 227.

7 J. G. Herder, *Thiton und Aurora*, cit. pp. 228-229.

8 Ivi, pp. 227-228.

9 J. G. Herder, *Thiton und Aurora*, cit. p. 228. Altrove allo scenario storico dei “secoli barbarici” si accompagna un'altra ragione: il limite connaturato nella capacità

Herder più volte ne indica come conseguenza la dissociazione dell'idea di rivoluzione dal contesto concettuale di intenzionalità, finalità e ordine. Escludere questo sfondo teorico significa recidere il legame tra cosmo e divinità: non è forse proprio della divinità il carattere di eternità, al quale si attribuiscono ragione, bontà e ordine? Pare che un Dio silenzioso, mai nominato, non possa abdicare al cosmo, del quale egli è «Faden der Erhaltung» (fibra di conservazione), ovvero garanzia di sussistenza; eppure, creatore extramondano oppure completamente inabissato nella sua opera? Herder è chiaramente consapevole del fatto che, ripristinando la primaria accezione astronomica della parola “rivoluzione”, da intendersi in termini di “evoluzione” e “palingenesi”<sup>10</sup>, va a toccare un punto nevralgico del rapporto “tra cielo e terra”: alla terra sono attribuiti caratteri celesti.

Le rivoluzioni di questo tipo sono il ballo delle ore intorno al trono di Giove, la corona della vittoria di Dio sul suo capo immortale, dopo aver sottomesso il Caos.

Se anche volessimo calare questo concetto di rivoluzioni dal cielo alla terra, esso non può essere null'altro se non il concetto di un placido processo delle cose, di un ritornare di sicuri fenomeni secondo la propria peculiare natura, e con ciò del disegno di saggezza, ordine e bontà sempre operanti<sup>11</sup>.

Herder non giustifica filosoficamente lo sfumare della linea dell'orizzonte e il confondersi in Dio di cielo e terra, natura e forza, poiché questo quadro concettuale, entro il quale solo è possibile comprendere l'idea di rivoluzione come «periodisches Wiederkommen derselben» (ciclico ritorno dell'uguale)<sup>12</sup>, è già stato delineato nelle *Ideen* e nei *Gespräche* dedicati a Dio<sup>13</sup>. Ma ricchissima si presenta l'immagine del ballo delle ore intorno al

---

umana di giudizio. Così si esprime Herder in un altro passo: «[...] abitualmente il nostro giudizio, anche se corretto, convoglia in modo unilaterale verso una parte. Si dice “Se questo deve vivere, quell'altro deve morire”, senza riflettere sulla possibilità che entrambi vivano e si trasmettano reciprocamente in modo conveniente.» Ivi, p. 237.

10 Sulla riconversione della parola “rivoluzione” in “evoluzione” e “palingenesi” rinvio a: Ivi, p. 229; p. 234.

11 J. G. Herder, *Thiton und Aurora*, cit. p. 228.

12 Ibidem.

13 Significativo per la comprensione del concetto di “forza organica” e della relazione tra le idee di Dio, natura e forza, è il quinto libro delle *Ideen*; rinvio a J. G. Herder, *Ideen*, cit. pp. 166-199; tr. it. cit. pp. 71-99. Per ciò che concerne i dialoghi del *Gott*, essi tutti sono dedicati alla riformulazione delle idee di Dio e natura a partire dalla lettura di Spinoza: l'intero testo è da leggersi come un ricchissimo continuum, dal momento che la scelta della forma dialogica, quasi maieutica, non concede parentesi di passi trascurabili.

trono di Giove: esso, il trono, funge da asse di rotazione, perno saldo attorno al quale si compie l'avvicendamento di tempi determinati<sup>14</sup>, movimento vitale e ordinato di rivoluzione. Il trono di Giove assicura un punto di riferimento, metro di misura della distanza costante e buona che conviene ad ogni singolo essere, e fissa le giuste proporzioni nel quadro del cosmo. Questa idea di stabilità non connota, dunque, il solo periodico moto di metamorfosi; Herder presuppone un nocciolo d'identità destinato a non essere scalfito dal divenire, e, anzi, a rendersi ciclicamente manifesto grazie alla regolarità delle trasformazioni.

Aurora, figura di rivoluzione, è intimamente legata al «Beharrungszustand» di ogni ogni conformazione di vita, singolare o composita e organizzata: è in gioco un concetto centrale elaborato da Johann Heinrich Lambert, filosofo amato da Herder<sup>15</sup>. Nella *Anlage zur Architektonik* (1771) la formulazione del «Beharrungszustand» riceve da Lambert quegli stessi caratteri che Herder riprenderà, talvolta in termini criptici, nel terzo e nell'ultimo dialogo del *Gott*. Lo stato di persistenza è per Lambert la garanzia della coesione in unità di forze composite, secondo misura e armonia, verità e bontà: «individualità» e «durata» sono imprescindibili l'una dall'altra e convergono immediatamente all'esistenza<sup>16</sup>.

Anche per Herder il concetto di «Beharrung» corrisponde ad un «innerer Bestand jeglichen Wesens» (intima stabilità di ogni essere)<sup>17</sup>, una sorta di baricentro creaturale che coniuga entrambe le dimensioni sensibile e spirituale in una visione organicistica. In quest'ottica, continuità e stabilità dell'esistenza («Fortsetzung seines Daseins») sono di ogni essere la realtà («Wirklichkeit»), la compiutezza («Vollkommenheit»), l'intimo piacere («innige Freude») cui tendere e ancora la verità intrinseca («Wahre») che essenzialmente lo connota («Wesentliche»)<sup>18</sup>.

L'immagine cui Herder rinvia è quella della goccia, l'esempio più immediato di uno stato di persistenza: sfera semplice intorno al cui centro si muovono tutti i punti della circonferenza in maniera armonica, ordinata e

14 Herder utilizza significativamente il sostantivo «Hora», di derivazione latina: esso indica un arco di tempo determinato, misura circoscritta e ripetibile, che si ritrova nella scansione liturgica della giornata.

15 J. G. Herder, *Gott*, cit. p. 772; tr. it. cit. p. 130.

16 «Poiché l'esistenza ha necessariamente una durata, la possibilità di esistere non è pensabile senza la possibilità di durare, e dunque senza la condizione di persistenza (*Beharrungszustand*).» J. H. Lambert, *Anlage zur Architektonik*, in *Philosophische Schriften*, Erstes Band, vol. 3, hrsg. von Hans-Werner Arndt, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung 1965, § 350, p. 339.

17 J. G. Herder, *Gott*, cit. p. 779; tr. it. cit. p. 182.

18 *Ibid.*; tr. it. cit. p. 182.

necessaria, la sua figura è riproducibile in infinite altre composizioni che secondo le medesime leggi eterne e immanenti di armonia e ordine, tendono costantemente alla propria condizione di persistenza, (ri)trovandola di volta in volta nella loro configurazioni<sup>19</sup>. In effetti, se il «Beharrungsstand» appartiene essenzialmente all'essere, esso non è comunque dato e garantito per sempre: non soffoca il desiderio, ne è bensì il fulcro.

Le coordinate di stabilità, dunque, non mettono in questione la dimensione metamorfica che alimenta ogni vita, piuttosto ne collocano il movimento in una prospettiva di misura intima e ordine complessivo: la vita, quella di un singolo essere o quella di una organizzazione composita, deve poter sussistere e avere in sé un baricentro di persistenza, al quale avvicinarsi ciclicamente<sup>20</sup>. Il «Beharrungsstand», prosegue Lambert, può trovare la propria disposizione nella quiete e nell'equilibrio, così come nell'uniformità di un avvicendamento («in der Einförmigkeit einer Abwechslung»)<sup>21</sup>, ovvero nella costante e ordinata alternanza di periodi di vicinanza al centro e periodi di maggiore distanza; il movimento intorno all'asse di stabilità, bontà e misura avviene infatti in modo oscillante o asintotico («oscillations- oder asymptotenweise»)<sup>22</sup>. Nel quindicesimo libro delle *Ideen* Herder ribadisce il medesimo concetto in termini analoghi:

Se un essere o un sistema di esseri è stato allontanato dalla sua condizione di persistenza nella verità, bontà e bellezza, torna ad avvicinarsi per una forza interna o mediante oscillazioni o in modo asintotico, perché fuori da questo spazio non trova nessuna stabilità. Quanto più vive e varie sono le forze, tanto meno è possibile che esse procedano secondo una linea asintotica, impercettibilmente retta, e tanto più violente diventano le oscillazioni, fino a quando l'esistenza che è stata turbata, recupera l'equilibrio delle sue forze o del suo movimento armonico, e quindi il suo stato essenziale di persistenza<sup>23</sup>.

