

ATTI DELL'ACCADEMIA
DI SCIENZE MORALI E POLITICHE

SOCIETÀ NAZIONALE DI SCIENZE, LETTERE E ARTI IN NAPOLI

**ATTI DELL'ACCADEMIA
DI SCIENZE MORALI E POLITICHE**

VOLUME CXXIV - ANNO 2014



GIANNINI EDITORE
NAPOLI 2015

Con il contributo della Regione Campania, del Ministero dei Beni Culturali, dell'Università di Napoli Federico II e del COINOR (Centro di Servizio di Ateneo per il Coordinamento di Progetti Speciali e l'Innovazione Organizzativa)

Direttore responsabile: accademico Aldo Trione

L'Editorial Board della rivista è composto da tutti i Soci ordinari delle due sezioni dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche.

Il Comitato di lettura della rivista è composto da tutti i Soci corrispondenti e da tutti i Soci stranieri delle due sezioni dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche.

ISSN: 1121-9270

ISBN 13: 978-88-7431-772-1

Le memorie presentate per la pubblicazione sono preventivamente sottoposte a una procedura di *blind peer review*.

Das Bösartige. Sul problema del male in Heidegger

Memoria di LUIGI AZZARITI-FUMAROLI
presentata dal socio ord. naz. res. Giuseppe Cantillo

(seduta del 27 febbraio 2014)

Abstract. The author takes his cue from the interpretation proposed by Heidegger of Schellingian philosophy, understood as the moment in which, in the idealist tradition inaugurated by Kant, a metaphysics of evils turns into an ontology of evil, in order to then demonstrate how the latter comes before any consideration of a moral type. In fact, in Heidegger the question of evil would seem intrinsically linked to the understanding of being as such. Against this theoretical background and dwelling in particular on some of the works of the first half of the 1940s, the essay seeks to demonstrate that the “malignancy of being” is to be traced back to *Machenschaft*, which it is argued characterises Western thought in its desire to deprive the entity of its ontological component and at the same time seeks to show how, for Heidegger, thought can avoid committing evil solely through declension in the neuter.

1. Dalla coscienza del male alla facoltà del male

Nel distico *Wurzel alles Übels* Friedrich Hölderlin ha dettato: «Essere uniti è buono e divino; donde viene allora il // malanno umano, essere soltanto uno e una cosa?»¹. Sebbene Heidegger rivolse solo occasionalmente la propria attenzione a questi versi², è possibile avvertire l'interrogativo che in essi risuona nel corso della sua intera riflessione, osservando al contempo come al perdurare della domanda segua un rispondere poco disposto, diversamente da quanto accada nel poeta svevo³, a scandirsi in modo conforme alla dottrina kantiana

¹ F. Hölderlin, *Wurzel alles Übels*, in *Hölderlins gesammelte Dichtungen*, hrsg. v. B. Litzmann, Cotta, Stuttgart 1896, Bd. I; tr. it. di L. Reitani, *Radice di ogni male*, in F. Hölderlin, *Tutte le liriche*, Mondadori, Milano 2001, p. 773 [tr. modificata].

² M. Heidegger, “...*dichterisch wohnt der Mensch...*” (1951), in Id., *Vorträge und Aufsätze*, in *Gesamtausgabe*, Bd. VII, Klostermann, Frankfurt a. M. 2000; tr. it. di G. Vattimo, “...*Poeticamente abita l'uomo...*”, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1980, pp. 125-138: 129.

³ Cfr. M. Ogden, *The problem of Christ in the work of Friedrich Hölderlin*, University of London, London 1991, pp. 32-38.

del male radicale. Se questa aveva contribuito a far distinguere fra male fisico, male metafisico e male morale, ciò era dovuto alla avvertita esigenza di dover conciliare l'ammissione di un male radicale – inerente all'intero genere umano – con la libertà della volontà. Prescindendo dalla sensibilità dell'uomo e dalle sue inclinazioni naturali, la tendenza al male si rivelava per questa via essere una «colpa» concernente la moralità del soggetto, il suo libero agire e determinarsi. In quanto opera umana, il male, per Kant, avrebbe potuto essere se non sradicato, vinto, conformando il proprio agire alla legge morale e non all'*amore di sé* della ragione. Il male, infatti, secondo quanto traspare dal dettato di *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, si sarebbe dovuto considerare come una passione smodata per l'unicità del proprio sé, nascente da un autoinganno della ragione stessa, per il quale dentro di essa è la coscienza empirica a prendere la parola assumendo le sembianze della coscienza pura della legge morale⁴.

Come è stato opportunamente rilevato⁵, quanto Heidegger argomenta, in particolare nel capitolo "Gewissen" della seconda sezione di *Sein und Zeit*, pur senza riferirsi direttamente al tema del male radicale e, più in generale, al punto di vista deontologico espresso da Kant, parrebbe, attraverso l'analisi de «i fondamenti ontologico-esistenziali della coscienza», rifiutare in blocco il precipitato kantiano, compiendo una risemantizzazione della nozione di coscienza tale da sottrarla alla alternativa fra bene e male.

Più esattamente, laddove in Kant il "fatto" della ragione pratica si esercita nei modi di una «voce celeste» che interpella e sollecita l'uomo ad agire in modo conforme alla legge morale⁶, nella riflessione heideggeriana questa stessa voce non ha intrinsecamente alcun rilievo etico, perché, ove si vogliano considerare l'origine ed il contenuto della chiamata che investe la coscienza come fenomeno, irriducibile ad una qualsiasi topologia, in cui l'esserci si risveglia al proprio poter-essere autentico, si deve riconoscere che essi sono già interamente risolti

⁴ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), in Id., *Werke in sechs Banden*, Bd. IV, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1970; tr. it. di A. Poggi e M. Olivetti, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Bari-Roma 2004, pp. 32-40. Per una più distesa analisi della "radicalità del male" nel filosofo di Königsberg deve vedersi almeno M.A. Pranteda, *Il legno storto. I molteplici significati del male in Kant*, Olschki, Firenze 2002, nonché, per gli sviluppi che tale nozione ha conosciuto nel corso del Novecento, Ea., *Male radicale*, in *I concetti del male*, a c. di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 2002, pp. 159-183.

⁵ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990; tr. it. di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, pp. 465-468.

⁶ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in Id., *Werke in sechs Banden*, Bd. IV, cit.; tr. it. di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica*, Tea, Milano 1996, in part. pp. 36, 41 e 90. Per una attenta esegesi del "fatto" della ragione, cfr. S. Landucci, *Sull'etica di Kant*, Guerini, Milano 1994, in part. pp. 15-50.

nell'esserci stesso⁷. Nel momento in cui si esclude qualsiasi elemento di alterità rispetto all'ipseità dell'esserci, deve però osservarsi come la dialettica insita nel chiamare della coscienza si lasci assumere come la passività di un essere stato chiamato⁸, a sua volta riconducibile alla condizione di gettatezza nella quale l'esserci si riconosce come portatore di una "colpa" (*Schuld*).

L'accezione con cui deve essere assunta tale colpa esula da qualsiasi parametro etico o giuridico; essa piuttosto – sostiene Heidegger – deve comprendersi avendo riguardo alla nullità essenziale di cui l'esserci è permeato e che ne connota l'essenza originariamente: l'essere colpevole non è il risultato di una colpevolezza, ma di un essere colpevole che sorge dall'essere l' "esistenza" (*Dasein*) umana fondamento di una nullità⁹. Il connotato etico della nozione di "colpa" introdotta da Heidegger appare quindi subordinato alla sua qualità ontologica, all'«*esser-colpevole dell'Esserci*»¹⁰, come pure si evince dal fatto che la dimensione ontologica non è nemmeno lambita dall'interpretazione ordinaria della coscienza, incline a distinguere fra "buona" e "cattiva" coscienza. Se questa concerne una colpa passata che acquista senso solo collocandosi in una prospettiva consueta e comune, la coscienza "buona" è «serva del fariseismo», costringendo a dire: "Io sono buono"; allo stesso modo – prosegue il dettato del § 59 di *Sein und Zeit* – l'esperienza della coscienza ammonitrice svolge la sua funzione «solo nei limiti della comprensione comune del Si da cui trae origine»¹¹.

L'assoluta anteriorità dell'elemento ontologico della colpa rispetto al suo significato morale non mira tuttavia a sospendere quest'ultimo, onde permettere una smobilitazione degli assoluti, come accade nell'"ontologia della guerra" di Lévinas. Laddove questa si propone di rendere "irrilevante" la morale, mediante il richiamo alla disillusione operata dalla guerra, al fine di consentire la più profonda e radicale disambiguazione del disinteresse per l'umano proprio della razionalità occidentale¹², la riflessione heideggeriana si propone di indicare un

⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927; tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, p. 333: «*Nella coscienza l'Esserci chiama se stesso*»; e poco oltre: «[...] l'Esserci è ad un tempo il chiamante ed il chiamato» (Ivi, p. 336).

⁸ Ivi, pp. 333-334.

⁹ Ivi, pp. 343-347.

¹⁰ Ivi, p. 343. Poco oltre si puntualizza: «L'esser-colpevole originario non può essere determinato in base alla moralità, perché questa lo presuppone come tale» (Ivi, p. 347).

¹¹ Ivi, p. 355.

¹² E. Lévinas, *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, The Hague 1971; tr. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 2006, pp. 19-24. Sul significato della "guerra" nel pensatore lituano, è pregevole quanto scrive G. Lissa in *Critica dell'ontologia della guerra e fondazione metafisica della pace* (1987), in Id., *Etica della responsabilità e ontologia della guerra. Percorsi levinasiani*, Guida, Napoli 2003, pp. 63-139, in part. pp. 89-96.

ambito *antecedente* la distinzione fra morale e speculazione astratta¹³, e dunque quello stesso equilibrio, di cui la guerra testimonierebbe la frattura, fra morale e politica, fra *ethos* e *crathos*, su cui l'Occidente ha creduto di potersi reggere. Non si tratta, da questo punto di vista, soltanto di una riconsiderazione dell'orizzonte etico che faccia premio sul nesso fra "abitare" e "pensare", ma, più in generale, del tentativo di individuare il modo d'essere dell'uomo che meglio si attagli alla formazione di un criterio decisivo per una prassi appropriata ed autentica. Se l'ontologia, secondo quanto si trae sin da *Sein und Zeit*, definisce lo spazio in cui la realtà umana trova la propria dimora, ossia l'"essere-nel-mondo" sul quale si fonda ogni orientamento soggettivo¹⁴, è opportuno concepire, d'accordo pure con l'etimo del termine *ethos* nella sua accezione di "soggiorno" (*Aufenthalt*), di "luogo dell'abitare", il pensiero dell'essere come un'«etica originaria»¹⁵. Questa esprime, come Heidegger stesso puntualizza, il senso di un dimorare che è anzitutto una condotta che tende ad armonizzarsi alla verità dell'essere. «Diventa quindi chiaro – ha scritto Jean-Luc Nancy – che il pensiero dell'essere non soltanto implica un'etica ma, molto più radicalmente, si implica come un'etica»¹⁶. L'ontologia fondamentale rappresenterebbe la condotta dell'uomo in quanto esistente, ma per ciò stesso essa non equivarrebbe ad un regesto di norme o ad un'assiologia: essa non approderebbe «ad alcun risultato» e non avrebbe «alcun effetto»¹⁷. Il pensiero dell'essere si dispone infatti soltanto a condurre se stesso secondo l'essenza dell'uomo, corrispondendo a quella "dignità" (*Würde*) che è insita nell'esser-ci, non già quale puro essere sussistente, bensì, nelle parole dell'ultimo Heidegger, quale «essere diradato [*Gelichtetsein*]»¹⁸. In tal senso, l'ontologia fondamentale si declina come etica originaria ove essa si mantenga all'altezza del significato di una esperienza dell'essere capace di condursi – come si legge emblematicamente nella lettera ad Elisabeth Blochmann del 12 settembre 1929 – in quella «Notte», in quel

¹³ M. Heidegger, *Brief über den Humanismus* (1946), Klostermann, Frankfurt a. M. 2000; tr. it. di F. Volpi, *Lettera sull'"umanismo"*, in M. Heidegger, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1994, pp. 267-315, in part. p. 309.

¹⁴ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 137-144 (§ 23). Al riguardo, cfr. A. Fabris, *Heidegger e l'ethos dell'abitare*, in *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica*, a c. di A. Ardovino, Guerini, Milano 2003, pp. 111-126.

¹⁵ M. Heidegger, *Lettera sull'"umanismo"*, cit., p. 308.

¹⁶ J.-L. Nancy, *L'"ethique originaria" de Heidegger*, in Id., *La pensée dérobée*, Galilée, Paris 2001; tr. it. di A. Moscati, *L'"etica originaria" di Heidegger*, in J.-L. Nancy, *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, Cronopio, Napoli 2005, pp. 9-55: 42.

¹⁷ M. Heidegger, *Lettera sull'"umanismo"*, cit., p. 309.

¹⁸ Cfr. M. Heidegger, E. Fink, *Heraklit* (1966-1967), in M. Heidegger, *Seminare (1951-1973)*, in M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. XV, in Klostermann, Frankfurt a. M. 1986; tr. it. di A. Ardovino, *Eraclito*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 173.

«Male», nei quali «il *nulla* si pone sulla via della profondità dell'esserci», rivelandosi come sua assisa¹⁹. La ricorrenza della nozione di “Male” che si riscontra in questa corrispondenza, e che è da Heidegger assimilata ad una forma di negatività originaria ed ipostatizzata, ad una «nientificazione [*Nichtung*]»²⁰, trova del resto ulteriore, significativa attestazione proprio nella *Brief über den Humanismus*, là dove Heidegger con più incisività che altrove prospetta la necessità di una disciplina di pensiero essenzialmente votata a *lasciar-essere* l'essere stesso nella sua integrità ed insieme «nella malignità della rabbia [*im Bösartigen des Grimmes*]»²¹. Nel termine “rabbia” (*Grimm*) – che Heidegger impiega qui non diversamente da quanto era accaduto nell'*Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Russland zwischen einem Jüngerem und einem Älteren*, composto nel 1945, e senza probabilmente dimenticare il significato che al termine aveva conferito Schelling nel *Freiheitsschrift*²² – risuona l'irrompere del male che avanza nella dismisura di un disfacimento che appare inarrestabile²³; risuona, cioè, quel nientificare che è consustanziale all'essenza fondativa dell'essere e che si estrinseca come suo elemento oppositivo nella “contesa” (*Strittige*) che è forma dell'essere stesso²⁴.

¹⁹ M. Heidegger, E. Blochmann, *Briefwechsel 1919-1969*, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar 1989; tr. it. di R. Brusotti, *Carteggio 1919-1969*, il melangolo, Genova 1991, pp. 57-62: 59-60. Per una disamina puntuale ed articolata della lettera del settembre 1929, si fa rinvio a B. Irlenborn, *Der Ingrim des Aufruhrs. Heidegger und das Problem des Bösen*, Passagen Verlag, Wien 2000, in part. pp. 99-132.

²⁰ Cfr. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (1929), in Id., *Wegmarken*, in *Gesammtausgabe*, Bd. IX, Klostermann, Frankfurt a. M. 1976; tr. it. di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, cit., pp. 59-77: 70: «La nientificazione non è un annientamento dell'ente, e neppure scaturisce da una negazione. La nientificazione non è nemmeno commisurabile all'annientamento o alla negazione. È il niente stesso che nientifica».

²¹ M. Heidegger, *Lettera sull'“umanismo”*, cit., p. 310 [tr. modificata].

²² Nel già menzionato studio *Der Ingrim des Aufruhrs*, B. Irlenborn ricorda (pp. 181-182) che il vocabolo “rabbia” (*Grimm*) acquista in Schelling il significato di «connotato della radicale dismisura umana» che Heidegger sembra in più luoghi fare suo. Se da un lato nel *Freiheitsschrift* (1809) si afferma, d'accordo con Jacob Böhme, che Dio, quale fondamento originario, continua ad operare anche come male che l'esistenza avverte come una “rabbia distruggitrice” capace di condurla all'annientamento di sé ed alla crisi finale, dall'altro, attraverso Franz Baader, si perviene a ravvisare nell'egoità divenuta dominante una “tantolica rabbia di morboso amor di sé” (F.W.J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Akademie Verlag, Berlin 1995; tr. it. di F. Moiso e F. Viganò, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Guerini, Milano 1997, pp. 97 e 63). Ne seguirebbe che in Schelling la rabbia ha i caratteri di una segnatura del male, del segno di una egoità ribelle che si rivolta contro il proprio fondamento, non riconoscendosi più nella propria finitezza.

²³ Cfr. M. Heidegger, *Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Russland zwischen einem Jüngerem und einem Älteren* (1945), in Id., *Feldweg-Gespräche (1944-1945)*, in *Gesammtausgabe*, Bd. LXXVII, Klostermann, Frankfurt a. M. 1995; tr. it. di A. Pellegrino, *Colloquio serale in un campo di prigionia in Russia fra un prigioniero più giovane e uno più anziano*, in *Colloqui su un sentiero di campagna (1944-1945)*, il melangolo, Genova 2007, pp. 183-217: 185.

²⁴ M. Heidegger, *Lettera sull'“umanismo”*, cit., p. 310. Rileva opportunamente J. Derrida

La forma che viene assegnata all'essere, riconoscendovi l'ambito dell'opposizione fra l'integrità e la devastazione, riflette la sua struttura *logica*, quale si dispiega nel suo tratto unificante ogni ente²⁵. Come si trae dall'interpretazione che Heidegger offre del *logos* eracliteo, questo è l'essere-uno che unisce, non già per annessione o per congiunzione, ancorché dialettica, ma riunendo, raccogliendo tutto «ciò che è presente» nella propria unità²⁶. L'essere, in quanto *logos*, tuttavia, non è un puro mettere insieme: esso mantiene in una coappartenenza reciproca, attraverso un «imporsi predominante [*Durchwalten*]», ciò che altrimenti si dissiperebbe²⁷.

Di un «dominare [*Walten*]» che contraddistinguerebbe l'essere come tale si legge altresì nella *Brief über den Humanismus* per definire la vicinanza ontologica che corre fra l'uomo, in quanto essente che bisogna pensare altrimenti da tutto ciò che è presente, e la verità dell'essere²⁸. Tale “dominare”, tuttavia, non si compie – puntualizza Heidegger – in modo invadente ed aggressivo, e neppure esso deve essere compreso come l'esercizio d'una prerogativa gerarchica, assumendo l'essere come il “trascendente puro e semplice”. Il determinare l'esplicarsi di tale dominio richiede piuttosto di abbandonare l'impostazione metafisica per la qua-

che la proposizione “*das Sein selber das Strittige ist*” non deve essere intesa nella consonanza hegeliana. In essa risuona il timbro di una escatologia per la quale la contesa non è un mero accidente che sopravviene all'essere, ma l'essere stesso: «qui la negatività non trova la propria origine né nella negazione né nell'inquietudine di un essente infinito e primo. La contesa [*combat*], forse, non è neppure pensabile come negatività» (Id., *Violence et métaphysique, essais sur le pensée di Emmanuel Levinas* (1964), in Id., *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967; tr. it. di G. Pozzi, *Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Levinas*, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990, pp. 99-198: 185 [tr. modificata]).

²⁵ Cfr. M. Heidegger, *Heraklit* (1943-1944), in *Gesamtausgabe*, Bd. LV, Klostermann, Frankfurt a. M. 1979; tr. it. di F. Camera, *Eraclito*, Mursia, Milano 1993, p. 191: il *logos* «è la ri-unificazione originaria che conferisce origine e mantiene nell'origine, in quanto è l'essenza dell'essere-stesso».

²⁶ M. Heidegger, *Logos* (1951), in *Vorträge und Aufsätze*, cit.; tr. it. di G. Vattimo, *Logos*, in *Saggi e discorsi*, cit., pp. 141-157: 150-151.

²⁷ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935), in *Gesamtausgabe*, Bd. XL, Klostermann, Frankfurt a. M. 1983; tr. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1986, p. 142. Mette conto ricordare che R. Girard ha ritenuto il maggior contributo della lettura proposta da Heidegger del *logos* di matrice eraclitea l'aver riconosciuto che esso fa lega con la violenza. Ciò, però, non sottrarrebbe la sua interpretazione all'errore insito nel non voler distinguere il *logos* eracliteo da quello giovanneo. Solo nel primo, infatti, potrebbe ravvisarsi quella violenza che mantiene insieme gli opposti ed impedisce loro di distruggersi vicendevolmente; nel *logos* giovanneo, al contrario, vi sarebbe «un rapporto d'amore non differenziato» (Id., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset & Fasquelle, Paris 1978; tr. it. di R. Damiani, *Delle cose nascoste dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983, pp. 330-335). Ma al riguardo si legga lo studio di P.D. Bubbio, *Il sacrificio intellettuale*, Il Quadrante, Torino 1999, in part. pp. 50-53.

²⁸ M. Heidegger, *Lettera sull'“umanismo”*, cit., pp. 285-286; ma cfr. altresì M. Heidegger, E. Fink, *Eraclito*, cit., p. 100.

le l'essere è pensato a partire dall'uomo, nella sua essenza organico-razionale²⁹, e quindi di pervenire alla possibilità di concepire e mantenersi in un ambito di pensiero nel quale la realtà umana non si risolve in un infinito auto-oltrepassamento della propria finitezza, per elevarsi a concetto universale, a puro dover-essere spirituale, ovvero a puro sapere, allo scopo di appropriarsi della sua propria possibilità d'essere. Ciò che Heidegger parrebbe rivendicare nell'affermare la prossimità dell'essere all'uomo sarebbe pertanto l'esigenza, per l'esistenza umana, di riconoscere la propria "autenticità" (*Eigenheit*) non già nel *telos* di una conoscenza scientifico-razionale del mondo³⁰, ma nell'*eskatos* della propria morte.

Nondimeno, il sospetto che l'*ethos* heideggeriano possa ricadere, districandosi fra i tatticismi del gioco del *telos* e della morte, nel puro auto-oltrepassamento caro alla dossicità tradizionale, sembrerebbe invero potersi accreditare, secondando una concatenazione per la quale «fine dell'uomo è il pensiero dell'essere, l'uomo è fine del pensiero dell'essere, fine dell'uomo è fine del pensiero dell'essere», sicché, in definitiva, il fine ontologico dell'uomo costituirebbe la sua fine³¹. In tale deduzione è però ignorato il fatto che, come appare evidente sin da *Sein und Zeit*, ove la possibilità dell'esistenza autentica si riveli solo nell'anticipazione della propria morte, la "potenzialità" d'essere dell'uomo non può che proiettarsi in una negatività totale. Nel diventare autentica l'esistenza dell'uomo non si approprierebbe di nulla. Essa permarrebbe nel campo della possibilità, la quale si rivela essere, per Heidegger, «la maniera più originaria e fondamentale di caratterizzare ontologicamente» la realtà umana³². Appare dunque evidente che, stabilito quale carattere dell'autenticità il *possibile*, l'esistenza autentica non può ascrivere ad alcuna struttura teleologica. Se infatti la possibilità sta al di sopra della realtà³³, essa non sarà mai né sussistente né disponibile: «la possibilità e, di conseguenza, la potenzialità non ricadono mai – ha scritto Reiner Schürmann – nelle coordinate dell'*arché* e del *telos*, vale a dire, in ultima analisi, nelle coordinate della causalità»³⁴.

²⁹ Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'"umanismo"*, cit., pp. 278-290.

³⁰ Si vedano al riguardo le emblematiche pagine di Husserl poste sotto il titolo *Teleologie in der Philosophiegeschichte* (1936-1937), ora in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, in *Husserliana*, Bd. XXIX, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1993; tr. it. di N. Ghigi, *La storia della filosofia e la sua finalità*, Città Nuova, Roma 2004.

³¹ J. Derrida, *Les fins de l'homme* (1968), in Id., *Marges – de la philosophie*, Minuit, Paris 1972; tr. it. di M. Iofrida, *Fini dell'uomo*, in *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 153-185: 182-183.

³² M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 183.

³³ Ivi, p. 59.

³⁴ R. Schürmann, *Heidegger on Being and Acting. From Principles to Anarchy*, Bloomington, Indiana University Press 1986; tr. it. di G. Carchia, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire*

Ciò nonostante, non pare condivisibile evincere dalla mancata sottoposizione della realtà umana ad un principio teleologico la radicalizzazione di un anti-umanesimo che, avviato da Marx e da Nietzsche, culminerebbe nella speculazione heideggeriana in ragione di una dispersione del concetto di origine di matrice umanistica fondato sull'uomo, in quanto "centro" di ciò che si può conoscere onticamente. Rileggendo il problema dell'"essere" nei modi di un "venire alla presenza" (*Anwesen*) che si lascia comprendere fenomenologicamente, ancorché si possa giungere all'abbandono del primato della coscienza produttrice di contenuti eidetici in favore di «un nuovo dominio, quello del *Dasein*»³⁵, non si perviene ad un puro pensiero, quale «atto di pura obbedienza al venire alla presenza inteso come evento»³⁶; piuttosto, come Heidegger stesso espressamente precisa, quando venga in rilievo il rapporto fra l'"essere" nella sua "presenza" (*Anwesenheit*) ed il "pensiero", questo vi assume un duplice ruolo: da un lato esso è «ciò che contraddistingue l'uomo»; dall'altro esso è ciò che pensa la «questione dell'essere in generale»³⁷ nei termini di una *apertura* ad esso. Come emerge da più luoghi dell'Opera heideggeriana, l'uomo, in quanto esser-ci, si situa nell'"aperto" (*das Offene*), inteso come ciò che libera la possibilità di pensare lo s-fondo – l'"è" – donde l'ente appare, sicché è dato affermare che «ogni dottrina dell'essere è già *di per sé* una dottrina dell'essenza dell'uomo»³⁸. Da

in Heidegger, il Mulino, Bologna 1995, p. 50.