Nasce Aurora, come figura di rivoluzione: nel quadro di una palingenesi immanente, questa ricchissima immagine di rivoluzione segna il ritmo del periodico spostamento dal proprio centro vitale e del riassetto su di sé. Ciò che Aurora rappresenta per l'uomo, come sistema di forze particolari, non è comprensibile senza la sua figura complementare: a Titone Herder dedica quasi l'intero saggio.

19 J. G. Herder, *Gott*, cit. pp. 780-781; tr. it. cit. pp. 183-184.

20 J. H. Lambert, *Anlage zur Architektonik*, cit. Zweites Band, vol. 4, § 561, pp. 180-181.

21 Ivi, Erstes Band, vol. 3, § 350, p. 339.

22 J. H. Lambert, *Anlage zur Architektonik*, cit. Zweites Band, vol. 4, § 561, p. 181.

23 J. G. Herder, *Ideen*, cit. p. 648; tr. it. cit. p. 303.

## 2. *Agonia senza fine: ritratti di Titone*

Benché abitualmente nessuna scritta o encomio sepolcrale si cura di indicare *quanto a lungo un uomo sia invecchiato*, ahimè, questa rimane tuttavia una delle più grandi e non rare singolarità del corso della vita umana. Quanto prima ha inizio il gioco dei nostri talenti e passioni, quanto più rapidamente esso viene perpetuato e in svariati modi investito da casualità estrinseche, tanto più spesso ci si accorge di casi di prematura spossatezza dell'anima, di disfatte di lottatori pur senza morte o ferita visibile, di *estrema vecchiaia* in età adulta e spesso già giovanile. A lungo un uomo può girovagare con un corpo vivente come figura del suo monumento funerario; il suo spirito si è allontanato da lui, egli è l'ombra e il ricordo del suo precedente nome<sup>24</sup>.

Il sempre vecchio Titone è condannato nel mito ad una immortalità che ne prolunga mostruosamente il degradamento: Aurora, perdutoamente innamorata di lui, chiede agli dei di renderlo immortale, scordando però di precisare quale età della vita desideri fissare nell'eternità. A Titone è destinato allora il triste destino di invecchiare inesorabilmente permanendo in una condizione di degenerazione senza fine<sup>25</sup>. In *Thiton und Aurora* la presenza del mito si avverte sul piano concettuale e lessicale, poiché coesistono il pensiero della sopravvivenza alla morte e l'idea dell'invecchiamento; le due matrici confluiscono anzi in un'immagine di morte nella vita, o di vita sfibrata, stremata, snaturata. «Sich selbst überleben» significa sia «sopravvivere a se stessi» che «invecchiare»: Titone, cui entrambe le sfumature del verbo si addicono, è riconoscibile nei ritratti logori e infelici dell'umanità sciupata, abbozzati con sorprendenti lucidità e capacità introspettiva, tali da far pensare che l'autore abbia con essi una qualche familiarità, o che a lungo e intensamente abbia meditato sulla questione.

Molte ragioni possono contribuire a questa prematura morte, caratteristiche dello spirito e del cuore, eccessiva efficienza, indulgenza troppo remissiva, uno stato di prostrazione così come di eccessiva tensione, fortuna troppo repentina e sfortuna permassa per troppo tempo. E poi perché il medio tra due estremi è sempre salute, brio, piacere e virtù<sup>26</sup>.

Perché gli uomini si spengono in vita e seguitano il loro soggiornare in stati mortiferi di corpi e spiriti logorati? Herder suddivide sommariamente

24 J. G. Herder, *Thiton und Aurora*, cit. p. 221.

25 Il mito di Titone e Aurora è narrato nell'Inno ad Afrodite, ai vv. 215-240, *Inni omerici*, (a cura di) S. Poli, Torino: Utet 2010, p. 261.

26 J. G. Herder, *Thiton und Aurora*, cit. p. 221.

ragioni attribuibili alla volontà e ragioni attribuibili al caso, accumulate però dalla mancanza di misura; anche una sorte benevola, infatti, se giunta troppo velocemente rispetto alla capacità umana di accoglierla e goderne, può rivelarsi dannosa. L'asimmetria tra le antitetiche forze di espansione e contrazione che mantengono in vita ogni singola esistenza risulta essere deleteria<sup>27</sup>.

«Zu große Wirksamkeit», eccessiva attività, fermento ed efficienza, è spesso accompagnata da inquietudine estenuante e grande dispersione energetica, sì da condurre ad uno stato di «Überspannung»: il permanere nella tensione colloca l'uomo sempre al di fuori di sé, in attività frenetiche alle quali non segue il tempo del riposo, debilitandolo fisicamente e psichicamente e disabituandolo al piacere della sosta rigenerante. A lungo andare s'impoverisce di autenticità e di gioia colui che si consuma in attività incessanti senza mai fare ritorno al proprio centro. Allo stesso modo la quieta stasi, in sé potenzialmente salutare, può trasformarsi in inerzia, passività e pigra remissività, «zu träge Geduld». Questo stato di abbandono e intorpidimento persistente è manifesto come «Erschlaffung»: è l'accidia di colui che, immobile, spegne il desiderio e rinuncia alla vita, compresso e depresso, povero di pulsioni, gioia ed energia.

Alimentare unilateralmente una delle due dimensioni dell'umano significa collocarsi al di fuori del proprio baricentro vitale, le cui coordinate sono frutto di un'azione reciproca equilibrata di pulsioni contrastanti: solamente se autenticamente ancorato su sé stesso, nella sfera di persistenza che gli è propria, l'uomo vive nel benessere e nella vitalità, alimenta il piacere e agisce secondo virtù. È questo, mi pare, il senso degli attributi di verità e giustizia, realtà autentica, pienezza e godimento, che Herder conferisce al «Beharrungszustand» come misure intime e non negoziabili di ogni singola esistenza. Diametralmente opposta, la figura di Titone è

27 Il saggio *Liebe und Selbstheit* appare per la prima volta nel 1781 nella rivista di Wieland "Der Teutsche Merkur", a seguito di una traduzione, a cura di Herder, del testo di Hemsterhuis *Über das Verlangen*. In *Liebe und Selbstheit* Herder rinvia nell'azione reciproca delle forze di attrazione e repulsione, amore e odio, le matrici di movimento e stabilità che nutrono la sussistenza di ogni essere, garantendo apertura ad altro pur senza dissoluzione in altro, e ancora individualità che non si risolve in isolamento. Rinvio a J. G. Herder, *Liebe und Selbstheit*, in *Werke in zehn Bänden*, vol. 4, «Schriften zur Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774- 1787», cit. pp. 407-424; tr. it. (a cura di) S. Tedesco, *Amore ed egoità*, in «Aisthesis. Rivista on-line del seminario permanente di estetica», anno II, numero 1, 81-93. Il medesimo meccanismo di azione reciproca di attrazione e repulsione è indicato da Herder nel quarto capitolo del quinto libro delle *Ideen*, quando l'autore si misura con le forze spirituali in attività nell'uomo. Si veda J. G. Herder, *Ideen*, cit. p. 183; tr. it. cit. p. 85.

rinvenuta in vite a tal punto decentrate da spegnersi: l'autore traccia ora i ritratti di uomini che, dopo aver ripudiato, frainteso, o ancora tradito «die wahre und innere Quelle des Lebens und der Tätigkeit» (l'intima e vera fonte della vita e dell'attività) fino all'alienazione, si limitano a recitare la propria parte sul palcoscenico della vita civile.

*Qualcuno* è invecchiato perché gli è mancata l'intima e vera fonte della vita e dell'attività; era un ruscello confluito, ben presto in secca a mostrare il suo triste letto. Per *quello*, l'apparenza ha dovuto sostituire l'essere; le tenebre svaniscono e le lucciole nella sua chioma non luccicano più come diamanti scintillanti. Per *questo*, memoria e fatica han dovuto fare ciò che da soli potevano fare intelletto e genio; la memoria sovraccaricata ha ceduto, l'impegno esagerato ha sfiancato e infine è venuta tristemente alla luce la mancanza dell'essenziale. Un *altro* fin da giovincello si è affaticato oltre misura con le sue più nobili forze. Ha ammucciato a piene mani montagne di fantasia su in alto fino al cielo e ha ben presto trovato sotto di esse, anche senza il fulmine di Giove, il luogo del suo (eterno) riposo. Un *altro*, a cui con il suo impegnarsi e imparare interessava solamente la tranquillità, ha rinunciato a impegno e studio non appena gli è stato comodo; si è sepolto da sé in un beato putridume. A quello *privò di merito* una fortuna inaspettata, una fama ottenuta troppo velocemente, un'azione impreveduta e riuscita ha spostato il senno; al di fuori di essa egli non ha più alcun pensiero; la sua dea Fortuna, seducente, l'ha seccato in una sola volta con gli allori, i pioppi e i papaveri; egli dorme, o parla in modo confusionale nel grembo di lei, che troppo lo vizia. A questo *pieno di merito* una sfortuna immeritata, troppo a lungo sopportata, ha curvato le spalle, ha compresso il petto e paralizzato le braccia; non riesce a stare eretto e a riprendersi. Un guizzo del fulmine dal cielo ha colpito le querce giù fino alle radici e le ha predate della loro forza vitale. A quest'uomo *dalle molte capacità* è mancato un petto ampio, per disprezzare l'invidia e attendere tempi migliori; con essa, l'invidia, si è invischiato in una lotta; l'aquila in volo è stata indegnamente vinta dalla vipera che l'aveva avvinghiata. A quell'uomo *dalla proba attività* è mancato ingegno; i suoi più scaltri nemici lo hanno ben presto sfibrato e immiserito. E così è andata con dieci altri caratteri in altre situazioni; nel teatro della vita civile abitualmente è costruito un ospizio in cui a mano a mano si perde la maggior parte degli attori<sup>28</sup>.

Riconosciuto a ciascuna individualità un proprio intimo baricentro, i vari stati di alienazione si alimentano di una scissione mortale tra «Sein» e «Schein», tra l'attore e il suo ruolo, recitato con maggiore o minore consapevolezza. L'impegno sfiancante, votato all'accumulo di nozioni, pratiche, beni e quant'altro, conduce ad una via di non ritorno: al cedimento che fisiologicamente l'uomo incontra lungo questa via corrisponde lo svanire

28 J. G. Herder, *Thiton und Aurora*, cit. pp. 221-222.

di ogni precedente supposto guadagno intellettuale, affettivo e materiale. La domanda che accompagna una tale situazione di esaurimento è implicita tra le righe e rimane senza risposta: che cosa rimane dell'uomo che si è identificato nel suo solo affaccendarsi continuo, se ora questo viene meno? Che cosa rimane di colui che si è riconosciuto sempre e solo nei propri bottini, triste testimonianza di una vita di conquista?

Nelle situazioni che Herder delinea, emergono alcune potenziali ragioni che portano ad una tale inutile dispersione di energie e al distacco da sé stessi: in primo luogo una fantasia sfrenata e disancorata dalla realtà, propria di colui che non è in grado di guardare in profondità e con coraggio la propria storia, riconoscere i propri sogni e adoperarsi in modo salutare per conseguirli. In secondo luogo è annoverata tra le potenziali cause di logoramento dell'uomo la ricerca del quieto vivere, che, se superficialmente appagata, porta a rinunciare ad ogni altra più profonda pulsione vitale: certo, talvolta il quieto vivere è sinonimo di serenità, bene preziosissimo; eppure, come può vivere nella tranquillità colui che ha ricusato i suoi desideri più profondi e ha in tal modo sepolto la propria intimità in un marciume?

Ugualmente spegne il desiderio una fortuna fin troppo benevola: l'uomo rischia di trovare appagamento in un unico bene, capitato prematuramente, sul quale concentra la propria esistenza in modo unilaterale, incurante di ogni altra pulsione vitale. Infine, paralisi di vitalità, è altresì conseguenza di una sfortuna immeritata e protrattasi troppo a lungo: il petto di un uomo sfibrato dalla sorte avversa è compresso, le sue braccia sono inermi e lo sguardo è incapace di volgersi fiducioso al futuro, perché stanchezza e paura sono paralisi del desiderio, spengono vitalità e motivazione. Anche nei rapporti interpersonali, cui Herder dedica le ultime righe del passo, l'uomo può trovare la propria rovina, se non sia sufficientemente temperato e robusto nello spirito da disprezzare l'invidia altrui, o ancora se sia al punto corretto, mite e ingenuo da essere sfiancato dalla depravazione di chi lo circonda. Nel teatro della vita civile, laddove gli uomini cedono il posto agli attori, l'ospizio rende in una sola immagine l'idea di una stasi prossima alla morte, simbiosi di vecchiaia e decadenza, stanchezza e malinconia, ricovero di corpi e spiriti ammalati.

Herder prosegue nell'analisi delle situazioni che portano ad un tale esaurimento e concentra ora l'attenzione su un aspetto particolare della scissione tra "essere" e "apparire": la dipendenza creata dal desiderio di riconoscimento, sia esso frutto dell'adesione ad una norma, della benevolenza trovata in un qualche acclamato "re" o del cieco perseguimento di un'idea, rischia di dislocare l'uomo dall'asse centrata e vitale del proprio

«Beharrungszustand». Ciascuna di queste situazioni, così a lungo protratte da diventare pratiche di vita ingenuamente perseguite, è suicida, poiché sposta il fulcro del desiderio dall'interno di sé all'esterno e rimette ogni appagamento in altrui mani, dalle quali, miseri, elemosinare compiacenza.

Due fattori concorrono in particolar modo a ciò e anch'essi sono estremi. Per prima cosa arbitrio delle grandi personalità che incutono rispetto; in secondo luogo una troppo raffinata mollezza e accuratezza. Per quelli ci sono detti noti e amati, per cui nulla è così faticoso, quanto la gratitudine, nulla così insopportabile, quanto un ossequio perdurante, e la vista costante di un merito riconosciuto. Nuova benevolenza attira dunque nuova gratitudine; e le creature che si attraggono a sé, nelle quali si ripongono doni e meriti che gli dei non avevano assegnato loro, sono una propria deliziosa creazione. Il suo succo ama allora essere sottratto ai vecchi alberi, affinché il mondo giovane fiorisca lussureggiante. Chi in tali situazioni non è più grande di colui da cui dipende, muore dentro di sé per la leggiadria di chi si fagocita da se stesso. La voce maestosa di Filippo 2. "io sono il re" ha già fatto fuori qualcuno in questo modo. A questo assassino di umani meriti e forze ne sta dirimpetto un altro, che si vorrebbe chiamare il più sottile suicidio. Esso è tanto deplorabile, poiché si trova solamente presso gli uomini più pregevoli, e d'un colpo oppure a poco a poco sfascia il loro squisito meccanismo d'orologeria. Infatti gli uomini dal sentire oltremisura delicato hanno un vertice al quale tendono, un'idea, a cui si attaccano con brama indicibile, un ideale, per il quale agiscono con impulso irresistibile. Se questa idea vien loro tolta, se questa bella immagine viene sfasciata davanti ai loro occhi, allora il cuore della loro pianta è infranto, il resto rimane là, con foglie svigorite e appassite. Forse cadaveri di tal fatta si aggirano nella nostra società, come si vorrebbe credere inizialmente, perché *essi* soprattutto celano la loro afflizione e dissimulano al loro amico il veleno della loro lenta morte come un triste segreto del loro cuore<sup>29</sup>.