³⁵ M. Heidegger, *Vier Seminare*, in *Gesamtausgabe*, Bd. XV, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977; tr. it. di M. Bonola, *Seminari*, Adelphi, Milano, p. 167.

³⁶ R. Schürmann, *Dai principi all'anarchia*, cit., p. 147; poco oltre si afferma ulteriormente: «Da Husserl a Heidegger, *la priori* si trasforma da coscienza in esserci nonché, poi, in un dispiegamento che in ultimo non ha più a che fare con l'umano: il dispiegamento diacronico, storico, "originale" chiamato *Geschehen* e il dispiegamento sincronico, astorico, "originario" chiamato *Ereignis*» (Ivi, p. 155). Su questo, e su Schürmann in generale, si veda A. Martinengo, *Introduzione a Reiner Schürmann*, Meltemi, Roma 2008, in part. pp. 45-51; Id., *Anarchia e fine dell'umano: una lettura di Martin Heidegger*, in *Poteri fluttuanti*, a c. di F. Monceri, ETS, Pisa 2011, pp. 17-33.

³⁷ M. Heidegger, *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag "Zeit und Sein"* (1962), in Id., *Zur Sache des Denkens* (1969), Niemeyer, Halle 2000; tr. it. di C. Badocco, *Protocollo di un seminario sulla conferenza Tempo e essere*, in M. Heidegger, *Tempo e Essere* Longanesi, Milano 2007, pp. 33-69; 52.

³⁸ M. Heidegger, *Was heißt Denken?* (1954), Niemeyer, Tübingen 1971, p. 73; tr. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Carnago 1978, p. 136; ed ancora appresso si osserva: «Noi interroghiamo intorno alla relazione tra essenza umana ed essere dell'essente. Ma: non appena io dico pensando "essenza umana", ho già nominato anche il rapporto con l'essere. Parimenti, non appena dico pensando "essere dell'essente", ho già nominato anche il rapporto con l'essenza umana. In ciascuno dei due termini della relazione tra essenza umana ed essere dell'essente è già contenuta la relazione stessa» (Ivi, p. 74; tr. it. p. 137); ma cfr. altresì Id., *Parmenides* (1942-1943), in *Gesamtausgabe*, Bd. LIV, Klostermann, Frankfurt a. M. 1982; tr. it. di G. Gurisatti, *Parmenide*, Adelphi, Milano 1999, pp. 237-285; Id., *Vom Wesen der Wahrheit* (1943), in *Wegmarken*, cit.; tr. it. di F. Volpi, *Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, cit., pp. 133-157, in part. p. 140; M. Heidegger, E. Fink, *Eraclito*, cit., pp. 173 e 179.

ciò non seguirebbe però l'invalidazione del tentativo promosso da Heidegger di muovere al di là dell'interesse per l'universalità dell'uomo manifestato dalla tradizione filosofica. La teleologia che informa l'antropologia metafisica, coincidendo con la *fine dell'uomo finito*, non sarebbe infatti riconfermata – precisa Heidegger³⁹ – dalla relazione fra essenza umana ed essere dell'ente nei modi di una dialettica che superi la finitezza umana nel concetto d'infinità. All'opposto, si deve pensare l'essere non già come un assoluto per sé, ma in una *finitezza* che promana direttamente dalla relazione con la *finitezza* umana⁴⁰.

Coerentemente con questa prospettiva si colloca la decisione di Heidegger di inserire nel mannello di scritti riuniti nell'edizione definitiva di *Wegmarken* del 1976 la recensione, risalente all'inizio degli anni Venti, alla *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) di Karl Jaspers, sino ad allora rimasta inedita. L'interrogativo che Jaspers poneva in quest'opera sulla nozione di "uomo" è sembrato infatti all'ultimo Heidegger non avere perso di efficacia, ove esso si fosse declinato come una riflessione dell'uomo su se stesso. Solo se così compresa, la questione che chiede "che cos'è l'uomo" assumerebbe un rango filosofico, ossia si porrebbe nei termini di una indagine sui «motivi originari e generatori di senso»⁴¹. Al modo in cui nel coevo corso sulla *Phänomenologie des religiösen Lebens* si faceva riferimento all'«esperienza effettiva della vita [*faktische Lebenserfahrung*]» per definire la posizione attiva e passiva dell'uomo rispetto al mondo⁴², così nella recensione a Jaspers si rivendica, contro l'atteggiamento fondamentalmente «estetico» assunto, a dispetto delle sue premesse, dalla trattazione svolta nella *Psychologie der Weltanschauungen*, la necessità di una «attualizzazione [*Vollzug*] dell' "io sono"» come «modo d'essere dell'io», capace di prescindere da qualsiasi intenzione teoretica ed oggettivante. Per Heidegger non si dovrebbe fare affatto esperienza dell'io «come caso individuale di un universale», bensì intendere l'io come «il proprio sé storicamente effettivo, pieno, concreto»⁴³. Il confronto con la storia che l'uomo incarnerebbe dovreb-

³⁹ M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, cit., p. 74; tr. it. p. 137.

⁴⁰ La convinzione si mantiene costante, ritrovandosi nello scritto del 1929, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 75, così come nel seriore Seminario di Le Thor del 1969, in Id., *Seminari*, cit., pp. 89-144: 144.

⁴¹ M. Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers' "Psychologie der Weltanschauungen"* (1919-1921), in *Wegmarken*, cit.; tr. it. di F. Volpi, *Note sulla "Psicologia delle visioni del mondo" di Karl Jaspers*, in *Segnavia*, cit., pp. 431-471: 433.

⁴² Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1919-1921), in *Gesamtausgabe*, Bd. LX, Klostermann, Frankfurt a. M. 1995; tr. it. di G. Gurisatti, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003, pp. 41-46.

⁴³ M. Heidegger, *Note sulla "Psicologia delle visioni del mondo" di Karl Jaspers*, cit., p. 457-459.

be pertanto svilupparsi affrancandosi quanto più possibile dalle superfetazioni teoriche imposte dalla tradizione, al fine di far guadagnare all'uomo il proprio «senso di attuazione [Vollzugssinn]» nella forma di un «rinnovamento»⁴⁴, che deve coincidere – come ben testimoniano le pagine del cosiddetto *Kriegsnotsemester* del 1919⁴⁵ – con una più marcata attenzione all'«esperienza vissuta [Erleben]». Più propriamente, in questo termine si compendia il significato di una «intuizione ermeneutica» per la quale si riesce a comprendere un ambito contraddistinto da un'alta intensità vitale, e che tale permane in contrasto con ogni «de-vitalizzazione [Entleben]» compiuta dal pensiero teorico formale: un orizzonte non ancora forgiato da nessuna caratterizzazione specifica e nel quale la vita si rivela come pura «mondanità dell'esperienza vissuta esperita in modo vivente»⁴⁶. Da questo punto di vista l'«ermeneutica» cui Heidegger allude definirebbe un comportamento cognitivo non già rivolto ad una dimensione autonoma rispetto al nostro stesso essere; ma, all'opposto, intrinsecamente correlata alla possibilità dell'esserci stesso di essere, per sé, *comprendente*; e ciò concordemente all'esigenza di intendere la «fatticità» dell'esserci, in quanto *modo transitivo d'essere il proprio essere* da parte dell'uomo: «essere la vita effettiva»⁴⁷ come libera apertura alla realtà del mondo. In tal senso, la libertà umana, per Heidegger, non coinciderebbe né con l'attuazione volontaria di azioni né con la libertà di volere. Essa coinciderebbe con l'apertura dell'uomo stesso al proprio essere, come possibilità di vivere la propria concreta realtà⁴⁸.

⁴⁴ Ivi, p. 460; ma si veda altresì il corso del semestre estivo del 1920, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, in *Gesammtausgabe*, Bd. LIX, Klostermann, Frankfurt a. M. 2007, p. 75, dove si afferma: «Un'attuazione [Vollzug] è originaria se, per ciò che riguarda il suo senso, chiede sempre, come attuazione di un rapporto che è quantomeno genuinamente diretto anche nella modalità dell'ipseità mondana, un rinnovamento [Erneuerung] sempre attuale della ipseità mondana dell'esserci e, più esattamente, in modo che questo rinnovamento e la «necessità» (esigenza) del rinnovamento che in esso risiede contribuiscano alla costituzione della ipseità mondana dell'esistenza».

⁴⁵ M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (1919), in Id., *Zum Bestimmung der Philosophie*, in *Gesammtausgabe*, Bd. LVI-LVII, Klostermann, Frankfurt a. M. 1987; tr. it. di G. Auletta, *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo*, in *Per la determinazione della filosofia*, Guida, Napoli 1993, pp. 11-119.

⁴⁶ Ivi, p. 117-119.

⁴⁷ Cfr. M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (1923), in *Gesammtausgabe*, Bd. LXIII, Klostermann, Frankfurt a. M. 1988; tr. it. di G. Auletta, *Ontologia. Ermeneutica della fatticità*, Guida, Napoli 1992, pp. 17 e 24; nonché Id., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (1921-1922), in *Gesammtausgabe*, Bd. LXI, Klostermann, Frankfurt a. M. 1985; tr. it. di M. De Carolis, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Guida, Napoli 1991, pp. 117-160.

⁴⁸ Si vedano al riguardo gli approdi cui giungono, fra gli altri, G. Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Athenäum Verlag, Frankfurt a. M. 1988; tr. it. di F. Filippi, *Martin Heidegger. Fenomenologia della libertà*, il melangolo, Genova 2007; e M.G. Kente, *Condition of Freedom and Authenticity. Phenomenological and Existential Studies*, Königshausen & Neu-

La determinazione della nozione di “realtà” che Heidegger pone al centro della sua riflessione, si rivela, a ben vedere, indispensabile premessa per una più nitida considerazione della libertà, quale fondamento che, come esemplarmente rivela la riflessione schellinghiana, sempre si nega come fondamento e per ciò stesso si pone in relazione immediata e diretta con una negatività dinamica che si estrinseca in una malefica potenza distruttiva⁴⁹.

Nel § 43 di *Sein und Zeit* è posta una preziosa distinzione fra “realismo” e “idealismo”, in virtù della quale Heidegger, dopo aver affermato che con l’esserci, come essere-nel-mondo, è già aperto l’essere intramondano, constata che tale «affermazione ontologico-esistenziale sembra concordare con la tesi del realismo che il mondo esterno è realmente presente»⁵⁰. Tale assunto è infatti consonante, almeno dossograficamente, con la prospettiva secondo la quale l’essere dell’ente intramondano è “*semplice-presenza*” [*Vorhandenheit*], pura *existentia*⁵¹. Ciò nonostante, il suddetto «enunciato esistenziale» si distingue fondamentalmente dal realismo perché «questo considera la realtà del “mondo” bisognosa di dimostrazione e dimostrabile», il che è del tutto negato dal punto di vista esistenziale. Ma più ancora, ciò che separa nettamente la riflessione heideggeriana dalla prospettiva propria del realismo è la «cecità ontologica» di quest’ultimo, il quale tenta di spiegare la realtà onticamente. Di contro a siffatto atteggiamento speculativo si pone l’idealismo, il quale – prosegue Heidegger –, a patto di non confonderlo con l’idealismo “psicologico”, ha sì il merito di esprimere il principio che l’essere non può venire spiegato attraverso l’ente, ma rimane parimenti inetto a comprendere ontologicamente l’essere, ovvero il modo in cui tale comprensione appartenga alla costituzione dell’essere dell’esserci. «Solo perché l’essere è “nella coscienza”, cioè è comprensibile nell’esserci – puntualizza il dettato di *Sein und Zeit* –, è possibile per l’esserci cogliere ed elaborare concettualmente i caratteri ontologici dell’indipendenza dell’“in sé” e della realtà in generale». Diversamente ragionando, non potrà cogliersi alcun ente indipendente che viene incontro nel mondo⁵². È dunque accogliendo in

mann, Würzburg 1996.

⁴⁹ Si vedano sul punto le imprescindibili osservazioni di L. Pareyson, *Il nulla e la libertà come inizio* (1989), in Id., *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 2000, pp. 439-462, in part. pp. 455-462.

⁵⁰ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 257.

⁵¹ Ivi, p. 64. Sul plesso semantico implicato nel termine “*Vorhandenheit*”, siccome nel termine *Zuhandenheit* (“utilizzabilità”), valga quanto si legge in J. Derrida, *Le main de Heidegger (Geschlecht II)* (1985), in Id., *Heidegger et la question. De l’esprit et autres essais*, Flammarion Paris 1990; tr. it. di G. Scibilia, *La mano di Heidegger*, in J. Derrida, *La mano di Heidegger*, Laterza, Bari-Roma 1991, pp. 31-79, in part. pp. 53-54.

⁵² M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 258.

questa forma l'eredità idealistica che Heidegger avvia il confronto con la filosofia schellinghiana⁵³, attraverso il quale si profila il legame che unisce la libertà al nulla e che lascia scoprire come il bene ed il male si sostengano in una reciproca alternanza.

Se in senso generale, per Schelling, la “scienza della ragione pura” si rivela prossima alla inscindibile relazione fra soggetto ed oggetto posta da Fichte, ancorché tale relazione non si limiti a fungere da punto culminante della deduzione di ogni conoscenza a priori da un Principio, dovendola piuttosto ricondurre alla ragione assoluta, la quale si dirige verso se stessa, così diventando oggetto di sé, quanto può affermarsi è che «Dio» stesso è *reale* solo in quanto contenuto della ragione⁵⁴. Tuttavia ciò non implica una autorità della ragione su Dio. Questi, infatti, è il necessariamente esistente, ovvero il «“concetto assolutamente trascendente”», e come tale non è affatto identico al pensiero, il quale non può che rivolgersi ad esso «come pura facoltà di conoscere»⁵⁵. L'idea di Dio si presenta quindi come eterna affermazione della possibilità d'essere della conoscenza e per ciò stesso essa rappresenta la positiva, piena volontà dell'essere, che non sembra poter venire in alcun modo offuscata⁵⁶. In tal senso, nell'idea di Dio come prima affermazione d'ogni realtà esistente si raccoglie l'anelito che unifica le istanze del realismo con quelle dell'idealismo, in modo che la realtà naturale come potenza in sé sussistente e vivente, come fondamento che regge ogni ente, si dispone a venire interpretata secondo i caratteri dell'Io, della libertà. Ma a ben vedere – per Schelling⁵⁷ – quanto appare peculiare al realismo è

⁵³ Secondo la testimonianza di O. Laffoucrière, *Le Destin de la Pensée et “La Mort de Dieu” selon Heidegger*, Martinus Nijhoff, La Haye 1968, p. 180, nel 1955, nel corso di un seminario organizzato presso Cerisy-la-Salle, Heidegger definì Schelling “il padre del proprio pensiero”. Già del resto in una nota di *Die Zeit des Weltbildes* (1938), in Id., *Holzwege*, in *Gesammtausgabe*, Bd. V, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977; tr. it. di P. Chiodi, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Scandicci 1999, pp. 71-101: 88, si poneva significativamente in luce che la singolarità di Schelling derivava dall'aver egli posto la «libertà come necessità di ogni ente, che risulta così determinato dalla differenza di *fondamento* ed *esistenza*»; e ciò in antitesi rispetto alla tendenza a riunire in unità di struttura il dato mediante la rappresentazione datane dall'uomo.

⁵⁴ F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung* (1842-1844), in Id., *Sämtliche Werke*, Bd. XIII-XIV, Cotta, Stuttgart 1856-1861; tr. it. di A. Bausola, *Filosofia della rivelazione*, Bompiani, Milano 2002, pp. 95 e 233.

⁵⁵ Ivi, p. 171; tr. it. p. 285.

⁵⁶ F.W.J. Schelling, *System der gesamten Philosophie* (1804), Id., *Sämtliche Werke*, Bd. VI, pp. 131-576: 155. Come, sulla scorta di questo passo, afferma L. Pareyson: «L'idea di Dio come affermazione assoluta dell'essere è la negazione assoluta del nulla; la ragione come conoscenza della necessità dell'essere esclude di per sé la possibilità stessa del nulla» (Id., *La “domanda fondamentale”: “Perché l'essere piuttosto che il nulla”?* (1992), in Id., *Ontologia della libertà*, cit., pp. 353-384: 378).

⁵⁷ F.W.J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, cit.; tr. it. di F. Moiso e F. Viganò, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, cit., pp. 47-48.

tale solo per il fatto che l'idea, la rappresentazione, l'io e la libertà sono già rintracciati nella natura secondo determinate forme primordiali, sicché anche la supposta compenetrazione di realismo ed idealismo sortisce invero in un nuovo idealismo, che pone al centro l'idea assoluta che contiene in sé ogni cosa come puro volere, come pura libertà. Questa libera volontà non è, però, determinata come libertà umana, ossia – scrive Heidegger, chiosando Schelling – «come libertà che è reale in quanto umana»⁵⁸. Nessun sistema filosofico determinato può infatti dirsi capace di risolvere la difficilissima sfida che la libertà nella sua realtà concreta e, dunque, come facoltà del bene e del male, pone al pensiero⁵⁹.

Si può al riguardo affermare che la questione dell'essenza della libertà umana assume con Schelling rilievo in relazione al tema della possibilità e della effettiva realtà del male sino al punto da imporre «una trasformazione della questione dell'essere»⁶⁰. Diversamente da quanto possa riscontrarsi nella tradizione idealistica a partire da Kant, presso la quale la libertà equivale ad “esser-libero” come determinazione dell’“io puro”, come autodeterminazione alla legge, alla volontà buona, in Schelling – rileva Heidegger – la libertà assume i caratteri della facoltà del bene e del male. Il male, quale possibile esito dell'esplicitarsi della libertà umana, avrebbe pertanto «una radice indipendente da Dio»⁶¹; e tuttavia, essendo quest'ultimo, come osservato, il fondamento di ogni ente, appare ineludibile porsi l'interrogativo sul modo in cui Dio, nella sua infinita bontà, possa creare l'uomo come essere libero capace di decidersi anche per il male. Rifiutata l'idea di un dualismo tra due opposti principi, insito nella

⁵⁸ M. Heidegger, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1936), in *Gesamtausgabe*, Bd. XLII, Klostermann, Frankfurt a. M. 1988; tr. it. di C. Tatasciore, *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, Guida, Napoli 1998, p. 162. Sulla lettura di Schelling proposta da Heidegger si vedano: V. Verra, *Heidegger, Schelling e l'idealismo tedesco*, in «Archivio di filosofia», 1, 1974, pp. 51-71; P. De Vitis, *Schelling secondo Heidegger*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 3, 1975, pp. 516-524; C. Cesa, *Heidegger su Schelling*, in *Filosofia e politica. Scritti dedicati a C. Luporini*, a c. di B. Baczek, La Nuova Italia, Scandicci 1981, pp. 3-18; F. Costa, *Fondamento, ragione, abisso. Heidegger e Schelling*, Franco Angeli, Milano 1985; C. Esposito, *Heidegger, Schelling ed il volere dell'essere*, in *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica*, cit., pp. 87-109; F. Camera, *Il confronto di Heidegger con l'ontologia schellinghiana*, in «Giornale di metafisica», 26, 2004, pp. 91-127; ed inoltre *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28): die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings "Freiheitsschrift" (1927/28) und die Akten des Internationalen Schellings-Tags 2006*, hrsg. v. L. Hühn u. J. Jantzen, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2010.

⁵⁹ A giusta ragione P. Ricoeur ha sostenuto che il problema del male ha da sempre funzionato come dispositivo teorico della revisione dei sistemi filosofici: Id., *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*, Aubier, Paris 1960; nonché Id., *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et Fides, Genève 1986. Ma analogamente si esprime pure L. Pareyson, *La filosofia e il problema del male* (1986), in Id., *Ontologia della libertà*, cit., pp. 151-233, in part. pp. 151-156.

⁶⁰ M. Heidegger, *Schelling*, cit., p. 164.

⁶¹ F.W.J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 51.

possibilità di porre accanto alla bontà divina un'equipollente potenza malefica, poiché ciò condurrebbe, scrive Schelling, «al suicidio ed allo sconforto della ragione»⁶², occorre accedere all'ipotesi che il fondamento del male risieda in Dio stesso, pur restando indipendente da lui. Occorre dunque concepire in Dio qualcosa che non "è" Dio stesso. «L'esperienza originaria del fatto del male e la sua adeguata meditazione conducono così a concepire – nota Heidegger – l'ente come più essente e a porre di nuovo la questione della compagine dell'ente nella sua totalità come questione del sistema della libertà»⁶³. È per questo che la riflessione schellinghiana assume i tratti di una *metafisica del male* che si risolve in un'*ontologia del male*.

Se il male è un modo d'esser-libero dell'uomo, ciò significa che esso è una determinazione dell'essere dell'ente in generale. Al pari di ogni altro ente, al male pertiene un'"esistenza" [*Existenz*] ed il "fondamento" [*Grund*] dell'esistenza. In senso generale, l'esistenza indica il puro essere presente che si manifesta, fuoriuscendo da sé; il fondamento, invece, è il sostrato che trascende il concetto. Rispetto a Dio, quale ente fra tutti gli enti, tale distinzione si complica⁶⁴. Se l'esistenza designa sempre l'ente che, nella misura in cui è fuori di sé, è presso di sé, nel caso di Dio, il suo divenire deve aprirsi fra gli estremi di una provenienza e di una direzione che sono *già* in Dio e come Dio stesso. Il fondamento dell'esistenza di Dio non è quindi fuori di lui, ancorché esso resti da lui distinto. In tal senso è propriamente la creazione ciò che dà la misura dell'essere di Dio, in quanto «spirito esistente». In essa, infatti, si compie l'estrinsecazione di Dio per mezzo della quale egli, portando a termine la storia interna del suo essere, si rivela nell'uomo, quale ente proveniente dal suo stesso centro. Ma ciò significa – osserva Heidegger – che le condizioni di possibilità della rivelazione di Dio sono analoghe a quelle concernenti la facoltà del bene e del male, «cioè di quella libertà nella quale e a titolo della quale l'uomo dispiega la sua essenza»⁶⁵; e ciò

⁶² Ivi, p. 51.

⁶³ M. Heidegger, *Schelling*, cit., pp. 172-173.

⁶⁴ È d'uopo ricordare che G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau Verlag, Berlin 1954; tr. it. di E. Arnaud, *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino 1959, p. 155-156, osservò, forse non a torto, che in Schelling «se la speculazione, la dialettica è soltanto il vestibolo; allora la conoscenza in generale perviene alla negazione di se medesima, si elimina essa stessa per entrare nel regno dell'al di là, della fede, della devozione, della preghiera: [...] l'intuizione intellettuale non è più il modo di conoscere questo mondo, ma un salto nell'al di là».

⁶⁵ M. Heidegger, *Schelling*, cit., p. 197. Osserva acutamente J. Derrida che sembra potersi ricavare da più luoghi della riflessione heideggeriana che il male provenga in certa misura dallo spirito: «nasce dallo spirito, ma da uno spirito che non è costituito dalla *Geistigkeit* metafisico-platonica. Il male non è dalla parte della materia o del sensibile materiale, intesi comunemente come poli opposti allo spirito. Il male è spirituale» (Id. *De l'esprit* (1987), in Id., *Heidegger et la question*, cit.; tr. it. di G. Zaccaria, *Dello spirito*, Feltrinelli, Milano 1989, p. 107).

perché, desiderando l'uomo disporsi secondo la propria essenziale libertà, egli è tentato dal non volersi più riconoscere nella volontà universale di Dio dalla quale pure proviene. Da questo punto di vista l'uomo tratteggiato da Schelling è colui che può rovesciare gli elementi costitutivi della propria essenza e sovvertire la propria esistenza⁶⁶, votandosi al male attraverso il perversimento dei principi posti a base della "commessura dell'essere" [*Seynsfuge*], quale compagine costitutiva dell'ente come tale. Detto in modo più radicale: attraverso l'analisi proposta da Heidegger della *Abhandlung* schellinghiana si ottiene il primo, ma decisivo viatico per una considerazione del male entro una prospettiva ontologica previa rispetto a qualsiasi considerazione d'ordine morale ed anzi del tutto prossima ad un titanico «eros della distruzione»⁶⁷, solo accordandosi al quale è forse possibile comprendere sino in fondo ed in anticipo rispetto ad ogni sustruzione la malignità che pertiene all'esistere.

2. Storia naturale della distruzione

In un articolo ormai risalente nel tempo⁶⁸, Manfred S. Frings si chiedeva se nel pensiero heideggeriano, e segnatamente in *Sein und Zeit*, vi fosse o meno uno spazio riservato alla riflessione sul male. La risposta avanzata era che un tale ambito poteva ravvisarsi nella «contrapposizione commisurante [*Abständigkeit*]», intesa come modalità nella quale l'esserci, in quanto essere-assieme, è esposto «nella soggezione agli altri» al punto da risultare svuotato del proprio sé e sottoposto unicamente all'arbitrio altrui, a sua volta da comprendere in re-

⁶⁶ Cfr. M. Heidegger, *Schelling*, cit., p. 232: «In questo perversimento della volontà si attua il divenire di un Dio rovesciato [*Umgekehrte Gott*], dello spirito avverso, e quindi dell'insurrezione contro l'essere originario, il dispiegamento di tutte le opposizioni contro l'essenza dell'Essere, il rovesciamento della commessura dell'Essere nello scompaginamento in cui il fondamento si innalza all'esistenza e si mette al suo posto».

⁶⁷ L'espressione è di P. Evdokimov, *Dostoïevsky et le problème du mal* (1942), Desclée De Brouwer, Paris 1978; tr. it. di E. Gofalonieri, *Dostoïevskij e il problema del male*, Città Nuova, Roma 1995, p. 146. Che nella filosofia heideggeriana vi fosse un'inflessione dostoevskiana è parso evidente sin dalla lettura di *Was ist Metaphysik?* offerta da B. Fondane, *Martin Heidegger. Sur les routes de Kierkegaard et de Dostoïevski*, in Id., *La coscienza malheureuse*, Denoël et Steele, Paris 1936, pp. 169-198. Ma lo stesso Heidegger ebbe a menzionare Dostoïevskij fra i suoi autori d'elezione nell'*Antrittsrede* pronunciato presso l'Akademie der Wissenschaften di Heidelberg nel 1957, ora in *Gesamtausgabe*, Bd. I, Klostermann, Frankfurt a. M. 1972, pp. 55-57: 56. Per un più disteso confronto fra il filosofo tedesco e lo scrittore russo, si veda ora V. Vitiello, *Cristianesimo e nichilismo. Dostoïevskij-Heidegger*, Morcelliana, Brescia 2005.

⁶⁸ M.S. Frings, *Is there Room for Evil in Heidegger's Thought or not?*, in «Philosophy Today», 32, 1988, pp. 79-92.

lazione al «destino» della propria «generazione [*Generation*]»⁶⁹. Letti in questa luce, i passi dei §§ 27 e 74 dell'opera principale di Heidegger indurrebbero a pensare che in essi si manifesti la volontà non già soltanto di superare la filosofia della coscienza, ma di realizzare la «radicale individuazione in ogni singolo esserci»⁷⁰, ricorrendo alla indivisibilità organica della *Gemeinschaft*. Più drasticamente, questi assunti espongono la filosofia heideggeriana ad una prossimità manifesta, quantomeno sul piano lessicale, con l'ideologia nazista. Ciò nonostante, tale prossimità, che da lustri la critica è impegnata ad esaminare, talora anche mancando di rigore e di equilibrio⁷¹, arretra, ammantando così la riflessione heideggeriana di un velo di ambiguità sotto il quale paiono poter convivere una ingiustificabile miopia politica ed una smagliante lungimiranza speculativa⁷², ove la previsione sul pericolo che un'assoluta «assenza di pensiero»⁷³ prenda dimora nel mondo contemporaneo venga assunta quale ammonimento per scongiurare qualsiasi deriva totalitaria. Da questo punto di vista, come ebbe ad osservare Hannah Arendt decrivendo la *thoughtlessness* di Adolf Eichmann, l'invito a «pensare» da parte di Heidegger, non solo può intendersi agli antipodi di qualunque totalitarismo, ma può indurre a far ritenere che la perdita dell'uno implichi la ricaduta nell'altro. Infatti, «se vi è nel pensare qualcosa capace di impedire agli uomini di commettere il male, deve trattarsi di una proprietà inerente a questa stessa attività»⁷⁴.

Emblematicamente le pagine dell'*Abendgespräch* concorrono in misura decisiva a far accedere ad una interpretazione tesa a porre in rilievo come la concezione heideggeriana del male risieda nella concreta minaccia che il pensiero si esima sempre più dalla funzione di meditare sull'ente nella sua totalità, per

⁶⁹ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 162-163 e p. 461.

⁷⁰ Ivi, p. 60.

⁷¹ Dal volume di V. Farias, *Heidegger et le nazisme*, Verdier, Paris 1987 si è conosciuto, salvo alcuni casi, come dimostrano, ad esempio, l'articolata e puntuale analisi condotta da J. Altwegg, *Die Heidegger Kontroverse*, Athenäum, Frankfurt a. M. 1988 o quella consegnata al IV cap. ("*Heidegger's Silence? Ethos and Technology*") dello studio di R. Bernstein, *The New Constellation*, Polity Press, London 1991, pp. 79-141, un certo deterioramento della obiettività scientifica, come rivelano in modo marchiano alcune analisi testuali condotte da E. Faye in *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Albin Michel, Paris 2005.

⁷² Cfr. K. Löwith, *Heidegger Denker in dürftiger Zeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960; tr. it. di C. Cases e A. Mazzone, *Saggi su Heidegger*, Einaudi, Torino 1966, in part. pp. 124-131. Per un ponderato esame dell'atteggiamento tanto severo quanto indulgente di Löwith verso il suo maestro, si fa rimando a E. Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004, in part. pp. 21-27 e pp. 123-130.

⁷³ M. Heidegger, *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen 1959; tr. it. di A. Fabris, *L'abbandono*, il melangolo, Genova 1983, p. 29.

⁷⁴ H. Arendt, *The Life of the Mind. "Thinking"*, Harcourt, New York 1977; tr. it. di A. Dal Lago, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987, p. 274.

assurgere a puro calcolo⁷⁵. In questo testo, tuttavia, non soltanto si enuncia la necessità d'un pensiero che, pensando la verità dell'essere come elemento originario dell'uomo, si realizzi nella forma di un'*etica ontologica*, e dunque, come tale, capace di sorreggere l'agire dell'uomo al di sopra della semplice presenza in atto, ma si tenta di assumere gli stessi eventi storici entro uno schema superiore, nel quale, come Heidegger appunterà nel proprio diario alla data del 19 giugno 1945, la guerra stessa assurge ad elemento non più dato concretamente, bensì consustanziale ad una «conflittualità universale e perenne che si manifesta secondo scadenze intemporalì, estetiche piuttosto, per relativizzare una forma di cultura ed incendiarne le radici»⁷⁶. Al di là della sublimazione catartica svolta dalla guerra, alla quale pare alludere, non senza un'eco eraclitea⁷⁷, l'immagine dell'incendio, quanto Heidegger sostiene all'indomani della sconfitta della Germania nazista è l'inevitabilità di una più assoluta e profonda devastazione, al fine di situare l'uomo dinanzi all'essere. «Prima che l'essere possa accadere nella sua verità principale [*anfänglichen Wahrheit*] – si legge negli appunti sulla *Verwindung* della metafisica composti fra gli anni Trenta e Quaranta –, bisogna [...] che la terra sia ridotta alla devastazione [*Verwüstung*] [...]. Solo dopo questo tramonto accadrà in un lungo tempo la durata bruscamente iniziata del cominciamento. Il tramonto è già accaduto. Le conseguenze

⁷⁵ M. Heidegger, *Colloquio serale...*, cit., p. 197; ma cfr. pure Id., *L'abbandono*, cit., p. 30. In Id., *Aus der Erfahrung des Denkens*, Neske, Pfullingen 1965, p. 15, si osserva in modo ancor più reciso: «Il pericolo maligno, e perciò il più caustico [*Die böse und darum schärfste Gefahr*], è lo stesso pensare. Questo è costretto a pensare contro se stesso, e ciò solo raramente rientra fra le sue possibilità».

⁷⁶ Si cita dal diario che Heidegger tenne durante il ricovero nella clinica psichiatrica del dr. Victor von Gebssattel, presso Badenweiler, fra il 17 giugno ed il 12 agosto 1945, come pubblicato da M. Ranchetti, *Heidegger Tagebuch* (1995), in Id., *Scritti diversi*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1999, vol. 1, pp. 378-382, in part. p. 380; ma al riguardo si veda, insieme alla introduzione dello stesso Ranchetti (Ivi, pp. 371-378), H. Ott, *Biographische Gründe für Heideggers "Mentalität der Zerrissenheit"*, in *Heidegger. Faszination und Erschrecken*, hrsg. v. P. Kemper, Campus, Frankfurt a. M. 1990, pp. 13-29.

⁷⁷ Nella conferenza intitolata *Europa und die deutsche Philosophie*, in *Europa und die Philosophie*, hrsg. v. H.-H. Gander, Klostermann, Frankfurt a. M. 1993; tr. it. di J. Bednarich, *L'Europa e la filosofia tedesca*, in *L'Europa e la filosofia*, Marsilio, Venezia 1999, pp. 19-36, pronunciata da Heidegger a Roma nel 1936, l'immagine del *polemos* eracliteo (fr. 53: «Conflitto [*polemos*] di tutte le cose è padre, di tutte è re, e gli uni, dèi li dimostrò, gli altri uomini; gli uni, schiavi li fece, gli altri liberi») suggellava un'argomentazione secondo la quale, quando la volontà di sapere di un singolo e di un popolo fosse ormai da considerare sviata, non si sarebbe dovuto fare altro che annientarla con un sapere più autentico e fondato: «La volontà di sapere è la lotta per il vero. L'essenziale di ogni vero è la *verità* stessa. Essa è la lotta, in cui l'essenziale sta opposto all'essenziale ed all'inessenziale, è quella lotta in cui l'essenza e la non-essenza delle cose pervengono egualmente alla luce. Quella lotta, che secondo la parola di Eraclito, costituisce tutto l'Essere» (Ivi, p. 36); cfr. altresì M. Heidegger, E. Fink, *Eraclito*, cit., p. 32. Su questo, si fa comunque rimando a D. Losurdo, *La comunità, la morte, l'occidente. Heidegger e l'ideologia della guerra*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, in part. pp. 60-63.

di questo avvenimento sono i fatti della storia universale di questo secolo»⁷⁸. In tale prospettiva la caduta della Germania che l'intervento Alleato, nell'autunno 1941, parve rendere ineluttabile, si rivelò agli occhi di Heidegger null'altro che la premessa necessaria affinché, «attraverso il dolore del sacrificio», «l'umanità storica» raggiungesse quella «maturità» che le avrebbe consentito di accedere ad un «nuovo inizio»⁷⁹ del pensiero nel quale l'essere *si dà* come puro emergere della visibilità del visibile, sempre potenzialmente pensabile, ma mai di fatto conoscibile.

Di queste riflessioni quanto Heidegger consegnò all'*Abendgespräch* nella primavera del 1945 costituisce il compendio denso ed al contempo carico di *pathos*⁸⁰.

La guerra, che pure costituisce lo sfondo livido e torbido di quest'opera, pulsa sì come la «ferita» che sta lacerando la carne del popolo tedesco, ma essa si rivela un mero evento contingente, se posta a confronto con «l'essenza più profonda della devastazione»⁸¹. È propriamente in questo termine che Heidegger ravvisa il significato del male, da comprendersi non già come ciò che è moralmente cattivo, e neppure come ciò che, in ambito metafisico, si è soliti definire nei termini di una *privatio boni*⁸², bensì come «ciò che è maligno [*das Bösertige*]»⁸³. In quanto tale, il male rappresenterebbe, per Heidegger, una perenne «minaccia», che, anche qualora si avverasse, continuerebbe a nascondere «il suo vero aspetto», dando così l'impressione di non esistere affatto. Non

⁷⁸ M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik* (1936-1946), in Id., *Vorträge und Aufsätze*, cit.; tr. it. di G. Vattimo, *Oltrepasamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, cit., pp. 45-65: 46-47; del pari, nel corso tenuto nel semestre estivo del 1944, e dedicato ad Eraclito, si afferma: «Forse ad acquisire il pensiero meditante e l'attenzione che esso merita ci aiuta proprio il crollo del mondo che – essendo diventato da lungo tempo privo di fondamento e vuoto – deve necessariamente esaurirsi [...]» (Id., *Eraclito*, cit., p. 245).

⁷⁹ Cfr. M. Heidegger, *Hölderlins Hymne "Der Ister"* (1942), in *Gesammtausgabe*, Bd. LIII, Klostermann, Frankfurt a. M. 1984; tr. it. di C. Sandrin e U. Ugazio, *L'inno Der Ister di Hölderlin*, Mursia, Milano 2003, p. 53.

⁸⁰ Nell'accingersi alla stesura del dialogo, Heidegger scrive alla moglie il 23 marzo 1945: «Le sorti della Patria si trovano al centro di ciò che altrimenti accade, in maniera tanto enigmatica che lì deve celarsi qualcosa che va ben oltre le nostre cognizioni. Da questo doloroso segreto proviene un'energia stupenda. [...]. All'improvviso ho trovato una forma del dire che non avrei mai azzardato, non foss'altro per il rischio di imitare esteriormente i dialoghi di Platone» (M. Heidegger, *"Mein liebes Seelchen!"*. *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970*, Deutsche Verlags-Anstalt, München 2005; tr. it. di P. Massardo e P. Saveri, *"Anima mia diletta!"*. *Lettere di Martin Heidegger alla moglie Elfride 1915-1970*, il melangolo, Genova 2007, p. 217).

⁸¹ M. Heidegger, *Colloquio serale...*, cit., pp. 184-185.

⁸² M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 347.

⁸³ Raccogliendo la proposta avanzata da S. Forti, che con efficacia ha esaminato l'*Abendgespräch* heideggeriano ne *I nuovi demoni*, Feltrinelli, Milano 2012, pp. 91-109, si preferisce rendere l'aggettivo sostantivato *das Bösertige*, siccome il sostantivo *Bösertigkeit*, rispettivamente con «ciò che è maligno» e con «malignità», anziché con «ciò che è malvagio» e con «malvagità», come invece si legge nella traduzione italiana; e ciò perché «malvagio» rimanda ad una dimensione soggettiva del male che Heidegger esplicitamente contesta.

a caso, persistendo al di fuori di ogni tangibile effettività, il male sfuggirebbe a qualsiasi determinazione d'ordine morale. Anzi, «potrebbe addirittura darsi che pure la morale, e con essa tutti i singolari tentativi di porre, per suo tramite, l'idea di un ordine mondiale nelle visuali dei diversi popoli e l'idea della sicurezza mondiale nelle loro coscienze, siano solo un parto del male stesso»⁸⁴. In tal senso, a cospetto della devastazione sempre incombente e che nessuna regola di condotta può eliminare e nemmeno mitigare, l'agire umano, anche se proiettato sullo scenario d'una guerra mondiale, sarebbe da considerare di importanza affatto secondaria, e dunque non commensurabile con il significato autentico della «desolazione [Öde]» che la devastazione porta con sé. Sotto questo riguardo, il «depotenziamento dello spirito» di cui si legge nella *Einführung in die Metaphysik*, e che avrebbe condotto l'uomo a scivolare gradualmente in un mondo privo di profondità⁸⁵, torna ora ad essere riaffermato con ancora maggior enfasi e con la rinnovata consapevolezza che nemmeno il sacrificio di centinaia di migliaia di vite umane è sufficiente a strappare il pensiero dal semplice occuparsi dell'ente, e renderlo in tal modo conscio del fatto che la devastazione, in quanto «tratto fondamentale [Grundzug] dell'essere», è all'opera prima dell'inizio di qualsiasi distruzione⁸⁶.

Il sostenere da parte di Heidegger che la malignità appartenga all'essere stesso è affermazione cruciale per comprendere come la devastazione non consiste che nell'abbandono dell'ente da parte dell'essere (*Seinsvergessenheit*), e che per questo essa non può essere oggetto di alcun giudizio motivato dallo "spirito accusatorio" proprio della morale corrente. Ma a ben vedere una tale convinzione non potrebbe andare esente dall'accusa di voler celare dietro un anonimato astratto, responsabilità reali, come se, nel pensiero heideggeriano, trascendenza e concretezza si scambiassero l'apparenza⁸⁷. E tuttavia, fissando l'attenzione sul modo in cui, attraverso il compiersi della devastazione, la malignità diviene caratteristica propria dell'essere, è possibile esercitare una *fenomenologia delle condizioni ultime*, attraverso la quale acquisire un sapere del male capace di prescindere da tassonomiche spiegazioni causali.

⁸⁴ M. Heidegger, *Colloquio serale...*, cit., p. 186.

⁸⁵ M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 56.

⁸⁶ M. Heidegger, *Colloquio serale...*, cit., pp. 190-196; ma cfr. pure Id., *Eraclito*, cit., p. 58.

⁸⁷ T.W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1964; tr. it. di P. Lauro, *Il gergo dell'autenticità*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 13. S. Forti, a sua volta, commenta: «Lascia assai perplessi questo non avvedersi delle trappole e delle debolezze di questa lettura "destinale", la quale alla fine sembra perdersi nella logica di quelle stesse teodicee che Heidegger voleva combattere» (Ea., *I nuovi demoni*, cit., p. 104).

3. *La malaessenza dell'Essere*

Nell'affermare che la malignità costituirebbe una delle caratteristiche dell'essere stesso, la riflessione heideggeriana assume il valore di una epicrisi della condizione di abbandono dall'essere in cui verserebbe l'insieme complessivo degli enti. Più esattamente, Heidegger ritiene che il male sia il prodotto della «macchinazione [*Machenschaft*]»⁸⁸ che insuffla l'atteggiamento dell'intero corso della filosofia occidentale da Platone a Nietzsche, nel suo assumere l'essere dell'ente alla stregua di un mero *ens creatum*⁸⁹. Nella nozione di "*Machenschaft*" – su cui insistono numerosi testi risalenti alla fine degli anni Trenta⁹⁰ – si coglierebbe un indirizzo di pensiero che si determinerebbe in un processo di razionalizzazione che stempererebbe la peculiare «stranezza» dell'essere attraverso il ricorso ad un criterio di «ragionevolezza» e di «comprensibilità»⁹¹. Assorbendo l'intera estensione del reale entro un orizzonte di «fattibilità [*Machsamkeit*]», la macchinazione priverebbe l'ente della sua componente ontologica, sino al punto da estinguerlo⁹². Sotto questo riguardo la macchinazione eserciterebbe una forma di «violenza [*Gewalt*]»⁹³, la quale *snaturerebbe* l'ente come tale, mutandone l'"essenza" (*Wesen*) non già in base all'essere, bensì per mezzo di una imposizione in forza della quale esso non potrebbe che darsi come calcolo. La violenza

⁸⁸ M. Heidegger, *Colloquio serale...*, cit., p. 215.

⁸⁹ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), in *Gesammtausgabe*, Bd. LXV, Klostermann, Frankfurt a. M. 1994; tr. it. di F. Volpi e A. Iadicicco, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, Adelphi, Milano 2007, p. 145.

⁹⁰ Oltre ai *Contributi alla filosofia* sono da annoverare i testi del 1938-'39 raccolti in *Besinnung*, in *Gesammtausgabe*, Bd. LXVI, Klostermann, Frankfurt a. M. 1997. Ma per un più analitico esame del tema della "macchinazione" in codesti volumi si vedano: A. Caputo, *Heidegger dopo i Beiträge zur Philosophie*, in «Paradigmi», 47, 1998, pp. 375-403; P. Emad, *Mastery of Being and Coercive Force of Machination in Heidegger's Beiträge zur Philosophie and Besinnung*, in *Vom Rätsel des Begriffs. Festschrift für F.-W. v. Herrmann zum 65. Geburtstag*, hrgs. v. P.-L. Coriando, Duncker & Humblot, Berlin 1999, pp. 73-90; nonché F. Dalmayr, *Heidegger on Macht and Machenschaft*, in «Continental Philosophy Review», 34, 2001, pp. 247-267.

⁹¹ M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 332; ma cfr. pure p. 150: «Che cosa significa *macchinazione*? Ciò che è rilasciato nel proprio incatenamento. Quali catene? Lo schema della generale e calcolabile spiegabilità tramite cui qualsiasi cosa è ugualmente resa comparabile con qualsiasi altra e diventa del tutto estranea a se stessa».

⁹² Cfr. M. Heidegger, *Besinnung*, cit., p. 16. Come puntualmente osserva S. Gorgone: «La potenza della *Machenschaft*, nel mentre pone l'ente, attraverso l'azione disgregatrice del *fare*, nell'estrema oscillazione metafisica fra l'essere e il nulla, lo sottopone ad una radicale espropriazione [*Enteignis*], in quanto lo sottrae alla verità dell'essere, ovvero al suo destinarsi storico, in cui soltanto esso può trovare la dimensione del suo essere-nel-mondo» (Id., *Nel deserto dell'umano. Potenza e Machenschaft nel pensiero di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 26).

⁹³ M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 283: «*Violenza* – irruzione im-potente [*ohn-mächtig*] di una capacità di cambiamento nell'ente senza precedente e senza prospettiva su possibilità».

scatenata dalla *Machenschaft* si estrinsecherebbe, dunque, nell'esercizio di una «potenza [*Macht*]», in quanto capacità di assicurare un possesso incontrovertibile⁹⁴. Per questa ragione essa non potrebbe in alcun modo compararsi all'esercizio di ciò che Heidegger pone sotto il nome di «sovranità [*Herrschaft*]», ossia al libero *lasciar-essere* l'ente *in base* al suo fondamento ontologico. La sovranità, infatti, rappresenta esclusivamente «la dignità dell'essere come tale [*die Würde des Seyns als des Seyns*]»⁹⁵ e non può in alcun modo confondersi con la macchinazione resa possibile dall'illimitata potenza, in quanto contemporanea capacità di operare (*dynamis*), di dominare (*energheia*) e di affermarsi, secondo la propria essenza, solo nell'operare (*entelechia*)⁹⁶. La sovranità – si legge nei *Beiträge*⁹⁷ – «domina e permane essenzialmente come l'incondizionatezza nell'ambito della libertà», sicché essa non necessita di alcuna violenta manifestazione di potenza per attestare il proprio potere di *porre inizio* al “venire alla presenza” (*Anwesen*) dell'essere. Diversamente dalla *Machenschaft*, che non può mai essere un’“origine” (*Ur-sprung*), la sovranità dell'essere «è in modo iniziale e propria dell'inizio [*des Anfangs*]»⁹⁸.

Che l'inizio appartenga alla sovranità dell'essere è affermazione che richiede una delucidazione anche al fine di meglio comprendere la contrapposizione che, nel § 65 dei *Beiträge* intitolato *Das Unwesen des Seyns*, è posta fra la *Seinsverlassenheit* e la *Verzauberung*, ed in ragione della quale è possibile pervenire ad una ulteriore accezione del concetto di “male”⁹⁹, così come messo a tema da Heidegger.

⁹⁴ M. Heidegger, *Besinnung*, cit., p. 17: «La macchinazione chiede, nelle varie maschere delle molteplici potenze, la calcolabilità, che completamente si può prevedere in anticipo, propria del conferimento di potenza [*Ermächtigung*] che sottomette gli enti per un'organizzazione disponibile».

⁹⁵ Ivi, p. 17.

⁹⁶ Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche (1936-1939)*, in *Gesamtausgabe*, Bd. VI, Klostermann, Frankfurt a. M. 1996; tr. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 75, dove l'essenza della volontà di potenza nietzscheana è intesa come approdo ultimo della tendenza propria del pensiero occidentale, sin dalla *Metafisica* di Aristotele, di comprendere l'essere partendo dal pensiero. Ma si veda pure Id., *Besinnung*, cit., pp. 192-193: «L'essere è nella sua essenza fondamentale giammai potenza e quindi neppure impotenza. Se poi chiamiamo ciò l'assenza di potenza, allora questo non vuol dire che all'essere fa difetto la potenza, piuttosto il termine allude al fatto che l'essere secondo la sua essenza resta svincolato dalla potenza. Questa assenza di potenza è tuttavia sovranità, ma sovranità in senso iniziale non ha bisogno di potenza; essa trae il proprio governo dalla dignità, da tale semplice primazia della povertà essenziale, che non ha bisogno di un sotto-di-sé e di un contro-di-sé, per essere e per lasciare dietro di sé qualsiasi valutazione di “grande” e di “piccolo”».

⁹⁷ M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 282.

⁹⁸ M. Heidegger, *Besinnung*, cit., p. 17; Id., *Contributi alla filosofia*, cit., p. 283.

⁹⁹ A giusta ragione la traduzione italiana rende il titolo “*Das Unwesen des Seyns*” con “*La malessenza dell'Essere*” (M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 148).

La “non essenza dell’essere” (*Unwesen des Seyns*) si correla infatti al “male” (*das Böse*)¹⁰⁰, attraverso la decadenza che la esperienza incoativa del pensiero – che Heidegger compendia nel termine “*Anfang*” – conosce a causa del “rifiuto” (*Verweigerung*) dell’essere posto in atto dalla macchinazione. L’“inizio” (*Anfang*) è propriamente la corrispondenza che il pensiero realizza nei modi di un “restare catturato” (*An-Fang*)¹⁰¹. Come tale, esso sarebbe da considerare come un dono che il pensiero si limita ad accogliere con stupore, quello stesso stupore che nel *Teeteto* (155d) si rivela come il *pathos* da cui la filosofia trae il proprio principio (*arché*)¹⁰². All’opposto, la pretesa avanzata dalla macchinazione contraddice qualsiasi perplessità a cospetto della nozione di “essere”¹⁰³, e quindi qualsiasi sua genuina comprensione: «l’abbandono dell’essere è la conseguenza inizialmente prefigurata dell’interpretazione dell’enticità dell’ente secondo il filo conduttore del *pensiero*» che si dispiega come rappresentazione che pianifica ogni cosa in termini oggettivi¹⁰⁴. Un tale atteggiamento, che – come osserva – Heidegger ritiene informi l’intera storia della metafisica occidentale e che troverebbe nella tecnica moderna il suo esito finale¹⁰⁵, appare, in ultima istanza, privo di quelle virtù di “rispetto” (*Ehrfurcht*) e di “umiltà” (*humilitas*) alle quali Max Scheler stimava che il pensiero dovesse conformarsi per riguadagnare la possibilità d’essere libero di accogliere il proprio essere¹⁰⁶. Trova in tal modo conferma l’intento, già manifesto in *Sein und Zeit*¹⁰⁷, di contrapporre la *potenza* del sapere metafisico alla “possibilità” (*Möglichkeit*) dell’esserci, in quanto sua determinazione ontologica positiva, la quale si concreterebbe, per Heidegger, nell’appropriazione reciproca che lega l’esistenza umana all’essere nel suo darsi come “evento” (*Ereignis*).