«Willkür der gebietenden Großen»: essere in balia di grandi personalità, di figure del potere che incutono o pretendono ossequio è uno dei fattori mortiferi per l'uomo che rinnega sé stesso. Herder ancora non si spinge all'analisi delle cause che portano a questo stato di prostrazione, ma ne illustra il processo. Il motore principale sembra essere lo sguardo desiderante di colui che cerca fuori di sé il riconoscimento di un qualche merito, per appagare un bisogno di gratificazione destinato a non esaurirsi e ad alimentare inevitabilmente altri potenziali bisogni.

L'autore non mette in discussione il meccanismo del riconoscimento, bensì la sua invasività degenerata: muore da sé colui che si rivela incapace di serbare un nocciolo d'identità autonomo, intaccato e indipendente ri-

29 J. G. Herder, *Thiton und Aurora*, cit. pp. 222-223.

spetto all'automatismo di bisogno incolmabile e appagamento determinato e inadeguato. L'esistenza di ogni singola individualità, questo il presupposto profondo da cui Herder muove, non è affatto soggetta al meccanismo del riconoscimento, poiché essa è di per sé degna e amabile, per il solo, semplice e miracoloso fatto di essere. Il fulcro dell'esistere è, infatti, nella prospettiva di Herder, una gratuità che strutturalmente non può e dunque non deve essere corrisposta dal merito. La vita deve forse essere meritata o giustificata? L'uomo deve forse originariamente sdebitarsi dell'esistenza che non ha chiesto di vivere?<sup>30</sup>

Crederne che l'esistenza sia la contrazione di un debito significa condannarsi a vivere cercando continuamente di valere il proprio stare al mondo agli occhi di un qualche re che detti le norme cui aderire e dispensi benevolenza. Può cambiare il re, detronizzato e sostituito; può cambiare l'entità della posta in gioco del riconoscimento nelle sue varie dimensioni, sia esso intellettuale, affettivo o sociale; certamente la sete di merito non è placata fintantoché la vita sia considerata un debito da estinguere, piuttosto che un dono ricevuto nella più completa gratuità – un dono di cui godere senza colpe. Solo entro questa prospettiva l'esistenza riassume il carattere di piacere e benessere («innige Freude») che di essa intrinsecamente partecipa e che la rende vitale.

Nella scissione tra “essere” e “dover essere” e nel conseguente spostamento del baricentro esistenziale entro la dimensione del dovere, s'insinua Titone, il quale sembra intravedersi negli sguardi affaticati di uomini che costantemente si prostrano a qualche loro signore, al quale hanno conferito il potere assoluto di decidere della dignità della propria persona. Ai piedi di questo dominatore l'uomo da sé stesso si è inginocchiato, misconoscendo la propria intrinseca dignità, rinunciando a scoprire la sua unica fonte di

30 Herder parla dell'esistenza come di una «glückliche unverdiente Erbschaft» in J. G. Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, in *Werke in zehn Bänden*, vol. 1, «Frühe Schriften 1764-1772», hrsg. von U. Gaier, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 1985, pp. 354-355; tr. it. (a cura di) F. Marrelli, *Sul conoscere e il sentire dell'anima umana*, in «Aisthesis. Rivista on-line del seminario permanente di estetica», anno II, numero 1, 122. Questo mi sembra essere il senso più profondo della ricerca che Herder conduce fin dal *Versuch über das Sein*, dove già è compiuto il primo importante passo in questa direzione, nella misura in cui il «Dasein» è sottratto alla presa logico-intellettuale che pretende dimostrarlo ed è consegnato ad una dimensione gnoseologica differente, quella di una certezza ancestrale («Gewissheit»), alla quale concorrono in simbiosi dimensione sensibile e razionale, e alla cui infallibilità Herder crede fermamente. Rinvio a J. G. Herder, *Versuch über das Sein*, in *Werke in zehn Bänden*, vol. 1, «Frühe Schriften 1764-1772», cit. pp. 9-21.

gioia ed energia, rinnegandosi quell'acqua che, sola, gli è vitale. Herder è lapidario nel rinvenire un'esistenza esangue in colui che pone sul piedistallo il dovere che giustifica l'esistenza: «Wer nicht größer ist, als der von dem er abhängt, der stirbt in sich» (chi non è più grande di colui da cui dipende, muore dentro di sé).

Analogo è il meccanismo suicida dell'uomo che vive questa scissione tra "essere" e "dover essere" investendo ogni energia fisica, intellettuale e psichica in una qualche idea da perseguire o in una qualche fede dispensatrice di senso. Venendo essa mancare, che ne è della vita, alla quale non è stato riconosciuto un senso per il suo solo esserci? Che ne è dell'uomo che, incapace di godere, grato, del piacere di essere in vita, disloca continuamente una qualche giustificazione del suo ingiustificabile essere al mondo? Immiserito e disorientato, se privato della fonte fittizia della vita e dell'attività che ha posto fuori di sé, l'uomo fatica a riprendere il contatto con il proprio rinsecchito nucleo energetico. Herder, capace di uno sguardo clinico eccezionale, nota come uno stato di tale logoramento è percepito come una vergogna tale da tenersi segreto, supplizio non condiviso seppur comune ai più.

Dopo aver rinvenuto in molte vite umane il volto del vecchio e stanco Titone, l'autore dedica alcuni paragrafi del saggio al prematuro logoramento di «persone politiche e morali, configurazioni, costituzioni, situazioni, corporazioni»<sup>31</sup>, figure storiche che, incapaci di ridestare la vitalità sulla quale erano sorte rinnovandosi intimamente, seguivano la propria agonia. Si inserisce a questo punto del discorso la rappresentazione della figura di Aurora: il suo movimento di rivoluzione immanente e di periodico risveglio della natura viene ora contestualizzato da Herder grazie al concetto centrale del condizionamento. Ovvero, il lento ringiovanire di forze assopite, grazie al quale l'esistenza si riassetta sulle sue autentiche coordinate creaturali, non può prescindere dalla connessione condizionante nella quale essa si trova originariamente immersa. Eppure, fino a che punto il corso naturale di ogni singola esistenza può essere deviato da contingenze e vicissitudini? In che misura la connessione vivente o suoi singoli aspetti diventano quei re ai quali l'uomo si prostra, rischiando di fraintendere il proprio baricentro esistenziale, spostarlo in modo lento e impercettibile,

31 J. G. HERDER, *Thiton und Aurora*, cit. p. 224. Nei passi a seguire uno spazio esiguo è riservato anche alla capacità del mezzo artistico (di arte e scienza) di eternare ciò che sta invecchiando, arrestandone il processo di morte delle forme. Ivi, pp. 225-226. Parte di questo lungo passo si trova tradotta in M. COMETA, *Il romanzo dell'infinito. Mitologie, metafore e simboli dell'età di Goethe*, cit. p. 70.

fino a che il suo strascicarsi curvo diventi consuetudine a tal punto radicata da impedire di rialzarsi?

La natura non lascia la sua creatura, secondo il corso ordinato, prima che tutte le sue forze fisiche siano state messe in moto, che la più profonda interiorità sia uscita a manifestazione, e che lo sviluppo, al quale è associata ad ogni passo una benevola epigenesi, sia dunque compiuto nel modo in cui in date circostanze può essere compiuto.

Si è abituati a considerare ogni singolo essere vivente come un tutto isolato; un'osservazione ravvicinata mostra però che esso dipende insieme alla terra, al clima e al tempo atmosferico, dal respiro periodico dell'intera natura, e che in rapporto ad esso dura più a lungo o meno, diviene precocemente vecchio, o si ringiovanisce facilmente. L'uomo, una creatura razionale, morale e politica, vive in virtù di queste capacità e forze in *un suo proprio elemento, infinitamente ampio*. La sua ragione dipende dalla ragione altrui, la sua formazione dal comportamento altrui, la sua predisposizione a costituirsi come un libero essere in sé e con altri dipende dal modo di pensare, dall'equità e dall'efficienza dell'iniziativa di molti insieme, al punto che egli al di fuori di questo elemento dev'essere un pesce su un terreno asciutto, un uccello in uno spazio privo di aria. Le sue forze migliori svaniscono; le sue capacità rimangono patrimonio morto, e ogni sua aspirazione al di fuori del tempo, dello spazio e del concorso degli elementi è come lo sbocciare di un fiore nel bel mezzo dell'inverno<sup>32</sup>.