La nozione di “*Ereignis*” rappresenta – come noto – la parola-guida del tardo pensare heideggeriano. Essa, al pari della nozione greca di *logos* ed a quella cinese di *tao*, ha un significato difficilmente traducibile¹⁰⁸. Puntando su un’e-

¹⁰⁰ M. Heidegger, *Colloquio serale...*, cit., p. 214.

¹⁰¹ M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in *Holzwege*, cit., pp. 1-74: 64, nota b.

¹⁰² M. Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, Neske, Pfullingen 1956; tr. it. di C. Angelino, *Che cos’è la filosofia?*, il melangolo, Genova 1997, p. 39.

¹⁰³ M. Heidegger, *Besinnung*, cit., p. 17: «L’epoca del compimento dell’età moderna ha già, come conseguenza, la violenza della tecnica sugli enti e la sua impotenza sull’essere».

¹⁰⁴ M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 157

¹⁰⁵ Cfr. *ivi*, p. 332.

¹⁰⁶ M. Scheler, *Zur Rehabilitierung der Tugend* (1913), in *Gesammelte Werke*, Bd. III, Francke, Bern-München 1955, pp. 13-31. Sui rapporti fra Scheler e Heidegger deve vedersi almeno M.S. Frings, *Person und Dasein. Zur Frage der Ontologie des Wertseins*, Martinus Nijhoff, Den Hague 1969.

¹⁰⁷ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 183.

¹⁰⁸ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Klett-Cotta, Stuttgart 1957; tr. it. di G. Gurisatti,

scursione semantica per la quale il termine, che comunemente significa “accadimento”, deve intendersi, attraverso un’etimologia non provata dall’aggettivo “*eigen*” (proprio), nel significato di “appropriazione”, ed al contempo deve intendersi, secondo il suo vero etimo da *er-äugen*, nell’accezione di “ciò che si scorge con lo sguardo”, Heidegger riassume in *Ereignis* il modo in cui l’essere si dà all’uomo, facendolo avvenire e facendolo proprio in un rapporto di corrispondenza reciproca¹⁰⁹. Verrebbe in tal modo ad essere superata la concezione metafisica per la quale l’uomo si pone quale condizione ontologico trascendentale del senso dell’essere, in favore di una prospettiva nella quale l’uomo deve cogliere soltanto l’essere nella assoluta gratuità del suo darsi, assumendo un atteggiamento «che non si scontra più – si legge nei *Beiträge* – con il bene e il male, con la decadenza e la salvezza della tradizione, con la benevolenza e l’atto di forza»¹¹⁰. L’unica condotta alla quale il pensiero dovrebbe conformarsi a cospetto dell’evento-appropriazione dell’essere sarebbe quella di un *lassiar-esser* ciò che si dà in un destinare che deve essere compreso come un “astenersi”, come un “sottrarsi”. L’*Ereignis* come “*Enteignis*” (sottrazione) è, infatti, ciò che soltanto consente il balzare fuori della presenza: ciò che si dispropria da se stesso onde consentire l’evenire al proprio, così rivelandosi come l’incoglibile ed al contempo come l’indispensabile¹¹¹. In tal senso è possibile rilevare che solo ove il lasciar-essere del pensare umano corrisponde a ciò che nell’*Ereignis* viene a sua volta lasciato-essere a partire dalla propria dispropriazione, potrà riconoscersi l’effettiva coincidenza di essere e pensiero¹¹². Il lasciar-essere si pone, dunque, agli antipodi di qualsiasi “aggredire” (*überfallen*) metafisico, così come di qualsiasi valutazione morale. Dalla prospettiva metafisica come da quella morale – sostiene Heidegger – è infatti del tutto frainteso e minimizzato

Identità e Differenza, Adelphi, Milano 2009, pp. 25-51: 44. Già nei *Contributi alla filosofia*, cit., p. 188, poteva del resto leggersi: «L’essere che finora, nella forma della eticità dell’ente, era inteso come ciò che è più generale e più ovvio, diventa in quanto [als] evento ciò che è più singolare e più strano [*das Einzigste und Befremdlichste*]».

¹⁰⁹ M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 46.

¹¹⁰ M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 247.

¹¹¹ M. Heidegger, *Zeit und Sein* (1962), in *Zur Sache des Denkens*, cit.; tr. it. di C. Badocco, *Tempo e essere*, in M. Heidegger, *Tempo e Essere*, cit., pp. 3-31: 28. Per una esaustiva analisi della nozione di *Ereignis*: M. Zarader, *Heidegger et les paroles de l’origine*, Vrin, Paris 1990; tr. it. di S. Delfino, *Heidegger e le parole dell’origine*, Vita & Pensiero, Milano 1997, in part. p. 317-335.

¹¹² Cfr. M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., pp. 230-231. Come puntualizza efficacemente R. Schürmann, *Dai principi all’anarchia*, cit., p. 153, l’essere come *Ereignis* «non fa conoscere nulla». Semplicemente permette di pensare «l’emergere degli enti entro una data costellazione del disvelamento. L’atteggiamento del pensiero che ess[o] richiede non è né poetico né progettante: è l’abbandono. L’abbandono è la prima e l’ultima risposta alla domanda: Che cosa significa pensare?». Ma si vedano del medesimo Schürmann pure le pp. 727-738 nel volume postumo *Les Hégémonies brisées*, Trans-Europ-Repress, Mauvezin 1996.

il reciproco legame che unisce l'essere all'esserci, il quale non può che sottrarsi a qualsiasi "misurazione" (*Ausmessung*)¹¹³.

Il § 131 dei *Beiträge* pone in chiaro il significato della «dismisura [*Übermaß*]» dell'essere come evento, precisando che essa è sì estranea a qualsiasi quantificazione, ma al contempo non è «al di là di un sovrasensibile», limitandosi esclusivamente a far sorgere ed a mantenere aperta la «contesa [*Streit*]». Tale ultimo connotato della funzione propria della "dismisura" impedisce di assimilarla ad una trasgressione che si compie in un movimento di contestazione traente forza dalla negazione di esistenze e valori, ed allo stesso tempo dal ricondurre «ognuna di queste esistenze ed ognuno di questi valori ai propri limiti, e quindi al Limite in cui si compie la decisione ontologica», in cui l'essere raggiunge il suo limite e dove il limite definisce l'essere¹¹⁴. La "contesa", verso cui si mostra cieca la sensibilità occidentale sin dall'impero romano, allorquando si verificò quel «mutamento dell'essenza della verità e dell'essere» che ha condotto ad ignorare il *conflitto* fra svelatezza e velatezza, ancora vivo nella parola greca *aletheia*¹¹⁵, è quanto Heidegger ritiene debba mantenersi costantemente in atto senza mai risolversi. Lungo l'intero corso del pensiero occidentale tale conflitto, interpretabile anche nei termini di una "differenza" (*Differenz*) fra essere ed ente, sarebbe dunque rimasto negletto¹¹⁶, laddove sarebbe stato necessario – secondo Heidegger – mantenere l'essere e l'ente «l'uno di fronte all'altro», così da farli «divergere». Nella conferenza del 1957 *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* è al riguardo introdotto il termine "*Austrag*" (divergenza), per mezzo del quale ci si vuol riferire all'«essere pensato a partire dalla differenza», prescindendo dal principio di corrispondenza (*pros hen*) di stampo metafisico¹¹⁷. D'altra parte, solo se si tiene ferma la differenza fra essere ed ente è dato comprendere l'ulteriore rapporto che lega l'essere all'uomo: il divergere fra essere ed ente implica infatti il modo in cui l'uomo si rivolge all'ente, ed implica al contempo il significato ontologico di tale rivolgersi. L'*Ereignis* deter-

¹¹³ M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., pp. 137 e 285.

¹¹⁴ M. Foucault, *Préface à la transgression*, in «Critique», 195-196, 1963; tr. it. di C. Milanese, *Prefazione alla trasgressione*, in M. Foucault, *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 55-72: 60.

¹¹⁵ M. Heidegger, *Parmenide*, cit., pp. 54 e 97. Per una complessiva disamina sull'interpretazione proposta da Heidegger della civiltà romana si fa rimando a L. Samonà, *La Romanitas fra Heidegger e Hegel*, in *Hegel, Heidegger e la questione della Romanitas*, a c. di L. Illetterati e A. Moretto, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2004, pp. 167-180.

¹¹⁶ Cfr. M. Heidegger, *Seminari*, cit., p. 65.

¹¹⁷ M. Heidegger, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (1957), in Id., *Identität und Differenz*, cit.; tr. it. di G. Gurisatti, *La struttura onto-teo-logica della metafisica*, in *Identità e Differenza*, cit., pp. 53-98: 84.

mina pertanto l'ambito nel quale si svolge il trasferimento di quanto è proprio dell'uomo all'essere e di quanto è proprio dell'essere all'uomo, in modo tale che ognuno è se stesso nella perdita di sé, nel venir meno dell'identità e dell'autosufficienza. L'*Ereignis* – si legge in *Besinnung* – è «ciò che assegna [*zu-eignet*] alla divergenza [*Aus-trag*] vicendevolmente l'incontro e coloro che vengono incontro, la contesa e i contendenti, e come evento appropriante [*Er-eignung*] di questa assegnazione dirada il fondo abissale [*Ab-grund*] e fonda a sua volta nella radura dell'essere [*Lichtung*] la loro essenza, vale a dire la verità più iniziale»¹¹⁸.

Nel «movimento circolare [*ein Kreisen*]»¹¹⁹ che, in seno all'*Ereignis*, reciprocamente coinvolge l'essere e l'uomo si scorge il significato ultimo che Heidegger attribuisce alla propria ontologia. Come inequivocabilmente si trae dagli scritti raccolti, nel 1969, in *Zur Sache des Denkens*, prendendo le distanze dalla storia della metafisica in quanto storia delle connotazioni coniate per indicare l'essere attraverso lo schema del *pros hen*, vale a dire mediante il *rapporto dell'uomo con l'ente nel suo insieme*, la meditazione heideggeriana, attraverso la nozione di "evento", si propone di superare l'antropomorfismo e, più in generale, l'isomorfismo insito nella ricerca metafisica di un fondamento inconcusso¹²⁰, in favore del riconoscimento del fatto che nel "ruotare l'uno intorno all'altro" (*umeinanderkreisen*) dell'essere e della realtà umana non si ponga alcun referente *a priori*, non essendo l'evento, quale ambito nel quale l'essere e l'uomo *si eguagliano*, che il luogo di un *darsi* senza referente. «Che cosa parla in questo "si dà"?» – si chiede Heidegger nell'ultimo testo pubblicato in vita, e quindi afferma: «il compito del pensiero sarebbe l'abbandono del pensiero che si è avuto finora per dedicarsi alla determinazione della *cosa* [*Sache*] del pensiero»¹²¹. Ciò che il termine "cosa" qui indica non deve essere riportato al sapere assoluto, ovvero all'ultima evidenza valida. «Non si tratta di un qualcosa via via sempre "più originario"»: esso deve assumersi come il puro – *neutro* – darsi stesso¹²².

Declinandosi al neutro, la riflessione heideggeriana *scandalizzerebbe* il lessico concettuale canonizzato dalla tradizione metafisica, poiché si rifiuterebbe di appartenere tanto alla categoria dell'oggetto quanto a quella del soggetto, non

¹¹⁸ M. Heidegger, *Besinnung*, cit., p. 83.

¹¹⁹ M. Heidegger, *La struttura onto-teo-logica della metafisica*, cit., p. 92.

¹²⁰ Cfr. M. Heidegger, *Protocollo di un seminario sulla conferenza Tempo e essere*, cit., p. 52: «[...] per quel pensiero che si raccoglie nell'evento [...] la storia dell'essere è alla fine, cioè è terminata».

¹²¹ M. Heidegger, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (1966), in *Zur Sache des Denkens*, cit.; tr. it. di C. Badocco, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in *Tempo e Essere*, cit., pp. 73-94: 94.

¹²² M. Heidegger, *Tempo e essere*, cit., pp. 56 e 58.

già perché incerta fra le due, ma perché da entrambe indipendente¹²³. Del resto solo *declinandosi al neutro* parrebbe possibile non rientrare in alcun genere e quindi permanere nella mobilità assoluta dell'evento; ma al contempo solo *declinandosi al neutro* non si commetterebbe mai il male che è proprio del pensiero metafisico nel momento in cui esso reprime l'insubordinazione che potrebbe scalfire le sue prerogative.

La universalizzazione resa possibile dalla nominazione, intesa quale passo iniziale verso l'interpretazione, è non a caso espressamente rifiutata da Heidegger per riferirsi a quello che "si dà"¹²⁴. Parimenti, la proposizione *Es gibt*, non deve essere paragonata né a quella che afferma *Es gibt Sein* e nemmeno a quella che afferma *Es gibt Zeit*: occorre abbandonare il tentativo di determinare isolatamente l'*Es* per se stesso, venendo meno, rispetto ad esso, qualsiasi definizione che non ne comprenda ed accetti la singolare irriducibilità¹²⁵. Nel formulare categorie gnoseologiche parrebbero infatti generarsi soprusi concettuali rispetto ai quali lo "zelo tetico" del pensare metafisico non sarebbe affatto innocente¹²⁶. In tal senso, con il volgere al neutro la propria ontologia Heidegger si proporrebbe di condurre la filosofia al di là della semplice legiferazione nominale e concettuale, al di là di quell'«insipida unità dell'uno unicamente informe» – come espressamente si afferma nel commento al distico hölderliniano citato all'inizio di questo studio –, onde cogliere «il medesimo [*das Selbe*]» che

¹²³ Come scrive M. Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, Paris 1969; tr. it. di R. Ferrara, *L'infinito intrattenimento*, Einaudi, Torino 1977, p. 399: «Si potrebbe interpretare tutta la storia della filosofia come uno sforzo per acclimatare e addomesticare il "neutro" sostituendovi la legge dell'impersonale e il regno dell'universale, oppure per rifiutare il neutro affermando il primato etico dell'Io-Soggetto, l'aspirazione mistica all'Unico Singolare».

¹²⁴ Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 706 e 840.

¹²⁵ M. Heidegger, *Tempo e essere*, cit., p. 24; Id., *Das Wesen der Sprache* (1957-1958), in Id., *Unterwegs zue Sprache*, in *Gesammtausgabe*, Bd. XII, Klostermann, Frankfurt a. M. 1985; tr. it. di A. Caracciolo, *L'essenza del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, pp. 127-171: 153.

¹²⁶ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 377: «Il domandare dell'*arché* [...] è metafisica», la quale pensa dunque l'essere come «*l'a priori*, il *prius*, il precedente» (Ivi, p. 708). Dovrà d'altronde ricordarsi come per i Greci «*arché* significhi insieme inizio e dominio» (Id., *Vom Wesen und Begriff der physis. Aristoteles, Physik B, 1* (1939), in *Wegmarken*, cit.; tr. it. di F. Volpi, *Sull'essenza e sul concetto di physis. Aristotele, Fisica, B, 1*, pp. 193-255: 201). Preziose sulla nozione di *arché* sono soprattutto le pagine del corso universitario tenuto nel semestre estivo del 1926 ora raccolte nel volume XXII della *Gesammtausgabe: Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1993; tr. it. di G. Gurisatti, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, Adelphi, Milano 2000, in part. pp. 102-111. L'espressione "zelo tetico" è conio di R. Schürmann: Id., *Condition of Evil* (1992), in *Deconstruction and the Possibility of Justice*, ed by D.G. Carlson, D. Cornell, M. Rosenfeld, Routledge, New York 1992; tr. it. di S. Forti e L. Savarino, *Le condizioni del male*, in *La filosofia di fronte all'estremo*, a c. di S. Forti, Einaudi, Torino 2004, pp. 167-188: 186.

sorge solo come «differenza [*Unterschied*]»¹²⁷. Assumendo nella sua equivoca mobilità, nel suo *differire* sempre da sé, il *darsi* dell'essere come tale sarà possibile porsi al riparo dal male che sorge quando siamo espropriati dell'esposizione all'enigmatico *darsi* della nostra esistenza. Se infatti la filosofia non vorrà ridursi a visione del mondo, ma porsi in relazione con la vita attuale, essa – afferma Heidegger – non potrà che esprimersi nella forma di una distruzione, essendo compito precipuo della filosofia il «rendere insicuro» il nostro stesso essere-qui¹²⁸, non per compiacersi della quotidiana vista dell'abisso, ma perché soltanto fra le macerie dell'esistere può forse aprirsi una possibile via d'uscita.

¹²⁷ M. Heidegger, «...Poeticamente abita l'uomo...», cit., p. 129.

¹²⁸ M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, cit., p. 171.

Saggio sulla *Lichtungsgeschichte* in M. Heidegger

Memoria di ANNA DI SOMMA
presentata dal socio ord. naz. res. Giuseppe Cacciatore

(seduta del 27 febbraio 2014)

Abstract. I focused on some questions strictly related to the most important concept of Heidegger's philosophy: the *Lichtung*. This idea is interpreted as the way to overcome the *metaphysic of presence* that, according to Heidegger, starts from the platonic reflection about *Being*. Heidegger thinks that this notion does not refer to a *thing*, but it indicates a problem: the connection between Being, Human Being and Truth. By an introduction about the etymological meaning of the word *Lichtung* – *Lichtung* does not mean *light* in Heidegger's thought, but *clearing* – I showed that the "openness question" is characterized by the relation with four concepts: the truth, the nothing; the art and the world, considered as synonymous of the *Lichtung*, with an ontological and an indicative sense.

Key words: clearing, truth, nothing, art, world.

La metafisica pensa l'ente in quanto ente. Ovunque si chieda che cos'è l'ente, in vista è sempre l'ente come tale. Il rappresentare metafisico deve questa sua vista alla luce dell'essere. La luce, ovvero ciò che un tale pensiero esperisce come luce, non rientra a sua volta nella vista di questo pensiero,
M. Heidegger, *Che cos'è metafisica*

In questo lavoro mi propongo di indagare alcune questioni che si raccolgono intorno alla problematica della *Lichtung*: la verità, il nulla, l'arte e il mondo; concetti, questi, interpretabili come *sinonimi* della *radura*, analizzati prescindendo dalla consueta e consolidata prassi storiografica che pone una frattura tra un *primo* e *secondo* Heidegger, e assumendo, piuttosto, sulla scia di Otto Pöggeler, quella *Kehre*¹– di cui Heidegger stesso parla per la prima volta in *Let-*

¹ *Die Kehre* è il titolo di una breve conferenza che il filosofo tedesco tenne tra il 1949 e il 1950, gli anni in cui si ripresenta al mondo filosofico dopo la ben nota *Rektoradsrede*. Come è noto Heidegger fu sospeso dall'insegnamento per ordine delle autorità francesi d'occupazione dal 1945 al 1951, e riappare pubblicamente facendo menzione per la prima volta di "svolta" nel 1946 con *Lettera sull'umanismo*. Qui si afferma che "tutto si capovolge"; M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2008, p. 52. Il pensiero retrocederebbe verso quel tema che era stato anche lo scopo enunciato sin dalla prima pagina di *Essere e Tempo*: la delucidazione della questione ontologica. Se però *Essere e Tempo* si interrompe lasciando in

tera sull'umanesimo – non come una “svolta ontologica” da un presunto esistenzialismo giovanile del pensatore di Messkirch², ma come il filo conduttore di un intero cammino di pensiero. Accostarci alla questione della *Lichtung* significherebbe innanzitutto non considerarla come un nome il cui referente sia un oggetto o un ente, ma come il “titolo di un problema”: quello della *correlazione* di *Da-sein*, *Sein* e ἀλήθεια. Come è noto, il filosofo, attraverso quel peculiare movimento di “anabasi e catabasi” nella storia della metafisica, pone l'attenzione sul fatto che il *Sein* non è alcunché di isolato e sussistente *separatamente*, presentandosi, piuttosto, come la *storia* essenziale dell'uomo occidentale. Movimento che ha luogo nella forma di un singolare ossimoro metodologico: quello tra la *Überwindung* (superamento) e la *Verwindung* (accettazione-approfondimento), cioè, tra un'assimilazione del passato e una sua rielaborazione critica. A tal fine Heidegger sente l'esigenza di *reimpostare* la questione ontologica attraverso un filo conduttore privilegiato: la *temporalità* dell'*esserci*. Infatti, benché il concetto di *essere* sia considerato come il più generale e vuoto di tutti, è necessaria una sua *risemantizzazione* in senso fenomenologico-ermeneutico³.

sospeso il tema della terza sezione della prima parte, la questione è ripresa nella conferenza *Tempo e Essere* (1962), che, proseguendo lungo il cammino del capolavoro giovanile, cioè lungo il filo conduttore della temporalità, mette a nudo il nuovo compito di un pensiero diretto all'abbandono della soggettività. Tale compito reca il titolo di *radura e presenza* – Id., *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in Id., *Tempo ed Essere*, a cura di C. Badocco, Milano, Longanesi, 2007, p. 94. Sui vari significati teorici ed etimologici della “svolta” si è molto scritto e la letteratura secondaria al riguardo risulta veramente sconfinata; tentare un resoconto delle varie posizioni è impossibile nei limiti di una nota, pertanto, si rimanda alla dettagliata esposizione di M. Ferraris, *Cronistoria di una svolta*, in M. Heidegger, *La Svolta*, tr. a cura di M. Ferraris, Genova, il Melangolo, 1995, pp. 37-111; cfr., anche F. Volpi, *Vita e opere*, in Id., (a cura di), *Guida a Heidegger*, Roma-Bari, Laterza, 2008; T. Sheehan, *La Kehre a Marburgo*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger a Marburgo*, Genova, il Melangolo 2006; L. Samonà, *La svolta e i Contributi alla filosofia: l'essere come evento*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, cit.

² Il riferimento è a O. Pöggeler, *Heidegger e la filosofia ermeneutica*, tr. a cura di A. De Cieri, Napoli, L'officina tipografica, 1994, p. 428.

³ Il noto § 7 di *Essere e Tempo* delinea lo scenario di una fenomenologia ontologico-ermeneutica che si pone innanzitutto come quel *metodo di esibizione dell'ente* inscindibile dal modo in cui l'ente si mostra. Per Heidegger, infatti, la fenomenologia esprime innanzitutto un concetto di *metodo*, che non caratterizza il “che-cosa” reale degli oggetti, ma il “come” dell'atto che li intenziona. Il φαινόμενον indagato dalla fenomenologia se, da un lato indica ciò che si mostra da sé – Cfr., M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 42 – dall'altro, sta a significare che ciò che dovrebbe mostrarsi da sé, in realtà, è per lo più coperto. La “scienza dei fenomeni” ha la propria ragion d'essere proprio nel fatto che il *fenomeno* non è un *datum* ma un *ricavato*. Lo statuto originario di quest'ultimo non implica un'immediatezza d'accesso, pertanto la fenomenologia avrà, non solo, un aspetto *ontologico* – in quanto il suo sguardo è rivolto all'on come *ciò che si manifesta da se stesso* – ma anche un aspetto *ermeneutico* – dal momento che il suo compito è quello di *liberare* l'ente dai suoi *coprimenti predominanti* – Cfr., Id., *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, tr. a cura di R. Cristin e A. Marini, Genova, il Melangolo, 1999, p. 110. Se l'obiettivo della fenomenologia “eterodossa” heideggeriana collima con quello della husserliana “scienza eidetica” – che mira all'essenza, alla “cosa stessa” – gli esiti delle ricerche sono, però, distanti dal momento che il risultato dell'*epochè* nel caso di Husserl porta

Come illustreremo a breve, l'ontologia fondamentale fenomenologico-ermeneutica, ossia, il pensiero che chiede del *sensu* dell'essere, ci conduce direttamente nel territorio della *Lichtung*, quale luogo originario di ogni *domandare* rivolto al *Sein* e al suo *Sinn*, allo stesso tempo, poi, guarda al *Da-sein* come la «località della verità dell'essere»⁴. Il termine che la metafisica ha impiegato per riferirsi all'esistenza, alla realtà e all'effettività⁵, diviene un *concetto-chiave* nel contesto teorico dell'opera heideggeriana che non ha certamente l'aspetto di una «fondazione per deduzione, ma quello di una ostensione che fa vedere il fondamento»⁶. *Da-sein* non indicherà, però, solamente l'uomo come *presenza irrelata* – tant'è vero che nelle opere tarde di Heidegger l'espressione *esser-ci* viene riferita anche alla *cosa* come opera d'arte e al *mondo* come totalità significativa – ma alluderà, anche, a quell'*essenza di uomo* che l'Occidente non è ancora riuscita ad *esperire*⁷, a quell'esistenza, cioè, che si contraddistingue per la sua *estaticità*. Determinazione, questa, di segno *contrario* rispetto alla *semplice presenza; estaticità* che enuncia un *legame*: quello tra uomo ed essere. È nostro proposito delucidare il *sensu* che l'idea di *Lichtung* riveste nel pensiero heideggeriano e a tal proposito è opportuno soffermarsi brevemente sull'etimologia della parola per sottolineare quegli elementi che ritroveremo nelle varieguate forme di “apparizione testuale” della *Lichtung*. Si tratta ovviamente di un ripercorrimiento funzionale al risalto che è nostra intenzione dare al concetto di *radura* quale orizzonte di co-estensione e co-appartenenza di essere, esserci e verità.

alla *coscienza*, nel caso di Heidegger all'*essere-nel-mondo*. Nella cornice teorica della ricerca sull'essere e sull'ente va inquadrata la caratura ermeneutica che la riflessione heideggeriana possiede. Non si tratta naturalmente di un tipo di ermeneutica storico-interpretativa, bensì di un'ontologia della comprensione/*Verstehen*, dove quest'ultima si pone come quell'esistenziale fondamentale (gli altri due sono la *Befindlichkeit*/situazione emotiva e il discorso/*Rede*) dell'uomo e non come una facoltà tra le altre – Cfr., Id., *Essere e Tempo*, cit., § 9, p. 63. Sul rapporto controverso tra Heidegger e l'esponente principale della fenomenologia, nonché suo maestro, Edmund Husserl, rimando a R. Brisart, *Il recupero heideggeriano dell'ontoteologia a Marburgo e la questione della fenomenologia*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger a Marburgo*, cit., pp. 55-77; C. Esposito, *Il periodo di Marburgo (1923-1928) ed Essere e Tempo: dalla fenomenologia all'ontologia fondamentale*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 113-166; V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci, *La fenomenologia*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 265-277; R. M. Marafioti, *Il ritorno a Kant di Heidegger. La questione dell'essere e dell'uomo*, Milano-Udine, Mimesis, 2011, pp. 45-60; G. Figal, *Heidegger e la fenomenologia*, in C. Gentili-F.W. Von Herrmann-A. Venturelli (a cura di), *Martin Heidegger trent'anni dopo*, Genova, il Melangolo, 2009, pp. 99-111. Per quanto riguarda l'importanza della riflessione heideggeriana nell'ambito dell'ermeneutica cfr., F. Bianco, *Introduzione all'ermeneutica*, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 119-131; O. Pöggeler, *Heidegger e la filosofia ermeneutica*, cit., soprattutto le pp. 273-293.

⁴ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2008, p. 101.

⁵ *Ibid.*

⁶ Id., *Essere e Tempo*, cit., § 2, p. 20.

⁷ Id., *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 101.

Come l'essere aristotelico⁸, anche la *Lichtung λέγεται πολλαχώς*. Un primo significato scaturisce da una delle radici etimologiche⁹ del sostantivo *Lichtung*: *Licht*/luce. Traducendo in questo modo è possibile istituire un nesso anche con il francese *clarière* e con l'inglese *clearing*, così come lo stesso Heidegger in *La fine della filosofia e il compito del pensiero*¹⁰ fa presente nel contesto dell'analisi della radice etimologica del termine. Si tratta di un'analisi guidata dalla volontà di delineare i contorni di un pensiero post-metafisico, che "svolti" dalla metafisica verso la *meditazione*: il nuovo compito auspicato dal filosofo tedesco è quello di approntare un pensiero che *pensi*, insomma, e che non *conosca* solamente – ribaltando in questo modo i termini della kantiana distinzione tra *pensare* e *conoscere*¹¹. Infatti, se il filosofo di Königsberg lega il *pensare* alla *metafisica* (e il *conoscere* alla *scienza*), Heidegger, equiparando metafisica e scienza, vede nel

⁸ Per Aristotele infatti l'essere non ha uno, bensì molti significati sebbene tutti quanti si riferiscano ad un termine unico: la sostanza, la categoria più importante. Le categorie sono dieci: sostanza, qualità, quantità, relazione, agire, patire, dove, quando, avere, giacere – cfr., Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2006, Libro – e fanno capo all'*ousia* che è «il primo significato dell'essere» – ivi, Libro Z 1, 1028 a 15 – e primo «in tutti i significati del termine: per la nozione, per la conoscenza e per il tempo» – ivi, Libro Z 1, 1028 a 30. Cfr., G. Reale, *Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 2008; Id., *Introduzione*, in Aristotele, *Metafisica*, cit., pp. 3-23; E. Berti, *Guida ad Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1995; Id., *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 56-64.

⁹ Ho deciso di adottare la traduzione *radura* nella convinzione tale termine renda meglio la compresenza della dimensione dell'oscurità (del fitto dei boschi) e della luce (che appare nel mezzo del bosco), e questo in conformità alle precisazioni heideggeriane, che prenderò in considerazione in seguito, circa l'anteriorità della *Lichtung* rispetto alla luce e allo stesso essere. Altre modalità di traduzione sono: illuminazione (Chiodi), radura luminosa (Caracciolo-Perotti), apertura-slargo (Vattimo), radura (Mazzarella e Volpi), luco (Amoroso), chiarezza (Marini), lucare (Cicero). Un'esauritiva e dettagliata esposizione delle controversie etimologiche generate dalla parola *Lichtung* è presente in L. Amoroso, *Lichtung. Leggere Heidegger*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1995, pp. 58-65.

¹⁰ M. Heidegger, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in Id., *Tempo ed Essere*, cit., p. 85.

¹¹ L'intera *Critica della Ragione Pura* poggia su tale distinzione che per Kant è avvertita come necessaria sia per tracciare i contorni del campo epistemologico della scienza e della conoscenza, sia per criticare la pretesa conoscitiva della metafisica. Tuttavia in Kant la critica ha anche la funzione di salvaguardare uno spazio d'azione della metafisica, le cui idee *regolative* hanno un'importante funzione all'interno del contesto della moralità. Le *idee* trascendentali prodotte dalla ragione, infatti, non hanno un uso *costitutivo*, ossia non sono *concetti di oggetti* (in questo caso avrebbero uno statuto raziocinante), ma un uso *regolativo* indispensabile, poiché, infine, è a partire dal *postulato* dell'unità completa (idea della ragione) della conoscenza dell'intelletto che è possibile indagare la natura, entro i limiti di un'esperienza possibile, adeguando la conoscenza alle idee che la ragione si pone – I. Kant, *Critica della ragione pura*, a cura di G. Colli, Milano, Adelphi, 2007, p. 660. La ragione, insomma, rivolge il suo sguardo a qualcosa a cui sottostà l'esperienza ma che nell'esperienza non può darsi, dal momento che l'uso trascendente dell'idea la rende un *maximum* che non potrà mai essere dato concretamente – Ivi, p. 385. Cfr., O. Höffe, *Immanuel Kant*, a cura di V. Verra, Bologna, il Mulino, 2002, pp. 114-119; sull'incidenza del pensiero kantiano sulla filosofia di Heidegger cfr., il recente testo di R.M. Marafioti, *Il ritorno a Kant di Heidegger. La questione dell'essere e dell'uomo*, cit., in cui è presente anche una dettagliata indicazione bibliografica, ivi, pp. 427-462.

conoscere il massimo dispiegamento della metafisica e nel *pensare* la possibilità di uscirne¹². Oltre al termine *Licht* compare il verbo *lichten*, che significa diradare, rendere libero e leggero – come pure risuona nell’espressione *Anker lichten*/levare l’ancora. Il pensatore tedesco afferma al riguardo che «diradare qualcosa significa: rendere qualcosa rado, cioè renderlo libero e aperto [...] – e – lo spazio libero che ne risulta è la *Lichtung*»¹³.

Possiamo affermare, pertanto, che per comprendere il senso che il concetto di *radura* assume nel movimento di pensiero di Heidegger è utile tenere sempre in mente il legame tra il *lichten* e la *Licht*, anche perché la connessione tra il concedere lo *spazio* di apparizione per l’ente – il *lichten* – e l’illuminare affinché l’ente possa divenire *visibile*, ossia *intelligibile* – la *Licht* – è strettamente intrecciata alle altre *due* possibili radici, indoeuropea e latina, che consentono di cogliere anche un *terzo* significato della *Lichtung*: quello di *mondo*. Possiamo dare per acquisito un primo risultato: una prima accezione di *radura* è quella di apertura-*Offenheit* che lascia apparire in quanto spazio di diradamento e va vista «come lo spazio libero dell’audacia del creare, come lo spazio coperto della disputa della gettatezza; entrambi in sé coappartenentesi come la *radura* del velarsi»¹⁴. Se, da un lato, in questo primo significato essa mostra connessioni oggettive con la luce, dall’altro – come è stato sottolineato da L. Amoroso – presenta aspetti *etimologici*, ma anche *teorici*, affini alla parola latina *lucus* e a quella indoeuropea *loka*¹⁵. Soffermiamoci sul *lucus*.

Il termine latino indica il “boschetto sacro”; si tratta di un luogo in cui c’è poca luce perché circondato da alberi. Siamo, insomma, molto lontani dalla *Lichtung* interpretata a partire dalla *Licht*. Se in quest’ultima parlano luminosità e trasparenza¹⁶, nel *lucus*, invece, a parlare è la penombra della foresta, sebbene il termine *lucus* presenti indiscutibili affinità morfologiche con termini, quali *lux* e *lucere*. Ma, quella che ha la parvenza di una correlazione unicamente *morfologica*, è, in realtà, spia di una più profonda unità *semantica* con il termine *luce* che all’*oscurità* del bosco sembra opporsi. La lotta tra luce e om-

¹² «È tempo di disabituarsi a sopravvalutare la filosofia e quindi a chiederle troppo. Nell’attuale situazione di necessità del mondo è necessaria meno filosofia ma più attenzione al pensiero, meno letteratura ma più cura delle lettere delle parole. Il pensiero a venire non è più filosofia perché pensa in modo più originario della metafisica, termine che indica la stessa identica cosa». M. Heidegger, *Lettera sull’umanismo*, cit., p. 103.

¹³ Id., *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in Id., *Tempo ed Essere*, cit., p. 85.

¹⁴ Id., *Contributi alla filosofia (Dell’evento)*, tr. it. di A. Iadicicco, Milano, 2007, § 205, pp. 325-326.

¹⁵ L. Amoroso, *Lichtung. Leggere Heidegger*, cit., p. 59.

¹⁶ Cfr., F. Mora, *Martin Heidegger. La provincia dell’uomo. Critica della civiltà e crisi dell’umanesimo (1927-1946)*, Milano-Udine, Mimesis, cap. 7, § 3, pp. 375-378.

bra caratterizzante la parola *lucus* generò, come è noto, numerose controversie etimologiche: ad esempio, il *topos* del *lucus a non lucendo*, posto a partire dal *De lingua latina* di Varrone. Il gioco di luce e ombra che caratterizza il *lucus* è lo stesso che ritroviamo nella *Lichtung* heideggeriana. La coniugazione del *nascosto* e dello *svelato* risulta essere quell'evento che ha generato la metafisica ontica, ossia quel pensiero che, obliterando la dimensione del nascondimento, ha voltato le spalle all'essere, riducendo quest'ultimo ad essere dell'ente. Risulta evidente che tale costellazione teorica coinvolge il confronto con problematiche di ordine, non solo *teoretico*, ma anche *etico*. Un'etica del soggiorno o *ecologica*¹⁷ che non ha la configurazione di un anacronistico ritorno alla natura, con la conseguente disattenzione per la dimensione storica. Anzi, in tale contesto di *ἔθος originario* non c'è iato tra *storia* e *natura*, giacché l'uomo è un essere *naturaliter storico*, per cui un rapporto più originario alla propria essenza o natura, che non sia *storicamente* strutturato, non è possibile per l'uomo. Questo sarebbe lo statuto *etico* del pensare *autentico*, ossia quel pensare che guarda alla dimensione genetica di ogni evento storico-naturale, che ha di mira il puro *darsi*, e che riconosce come quel *lichten* proprio della *Lichtung* non sia altro che il puro *fatto* dell'essere che *storicamente* si determina. Il pensiero ha innanzitutto la funzione di *località* dell'essere, ossia si pone come la *dimensione* in cui la *verità* dell'essere o la *Lichtung avvengono*, come in un significativo luogo teorico di *Essere e Tempo* è asserito: «l'apertura preliminare di ciò rispetto a cui avviene il rilascio di ciò che si incontra nel mondo è null'altro che il comprendere il mondo, a cui l'esserci, in quanto è, già da sempre si rapporta»¹⁸. La *Lichtung* enuncia, infatti, la *relazione* essenziale di uomo e essere: l'esser-ci è, ossia, *e-si-ste*, nell'apertura, in quello *slargo* dell'essere che è anche la sua manifestatività, o verità¹⁹. Come abbiamo già osservato sopra, tale *correlazione* se nella prima fase di pensiero del filosofo è pensata più a partire dall'esserci e dall'analitica esistenziale, nella fase tarda, invece, è tematizzata a partire dal *legame* stesso, da quel *piano* di cui si asserisce l'identità con l'essere, come possiamo leggere in *Lettera sull'umanismo*²⁰. Inoltre, tale *slittamento* appare con forza se confron-

¹⁷ E. Mazarella, *Tecnica e metafisica*, cit., pp. 293-334.

¹⁸ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., § 18, p. 111.

¹⁹ «Affinché l'ente possa esser presente e, quindi, possa in generale darsi essere, manifestatività dell'essere, occorre lo star dentro dell'uomo nel *ci*, nello slargo, l'esser-levato-nello-slargo dell'essere, come quale l'uomo esiste. Dunque, non può affatto darsi essere dell'ente senza l'uomo» Id., *Seminari di Zollikon*, a cura di E. Mazarella e A. Giugliano, Napoli, Guida, 1991, p. 254.

²⁰ «Se [...] si pensa come in *Sein und Zeit*, si dovrebbe dire: *précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'être*. Ma da dove proviene e che cos'è le *plan*? *L'être e le plan* sono lo stesso» Id., *Lettera sull'umanismo*, cit., p. 62.

tiamo il ruolo che la *Lichtung* riveste in *Essere e Tempo* e ne *L'origine dell'opera d'arte*. Nell'opera del '27 la *Lichtung* appare come *Erschlossenheit* con evidente correlazione all'immagine classica del *lumen naturale*, dunque alla luce, mentre in *L'origine dell'opera d'arte* il termine *radura* è declinato come *Offenheit*, come luogo aperto e possibilità stessa dei fenomeni. In quanto apertura essa è quell'accadere non solo del *diradarsi* ma anche del *trattenere*, dello svelamento e del nascondimento come si evince dalle pagine sulla lotta tra *Welt* e *Erde*.

L'*Erschlossenheit* fa la sua comparsa al § 28 allorché Heidegger nel delucidare il compito di un'analisi tematica dell'*in-essere* precisa che la comprensione autentica e appropriata dell'esserci e del suo *in-essere* non va ricondotta ad uno "stare-dentro" al mondo al modo della *semplice presenza* ma come *essere-nel-mondo* di un esserci esistenzialmente aperto²¹. Afferma il filosofo a tal proposito: «"qui" e "là" sono possibili solo in un "Ci", cioè solo se esiste un ente che, in quanto essere del Ci, ha aperto la spazialità. Nel suo essere più proprio questo ente ha il carattere della non chiusura. L'espressione "Ci" significa appunto questa apertura essenziale. Attraverso essa, questo ente (l'Esserci) "Ci" è per se stesso in una con l'esser-ci del mondo [...] che esso sia illuminato significa che è in se stesso aperto nella radura in quanto essere-nel-mondo, cioè non mediante un altro ente, ma in modo che esso stesso è la radura»²².

Notiamo innanzitutto che la caratteristica della non-chiusura o dell'apertura è intrinsecamente correlata all'esserci e alle sue note distintive: la spazialità propria dell'esserci e la sua gettatezza intramondana – sebbene si tratti di un' intramondanità trascendente in quanto l'uomo non *sta* mai al modo dell'ente semplicemente-presente ma *esiste*, cioè è *esposto* alla radura dell'essere. Secondariamente, l'*Erschlossenheit* appare convertibile anche con l'*ἀληθείειν*, proprio perché ha una connotazione al tempo stesso *aprente* e *aperta* – distinguendosi, pertanto, dalla *Entdecktheit*, segno, questo, distintivo dell'ente difforme dall'esserci. La semplice presenza ha come nota caratteristica quella di essere uno *svelato* che non può *aprire* un mondo di significati ma che si trova già sempre *immerso* in una totalità di *appagatività*. L'esserci, invece, ha una capacità di apertura che lo rende un essere che può *scoprire*, mentre la semplice-presenza è l'ente che può *essere scoperto*.

La seconda declinazione alla quale abbiamo fatto cenno, ossia l'*Offenheit* si configura come una *manifestatività* donatrice di senso, anzi, come quel *Sinn* che è la vera *ratio essendi* dell'ente e del mondo come totalità significativa. Hei-

²¹ Id., *Essere e Tempo*, cit., § 28, p. 164.

²² Ivi, p. 165.

degger utilizza in questo testo il termine *Offenheit* soprattutto in riferimento al mondo e alla *Lichtung*. Infatti l'essere-aperto e al contempo *aprente* contraddistingue la *Welt* come *welten*, come *farsi-mondo*. Il mondo, infatti, come l'opera d'arte è innanzitutto *Stiftung*: istituzione, donazione e fondazione le quali aprono alla dimensione dell'apparire dell'ente, facendo sì che l'ente "insorga" in quanto essente. Riprenderemo meglio questo punto quando parleremo dell'arte e della sua funzione ontologica, per ora basti dire che l'*Offenheit*, l'essere-aperto inerisce all'essenza della *Lichtung* e del mondo in quanto non-nascondimento, in quanto verità.

L'apertura risuona, inoltre, nel termine con cui il filosofo tedesco si riferisce all'uomo. Il termine *Dasein* indica, infatti, sin da *Essere e Tempo*, la radura, il luogo in cui l'essere si dirada lasciando comparire gli enti ma *sottraendosi*, allo stesso tempo, all'orizzonte fenomenico²³. Essendo la radura il *diradarsi illuminante* a cui corrisponde l'*apertura illuminata* dell'esserci, essa avviene *anteriormente* ad ogni esserci ed ente. Sulla scorta di quanto abbiamo detto possiamo ora prendere in considerazione il concetto di *verità*, al fine di mostrare la sua intima connessione con la *Lichtung*.

Sappiamo che sulla *verità* Heidegger si è molto espresso e l'ha fatto, soprattutto, in opposizione all'approccio logico-scolastico. Solo per citare qualche esempio pensiamo a *Logica. Il problema della verità*. Nel corso marburghese del semestre invernale del 1925/26 il discorso prende avvio dall'analisi di quella disciplina che più di ogni altra è stata correlata alla questione della verità: la *logica*, la quale non «chiede del vero in qualche suo senso, ma primariamente e propriamente della verità del vero, di quel che di volta in volta rende vero il vero»²⁴. L'intento del filosofo è quello di mostrare, attraverso una ricostruzione storiografica delle più significative posizioni logiche, il profondo legame tra *logica* e *ontologia* nell'orizzonte di coappartenenza della *Lichtung*. Si tratta del passaggio da un approccio gnoseologico al vero ad uno *aletico-ontologico*. La loro matrice comune è la *conformità*: tratto, questo, che genera quell'oblio del

²³ «La metafora ontica di un *lumen naturale* nell'uomo indica null'altro che la struttura ontologico-esistenziale di questo ente, ossia che esso è in modo da essere il proprio *Ci*. Che esso sia illuminato significa che è in se stesso aperto nella radura in modo che esso è la radura» Id., *Essere e Tempo*, cit., § 28, p. 165. Heidegger pur identificando l'esserci e la radura ci tiene a porre in rilievo come la radura non sia una produzione dell'attività dell'uomo, come possiamo leggere nella nota *b* dell'edizione citata, in cui si afferma a chiare lettere che l'esserci non *produce* la radura. Essa non è da pensare come l'*effetto* di una *causa*, il *risultato* di un *procedimento* guidato da un *telos*. La radura è il darsi dell'essere, l'*Es gibt*, in cui l'uomo va inteso come la "località della verità dell'essere", lo *spazio* in cui *avviene* la correlazione essenziale tra λόγος ed εἶναι.

²⁴ Id., *Logica. Il problema della verità*, a cura di U. M. Ugazio, Milano, Mursia, 1986, p. 7

significato primigenio di verità decaduto a correttezza ed *omologazione*. Così come il vero, anche il dire, ad esso connesso, subisce, secondo Heidegger, una metamorfosi davvero catastrofica per il pensiero: il dire non è più *annunciare*, ma un *enunciare*; così come il pensare non è *meditazione* ma *rappresentazione*; e la verità *adeguazione* e non *Lichtung* dell'essere.

La posizione è quella espressa anche nelle lezioni friburghesi tenute dal filosofo tra il 1937 e il 1938. In *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di problemi della logica* Heidegger asserisce che «la determinazione della verità, valida ancora oggi e diffusa ovunque sotto vari travestimenti, suona: la verità è la correttezza della rappresentazione dell'ente»²⁵. Qui il filosofo di Messkirch assume come punto di partenza l'identificazione del concetto corrente di verità con la nozione di *adaequatio*, con quell'idea, cioè, che si fonda sulla *concordanza* del conoscere con l'oggetto. Paradossalmente qui Heidegger afferma la necessità di porre la domanda sulla verità partendo dalla critica al contesto in cui la verità ha da sempre trovato il suo terreno di origine: il contesto logico. La logica come disciplina filosofica ha infatti ridotto la verità a criterio di conoscenza misconoscendo quella sua peculiare valenza ontologica che la rende “manifestazione” dell'ente. In un suggestivo paragrafo di *Essere e Tempo*, che reca il significativo titolo di *Esserci, apertura e verità*²⁶ il filosofo individua proprio nell'*adeguazione* del *giudizio* all'*oggetto* l'essenza della verità, così come intesa dalla tradizione, riconoscendo, pertanto, il giudizio e l'asserzione come luoghi della verità²⁷. Se la *coniunzione* di soggetto e predicato (il giudizio) diviene *enunciazione* vera nel momento in cui essa dice dell'ente il suo esser “così come esso è”, ci sarà, allora, *verità* finché ci sarà *omologazione* dell'enunciato con la cosa che esso enuncia. Ma un tale *enunciare* – che costituisce l'essenza della teoria *adeguativa* della verità – è anche un *mostrare* e lasciar vedere l'ente nel suo esser *scoperto*. Per Heidegger un'asserzione è vera innanzitutto perché è *apofantica, manifestazione* dell'ente²⁸. La polemica contro l'approccio *adeguativo* al *vero* ha di mira quello che Heidegger considera il luogo *genetico* dell'*adaequatio*: Platone. Egli vede nella teoria *eidetica* del filosofo greco il punto di partenza storico della *metamorfosi* della verità da *svelatezza* dell'ente in *correttezza* del guardare. Stando alla schematizzazione proposta in *Domande fondamentali della filosofia* è possibile notare che *idea* è, però, solo uno dei significati dell'essenza – gli altri sono: universale, genere, a-priori, *subiectum*, ciò che è comune, *quid-*

²⁵ Id., *Domande fondamentali della filosofia*, Milano, Mursia, 1990, pp. 17-18

²⁶ Il riferimento è al § 44 di *Essere e Tempo*.

²⁷ Ivi, p. 260.

²⁸ Ivi, pp. 264-265.

ditas, aspetto²⁹; quello che indica l'esser-stato-visto dell'ente, il suo che-cos'è. L'idea infatti è «l'aspetto che qualcosa offre nel suo che-cosa, l'aspetto che porta in sé da dare in visione»³⁰. Saranno evidenti, pertanto, *due* fattori con cui l'idea si rapporta principalmente: l'*on* e l'*idein*. Preminente secondo Heidegger nella platonica dottrina del vero non è l'*Anwesenung*, l'atto del presentarsi della cosa, ma il *Wassein*, il contenuto essenziale. E proprio tale separazione tra il *contenuto* dell'*apparire* e l'*orizzonte* dello stesso ha generato per il filosofo tedesco quel «riferimento al vedere, all'apprensione, al pensare e all'asserire»³¹ – della verità che è caduta sotto il *giogo* dell'idea, con il conseguente mutamento della verità in *orthotes*. Nell'ambito dell'analitica esistenziale la verità è connessa ad un concetto di *Lichtung* da intendere, sia, come *Offenständigkeit* (come uno *stare aperto* da parte dell'uomo), sia, come *Offenbarkeit* (esser-manifesto da parte dell'ente). Questa posizione è possibile ovviamente sulla base della concezione della verità come disvelamento e non-nascondimento. Prima di esprimere un giudizio occorre che la cosa sia aperta e scoperta, da un lato, e che l'esserci sia aprente e scoprente, dall'altro³². *Verità* si avrà, allora, quando alla *disvelatezza* corrisponderanno un *atto* del *disvelare* – atto compiuto dall'esserci – e un *risultato* del *disvelamento* – l'*on* come *phainomenon*. A tal proposito noteremo che dell'ente Heidegger offre *due* interpretazioni fondamentali: ente come *on* e *phainomenon*; ente come *Gegen-stand*. Nel § 7 di *Essere e Tempo* Heidegger afferma, nel contesto dell'analisi del significato dell'espressione *fenomenologia*, che i *fenomeni* sono «l'insieme di ciò che è alla luce del giorno o può essere portato alla luce, ciò che i greci a volte identificavano semplicemente con *tà onta* (l'ente)»³³. Il fenomeno indica, dunque, l'ente che viene ad assumere il significato di *manifesto* – si tratta ovviamente di uno stato di manifestatività non *fisso* poiché l'ente può manifestarsi di volta in volta in maniera diversa. Le sue manifestazioni dipendono proprio dal «rispettivo modo di accedere a esso»³⁴. È per questo motivo che si pone la necessità di una *scienza dei fenomeni* – la fenomenologia appunto – che consenta una “esibizione dell'ente” oltre i suoi *copri-menti predominanti*. Lo statuto originario del fenomeno, in ultima analisi, non implica un'immediatezza di accesso, dacché il fenomeno non è un *datum* ma

²⁹ Id., *Domande fondamentali della filosofia*, cit., p. 51

³⁰ Ivi, p. 54

³¹ Id., *La dottrina platonica della verità*, in Id., *Segnavia*, a cura di F. W. Von Hermann e F. Volpi, Milano, Adelphi, p. 192

³² «Primieramente vero, ossia scoprente, è l'esserci. Verità nel secondo senso non significa esser-scoprente (scoprire) ma esser-scoperto (stato di scoprimiento)» Id., *Essere e Tempo*, cit., § 44, p. 273.