Il percorso vitale di una creatura non giunge a compimento in termini assoluti, poiché il suo «Beharrungszustand» esige un «Maximum di pienezza, armonia e bontà che deriva dal modo di stare in attività delle sue forze»<sup>33</sup>: ogni uomo tende verso questo fulcro regolativo di perfettibilità «als sie unter gegebenen Umständen vollendet werden konnte», ovvero entro le determinate condizioni (storiche) in cui sia possibile giungere ad una propria forma di pienezza. L'umano percorso di maturazione non ha luogo, dunque, al di fuori di coordinate spazio-temporali che si riverberano in ogni sfaccettatura del contesto sociale, influenzando il modo di ragionare, il comportamento, e i desideri di ogni singolo uomo. L'idea stessa di libertà rispetto al condizionamento proprio e contestuale è a sua volta soggetta alle vicissitudini mutevoli della storia.

32 J. G. Herder, *Thiton und Aurora*, cit. pp. 230-231.

33 Il concetto di «Maximum» è utilizzato da Herder nelle *Ideen* e nel *Gott*; si tratta, ancora una volta, di un debito nei confronti di Lambert. Rinvio a J. H. Lambert, *Anlage zur Architektonik*, cit. Erstes Band, vol. 3, § 360, pp. 351-352; J. G. Herder, *Ideen*, cit. pp. 647-656; tr. it. cit pp. 302-309; J. G. Herder, *Gott*, cit. p. 721 (il passo è incompleto nella traduzione italiana).

In una tale prospettiva, allora, non è forse l'uomo, fin dalla nascita, inginocchiato al cospetto di sua maestà «Zusammenhang»? Ovvero: il baricentro creaturale di ogni singolo uomo non è già da sempre dislocato rispetto al proprio asse – un asse che, dunque, si rivela semplicemente ideale? Herder sembra implicitamente spingersi ad ipotizzare che il «Dasein» stesso sia completamente frutto di connessioni storiche, le quali, in qualche modo, diventano natura. Una diretta risposta a queste domande non giunge, eppure la descrizione che segue lascia chiaramente intendere come l'autore non sia disposto a negoziare la distanza, per quanto esigua, che separa irriducibilmente le dimensioni di natura e storia.

Un principe saggio allora si considererà sempre un amministratore del focalare e non un avversario della natura; ben piuttosto volgerà ogni situazione che ella gli porge di bene in meglio. Qui cadono foglie, là sta per terra già un intero autunno di foglie in veste di cadaveri; egli non vorrà metterle ai loro posti di prima, sui rami e sulle punte: e infatti può egli ridare loro la freschezza di prima, la linfa che un tempo le ha rese assieme all'albero un intero vivente? Come, allora, se non riesce a far questo? Se egli voleva incoronarsi con una corona falsa di foglie appassite, visto che esse erano qualcosa di diverso da ciò che sono adesso? Il giardiniere vorrebbe forse conservare ciò che la natura non è riuscita a conservare, e certo non conformemente agli scopi della natura, anzi in modo contrario? Infinitamente più bella è l'opera cui piaccia accordarsi alla natura e prestare attenzione ai suoi tempi, ridestare le forze laddove esse siano assopite, promuovere pensieri, attività, scoperta, desiderio e amore, nel cui campo voglia anche esserle di utilità. E alla fine giunge la necessità e preme con il suo scettro di ferro; colui che è soggetto a ragione ed equità, ei previene la necessità, e spesso gli basta semplicemente fare un cenno con la verga di giglio di Oberon e spuntano allora nuovi fiori in luogo di quelli appassiti, e maturano allora là frutti nutrienti, quando il tempo della fioritura è passato. Egli giunge in aiuto al giovane ramo, e ne prende la difesa contro l'erbaccia opprimente. Non recide il vecchio albero selvatico, bensì gli inietta frutti più dolci, e l'albero ringiovanito si stupirà del suo stesso più nobile Dasein<sup>34</sup>.

«Haushälter» e non «Gegner der Natur» è quell'uomo, principe saggio, che sceglie di accordarsi alla natura («der Natur nachgehen»), porsi in atteggiamento di ascolto e accoglienza dei suoi tempi, in base ai quali ridestarne le forze assopite e le pulsioni vitali, senza pretendere di ridare linfa a figure spente e rinsecchite. All'attitudine e alla pratica del contatto con la natura nelle sue variegate forme è commisurata la capacità di rispondere

34 J. G. Herder, *Thiton und Aurora*, cit. pp. 231-232.

con la magia carnevalesca di Oberon<sup>35</sup>, rovesciando situazioni che sembrano unilateralmente destinate al tramonto. Fiori appassiti possono essere recisi e gettati, se considerati solamente fiori, ma l'intensità del rapporto con essi porta a vederne ben più ampie e variegata sfaccettature: possono diventare terra fertile per nuove piante o composizioni essiccate per serbarne le forme belle, i petali possono dare infusi e ristoro.

### 3. In attesa di Aurora: a contatto con il piacere

Il ritorno di Aurora è certo, ma le potenzialità del risveglio di cui essa è foriera, l'intensità, la profondità e la gioia che può ridestare, sono commisurate all'attesa vivace, alla fiducia e alla disposizione ad accogliere il tempo di rivoluzione. Ciò significa essere pronti a morire il proprio «stato», ovvero essere pronti a lasciarsi alle spalle l'involucro smunto eppur sicuro entro il quale la vita rischia la paralisi.

Tutti gli stati e le configurazioni della società sono figli del tempo; questa vecchia madre li ha partoriti, nutriti ed educati; li ha adornati e attrezzati, e dopo una vita più o meno lunga li ha sepolti, come essi stessi si seppelliscono e ringiovaniscono. E dunque colui che scambia il suo Dasein con la durata di uno stato o di una configurazione, reca a sé una seccatura superflua; ciò che era prima di te, sarà anche dietro di te, se dev'esserlo. Agisci, per quanto ti spetta, in modo accorto e saggio; il tempo percorrerà il suo grande corso e porterà a compimento ciò che gli è proprio. Tu, per la tua persona, *sii più del tuo stato*: e allora tu sarai in esso, invecchi come voglia, per te stesso e per altri sempre giovane, sì, e nella notte più buia rilucrai come un astro luminoso. Colui che non si innalza al di sopra del parapetto del suo stato, non è un eroe nel suo stato; gli piace strisciare dietro ad esso, sedere o sdraiarsi. Un siffatto stato realizza solo fantocci; la personalità realizza valore e merito. Quanto più si estingue quell'involucro indolente, morto, che nasconde il nucleo migliore ma anche il peggiore, in modo tanto più decisivo sarà manifesto il nucleo bello e maturo. Di certo non c'è alcun ritorno, ben piuttosto evoluzione dei tempi, se lo stato non può essere il tutto, bensì in ogni stato si desidera vedere persone, uomini, creature operanti. E giacché senza una nuova dirompente barbarie questo sentire deve di necessità irrobustirsi nei bisogni che quotidianamente proliferano in Europa, rimane allora un unico consiglio da dare, che rassicuri ciascuno di

35 Oberon è il re degli Elfi presente nel *Midsummer night's dream* di Shakespeare, autore del quale Herder riporta nel corso del saggio alcuni passi tratti da *The Tempest* e *Hamlet*. A sua volta, però, il prototipo del personaggio rinvia al poema cavalleresco di Wieland; si veda C. M. Wieland, *Oberon: poema eroico romantico in dodici canti*, (a cura di) E. Croce, Milano: Rizzoli 1993.

fronte all'invecchiare del proprio stato: "Sii qualcosa nel tuo stato; e poi sarai il primo a scorgerne gli errori, ad evitarli e migliorarli. La sua vecchiaia starà là, in te, ringiovanita, proprio perché c'è qualcosa in te, che *ogni* forma ornerebbe, e in *ogni* forma vive"<sup>36</sup>.

Ora i ritratti di Titone assumono valenza filosofica: Herder rivendica l'irriducibilità del «Dasein» alla sua temporanea configurazione, contestuale e dunque fortemente condizionata. Preservare lo scarto vitale della differenza tra "essere" e "apparire" significa serbare quel nocciolo d'identità che, se riconosciuto come linfa del proprio baricentro creaturale, è garanzia di persistenza, autenticità, piacere e compiutezza: «Dasein» è natura eterna, realtà certa, vera e buona<sup>37</sup>.

La complessità della questione, tuttavia, non si presta ad una risoluzione del tutto pacifica: Herder vi dedica alcuni altri passaggi significativi, che mettono in luce, ancora una volta, gli intenti e il modo di procedere filosofico. Non si tratta, infatti, di difendere o di giustificare un'idea, quella della persistenza eterna di un residuale nocciolo di autenticità presente in ogni uomo e incorruttibile rispetto ai condizionamenti: non è sul piano teoretico che si gioca la questione, perché l'argomentazione a sostegno di una posizione metafisica non è interesse dell'autore – a che giova? Si tratta piuttosto per Herder di prendere atto della realtà che da sé si rende manifesta, nel suo benessere o nella malattia, per trarne solamente in seconda battuta una spiegazione consequenziale.

Titone è in primo luogo triste, depresso, schiacciato, affannato, agonizzante; solo in un momento successivo emergono gli altri criteri di giudizio, per cui egli si rivela fasullo, disarmonico, errato, fallimentare. È anzitutto il volto sofferente dell'umano a mostrare l'intima contraddizione che egli incarna: la presenza perdurante di uno stato di profondo malessere, che

36 J. G. Herder, *Thiton und Aurora*, cit. pp. 232-233.

37 Herder si esprime chiaramente nel primo libro delle *Ideen*: «La forza che in me pensa e opera è per sua stessa natura una forza eterna, come quella che mantiene in unità i soli e le stelle: il suo strumento può consumarsi, la sfera della sua opera può trasformarsi, come le terre si logorano e le stelle cambiano il loro posto; ma le leggi in forza delle quali essa c'è e ritorna in altre manifestazioni, quelle non mutano mai. La sua natura è eterna, come l'intelletto di Dio, e i basamenti del mio Dasein (non della mia manifestazione corporea) sono fissi come i pilastri del mondo intero. Poiché ogni Dasein è uguale, un concetto indivisibile; in ciò che è più grande così come in ciò che è più piccolo è fondato sull'uniformità delle leggi. L'albero dell'edificio del mondo ancora là, dunque, il nucleo del mio Dasein, della mia vita intima, all'eternità. Dove e chi sarò, sarò quel che ora sono, una forza nel sistema di tutte le forze, un essere nell'armonia sterminata di un *mondo di Dio*». J. G. Herder, *Ideen*, cit. p. 24 (il passo è omissso nella traduzione italiana).

opprime colui che ha rinnegato se stesso, svela l'assenza di un potenziale stato di benessere cui, invece, ciascun uomo è votato. Palesemente felice è colui che ha saputo guardarsi nel profondo, riconoscersi e assestare il proprio sviluppo, pur variamente condizionato e talvolta sviato, sulle sue intime coordinate di stabilità, quelle che periodici movimenti di rivoluzione di volta in volta ricollocano al centro del percorso vitale. Il «Beharrungszustand» sul quale ogni esistenza poggia e si sviluppa è anzitutto «innige Freude» (intimo piacere): il benessere di un uomo si rivela nella dimensione del desiderio e della gioia.

Ce ne sono molte di vie, lungo le quali dalla più tenera età siamo giunti alle opinioni con cui rivestiamo corpo e anima; molte di esse sono ben fissate e le più sciocche per lo più le abbiamo nascoste dietro la nostra più intima nona pelle, dove nessuno le può intaccare! Sfortunatamente tuttavia le intacca il tempo e spesso con mani molto ruvide; e chi allora, per salvare la sua vita, ovvero la ragione, la quiete e la certezza di un valore intrinseco, non permette al Satana di torcere un capello di opinioni, egli è in cattive mani. Poiché ciò che è una mera opinione o è del tutto falsa, sprofonda di sicuro nel fuoco bollente della purificazione. Non è però qualcosa di migliore, che, all'opposto, deve farsi strada? In luogo delle opinioni fondate sull'autorità, o anche, come spiega *Franklin*, ricevute dalla cortesia, dovrebbe esserci scienza che scaturisce dal convincimento, ragione provata in forza di un proprio esame, e una felicità conquistata da sé. Il vecchio che è in noi deve morire, affinché una nuova giovinezza possa sbocciare<sup>38</sup>.

In un movimento diverso rispetto a quello del condizionamento, poiché esso va ora dall'interno all'esterno, fin dalla più tenera età e nei più svariati modi, l'uomo perviene a opinioni («Meinungen») che finiscono per ricoprire («überkleiden») e nascondere corpo e anima. Esse si fissano, ben salde, come abitudini, alcune penetrano nelle profondità più recondite dell'umano, quasi a diventare modi naturali di esistere, di pensare, di sentire, che mai si vorrebbe mettere in discussione. Sradicare opinioni di tal fatta significa, infatti, scavare in sé stessi fin nella nona pelle: non sempre e non tutti hanno il coraggio di allontanare quanto di estraneo a sé li ha

38 J. G. Herder, *Thiton und Aurora*, cit. pp. 233-234. Il passo sulle opinioni («Meinungen») è introdotto da un riferimento a un breve saggio di Paolo Sarpi, da cui Herder sarebbe stato particolarmente colpito: *Circa il nascere delle opinioni e del cessare che fanno in noi*. Ne dà notizia il Grisellini in *Memorie anedote spettanti alla vita ed agli studj del sommo filosofo e giureconsulto f. Paolo servita. Raccolte ed ordinate da Francesco Grisellini*, pubblicato nel 1760 e tradotto in tedesco l'anno successivo.

intaccati nel profondo, poiché farlo vuol dire abbandonare il proprio stato e in qualche modo, davvero, essere pronti a morire.

La sensazione, scrive lucidamente Herder, è quella di mettere a repen- taglio la propria vita («Leben») in tre suoi aspetti fondamentali, a partire dalla capacità di ragionare («Vernunft»), giacché sconfessare ogni presunta certezza, fino a prima imprescindibile, significa rimuovere tutti i punti di riferimento, forse impazzire. Così come la ragione, anche la quiete («Ruhe») è minacciata da un disorientamento profondo in ogni aspetto dell'esistenza, quando anche le minuzie della quotidianità si mostrano conseguenze di opinioni che a lungo hanno portato l'uomo a tradirsi. Infine, abdicare allo stato mortifero ma ben protetto in cui si versa, equivale a perdere la certezza di un proprio intimo valore («Selbstgefühl eines inneren Wertes»): viene meno, infatti, la presunta identità sulla quale ogni aspetto della vita e dei rapporti poggiava.

Svestirsi di ragionevolezza, tranquillità, identità e sicurezze fittizie porta a lasciare spazio al ringiovanimento di Aurora, capace di ricollocare le coordinate esistenziali sulla base di un parametro nuovo: cartina di tornasole è ora la dimensione del benessere, una felicità cui da sé si perviene («selbststerrungene Glückseligkeit») in forza di un esame proprio («eigne»), singolare per ciascuno, che sia capace di interrogarsi quanto più radicalmente sui suoi più profondi, autentici e persistenti desideri.