³³ Ivi, p. 43.

³⁴ Ibid.

un ricavato. L'analisi condotta in *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo* sulle tre scoperte fondamentali della fenomenologia – intenzionalità, intuizione categoriale, a-priori – rappresenta la paradossale condizione in cui viene a trovarsi l'investigazione fenomenologica heideggeriana: essa parte dall'assunto che l'ente/fenomeno sia ciò che a partire da se stesso giunge a manifestazione, ma un attimo dopo non si esime dal dichiarare che la manifestazione dipende essenzialmente dalla modalità d'accesso all'ente. Affermazioni, queste, certamente aporetiche e che ci immettono direttamente nell'ambito teorico del *Gegen-stand*. Infatti, affinché si possa accedere all'ente – nelle diverse modalità di approccio possibili – occorre che l'ente sia colto nella sua "enticità". L'enticità è disponibile secondo Heidegger come *Gegenständigkeit*. La parola tedesca *Gegen-stand* è la traduzione di quella latina *obiectum*. La differenza, seppure minima, del *Gegen-stand* rispetto all'ente greco risiederebbe nel fatto che il primo indica "ciò che sta di fronte" – dove «il di fronte si determina in base al gettare di fronte a sé che rappresenta, operato dal soggetto»³⁵ mentre il secondo si presenta con il carattere del *Gegenüber* come un "essere di fronte" con cui l'uomo si incontra e che non è nel suo possesso teorico manipolativo-calcolante³⁶. La questione della *cosa*, insomma, sembra intrecciarsi con quella della *soggettività* che entra nella costituzione stessa dell'oggetto. Infatti la *duplice* costituzione dell'oggetto (il *contro* e lo *stato*) esplicita non solo una sua *modalità*, ma enuncia già un *rapporto*, quello con la soggettività trascendentale. L'ente è, infatti, considerato da Heidegger – che polemizza con la riduzione gnoseologista dell'ente a *Gegen-stand*, avvenuta non appena il "di fronte" viene soggiogato dalla *re-praesentatio* – come "ciò che si manifesta da se stesso a partire da se stesso".

La riduzione della *cosa* ad *oggetto* avviene sulla scorta di una soggettività che *rappresenta*³⁷. La *Vorstellung*, inoltre, è quell'atteggiamento fondamentale dell'uomo in quanto soggettività non solo gnoseologica ma anche pratica. Il termine tedesco appartiene all'ambito semantico dello *Stellen-porre*, che compare anche nel *Bestellen-ordinare* e nello *Herstellen-produrre*. La *rappresentazione* come modo del *porre* non denota, dunque, unicamente lo spazio in cui si dispiega la soggettività teoretico-conoscitiva, ma, è indice e segno della "te-

³⁵ Id., *Il principio di ragione*, cit., p. 141.

³⁶ Ivi, p. 142.

³⁷ «La stabilità (*Beständigkeit*) fonda la costanza (*Ständigkeit*) unitamente con l'esser presente come *Gegen-ständigkeit*, come *og-gettività*, stare di fronte, non appena il "di fronte" (*Gen-gen*) diventa essenziale a causa della *re-praesentatio*. Quando avviene ciò? Nell'insorgere del *subiectum qua res cogitans qua certum*. Così l'unità in quanto figura mutata – determinata dalla verità come certezza – dell'oujsija giunge nel riferimento al rappresentare che, in vista e in quanto vista (rappresentare), mira necessariamente all'unità ed è l'"io collegato" nel modo del rappresentare» Id., *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, p. 915.

ticità” originaria del pensiero che costituisce quel tratto di confine in cui l’ente trova la sua ragione di esistenza, il suo luogo di pensabilità, la sua condizione di visibilità. La risoluzione dell’ente e del suo essere in un *che-di-posto* induce il filosofo tedesco ad equiparare la metafisica dell’*adaequatio*, su cui la *Vorstellung* si basa, alla tecnica e al nichilismo³⁸. Ritornando alla “caratura *aletheologica*” della radura possiamo constatare come nello spazio *esistenziale* del *Verstehen*³⁹ l’ente *difforme* dall’esserci apparirà come un esser-scoperto/*Entdecktheit*, uno svelato, e l’esserci, dal canto suo, sarà caratterizzato dalla *Erschlossenheit* – un altro sinonimo di *Lichtung* come abbiamo visto – da un’aperturalità che dice sia la costituzione *aperta* che quella *aprente* dell’esserci⁴⁰. In gioco, allora, è un concetto di vero che appartiene sia all’essere che all’ente. La verità originaria risiede nell’evidenza ante-predicativa dell’ente, insomma, nella verità ontica. La proposizione vera ha, dunque, le sue radici nell’esser-scoperto dell’ente/*Entdecktheit* e nell’essere-aperto/*Erschlossenheit* dell’esserci⁴¹. Ma entrambe, verità dell’ente e verità dell’esserci non potrebbero essere al di fuori della “radura del dispiegarsi”, ossia della verità ontologica: «solo la svelatezza (*Enthülltheit*) dell’essere rende possibile l’evidenza (*Offenbarkeit*) dell’ente. Questa svelatezza,

³⁸ Su questo aspetto cfr., U. Galimberti, *Il tramonto dell’Occidente*, Milano, Feltrinelli, 2008, pp. 387-416 e pp. 542-546; F. Volpi, *Nichilismo*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 83-120; M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete attuale dell’epoca presente*, Roma, Bulzoni, 1978, pp. 305-320; Id., *L’essenza della tecnica e il nichilismo*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, pp. 235-276; E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica*, pp. 251-334; F.W. Von, *Sottrazione e annientamento. Sulla differenza essenziale tra metafisica e nichilismo*, in C. Gentili-W. Stegmaier-A. Venturelli (a cura di), *Metafisica e nichilismo. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche*, Bologna, Pendragon, 2006, pp. 11-22.

³⁹ La comprensione è uno dei tre esistenziali dell’esserci di cui Heidegger parla in *Essere e Tempo*. I tre esistenziali fondamentali sono: situazione emotiva, comprensione e discorso. Il termine *esistenziale*, come è noto, è utilizzato dal filosofo al posto di quello di *categoria*, poiché quest’ultima risulta essere troppo intrisa di ontologia della *presenza*, risultando in questo modo inadeguata per caratterizzare l’uomo che non è una cosa tra le cose. La situazione emotiva compare tematicamente per la prima volta come sinonimo dell’agostiniana *affectio* nella conferenza del 1924 *Il concetto di tempo*. Nel contesto di *Essere e Tempo* la *Befindlichkeit* indica quell’*autosentimento situazionale*, quella capacità, cioè, propria dell’uomo di sentirsi e di trovarsi che forma il *Ci* dell’esserci in quanto tale – cfr., M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., § 29, p. 167; sul tema cfr. F.W. Von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins: Eine Erläuterung von “Sein und Zeit”*, Klostermann, Frankfurt am Main, Bd. 3: *Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins*, § 28-§44, 2008, pp. 28-29. Termine complementare alla situazione emotiva è *Verstehen*, la comprensione, che non è un atto primariamente gnoseologico, come potrebbe sembrare di primo acchito, ma è innanzitutto un’operazione pratica, come meglio si evince analizzando la struttura *tripartita* della comprensione: pre-disponibilità; pre-visione; pre-cognizione – M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., §§ 31-32, pp. 176-189. Infine c’è il discorso/*Rede*, cooriginario alla situazione emotiva e alla comprensione e fondamentale poiché articola discorsivamente l’intera struttura dell’apertura dell’esserci – ivi., § 34, p. 198.

⁴⁰ Id., *Segnavia*, cit., pp. 86-88

⁴¹ Ivi, p. 87

che è la verità dell'essere, la chiamiamo verità ontologica»⁴². Non è azzardato poter affermare che nelle lezioni tenute dal filosofo tedesco intorno agli anni Trenta le “apparizioni testuali” della *Lichtung* fanno capo decisamente alla nozione di *verità*. Una verità che oscilla, certo, tra una sua “localizzazione” nel *Da-sein* uomo e un tentativo di de-soggettivazione attraverso il ricorso all'evidenza ontica e ontologica. Senz'altro in tale movimento oscillatorio la verità/apertura si pone come *Unverborgenheit*, come non-nascondimento. Si tratta, insomma, di una verità fondata sulla trascendenza dell'esserci quale condizione di possibilità della differenza ontologica. Ma si configura, anche, come *Offenbarkeit*, come manifestatività⁴³. Una manifestatività che si divarica in apertura dell'esserci (*Erschlossenheit*) e apertura dell'ente (*Entdecktheit*).

Il *vero* si costituisce innanzitutto come l'*aperto*. Ma c'è una domanda che vuole risalire ancora più indietro rispetto alla *svelatezza* posta come matrice di filiazione dell'*adaequatio*. Heidegger si chiede: «l'*aletheia* richiede [...] un'interrogazione più originaria sulla propria essenza (dove e perché velamento e svelamento?)»⁴⁴. Un passo decisivo in tale direzione è rappresentato dalla conferenza scritta nel 1930 e pubblicata nel 1943: *Sull'essenza della verità*. Il problema principale che Heidegger qui pone è quello di delineare le condizioni di possibilità di pensare quella dimensione aperta in cui l'*Offenständigkeit* (lo stare-aperto da parte dell'uomo) e l'*Offenbarkeit* (l'esser-manifesto da parte dell'ente) possono avere luogo. La grande sfida che si apre alla riflessione del filosofo tedesco è quella di portare al linguaggio quello *sfondo* sul quale si staglia la stessa manifestatività come tale. Si tratta di quel fondo nascosto e oscuro su cui si pone la luminosità del manifesto e a partire dal quale possiamo comprendere il discorso sulla non-essenza della verità. Per Heidegger la non-verità non soltanto è la non-essenza della verità, ma anche qualcosa di unito alla verità. Verità e non-verità sono anzi un tutt'uno. Sulla scorta di quanto detto risulta chiaro che l'insistenza heideggeriana sulla verità come non-nascondimento va compresa alla luce del fatto che originariamente l'esserci è nella non-verità – la quale è, nondimeno, una forma di manifestazione della *Lichtung* – e che il vero è una dimensione che va conquistata con la lotta contro quei “coprimenti predominanti” da sottoporre all'affilata mannaia del radicalismo fenomenologico-ermeneutico. Come la verità non dipende dall'asserire o dall'adeguazione dell'intelletto con la cosa – dato che per darsi concordanza occorre che gli ele-

⁴² Ivi, pp. 87-88.

⁴³ Sottolinea questo punto R. M. Marafioti, *Il ritorno a Kant di Heidegger. La questione dell'essere e dell'uomo*, cit., p. 255.

⁴⁴ M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, cit., § 207, p. 327.

menti tra i quali essa può instaurarsi siano già *manifesti* – così la non-verità non va intesa come falsità o non-conformità di una proposizione⁴⁵. Alla verità come manifestazione si oppongono due tipi di non-verità: *nascondimento* e *errare*. Se per verità si intende il non-nascondimento, allora, la non-essenza della verità indicherà il *non* del non-nascondimento, cioè il *nascosto*. La verità è, allora, originariamente *negazione* dello sfondo a cui Heidegger si riferisce anche usando il termine *Geheimnis*. Il *mistero* è nascondimento dell'ente in totalità, antecedente alla manifestazione di qualsivoglia ente⁴⁶. L'essere sembra trapassare da uno stato di *latenza* ad uno di *apparenza* dando luogo anche a quell'aporetico *contatto* tra essere e nulla la cui incomprendibilità – ma, nondimeno, la cui ineluttabilità – è il vero rompicapo dei filosofi da Parmenide in poi, almeno. Siamo, insomma, al centro della questione del *nulla*. I termini in cui Heidegger tenta di dire la sottrazione che inerisce intrinsecamente alla *Lichtung* ci fanno pensare a quell'altro concetto su cui il filosofo si è molto espresso: la *Nichtung*.

Del nulla Heidegger parla soprattutto in *Che cos'è metafisica?* in cui il *nihil* è contraddistinto da una peculiare relatività: esso non è qualcosa di assoluto ma è ni-ente o non-ente, ma già in *Essere e Tempo* allorché il discorso si concentra sulla tonalità emotiva dell'angoscia il cui davanti-a-che è l'essere-nel-mondo che appare nella propria insignificatività⁴⁷. L'angoscia per Heidegger rivela quel niente per il quale noi ci sentiamo sospesi: «l'angoscia rivela il niente. Noi siamo sospesi nell'angoscia. O meglio è l'angoscia che ci lascia sospesi, perché fa dileguare l'ente nella sua totalità. Ciò implica che noi stessi, questi esseri umani che siamo, in mezzo all'ente ci sentiamo dileguare con esso. Per questo, in fondo, non tu o io ci sentiamo spaesati, ma uno si sente spaesato. Resta solo il puro esserci che, nel turbamento di questo essere sospeso, non può tenersi a niente»⁴⁸. In questa lunga citazione noi possiamo constatare due cose: in quanto tonalità emotiva l'*Angst* ha una connotazione *esistenziale*; inoltre, in quanto “apertura mondana” essa ha una caratura *ontologica*. Unicamente quando il nulla ci assale nell'angoscia si apre quella *Lichtung* che sola rende possibile ogni chiusura e apertura⁴⁹. È solo con l'evento dell'angoscia che avviene quella comprensione autentica, quella comprensione che comprende di essere-situata

⁴⁵ Id., *Sull'essenza della verità*, a cura di U. Galimberti, Brescia, La scuola, p. 12.

⁴⁶ Il mistero «è la vera e propria non-verità, è antecedente ad ogni manifestazione di questo o quell'ente, anzi, precede anche lo stesso lasciar-essere, che mentre svela, già tiene nascosto e al nascondimento si rapporta» Ivi, p. 33.

⁴⁷ Id., *Essere e Tempo*, cit., § 40, p. 228.

⁴⁸ Id., *Che cos'è metafisica*, cit., pp. 50-51.

⁴⁹ Cfr., su questo punto, J.A. Escudero, *La fenomenologia heideggeriana degli stati d'animo: la funzione di apertura mondana di angoscia, noia e ritegno*, pp. 113-130, in C. Gentili-F.W. Von Herrmann-A. Venturelli (a cura di), *Martin Heidegger trent'anni dopo*, cit.

in un mondo il cui fondamento è un abisso: il nulla appunto. La critica svolta contro l'oggettività e la neutralità della gnoseologia classica, come è noto, induce Heidegger a prendere congedo dal processo rappresentativo e obiettivante dell'atteggiamento teoretico e a spostare l'attenzione al fenomeno della dimensione pre-teoretica. Il punto di partenza della sua indagine è rintracciabile nel substrato vivente dell'esserci che non è più da intendere come un soggetto sradicato ma come un *Da-sein* significativo ed ermeneuticamente situato.

Nel § 29 dell'opera del '27 il filosofo analizza la costituzione esistenziale del *Ci* come situazione emotiva. «*La tonalità emotiva [...] non viene né dal di fuori né dal di dentro*»⁵⁰, ma è il modo in cui l'uomo *appartiene* al mondo. L'esserci, infatti, è, in quanto esistenza, essere-nel-mondo. La discrepanza fondamentale sarà, allora, tra *costituzione* e *situazione*: alla coscienza *costituente* puramente razionale si sostituisce un *Da-sein* emotivamente *situato* che si *apre* al mondo dischiudendo quelle possibilità più proprie che sono *l'autenticità* e *l'inautenticità*. In questo ampio discorso sulla situazione emotiva va, poi, inserita la problematica dell'angoscia. La considerazione dell'*Angst* come *Leitstimmung* del pensiero ontologico-fondamentale di Heidegger trova la sua spiegazione nel fatto che il poter scoprire da parte dell'esserci le sue più autentiche possibilità è dovuto alla fuoriuscita dal "regime di stordimento" in cui, "innanzitutto e per lo più", si trova. Si tratta di quella condizione di *deiezione* e *decadimento* che caratterizzano la quotidianità dominata dal *Man*⁵¹. Paradossale risulta la posizione heideggeriana che se, da un lato, in maniera programmatica afferma di voler andare in direzione della *fatticità* dell'esistenza per riguadagnare quell'accesso alla vita che la "cecità" delle scienze e del loro sistema gnoseologico – compresa la filosofia – non riesce a guardare, dall'altro mostra, altresì, una critica serrata alla *fatticità* dell'esserci come sottolineano le analisi della chiacchiera/*Gerede*⁵², della curiosità/*Neugier*⁵³, della diversione/*Zerstreuung*, e dello scadimento/*Verfallen*.

Insomma, la "normalità" della condizione quotidiana⁵⁴ sembra essere do-

⁵⁰ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., § 29, p.170.

⁵¹ Ivi, §71, p. 438.

⁵² La chiacchiera indica il modo di essere quotidiano del discorso e dell'interpretazione, è accessibile a tutti ma intrinsecamente non è una comprensione genuina, ma indifferente, infatti: «la chiacchiera, trascurando di risalire al fondamento di ciò che è detto, è quindi di per sé una chiusura [...] la chiacchiera, che chiude nel modo descritto, è la modalità d'essere della comprensione sradicata dell'esserci» (ivi, § 35, p. 208).

⁵³ Distrazione, irrequietezza e incapacità di soffermarsi caratterizzano la curiosità la quale è un altro modo sradicato, ossia inautentico del modo di rapportarsi dell'esserci al mondo: «la curiosità [...] non si prende cura di vedere per comprendere ciò che vede, per "esser-per" esso, ma si prende cura solamente di vedere» ivi, § 36, p. 211.

⁵⁴ Sull'analisi heideggeriana del quotidiano cfr., E. Nolte, *Quotidianità e il quotidiano nel pensiero e nella vita di Martin Heidegger*, in C. Gentili-A. Venturelli-F.W. Von Herrmann (a cura

minata da un intrinseco spaesamento, da un non-sentirsi-a-casa-propria in cui l'esserci non guarda al mondo e alle cose così come esse sono ma attraverso quella lente *cronologica* mondana e inautentica che sorregge anche tutta la metafisica occidentale. Tornando all'angoscia possiamo rilevare che se in *Essere e Tempo* il discorso si dipana su un piano che è più strettamente analitico-esistenziale, nella prolusione *Che cos'è metafisica* (1929) la questione si pone sul terreno ontologico. Qui il discorso sull'angoscia si inserisce nella cornice tematica del rapporto tra essere e nulla. In questo caso ad attirare l'attenzione non è tanto l'*Unheimlichkeit* – l'esperienza dello spaesamento – propria dell'angoscia quanto l'esperienza di *Seinsoffenheit* – di apertura dell'essere – della stessa: «solo nella notte chiara del niente dell'angoscia sorge quell'originaria apertura dell'ente come tale [...] il niente è ciò che rende possibile l'evidenza dell'ente come tale per l'esserci umano»⁵⁵. Insomma, qui Heidegger sta parlando del concetto a noi ben noto della *Lichtung*: l'evidenza ora menzionata è quella luce dei fenomeni che nei fenomeni originari – lo spazio e il tempo – diventa evidente come inapparente fonte di ogni apparire (e questo è un elemento che può portarci ad annoverare quella di Heidegger tra le posizioni metafisiche classiche che si fondano sulla metafisica dell'invisibilità). Ma che tipo di relazione è quella tra evidenza, angoscia e nulla? Nell'edizione del 1949⁵⁶ del testo del '29 Heidegger afferma esplicitamente l'identità tra essere e nulla nel contesto dell'analisi della trascendenza dell'esserci. Secondo il filosofo l'esserci che si tiene nel nulla si trova già sempre oltre l'ente nella sua totalità: «questo essere oltre l'ente noi lo chiamiamo trascendenza. Se l'esserci nel fondo della sua essenza non trascendesse, ossia, come ora possiamo dire, non si tenesse fin dall'inizio nel niente, non potrebbe mai rapportarsi all'ente, e perciò neanche a se stesso»⁵⁷. Il rapportarsi all'ente da parte dell'esserci è consentito dal nulla/essere che rende possibile il manifestarsi dell'entità dell'ente all'esserci. Ma come sappiamo il rendere possibile la manifestatività è prerogativa della *Lichtung*. Quindi, o si tratta di un dualismo teorico oppure – e questa è l'ipotesi che vorremmo sostenere – Heidegger sta riferendosi alla medesima *Sache*: insomma, *Lichtung* e *Nichtung* divengono sinonimi perché la peculiare funzione di *diradamento* della prima, e il ruolo di *annientamento* della seconda, vigono entrambi nell'ente e nella sua luminosità, consentendo ad esso di apparire. *Lichtung* e *Nichtung* costituiscono quella “notte chiara” in cui l'ente appare e il mondo appare come

di), *Martin Heidegger trent'anni dopo*, cit., pp. 9-22.

⁵⁵ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica*, in Id., *Segnavia*, cit., pp. 70-71.

⁵⁶ Id., *Che cos'è metafisica?*, cit., nota d, p. 55.

⁵⁷ Ibid.

mondo. Nondimeno, radura e nulla non vengono alla luce alla stregua dell'ente, ma si annunciano in quella *differenza* nei confronti dell'ente che appare, come abbiamo visto in *Identità e differenza*. Differenza che è anche differimento e sospensione dell'essere nell'ente. Quello di Heidegger si configura come un tentativo di "apprensione primordiale" dell'essere – al di là di ogni filtro oggettivante e metodico – che faccia vedere l' «istanza ancor più originaria di quella dell'essere, la *Lichtung*»⁵⁸. Le posizioni espresse in *Che cos'è metafisica* si concentrano sull'identità di essere e nulla che si trasformano – da nozioni antitetiche per eccellenza – in concetti reciprocabili e convertibili nei quali traluce un vuoto che è anche ricchezza⁵⁹, poiché alla fine quel vuoto è un *vuotare* che fa spazio affinché qualcosa possa apparire. L'identità asserita da Heidegger tra *essere* e *nulla* potrebbe essere scambiata per una posizione nichilista. Ma il nichilismo di cui il filosofo parla è di "specie strana". Esso non ha come suo concetto chiave il nulla, bensì l'ente. Paradossalmente il nichilismo nasce laddove ci si occupa unicamente dell'ente, dove del niente e dell'essere non c'è nemmeno l'ombra: «nella dimenticanza dell'essere promuovere solo l'ente, questo è nichilismo»⁶⁰. La promozione dell'ente avviene in una particolare forma di *conversione* della *rappresentazione* dell'oggetto in *produzione* tecnico-scientifica di esso. Quello che sul piano teorico è un *Gegen-stand*, sul piano pratico diviene un *Be-stand*. L'oggetto diviene qualcosa di *disponibile*⁶¹. Ma, protesa verso la *disposizione* è la stessa ragione umana: «nel produrre la forma del concetto, l'intelletto contribuisce a rendere disponibile il contenuto dell'oggetto, in questo modo di porre, si rivela la peculiarità del pro-porre rappresentativo proprio del pensiero»⁶².

⁵⁸ J.L. Marion, *La fin de la métaphysique comme possibilité*, p. 352, in Y.C. Zarka-B. Pinchard (sous la direction de), *Y a-t-il une histoire de la métaphysique?*, France, Quadrige, 2005.

⁵⁹ M. Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di problemi della logica*, cit., p. 108.

⁶⁰ Id., *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 207

⁶¹ Heidegger si chiede: «che cos'è la tecnica moderna? Anch'essa è disvelamento [...] il disvelamento che governa la tecnica moderna, tuttavia non si dispiega in un produrre nel senso della *ποίησις*. Il disvelamento che vige nella tecnica moderna è una pro-vocazione la quale pretende dalla natura che essa fornisca energia che possa come tale essere estratta e accumulata [...] il disvelamento che governa la tecnica moderna ha il carattere dello *stellen*, del richiedere nel senso della pro-vocazione [...] ciò che così ha luogo è dovunque richiesto di restare a posto nel suo posto e in modo siffatto da poter essere esso stesso impiegato per un ulteriore impiego (*bestellung*). Ciò che è così impiegato ha una sua propria posizione (*stand*). La indicheremo con il termine *bestand*, fondo. Il termine dice qui qualcosa di più e qualcosa di più essenziale che la semplice nozione di scorta, provvista. La parola fondo prende qui il significato di un termine chiave. Esso caratterizza nientemeno che il modo in cui è presente tutto ciò che ha rapporto al disvelamento. Ciò che sta nel senso del fondo (*bestand*) non ci sta più di fronte come oggetto (*gegen-stand*)» Id., *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, cit., pp. 11-12.

⁶² Id., *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 36.

Intrinsecamente nichilista è allora la costituzione stessa della ragione e del suo nucleo fondativo, la disposizione, che nell'ambito del pensiero genera la conoscenza e nell'ambito dell'agire la tecnica, la cui essenza è la *ποίησις*/produzione. La tecnica è l'espressione di un nichilismo che è attento solo all'ente, e che di conseguenza è oblio dell'essere, o meglio, oblio dell'oblio⁶³.