«Ma come può accadere ciò? Può l'uomo tornare nel grembo materno ed essere nuovamente partorito?» A questo dubbio del vecchio Nicodemo non si può rispondere altro che: «Palingenesi!» Non rivoluzione, ma piuttosto una felice *evoluzione delle forze in noi assopite, che ci ringiovaniranno nuovamente*. Ciò che noi chiamiamo invecchiamento, e dunque morte, è per le anime migliori solo un essere assopiti in attesa d'un nuovo risveglio, un rilasciamento dell'arco in vista d'un nuovo uso. Così il campo riposa per una raccolta più ricca; così l'albero muore in inverno, per rigermogliare e fruttificare in primavera. Il destino non abbandona il buono, fintantoché egli non si abbandoni da sé, e dubiti, inglorioso, di sé. Il genio, che da esso pareva essersi allontanato, ritorna al giusto tempo, e con lui nuove attività, felicità e gioia. Spesso è un amico un tale genio; spesso è un cambiamento inatteso dei tempi. Sacrificati a questo genio, anche quando non lo vedi; spera in una *fortuna che si volta indietro a guardare e che ritorna*, proprio quando la pensi distante. La parte sinistra ti è ferita, stenditi sulla destra; la tempesta ha flesso di qua il tuo alberello, cerca di fletterlo là, finché raggiunga il suo centro cui tende. Hai infiacchito la tua memoria; forma il tuo intelletto. Se fin troppo scrupolosamente hai emulato la tua apparenza ed essa ti ha imbrogliato, cerca l'essere per te stesso, quello non può imbrogliarti. Una fama immeritata ti ha viziato; ringrazia il cielo di essertene andato e cerca ciò che non può esserti rubato nel suo valore intrinseco. Nulla è più venerando e nobile di un uomo che, nonostante il destino, persevera nel suo

dovere e quando dal di fuori non è felice, almeno merita di esserlo: certamente lo diverrà al suo giusto tempo. La serpe del tempo muta spesso le sue pelli e non porta affatto all'uomo nella tana la gemma variopinta sul suo capo o la rosa nella sua bocca, ben piuttosto erbe medicinali per scordare ciò che è vecchio e per rinnovarsi ancora una volta<sup>39</sup>.

La rivoluzione destinale di Aurora è dimensione positiva, veritiera, felice: Aurora non abbandona l'uomo buono («den Guten»), colui che si è guardato coraggiosamente allo specchio, spogliandosi di apparenze, opinioni, re, utilità e profitti di vario genere, tralasciando il quieto vivere e riconoscendo i propri desideri più autentici. Ciò significa non abbandonarsi al beato putridume di Titone, bensì prendersi cura di sé, nutrendo fiducia nella *Fortuna Respiciens*, colei che si volta a guardare il passato e ritorna cercando di ristabilire un equilibrio. Herder pone ora l'accento sulla dimensione positiva della metamorfosi e in particolare sulle potenzialità dell'uomo di ricollocarsi in connessione con il proprio nocciolo di autenticità: «suche das Sein für dich selbst, es kann dich nicht trügen». L'intima e vera fonte della vita e dell'attività non inganna, è tuttavia necessario individuarla, proteggerla, abbeverarsi costantemente, praticare il contatto con essa.

La filosofia è ricca di mezzi, che devono e possono consolarci rispetto a sciagure subite; ma il miglior rimedio contro di esse è, senza discussione, quando la filosofia ci rinvigorisce per sopportare nuovi malanni e ci trasmette un *basamento* saldo *su noi stessi*. Gran parte dell'inganno che indebolisce le forze della nostra anima proviene dal di fuori; ora però *noi* non siamo gli oggetti intorno a noi.

È certamente triste quando la situazione in cui un uomo vive, con ogni sua circostanza e preziosità, gli fa perdere il gusto, lo rende talmente amareggiato, al punto che perde anche il piacere di sfiorare un grappolo d'uva o un suo fiore; essi si frantumano in cenere sotto la sua mano, come quei frutti di Sodoma. E tuttavia *egli* non è la situazione: faccia rientrare le proprie membra, come la testuggine, e sia ciò che egli può e deve essere.

Quanto più egli distoglie lo sguardo dal successo delle sue azioni, tanto più sosta nell'azione; e in forza di essa l'anima si rafforza e si rivitalizza come una fonte che torna a zampillare. La fonte non calcola le situazioni terrestri in cui la sua corrente scorrerà, o quali parti sconosciute la corrente riceverà e nemmeno dove alla fine andrà ad esaurirsi; la fonte fluisce a partire da una propria pienezza, in un movimento inarrestabile.

39 J. G. Herder, *Thiton und Aurora*, cit., pp. 234-235. Parte di questo lungo passo si trova tradotta in M. Cometa, *Il romanzo dell'infinito. Mitologie, metafore e simboli dell'età di Goethe*, cit. p. 71.

Ciò che gli altri ci mostrano di noi stessi è solamente l'apparenza; essa ha sempre un suo proprio fondamento e non è mai da disprezzare in toto; ma l'apparenza è solamente il riflesso *in loro*, che ci viene rimandato dalla loro propria figura, spesso infranta e cupa; non è mai la nostra essenza.

Lascia che il vermicello strisci accanto e sopra di te e che si impegni al massimo, e che ti consideri morto; essi operano nella loro natura, tu opera e vivi nella tua. E soprattutto che sia il nostro petto, *il nostro carattere* molto più e più a lungo a sorreggerci, piuttosto che qualunque cavillo della mente o qualunque scaltrezza dello spirito. Viviamo nel cuore, non nei pensieri. Le opinioni altrui possono essere un vento favorevole o avverso nella nostra vela; le situazioni possono qui trattenerci, come il mare con le navi, o lì portarci violentemente; e tuttavia nave e vela, bussola timone e remo sono comunque nostri. E dunque non invecchiare mai come il vecchio Titone, nell'inganno della tua perduta giovinezza; ben piuttosto una nuova Aurora, con dinamismo di continuo rinnovato, avanzi ogni giorno dalle tue braccia<sup>40</sup>.

La rappresentazione di Titone e Aurora si chiude con un lungo passo che raccoglie i luoghi centrali del saggio e riordina i caratteri principali del movimento palinogenetico così come fino ad ora è venuto a delinearci. In primo luogo Herder ritorna sull'idea del baricentro creaturale proprio di ciascun uomo: il «Beharrungszustand» è ora definito come «ein festes Beruhen auf uns selbst». Prendere coscienza del proprio basamento, collocarlo al centro e organizzare la propria sfera vitale alimentandola a questa fonte autentica di energia, significa al contempo serbare la misura della distanza tra interno ed esterno, riducendo la possibilità che un qualsiasi condizionamento contestuale possa diventare ragione di aridità del proprio nucleo esistenziale. Per la maggior parte, infatti, le deformazioni della sfera derivano da un errato posizionamento del suo centro, che si riverbera nel decentramento del «Wahn», illusione, inganno, pazzia.

Il primo più veritiero segnale di un tale traviamiento nel corso della vita di un uomo – del suo precoce invecchiamento – è dato dal suo stato di malessere. Il lessico di Herder rivela anzitutto questo elementare aspetto della questione, «verleiden» e «verbittern» rinviano ad una perdita nella dimensione del piacere: la disaffezione nei confronti di persone, situazioni, sogni, e il venir meno della capacità di sostare nella gioia di attività feconde eppure non produttive, sono i primi sintomi di un disamore nei confronti di sé stessi e della propria vita. Decentrato rispetto alle proprie coordinate creaturali e incapace di innalzarsi al di sopra di situazioni che lo corrodono (ciò che Herder chiama «il parapetto del suo stato»), l'uomo perde il piacere semplice e immediato di sfiorare un acino d'uva. Quand'anche il con-

40 J. G. Herder, *Thiton und Aurora*, cit. pp. 235-236.

tatto abbia luogo, esso si rivela arido e privo di dolcezza, spoglio della sua polpa gustosa e colmo invece di cenere, proprio come i pomi di Sodoma in seguito all'incendio della città<sup>41</sup>. Nutrite alla fonte torbida dell'inappetenza radicale nei confronti della vita, le relazioni non possono che essere sterili.

L'invito a concentrarsi su sé stesso e riprendere il contatto con la propria parte più intima ed energetica si apre con la figura della tartaruga che rientra in sé ritraendo le sue membra. Distogliere lo sguardo dall'esito («Erfolg») delle proprie attività per sostare sul solo e semplice agire («Handlung») significa, questo mi pare il senso profondo del monito di Herder, sottrarsi alla dimensione deleteria e potenzialmente pervasiva della produttività, disinnescando il meccanismo di ricerca di riconoscimento e appagamento mai quieto. Sostare nel sentire («Gefühl»), prendere e riprendere contatto con questa parte vitale di sé stessi, nutrirla e praticarne l'ascolto, è esercizio dell'incontro fecondo con quella dimensione aurorale della vita, che dà all'uomo, da che è al mondo e senza mediazioni, la certezza del suo esistere. Questa fonte di energia e di pienezza individua la disposizione delle proprie coordinate esistenziali e nutre la corrente vitale di colui che ad essa si ristora<sup>42</sup>.