Nell'universo teorico heideggeriano è fugata ogni possibile interpretazione strumentale della tecnica: «la tecnica – infatti – non si identifica con l'essenza della tecnica»⁶⁴. L'essenza della tecnica, anzi, non è nulla di tecnico e per avvicinarci minimamente al significato primordiale di essa, dobbiamo accostarci all'essenza dell'arte. Così Heidegger: «poiché l'essenza della tecnica non è nulla di tecnico, bisogna che la meditazione essenziale sulla tecnica e il confronto decisivo con essa avvengano in un ambito che da un lato è affine all'essenza della tecnica [...] tale ambito è l'arte»⁶⁵. L'arte, come la tecnica, è un modo del disvelamento dell'ente. Arte e tecnica riguarderanno, quindi, anche l'ambito della verità, della disvelatezza che nel disvelare occulta la provenienza stessa del manifesto. In ultima analisi, il nichilismo appartiene essenzialmente alla storia del diradarsi della *Lichtung*. Sicuramente stiamo parlando di un nichilismo convertibile con un'ontologia che fa dell'essere e del nulla un tutt'uno: quella dimensione del *lethès*/nascosto anteriore all'*alètheia* stessa. Insomma, si tratta di un nichilismo che è tutt'altro rispetto al bersaglio polemico della riflessione heideggeriana sulla tecnica. Quest'ultima, per Heidegger, «non è semplicemente un mezzo. La tecnica è un modo del disvelamento»⁶⁶. Siamo, dunque, sul terreno della verità, dal momento che verità è innanzitutto disvelatezza. Eppure, la tecnica in quanto produzione non ricalca, o almeno lo fa parzialmente, il significato di *poiesis*. Secondo quanto afferma Platone riguardo al *poiein*, esso «è ciò per cui qualcosa passa dal non essere all'essere»⁶⁷.

Si tratta cioè dell'operazione di tradurre in essere ciò che ancora non è, della

⁶³ Degno di nota risulta essere il fatto che è proprio in quei paesi in cui assistiamo alla massima esplosione dell'apparato tecnologico ed informatico che la ricezione del pensiero heideggeriano è maggiore (Stati Uniti e Giappone). Ha sottolineato con evidenza questo punto A. Giugliano in *Nietzsche, Rickert, Heidegger, ed altre allegorie filosofiche*, Napoli, Liguori, 1999, p. 384. L'influenza del pensiero heideggeriano sulla cultura giapponese può d'altra parte essere interpretata da un punto di vista non solo filosofico-culturale ma anche storico-politico. Infatti la sensibilità nipponica nei confronti di Heidegger incomincia a farsi spazio durante gli anni del secondo conflitto mondiale in un Giappone militarista e fascista allora alleato del III Reich. Cfr., E. Faye, *Heidegger, l'introduzione del nazismo in filosofia*, tr. a cura di F. Arra, Roma, l'Asino d'oro, 2012, p. 21.

⁶⁴ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, cit., p. 5.

⁶⁵ Ivi, p. 27

⁶⁶ Ivi, p. 9.

⁶⁷ Platone, *Simposio*, 205 b.

produzione dell'apparire e del dispiegamento. Questa, come sappiamo dalle pagine sull'essenza e sul concetto di *physis* è, secondo Heidegger, l'essenza stessa della *physis*, che appare come il «porre nella sveltezza dell'aspetto, fare venire alla presenza, presentarsi»⁶⁸.

Il produrre che contraddistingue sia la natura che la tecnica si modula però in maniera differente. Nel caso della tecnica, si tratta di produzione di *poioumena*, artefatti che sono privi di quella *motilità* che inerisce essenzialmente ai *physei onta*. Negli artefatti «l'*archè* della loro motilità, e quindi della loro quiete, che raggiungono quando sono finiti e completati, non è in loro stessi, ma in un altro, nell'*architecton*»⁶⁹. Il principio che porta gli artefatti all'essere non risiede in loro stessi ma in un fattore esterno che imprime ad essi movimento. Viceversa, nel caso della *physis*, la produzione assume la forma di quel crescere che è un «ritornare in sé per schiudersi da sé»⁷⁰ che fa degli enti per natura enti che «hanno l'*archè* della loro motilità non in un altro ente, ma in quell'ente che essi stessi sono»⁷¹. Il *sorgere* e lo *schiudersi* che appartiene a questi ultimi e l'essere *prodotti* che è proprio dei primi mostra in che modo il *fare* è la dimensione stessa dell'apparire sia *fisico* che *tecnico* degli enti. Per questo motivo, Heidegger può giungere ad affermare che la tecnica è un modo di disvelamento – proprio come la *physis* – quel modo che in quanto *produttivo* presenta una grande affinità con un'altra sfera della produzione: l'arte.

4. La riflessione heideggeriana sulla tecnica come modalità del fare affine a quella della natura ci immette sui sentieri dell'arte che aprono all'estetica⁷². Ma perché una meditazione sulla tecnica e sulla sua essenza si intreccia ad una meditazione sull'essenza dell'arte? Cosa hanno in comune il fare artistico con il fare tecnico? È possibile abbozzare una prima risposta se teniamo conto di un passo con cui si conclude la riflessione condotta in *L'essenza della tecnica*: «quanto più ci avviciniamo al pericolo, tanto più chiaramente cominciano a illuminarsi le vie verso ciò che salva»⁷³. E poco dopo l'arte è stata configurata come territorio limitrofo a quello della tecnica, anzi, come occasione di comprensione dell'essenza stessa della tecnica. Il massimo pericolo sarebbe, allora, l'atteggiamento tecnico che riduce l'ente a *fondo* e *disposizione*? Quell'atteggiamento che domina il nichilismo metafisico, la cui essenza è l'impianto? E l'arte? Qual è il suo ruolo nella *Lichtungsgeschichte*?

⁶⁸ M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto di φύσις*, in Id., *Segnavia*, cit., p. 243.

⁶⁹ Ivi, p. 206.

⁷⁰ Ivi, p. 243.

⁷¹ Ivi, p. 206.

⁷² Cfr., M. Mazzocut-Mis, *Estetica. Temi e problemi*, Firenze, Le Monnier, 2006, p. 82.

⁷³ M. Heidegger, *L'essenza della tecnica*, in Id., *Saggi e Discorsi*, cit., p. 27.

Per comprendere il significato della speculazione heideggeriana sull'arte come modo di ostensione della radura originaria, come espressione non metafisica, e non estetica, di apprensione primordiale della *Lichtung*, soffermiamoci brevemente sul significato del *Ge-stell*. *Gestell*-impianto «non nomina più un singolo oggetto isolato» ma piuttosto «il da sé raccolto universale ordinare la completa ordinabilità di ciò che è presente nella sua interezza»⁷⁴. Questo significa che nel *Ge-stell* parla la riduzione dell'essere a *fondo e disposizione*, nel quale tutto è ordinato e tutto è al suo posto in quanto risorsa-*Bestand*⁷⁵. Infatti, «la risorsa sussiste, e sussiste in quanto è posta in vista di un ordinare»⁷⁶, cioè del *Bestellen*, che è una modalità dello *Stellen*, del porre che compare anche nel rappresentare, *Vor-stellen*, e nel produrre, *Her-stellen*. La riduzione dell'essere a $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ -posizione che vige nell'impianto della tecnica traccia i contorni di uno scenario ben più ampio: la tecnica come *posizione* è un modo del *fare*, di quel produrre che è all'opera anche nella *physis*. Già all'alba della filosofia, allora, è presente l'*impianto* che ha generato la tecnica. La *physis* non è altro che il nome per indicare la *posizione assoluta*, il cui porre risiede in sé e non in altro, infatti, «detto e udito in riferimento alla tecnica, e pensando, il nome impianto dice che la sua essenza, il porre, si fonda sul destino iniziale dell'essere»⁷⁷. L'accento posto da Heidegger sull'etimologia greca dei termini ha la funzione di mettere in mostra «a quale radura (*Lichtung*) dell'essenza dell'essere abbia reclamato l'esserci degli antichi greci, e in che modo l'abbia fatto; significa pensare a fondo anticipatamente in quale destino di quale svelatezza dell'essere stavano i greci, poiché è in conformità all'appello di tale destino che la loro lingua parlava»⁷⁸. La *physis*, quale modo del disvelamento, dominando, consente quel porre umano che pone l'essere dell'ente riducendolo a *Ge-stell*⁷⁹. *Tecnico* è allora il modo in cui l'essere appare fin dall'inizio, così come tecnica è stata la *metafisica* nel momento stesso in cui è sorta. Appartiene all'essenza propria della storia dell'essere il suo porsi tecnico-metafisico, ossia il suo eclissarsi a favore dell'ente. L'essere, quale *Lichtung* dell'ente, è essenzialmente quell'illuminare il fenomeno sottraendosi al *phainesthai*: è l'accadere stesso e non qualcosa (un ente) che accade. La *Lichtung* dell'essere, il suo essenziarsi e il suo avvento si decli-

⁷⁴ Id., *L'impianto*, in Id., *Conferenze di Brema e di Friburgo*, cit., p. 55.

⁷⁵ Ivi, p. 51.

⁷⁶ Ivi, p. 47.

⁷⁷ Ivi, p. 94.

⁷⁸ Ivi, p. 90.

⁷⁹ «Pensato in greco nel senso della *physis*, portare fuori lì dinanzi, significa: portare fuori dalla velatezza, lì dinanzi nella svelatezza. Questo portare vuole dire: lasciare che qualcosa giunga e sia presente da sé. Solo se domina la *physis* è possibile e necessaria la $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ [...] ciò che è venuto a stare è presente in modo diverso da ciò che è portato fuori» ivi, p. 92.

nano in quella *fisica* che sola può generare la *metafisica* del *Ge-stell*⁸⁰. Ma come possiamo riuscire a pensare a ciò che, appearing nel *Ge-stell*, con ciò stesso, si è sottratto? Come approdare a quel nascondimento che consente il massimo di disvelatezza? Insomma, come esperire l'accadere della *Lichtung* e come fare a non sottometerla al giogo dello sguardo conoscitivo? Heidegger tenta di rispondere a questi interrogativi soffermandosi sulla funzione *aletica* dell'arte.

Dell'arte il filosofo tedesco si occupa soprattutto a partire dagli anni Trenta, gli anni successivi all'interruzione di *Essere e Tempo*, in cui si dedica ad un ripensamento della storia della metafisica allo scopo di abbandonare quello che quest'ultima aveva ritenuto essere la terraferma: il terreno della soggettività. È in tale contesto teorico che vanno inquadrare quelle affermazioni critiche nei confronti di un'estetica che, alla stregua della metafisica, ridurrebbe l'opera d'arte a oggetto per un soggetto. Per comprendere la funzione che Heidegger attribuisce all'arte faremo riferimento soprattutto a due testi, *L'origine dell'opera d'arte* e *L'arte e lo spazio*, che sottolineano quell'esser *inaugurale* dell'opera che apre alla dimensione della *Lichtung* come fare spazio.

Nella conferenza *Costruire abitare pensare* il fulcro tematico attorno a cui gravitano le osservazioni del filosofo è, ancora una volta, il *Bezug* tra uomo e essere nell'orizzonte di coappartenenza della *Lichtung*. Si tratta di un rapporto che prende il nome di "abitare". L'abitare, il cui tratto fondamentale è l'aver cura, è a fondamento di ogni possibile costruire⁸¹. L'abitare umano nel cui limite rientra anche il costruire è quel *πέρας* che «non è il punto in cui una cosa finisce, ma come sapevano i Greci, ciò a partire da cui una cosa inizia la sua essenza»⁸². Le cose con cui l'esserci ha a che fare nel suo abitare essenziale sono quelle cose-mezzo – gli utilizzabili – di cui si parla in *Essere e Tempo*. Ma che cos'è una *res*? Heidegger afferma che per comprendere l'essenza dell'arte, ossia la sua origine e provenienza, occorre domandare sull'essenza della *cosa*. Se «l'arte si stanza nell'opera d'arte»⁸³ e se quest'ultima è una cosa allora comprendere la *realitas* della *res* renderà più agevole l'entrata nell'essenza dell'arte. Ne *L'origine dell'opera d'arte*, il filosofo tedesco affronta una densa discussione sulla nozione di *cosa*, e poi su quella di *mezzo*, che fa da intermediaria tra cosa

⁸⁰ Ivi, p. 95.

⁸¹ «1. costruire è propriamente abitare. 2. l'abitare è il modo in cui i mortali sono sulla terra [...] il tratto fondamentale dell'abitare è questo aver cura. Esso permea l'abitare in ogni suo aspetto. L'abitare ci appare in tutta la sua ampiezza quando pensiamo che nell'abitare risiede l'essere dell'uomo, inteso come il soggiorno dei mortali sulla terra» Id., *Costruire, abitare, pensare*, in Id., *Saggi e discorsi*, cit., pp. 98-99.

⁸² Ivi, p. 103.

⁸³ Id., *L'origine dell'opera d'arte*, Milano, Christian Marinotti, 2009, p. 5.

e *opera*. Le interpretazioni della cosa possono essere ricondotte a tre:

- 1) ὑποκείμενον
- 2) αἰσθητόν
- 3) ὕλη/μορφή

Nel primo caso, la cosa indica «ciò intorno a cui le proprietà si sono riunite, assemblate. Si parla in tal caso del nocciolo della realtà, anzi, meglio, del nucleo (reale) delle *res*»⁸⁴; il secondo significato ci mostra la cosa nella sua veste di unità di una molteplicità sensibile percepibile attraverso i sensi⁸⁵; il plesso ilemorfico o morfoiletico, infine, si riferisce alla cosa – sia quella naturale che quella d'uso – come ad un nesso sintetico di materia e forma⁸⁶.

La diade concettuale materia-sagoma, che Heidegger individua come «lo schema concettuale per ogni teoria dell'arte e per ogni estetica»⁸⁷, è anche il campo di appartenenza di quell'altro significato di *cosa*: il mezzo. L'argomentazione heideggeriana che dalla *cosa* porta all'*opera* attraverso il mezzo è la seguente: se l'estetica si poggia sul plesso ilemorfico, allora, occorre chiedersi l'origine del plesso ilemorfico per comprendere l'essenza dell'arte. L'origine di tale essenza si rivelerà essere la sagoma, ossia ciò che determina la materia. Di più: la sagoma ordina la materia secondo un *telos* ben preciso: la servibilità⁸⁸. La servibilità dell'attrezzo lo rende una mezza *res* e una mezza *opera* d'arte: «così, l'attrezzo, in quanto determinato attraverso l'essenza-*res*, è una mezza *res*, e tuttavia è qualcosa di più; simultaneamente, esso è una mezza *opera* d'arte, e tuttavia è qualcosa di meno, poiché gli manca l'autosufficienza dell'*opera*. L'attrezzo occupa una singolare posizione intermedia tra la *res* e l'*opera*»⁸⁹. E l'*opera*?

Heidegger risponde a tale domanda tramite un esempio tratto dalla pittura. Il riferimento è ad un quadro di Van Gogh nel quale a catalizzare l'attenzione del filosofo è un particolare, un paio di scarpe da contadina. Egli giunge ad affermare che il dipinto del pittore ha «permesso di comprendere che cosa in

⁸⁴ Ivi, p. 15.

⁸⁵ «La *res* è ἁισθητόν, ciò che nei sensi della sensibilità è percepibile attraverso sensazioni. Conseguentemente, diviene usuale quel concetto di *res* secondo cui essa non sarebbe nient'altro che un'unità di una molteplicità» ivi, p. 21.

⁸⁶ «Ciò che conferisce alle *res* il loro tratto di stabilità e che costituisce il nucleo della loro solidità, ma che simultaneamente, determina anche il modo del loro affluire sensibile – il cromatico, il sonoro, il duro, il massiccio – è l'elemento materiale, la materialità. In questa determinazione della *res* come materia, è già posta la forma esteriore, cioè la sagoma» ivi, p. 23.

⁸⁷ Ivi, p. 25.

⁸⁸ Ivi, pp. 25-27.

⁸⁹ Ivi, p. 29.

verità sia il paio di scarpe»⁹⁰. Quella che sembra a prima vista una osservazione a dir poco “comica” – tutti sanno che cos’è un paio di scarpe – è rivelatrice del senso profondo che le affermazioni heideggeriane posseggono: un senso che è dato dalla *Lichtung*. L’arte, infatti, per Heidegger, rivela il *sensio-Lichtung*, delle cose, il loro essere, ciò che esse sono in verità. Ciò che è all’opera nell’opera, quello che accade nell’arte è perfettamente reso dal quadro di Van Gogh: «il dipinto di Van Gogh è il far insorgere ciò che l’attrezzo, il paio di scarpe contadine, è in verità. Questo giunge fin dentro la disascosità del suo essere. I greci chiamavano la disascosità dell’ente *aletheia*»⁹¹. Insomma, l’arte ci conduce sul sentiero della verità, essa anzi è la messa in opera della verità dell’ente, il suo *accadere e stanziarsi*. Così viene declinata l’innovazione ontologica di cui è foriera l’opera d’arte: «l’opera d’arte, nel modo che le è proprio, fa insorgere l’essere dell’ente. Nell’opera accade questo far insorgere, ossia: il disascondere, ossia: la verità dell’ente. L’arte è il mettersi in opera della verità»⁹². Inoltre, l’essere opera, indica il soffermare e l’installare un mondo. *Mondo* che è come il tempio che «nel suo starsene lì, conferisce a ogni *res* il suo viso e agli uomini la veduta su se stessi»⁹³. Mondo che è inafferrabile perché è «quell’instabile e mai incontrabile fronte a favore del quale ci stanziamo»⁹⁴. Con il farsi mondo del mondo, col suo insorgere ed estendersi, ogni ente riceve il proprio luogo, il proprio spazio-di-tempo. Per questo Heidegger afferma che l’opera *installa* e *sofferma* un mondo. All’opera appartiene anche un *affermare*, essa afferma la terra. «L’opera lascia che la terra sia una terra»⁹⁵. Le nozioni di *Welt* e *Erde* – mondo e terra – si richiamano a vicenda, esse sono costitutivamente divergenti, stando in una relazione che è contesa. La contesa è proprio la verità dell’opera d’arte, che sostiene la lotta di terra e mondo. L’una è l’elemento contratto e oscuro, l’inapparente fonte di ogni apparire, l’altro è l’elemento di apertura e illuminazione. Ma, dice Heidegger, «il mondo non è semplicemente l’insorta estensione corrispondente alla radura (*Lichtung*); la terra non è l’elemento in sé contratto corrispondente al nascondimento»⁹⁶. Quello tra *Welt* e *Erde* è un *polemos* che è tensione tra uno sfondo oscuro e l’illuminarsi, su quel fondo, di un mondo storico, che ricorda le caratteristiche della tensione tra disvelamento e nascondimento della dottrina heideggeriana della verità. Verità e arte hanno

⁹⁰ Ivi, p. 23.

⁹¹ Ivi, p. 43.

⁹² Ivi, p. 51.

⁹³ Ivi, p. 59.

⁹⁴ Ivi, p. 61.

⁹⁵ Ivi, p. 65.

⁹⁶ Ivi, p. 85 (tr. leggermente modificata).

in comune quel rapporto divergente e convergente tipico della *Lichtung* come orizzonte di co-estensione dei differenti⁹⁷. La riflessione sull'origine dell'opera d'arte si chiude con un'affermazione assai rilevante: «l'arte in quanto è la messa in opera della verità, è dettatura»⁹⁸.

Dichtung è l'essenza del poetare a cui appartiene un triplice istituire: il donare, il fondare e il dare inizio. Oltre la rappresentazione corrente della parola, come semplice mezzo di comunicazione, si staglia la sua essenza che «fa sì che l'ente insorga e si estenda in quanto essente»⁹⁹. La parola apre la dimensione dell'apparire dell'ente, si pone come indice della “disascosità” dell'ente, dal momento che «ogni lingua è l'evento di quel dire entro il quale, per un popolo, sorge storicamente (*geschichtlich*) il proprio mondo e viene conservata la terra come contrazione. Il dire progettante è quel dire che nel preparare il dicibile, simultaneamente mette al mondo l'indicibile in quanto tale»¹⁰⁰. La poesia-*Dichtung* allora sarà anche *Siftung*-istituzione. Il poetare è l'autentico istituire, ossia quel costruire storico che può sorgere soltanto perché poetica è l'essenza dell'uomo. In questo contesto, il poeta Hölderlin occupa un ruolo del tutto singolare come possiamo evincere non solo dai numerosi saggi dedicati dal filosofo al poeta, ma anche da un breve saggio che prende il nome da un verso di una sua poesia¹⁰¹ (*Nel soave azzurro*) in cui si fa menzione, appunto dell'abitare poetico dell'uomo. Ma a cosa punta Heidegger con questa espressione?

Secondo il filosofo l'abitare poetico dell'uomo sulla terra si configura come un *misurare* la dimensione a lui assegnata, il frammezzo di terra e cielo. Misurazione che sola consente di accedere alla fisionomia essenziale dell'abitare umano, ossia, del suo stare al mondo. Il *metron* della misurazione è quel prendere-misura che accoglie la *Lichtung* come tale: ossia la tensione divergente-convergente dei differenti, la lotta tra terra e mondo, la contesa tra nascosto e svelato. Il pensiero della *Lichtung*, quale compito del pensiero futuro, assume, per il filosofo tedesco, il volto di una meditazione sul *frammezzo*, sulla radice

⁹⁷ «Und dennoch: über das seiende hinaus, aber nicht von ihm weg, sondern vor ihm her, geschieht noch ein Anderes. Inmitten des seienden im ganzen west eine offene Stele. Eine *Lichtung* ist. Sie ist, vom seienden her gedacht, seiender als das seiende. Diese offene Mitte ist daher nicht vom seiende umschlossen, sondern die lichtende Mitte selbst umkreist wie das nichts, das wir kaum kennen, alles seiende. Das seiende kann als seiendes nur sein, wenn es in das lichtete dieser *Lichtung* herein und hinaussteht» (tr. leggermente modificata, ivi, p. 81).

⁹⁸ Ivi, p. 125.

⁹⁹ Ivi, p. 127.

¹⁰⁰ Ivi, pp. 123-124.

¹⁰¹ Cfr., E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica*, cit., pp. 179-263; L. Amoroso, *Lichtung, leggere Heidegger*, cit., pp. 41-48 e pp. 117-142; Id., *Arte, poesia, linguaggio*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, cit., p. 209-234. Sul nesso Heidegger-Hölderlin cfr., S. Venezia, *Il linguaggio del tempo. Su Heidegger e Rilke*, Napoli, Guida, 2007, pp. 150-182.

ultima, e inapparente, di ogni apparenza ma anche di ogni assenza: «l'essenza della dimensione è l'aperta – illuminata, e perciò diametralmente misurabile, assegnazione del frammezzo: il verso l'alto del cielo e il verso il basso della terra. Non diamo un nome all'essenza della dimensione»¹⁰². Non pare azzardata l'ipotesi di dare il nome di *Lichtung* a tale dimensione, viste anche le considerazioni di *Tempo e Essere* in cui si parla in relazione alla *Lichtung* come di uno spazio aperto e libero per il darsi, per l'*Es gibt*¹⁰³. Assegnazione del frammezzo secondo una misura: ecco quello che contraddistingue l'essenza poetica dell'uomo. Tale misura non è nulla di disponibile e di illuminato, ma rimanda al gioco di luce e oscurità, in cui è per essenza coinvolto l'esserci come *Lichtung* dell'essere, come località della verità. Luogo e spazio sono temi che aprono anche alla considerazione di un'altra espressione dell'arte, oltre alla pittura e alla poesia: la scultura. L'attenzione posta sulla scultura consente di pensare alla *Lichtung* – così come è avvenuto nel caso della poesia e della pittura – al di fuori dei filtri oggettivanti del linguaggio filosofico.

L'arte e lo spazio è il titolo di una breve conferenza tenuta dal filosofo nella galleria di St. Gallen nel 1964. Non dobbiamo sorprenderci dell'attenzione accordata allo spazio dal momento che, come abbiamo chiarito già in precedenza, esso si presenta come un fenomeno cooriginario al tempo sin dall'opera del '27. La messa a tema del vincolo tra arte, in particolare la scultura, e spazio, è il perfetto compimento di una riflessione già presente in *L'origine dell'opera d'arte*, che resta il saggio più sistematico di Heidegger su questioni di contenuto estetico. I riferimenti alla misurazione come metrica dell'abitare poetico che non ha nulla a che fare con la misura geometrica di cui si è detto in *Saggi e Discorsi*; l'approssimarsi e all'avvicinarsi come strutture proprie della spazializzazione dell'esserci di cui si discute in *Essere e Tempo* a proposito dell'orientamento direttivo e del disallontanamento; il ripensamento del nesso spazio-tempo in *Tempo e Essere* attraverso la quadridimensionalità; sono tutti fattori che non hanno il semplice statuto di metafore spaziali, ma che anzi diventano espressioni teoreticamente rilevanti per accostarsi a quell'*Urphanomen*, lo spazio appunto, che come la *Lichtung* fa accadere e fa avvenire sottraendosi all'apparenza. Sembra un paradosso – e forse lo è pure – ma a ciò che è considerato il fenomeno originario non appartiene il fenomenizzarsi stesso. Nello spazio parla il fare e il lasciare spazio che «porta il libero, l'aperto per un insediarsi e un abitare dell'uomo»¹⁰⁴. Questa è la nota definizione heideggeriana dello spazio che trova

¹⁰² M. Heidegger, *Poeticamente abita l'uomo*, in Id., *Saggi e Discorsi*, cit., p. 131.

¹⁰³ Id., *Tempo e Essere*, cit., p. 85.