41 Possibili riferimenti sono da recuperarsi nell'Antico Testamento. Nel Deuteronomio, dalla Bibbia di Lutero del 1545, si legge: «Denn ihr Weinstock ist vom Weinstock zu Sodom und von dem Acker Gomorras; ihre Trauben sind Galle, sie haben bittere Beeren; ihr Wein ist Drachengift und wütiger Ottern Galle.» (Dt 32, 32; nella Versione Concordata: «Perché la loro vite viene dalle viti di Sodoma, / dai campi di Gomorra; / la loro uva è uva velenosa / e i loro grappoli sono intossicati.»). Nel Libro di Giobbe, dalla Bibbia di Lutero si legge: «Er wird nicht bestehen, denn er ist in seinem eiteln Dünkel betrogen; und eitel wird sein Lohn werden. Er wird ein Ende nehmen vor der Zeit; und sein Zweig wird nicht grünen. Er wird abgerissen werden wie eine unzeitige Traube vom Weinstock, und wie ein Ölbaum seine Blüte abwirft.» (Gb 15, 31-33; nella Versione Concordata: «Non confidi nella falsità, dalla quale è stato corrotto, / perché la falsità sarà la sua ricompensa. / Egli sarà come vite che perde l'agresto, / come olivo che getta via il suo fiore»).

42 È significativo che già nel 1769 la riflessione di Herder sul «Gefühl» intrecci quella sulla giovinezza dell'anima: «*Mi sento! Sono!* – Penso che per un cieco sia possibile ridurre tutto il corpo nell'edificio a forze dell'anima. Penso che un cieco dalla nascita possa per così dire *ricordarsi* come l'anima si sia preparata il corpo, come sia stato per così dire costruito ogni senso da ogni forza. Noi no, non possiamo: poiché siamo troppo distratti, troppo proiettati fuori di noi per pensarci. Noi conosciamo così poco la nostra anima, come il nostro volto, perché non lo studiamo; studiamo altre fisionomie solo per riconoscerle quando ci vengono incontro; non studiamo noi stessi, perché non ci è necessario incontrare noi stessi. Vediamo e studiamo soltanto apparenze; come siamo diventati apparenze, questo non lo studiamo.» J. G. Herder, *Zum Sinn des Gefühls*, in *Werke in zehn Bänden*,

Dopo aver, per l'ennesima volta, sottolineato l'importanza dello specchio sociale e al contempo scardinato il meccanismo del riconoscimento come sinonimo di identità del singolo («es ist nur der Widerschein in ihnen... nie unser Wesen»), Herder ritorna a sul fulcro autentico di identità, persistenza, verità e gioia in ciascun uomo. Limpida e scevra di condizionamenti esterni non può essere la mente, facilmente frastornata dai più vari cavilli: non risiede nei pensieri la fonte della vita. Ben piuttosto il cuore serba il nocciolo prezioso, imperituro, più profondo e veritiero dell'umano: cuore, petto, carattere, sono i luoghi del sentire («fühlen»), ovvero di una primigenia dimensione di relazionalità propria di ogni uomo. Essa connota il tratto specifico non ulteriormente negoziabile che contraddistingue ogni modo dello stare al mondo di un uomo, del suo contatto con altri e, più profondamente, con se stesso: non sostare nell'ascolto del proprio sentire equivale ad allontanarsi dal proprio baricentro e, tristi, morire anzitempo. Prendersi cura del contatto con la propria intimità e con i propri autentici desideri è invece pratica aurorale di fedeltà alla gioiosa metamorfosi di sé stessi.

Si perde la giovinezza se *non si utilizzano i sensi*. Un'anima abbandonata dalle sensazioni è nella più deserta solitudine e nel doloroso stato dell'annientamento. Dopo lunghe astrazioni seguono spesso momenti del genere, i più spiacevoli della vita. La testa vuota e inebetita, nessun pensiero e nessuna voglia di raccoglierne, nessuna occupazione né voglia di occuparsi o divertirsi. Questi sono momenti infernali, un annientamento totale, uno stato di debolezza che giunge fino al punto di non desiderare più niente<sup>43</sup>.

---

vol. 4, «Schriften zur Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774- 1787», cit. p. 236. Il progetto del saggio è rinvenuto nel *Reisejournal* e precede l'abbozzo di un *Werk über die Jugend und Veraltung Menschlicher Seelen*, il cui esito è molto probabilmente *Thiton und Aurora*. Si veda anche J. G. Herder, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, in *Werke in zehn Bänden*, vol. 9/2, «Journal meiner Reise im Jahr 1769 und Pädagogische Schriften», hrsg. von R. Wisbert, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 1997, p. 111; del testo è presente una traduzione italiana: Johann Gottfried Herder, *Giornale di viaggio 1769*, (a cura di) M. Guzzi, Milano: Spirale Edizioni 1984, p. 145. Importanti sono le pagine conclusive del *Reisejournal*, poiché rivelano che l'autore per lungo tempo e a partire dall'esperienza autobiografica ha meditato sulle figure di Aurora e Titone, legandole intimamente al concetto del sentire e del contatto con sé stessi.

43 J. G. Herder, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, cit. p. 116; tr. it. cit. p. 149.



## COLLANA LA SCALA E L'ALBUM

sezione diretta da *Luigi Ruggiu*

- 1 Aristotele, *La fisica*
- 2 Francesco Mora, Luigi Ruggiu (a cura di), *Identità, differenze, conflitti*
- 3 Stefania Salvadori, *Sebastiano Castellione e la ragione della tolleranza. L'ars dubitandi fra conoscenza umana e veritas divina*
- 4 Luigi Ruggiu, Italo Testa (a cura di), *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*
- 5 Luigi Ruggiu, *Logica metafisica politica. Hegel a Jena*
- 6 Italo Testa, *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel*
- 7 Stefano Maso, *L. Ph. G. Lingua philosophica graeca. Dizionario di Greco filosofico*
- 8 Domenico Felice (a cura di), *Leggere lo spirito delle leggi di Montesquieu*
- 9 Domenico Felice (a cura di), *Lo spirito della politica. Letture di Montesquieu*
- 10 Francesco Mora, *Martin Heidegger. La provincia dell'uomo. Critica della civiltà e crisi dell'umanismo (1927-1946)*,
- 11 Andrea Le Moli, *Heidegger: soggettività e differenza. Questione dell'uomo e impegno ontologico*
- 12 Angelo Cicatello, *Ontologia critica e metafisica. Studio su Kant*
- 13 Luigi Ruggiu, *Lo spirito è tempo. Saggi su Hegel*
- 14 Luigi Ruggiu, *Parmenide. Nostos. L'essere e gli enti*, edizione rivista e ampliata
- 15 Aristotele, *La grande etica*, a cura di Marcello Zanatta
- 16 Aristotele, *Il movimento degli animali*, a cura di Pietro Giuffrida, prefazione di Luigi Ruggiu, nota introduttiva di Andrea Le Moli



MIMESIS GROUP  
[www.mimesis-group.com](http://www.mimesis-group.com)

MIMESIS INTERNATIONAL  
[www.mimesisinternational.com](http://www.mimesisinternational.com)  
[info@mimesisinternational.com](mailto:info@mimesisinternational.com)

MIMESIS EDIZIONI  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)  
[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

ÉDITIONS MIMÉSIS  
[www.editionsmimesis.fr](http://www.editionsmimesis.fr)  
[info@editionsmimesis.fr](mailto:info@editionsmimesis.fr)

MIMESIS AFRICA  
[www.mimesisafrica.com](http://www.mimesisafrica.com)  
[info@mimesisafrica.com](mailto:info@mimesisafrica.com)

MIMESIS COMMUNICATION  
[www.mim-c.net](http://www.mim-c.net)

MIMESIS EU  
[www.mim-eu.com](http://www.mim-eu.com)

*Finito di stampare  
nel mese di marzo 2015  
da Digital Team - Fano (PU)*