¹⁰⁴ Id., *L'arte e lo spazio*, Genova, il Melangolo, 2003, p. 27.

il suo fondamento nel *luogo*. «*Raum, rum*, significa un posto reso libero per un insediamento di coloni o per un accampamento. Un *Raum* è qualcosa di sgombrato, di liberato, e ciò entro determinati limiti [...] ciò che è così sgombrato viene di volta in volta accordato e così disposto, cioè raccolto da un luogo»¹⁰⁵. Secondo le affermazioni heideggeriane, gli spazi sono qualcosa di accordato. Se il fare spazio conferisce la località, approntando la donazione di luoghi, allora nel fare dello spazio si cela un evento: «fare spazio è libera donazione di luoghi. Nel fare spazio parla e si cela al tempo stesso un accadere»¹⁰⁶. Ma che cosa concede l'accordo? Inoltre, «in che rapporto stanno luogo e spazio? E in secondo luogo, qual è la relazione tra uomo e spazio?»¹⁰⁷.

Ciò che concede l'accordo è la *Lichtung* stessa come dimensione di gioco tra *luogo* e *contrada*, la cui spazialità è il fare spazio stesso. Lo spazio, infatti, come il tempo, non è, ma *spazializza*. L'essenza dello spazio va ricondotta all'essenza del *vuoto*: «senza dubbio il vuoto è in qualche modo affratellato con ciò che è più proprio del luogo e per questo motivo non è una mancanza ma un portare allo scoperto»¹⁰⁸. L'essenza dello spazio come quella del luogo consiste nel portare nella disvelatezza. Spazio e vuoto sono modi in cui accade la verità. Accorre in nostro aiuto un esempio molto efficace utilizzato dal filosofo per sottolineare sia la positività del vuoto sia la sua affinità con lo spazializzare dello spazio. Si tratta del noto esempio della *cesta*. Premesso che «nel verbo *leeren* parla il *lesen* nel significato originario del raccogliere che domina nel luogo [...] vuotare in una cesta i frutti raccolti significa: preparare per loro questo luogo»¹⁰⁹.

Insomma, vuoto e spazio non indicano una *mancanza* ma un'*instaurazione di luoghi* in cui si apre l'*apertura-Lichtung*, la *dimensione* di gioco tra il *luogo* – ossia il raccogliersi delle cose nella località della loro coappartenenza – e la *contrada* – la libera vastità in cui ogni cosa riposa in se stessa¹¹⁰. L'accadere che vige nello spazio è un accordare luoghi che aprono *contrade*, le libere vastità. Il rapporto tra *contrada* e *luogo* dovrebbe, secondo il filosofo, permetterci di cogliere l'intrinseca relazione che sussiste tra gli enti, i quali non appartengono ad un luogo o ad uno spazio, ma sono essi stessi i luoghi in cui accade il loro senso. Gli enti non si danno in una presenza irrelata, ma il loro esserci dice già la relazione stessa. La riflessione sulla tensione tra *luogo* e *contrada* – con la connessa positività del vuoto – è all'origine anche di quella rivalutazione del concetto di

¹⁰⁵ Id., *Costruire, abitare, pensare*, cit., p. 103.

¹⁰⁶ Id., *L'arte e lo spazio*, cit., p. 27.

¹⁰⁷ Id., *Costruire, abitare, pensare*, cit., p. 103.

¹⁰⁸ Id., *L'arte e lo spazio*, cit., p. 37.

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ Ivi, p. 31.

cosa-mezzo, che in quanto utilizzabile – a metà tra la mera *res* e l'autosufficienza dell'opera – assurge a rango di esserci, località di apertura della verità, luogo per la libera vastità, *Da* del *Sein*, ossia *Da* del *Sinn*. Quel senso che parla nella *mondità* del mondo che sola consente quel “dirigersi verso” intenzionale che ci contraddistingue generando, nella forma temporale, la metafisica e, nella forma spaziale, l'arte.

L'ultimo concetto sul quale vorremmo soffermarci è quello di *mondo*. L'idea di mondo in Heidegger si ricollega intrinsecamente al principio di *manifestatività* – la *Lichtung*, ed è frutto della coniugazione della problematica trascendentale e della dottrina del mondo. L'io trascendentale diventa *convertibile* con il soggetto mondano. Tale convertibilità tenta di superare l'incapsulamento nella coscienza e di dare risalto al mondo che diviene il vero e proprio *donatore* di senso, la dimensione *costituente* fino ad allora appannaggio esclusivo dell'io. Ciò che consente agli enti di manifestarsi va rintracciato nelle strutture della *mondità* e non in quelle del soggetto. Afferma il filosofo tedesco che «in *Essere e Tempo* la “cosa” non ha più il suo luogo nella coscienza, ma nel mondo»¹¹¹, e questo perché il mondo è la condizione di possibilità dell'esperienza, cioè, del rapportarsi dell'esserci all'ente¹¹², insomma costituisce l'accessibilità dell'ente. Il mondo si configura come una “costellazione finita”¹¹³, in cui gli enti diventano fenomeni, appaiono nel *Sinn* che è il loro *Sein*. Il mondo si pone come condizione di manifestatività, apertura di contesti che *regolano* ogni possibile apparizione. Certamente, il luogo ove l'apparire del mondo trova la sua realizzazione più piena è l'uomo. Ma si tratta di un uomo particolare che si relaziona in maniera antifrastica con l'umanità tradizionalmente intesa. Non si tratta di coscienza, non si tratta di soggetto, non è del suo statuto gnoseologico che Heidegger si preoccupa. Proprio una tale via d'accesso all'uomo è per il filosofo impercorribile. Quella della metafisica è una posizione che non apre all'esperienza *autentica* dell'umano, essa si rivela un vicolo cieco, un sentiero interrotto, in cui dell'uomo non c'è nemmeno l'ombra pallida o un'eco leggera. Eppure *metafisica* e *umanismo* per Heidegger *convertuntur*. Come è possibile allora che un pensiero reciproco con l'umanismo non sia in grado di esperire l'essenza dell'uomo? A che cosa fa riferimento il filosofo?

¹¹¹ Id., *Seminari*, tr. it. Di M. Bonola, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1992, p. 158.

¹¹² Cfr., V. Vitiello, *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità. Dalla Überwindung der Metaphysik alla Daseinsanalyse*, Urbino, Argalia, 1976.

¹¹³ R. Schürmann, *Dai principi all'anarchia: essere e agire in Heidegger*, Bologna, il Mulino, 1995, p. 275.

È bene precisare fin da subito che la meditazione sull'uomo e sulla sua essenza non ha sussistenza autonoma al di fuori della questione della *Lichtung*. Ed è all'interno di tali confini tematici che ci soffermeremo brevemente sulla dibattuta questione dell'umanismo. Nell'auto-interpretazione contenuta in *Che cos'è metafisica?* il filosofo afferma che la riflessione tentata in *Essere e Tempo* si è «messo in cammino per porre il pensiero su una via per la quale esso pervenga al riferimento della verità dell'essere all'essenza dell'uomo, per aprire al pensare un sentiero, affinché esso pensi espressamente l'essere stesso nella verità. Su questa via, e ciò significa al servizio della questione della verità dell'essere, si rende necessaria una meditazione sull'essenza dell'uomo»¹¹⁴. *Da-sein* è il termine utilizzato dal filosofo in riferimento all'uomo, ed è tradotto in italiano con l'espressione *esser-ci*. *Da-sein* non ha però semplicemente la funzione di sinonimo, ma permette di cogliere sia il «riferimento dell'essere all'essenza dell'uomo, sia il rapporto essenziale dell'uomo con l'apertura (il ci) dell'essere come tale»¹¹⁵. Il termine che la metafisica classica ha impiegato per riferirsi all'esistenza, alla realtà effettiva e all'effettività, ha per Heidegger una caratura ontologica ben precisa: il *Da-sein* è la località della verità dell'essere¹¹⁶. Infatti l'esistenza così come egli l'intende è da pensare in modo *estatico*¹¹⁷. Il pensatore, insomma, mette in stretta correlazione la questione della *Lichtung* e la questione dell'uomo, eppure, stando alla sua auto-interpretazione, il suo pensiero non può essere catalogato come *antropologico*. Sebbene sia chiaro che il discorso sull'uomo sia funzionale alla prospettiva ontologico-trascendentale della *Lichtung*, nondimeno, è lecito pensare che quella che si annuncia decisamente come *non-umanistica* – ma, altrettanto decisamente, *non inumana* – è una prospettiva quanto meno antropologica, il cui bersaglio polemico è la *Ratio* così come è descritta nelle dense pagine di *Kant e il problema della metafisica*. Una ragione intesa come calcolo, previsione e anticipazione che neutralizza la precarietà dell'ente attraverso quella umana strategia di sopravvivenza che è il *sapere*. Tale rapporto per il filosofo tedesco deve la «sua vista alla luce (*Licht*) dell'essere, la luce, ovvero, ciò che tale pensiero esperisce come luce» - che però – «non rientra a sua volta nella vista di questo pensiero»¹¹⁸. Significativo è il fatto che l'edizione del 1949 utilizzi al posto di *Licht* il termine *Lichtung* come è possibile leggere nella nota *a* della quinta edizione del 1949. Quello che tenta di fare Heidegger è di uscire al di fuori dei circoli – non virtuosi

¹¹⁴ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 100.

¹¹⁵ Ivi, pp. 100-101.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Id., *Lettera sull'umanismo*, cit., p. 50.

¹¹⁸ Id., *Che cos'è metafisica?*, cit., pp. 89-90.

– della metafisica e del suo dire e pensare rappresentativi per ostendere al luogo di coappartenenza essenziale di uomo e essere, la *Lichtung*: la dimensione aletica e aperturale a cui corrisponde l'esistenza estatica del *Da-sein*. Dimensione in cui l'esserci da sempre dimora in cui è gettato in due modalità analiticamente tematizzate: quelle appropriate e quelle inappropriate su cui il filosofo vuole gettare un po' di luce.

L'approfondimento delle tappe della storia della metafisica, infatti, ha lo scopo, in ultima analisi, non solo, di mettere in chiaro le condizioni *genetiche* che hanno reso possibile quello che dal filosofo è definito – con una presa di posizione teoretica molto forte – “erramento destinale” della storia della filosofia, ma, anche, di fare chiarezza circa quegli effetti “collaterali della metafisica” che portati fino in fondo potrebbero dare luogo ad un'opera di risanamento dell'umano. Ancora una volta c'è la volontà di redimere l'uomo da un “peccato originale” di cui egli, però, non ha colpa – l'oblio dell'essere e l'oblio dell'oblio generati dall'essere stesso in un'auto-detrazione e sottrazione in cui l'uomo si viene a trovare in quanto essere-nel-mondo. Quello che Heidegger auspica è il salto in un mondo *altro* dal teoretico il che significa sostanzialmente un salto *nel* mondo, visto che la dimensione teoretica non è primaria e originaria. L'analisi della nozione del mondo ha lo scopo di mettere in luce gli aspetti che rendono il mondo un concetto reciprocabile con quello di *Lichtung*. Entrambi fanno riferimento alla libertà dell'accadere come possiamo appurare tenendo conto dell'affermazione heideggeriana contenuta in *Lettera sull'umanismo* secondo cui il «mondo è la radura dell'essere in cui l'uomo sta fuori a partire dalla sua essenza gettata»¹¹⁹.

La teorizzazione dell'*essere-nel-mondo* del *Da-sein* – su cui Heidegger a lungo si sofferma nella prima parte di *Essere e Tempo*¹²⁰ – ha come assunto fondamentale che *l'esserci* e il *mondo* non stanno l'uno accanto all'altro, nel modo della *semplice presenza*. La critica è rivolta all'approccio tradizionale che separa io e mondo in *res cogitans* e *res extensa*, in soggetto e oggetto che non tiene conto di un'originaria relazione di *coappartenenza* possibile solo sulla base della *Lichtung*. Soffermiamoci per ora sulla *spazialità*. Sappiamo dall'analitica esistenziale che la spazialità dell'esserci è possibile solo sul fondamento dell'in-essere, insomma non è riconducibile all'ordinaria nozione dello *spazio omogeneo naturale*¹²¹. Ma soprattutto dall'analitica sappiamo che la spazialità è possibile

¹¹⁹ Id., *Lettera sull'umanismo*, cit., p. 84.

¹²⁰ Ivi, §§ 12-18, 22-27.

¹²¹ Anche nelle dieci conferenze tenute a Kassel del 1925 Heidegger afferma nel contesto della disamina di “ciò che è vivo e ciò che è morto” del pensiero diltheyano che «lo spazio del

solo sul fondamento della temporalità. Nel noto § 70¹²² lo spazio sembra emergere in netta *subordinazione* al tempo¹²³, alla temporalità estatico-orizzontale, che sola rende possibile l'entrata dell'esserci nello spazio. Successivamente, è lo stesso Heidegger ad avvertire l'impossibilità di continuare a sostenere la posizione espressa in *Essere e Tempo*: «il tentativo di ricondurre la spazialità dell'esserci alla temporalità compiuto nel § 70 di *Essere e Tempo* non è più sostenibile»¹²⁴.

E questo perché lo spazio non può essere *dedotto* dal tempo. Spazio e tempo sono fenomeni originari, anzi, *cooriginari*. Essi costituiscono quello *Zeit-Raum* di cui si parla in *Tempo e Essere* in relazione all'evento, all'eventuarsi dell'essere, al suo destinarsi storicamente, al suo essenziarsi aletico¹²⁵. Noti sono i travagliati tentativi heideggeriani di additare e "ostendere" tramite un linguaggio non intriso di metafisica tale *cosa* che enuncia il *rapporto* di tempo e essere. E meditare su tale *rapporto* è proprio il compito di quel pensiero che voglia perseverare nella propria *cosa*. Secondo Heidegger, questo meditare si configura come un «mostrare in che modo si può esperire e scorgere questo *Es gibt*»¹²⁶ che si cela nel rapporto. Ma sappiamo che il compito del pensiero che pensa questo *darsi* che tiene in rapporto è il pensiero che guarda alla *radura*. In chiusura di *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, il filosofo tedesco si pone i seguenti interrogativi: «il titolo che esprime il compito del pensiero non sarà più allora *Essere e Tempo* ma *Radura e Presenza*? Ma da dove e come si dà la radura? Che cosa parla in questo si dà? – e conclude – il compito del pensiero sarebbe allora l'abbandono del pensiero che si è avuto finora per dedicarsi alla determinazione della cosa del pensiero»¹²⁷. Evidente è allora che il concetto di spazio come lasciare e concedere spazio, mondo e soggiorno è strettamente connesso a quel concetto di *Lichtung*-radura che dirada il luogo di ogni manifestatività e presenza, ma anche il luogo di ogni assenza e oscurità, «l'aperto per tutto ciò che è presente o assente»¹²⁸.

mondo ambiente non è quello della della geometria. Esso è essenzialmente determinato dai momenti usuali della vicinanza e della lontananza [...] non ha dunque la struttura omogenea dello spazio geometrico» Id., *Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo*, cit., pp. 34-35.

¹²² Id., *Essere e Tempo*, cit., § 70, pp. 434-435.

¹²³ Cfr., sul concetto di tempo, A. Giugliano, *Heidegger e la concettualizzazione filosofica del tempo*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger a Marburgo*, cit., pp. 293-327.

¹²⁴ M. Heidegger, *Tempo e essere*, cit., p. 30.

¹²⁵ Ivi, pp. 26-27.

¹²⁶ Ibid.

¹²⁷ Id., *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in Id., *Tempo e Essere*, cit., p. 94.

¹²⁸ Ivi, p. 85.

Eppure, già nel contesto teorico di *Essere e Tempo* è possibile ravvisare una certa cooriginarietà dello spazio al tempo. Potremmo addirittura dire che lo spazio si rivela come la matrice nascosta della nostra anticipante costituzione temporale e questo per evidenti motivi di ordine ermeneutico: il nostro stesso essere situati nel mondo nel modo di un prendersi cura comprendente e interpretante è all'origine di quell'intenzionalità che nell'uomo assume la forma di una relazione temporale con il mondo – dove è l'anticipatività del nostro essere proiettati verso il futuro a costituire l'estaticità dei tre momenti temporali – e negli altri tipi di esserci (le opere d'arte) si configura come spaziale e aperturale. In apertura del § 12 di *Essere e Tempo*, tirando le somme di quanto acquisito circa la determinazione d'essere dell'esserci, il filosofo asserisce che il fondamento della costituzione d'essere dell'esserci è l'essere-nel-mondo a partire dall'in-essere¹²⁹, che indica un *abitare* (dall'arcaico *innan*, abitare, essere familiare con), un *soggiornare* presso il mondo all'interno del quale soltanto è possibile *incontrare* gli enti. Inoltre, il rapporto tra esserci e mondo, avverte Heidegger, non è da intendersi in termini di soggetto e oggetto: «soggetto e oggetto non coincidono con esserci e mondo»¹³⁰ ma tale distinzione si staglia su uno sfondo che già presuppone il mondo e l'esser-presso dell'esserci. Per il filosofo tedesco, infatti, «il conoscere stesso si fonda preliminarmente in quell'esser-già-presso-il-mondo che come tale costituisce per essenza l'essere dell'esserci»¹³¹.

Questo indica la funzione ontologicamente *preliminare* del mondo, originaria rispetto a qualsiasi oggettività e soggettività. Ciò che più ci interessa è il concetto di *mondità* o essenza del mondo che ha l'aspetto di *appagatività* e *significatività* delle cose-mezzo: gli utilizzabili. Il mondo appare come orizzonte di significatività in cui possono apparire le cose come $\pi \mu$, termine, questo, che indica «ciò con cui si ha a che fare nel commercio prendente cura» e «noi chiamiamo l'ente che viene incontro nel prendersi cura: il mezzo (per)»¹³². La cosa *mezzo*, la cui struttura è il *rimando a* e l'esser *segno per*¹³³, sta in un preciso rapporto con il mondo, quale sua condizione di possibilità. Heidegger è chiaro a riguardo: l'utilizzabile intramondano sta «in qualche rapporto con il mondo e la mondità. Il mondo ci è già sempre in ogni utilizzabile. Il mondo è già scoperto preliminarmente anche se non tematicamente, in tutto ciò che in esso si incontra [...] il mondo è ciò in base a cui l'utilizzabile è utilizzabile»¹³⁴.

¹²⁹ Id., *Essere e Tempo*, cit., § 12, p. 74.

¹³⁰ Ivi, § 13, p. 81.

¹³¹ Ivi, p. 83.

¹³² Id., *Essere e Tempo*, cit., § 15, p. 91.

¹³³ Ivi, § 17.

¹³⁴ Ivi, § 18, pp. 107-108.

Il mondo allora è il *transcendentale* – in quanto plesso di significati – delle cose-mezzo alle quali l'esserci umano già da sempre si rapporta nel suo commercio con l'ente intramondano, nella sua relazione pratica con le cose. Relazione che si rivela però non solo pratica ma anche *comprendente*. Heidegger afferma che nell'utilizzo del mezzo è già scoperta l'appagatività, ossia la «conformità al mondo propria dell'utilizzabile»¹³⁵. Tale conformità dello strumento al mondo in termini di significatività è però aperta, nel senso che giunge in uno stato di scoprimento, grazie alla costituzione comprendente dell'esserci¹³⁶. Questo significa che la spazialità dell'esserci si definisce in relazione ai rapporti che l'esserci intrattiene con il mondo circostante, rapporti che hanno i caratteri del *dis-allontanamento e dell'orientamento direttivo*. *Disallontanare* non significa nient'altro che avvicinare. La spazialità è proprio il disallontanamento, e «l'esserci [...] è per essenza disallontanamento, cioè spaziale [...] e al tempo stesso ha il carattere dell'orientamento direttivo»¹³⁷.

In *Tempo e Essere*, il filosofo sottolinea il ruolo svolto dalla spazialità che rende il nostro rapportarci al mondo un *abitare*. La *topologia* che conduce all'*ecologia*¹³⁸ come via d'uscita alla struttura *cronologica* della metafisica spinge il filosofo tedesco all'individuazione di una *quarta* dimensione della temporalità – quarta dimensione che si rivela come la prima – che consente di pensare quello *Zeit-Raum*, quell'offerirsi che dirada, che fornisce la radura dell'aperto. Heidegger dice che l'autenticità propria dello spazio-di tempo «poggia, ovvero riposa, invece, sul diradarsi, dovuto al reciproco offerirsi, di futuro, essere stato e presente per arricchirsi a vicenda. Di conseguenza, ciò che noi chiamiamo in modo facilmente fraintendibile dimensione [...] riposa su ciò che abbiamo descritto come l'offerirsi che dirada, per cui l'avvento fornisce l'essere stato, l'essere stato, fornisce l'avvento, e il riferimento reciproco fra i due fornisce la radura dell'aperto»¹³⁹. La dimensione dell'aperto, come offrire diradante, è quella quarta dimensione basata sulla *Nahheit*, sulla vicinanza che mentre avvicina allontana, mentre fa convergere rende divergenti. Si tratta di un avvicinare che mantiene e sostiene quella tensione tra i differenti che è anche la caratteristica propria della *Lichtung*, quale orizzonte di coestensione. *Avvicinare* che è un *disallontanare*, ossia un *creare* spazio, un *prendersi* spazio e crearlo nel contesto preliminare del mondo che, con la sua costellazione di significati, rimandi e

¹³⁵ Ivi, p. 111.

¹³⁶ Ivi, § 23, p. 133.

¹³⁷ Ivi, p. 137.

¹³⁸ Cfr., E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica*, cit., p. 334.

¹³⁹ M. Heidegger, *Tempo e Essere*, cit., p. 20.

segni offre la gamma di utilizzabili tra i quali l'esserci da sempre si muove. Il mondo insomma assume quell'aspetto aperturale e atletico caratteristico della *Lichtung* che consente all'esserci umano di abitare e soggiornare in esso in maniera *corrispondente* all'evento, ossia in maniera *storica*, attraverso quel modo peculiare, l'arte, che in Heidegger assurge a *contromovimento* del nichilismo cioè della metafisica.

L'esserci che si trova in quella particolare situazione emotiva dell'angoscia – che apre l'autosentimento situazionale del puro “che c'è” – esperisce se stesso come *Ab-grund*, abisso, non-fondamento, puro poter essere, che tuttavia, in quanto con-esserci e essere-nel-mondo, poggia sul mondo; mondo, questo, che si rivela alla fine come suo fondamento¹⁴⁰. L'importanza che ha la situazione emotiva risiede nel fatto che essa mostra la coappartenenza di esserci e mondo in una relazione che non è primariamente né teoretica, né pratica, ma situazionale. È solo a partire dall'esser-situati che divengono possibili atti teoretici e pratici, operazioni e comportamenti. La situazione emotiva appare, allora, come un «esistenziale fondamentale della *cooriginaria apertura* del mondo, del con-esserci e dell'esistenza; e ciò perché l'esistenza è, per essenza, essere-nel-mondo»¹⁴¹. Il fatto che l'esserci sia un *essere-gettato-nel-mondo* spiega il motivo per cui Heidegger abbia identificato l'essere dell'esserci nella *cura*; cura che è *custodia* e *guardia* del luogo della manifestatività, che è *da* del *Sein*: *Lichtung*-radura dell'essere. Il mondo appare sia nella veste di spazializzazione dell'esserci, sia nella sua funzione ontologico-trascendentale come “intelaiatura” di modi significativi dischiusi *nell'*esserci e non *dall'*esserci. È dal mondo che gli enti ricevono la *luce* a partire dalla quale possono essere compresi, possono fenomenizzarsi come significati. Noi, infatti, non guardiamo mai all'ente senza il significato di cui è titolare: insomma, noi siamo già da sempre immersi in un insieme di significati – il mondo, la *Lichtung*¹⁴². Tale vista, tale essere-nel-mondo è quella gettatezza in cui l'uomo è situato, in cui può esistere autoprogettandosi appropriatamente o inappropriatamente, e in cui trova il suo vero “fondamento”: in questo senso vanno intese le affermazioni di Heidegger sull'uomo come “formatore di mondo” in opposizione all'ape e alla betulla, che se, da una parte, sembrando far pendere la questione verso il lato della soggettività donatrice di

¹⁴⁰ Cfr., sul tema del fondamento in *Essere e tempo* E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., § 73.

¹⁴¹ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 170.

¹⁴² Id., *Einleitung in die Philosophie*, in *Gesamtausgabe*, Bd. XXVII, hrsg. von O. Saame und I. Saame-Speidel, Frankfurt a. M., Klostermann, 1996, p. 311, tr. it., p. 75; per una traduzione parziale dei passaggi da Heidegger dedicati al mondo come gioco cfr., A. Calligaris (a cura di), in «Aut-Aut», 295 (2000), pp. 73-78.

senso, dall'altro, indicano – sulla scorta delle riflessioni sulla gettatezza, in-essere, e essere-nel-mondo – che tale formazione di mondo avviene in un contesto di possibilità già offerte dal mondo: l'esserci è sì un progetto, ma un progetto gettato le cui possibilità concrete sono situate. Per Heidegger è nella struttura ontologica della prassi che dobbiamo rintracciare l'origine trascendentale del mondo che si erge a vera e propria totalità. Lo schema olistico del mondo esprime l'idea secondo cui un ente è quello che è e non altro solo all'interno di un contesto di riferimento dato: è tale contesto che precede la singola cosa e la determina in relazione a tutte le altre. Questo è il senso della *mondità* del mondo che non dice altro se non che il mondo è un insieme di rimandi significativi che dipendono innanzitutto dalla prassi manipolativa e secondariamente dalla determinazione percettiva. Per Heidegger, infatti, noi non siamo originariamente in una relazione *cognitiva* con ciò che ci circonda, ma *comprendente*. E tale relazione comprendente all'essere dell'ente non allude ad una conoscenza teoretica bensì ad un sapere pratico che non ha a che fare con un *Gegenstand* bensì con *pragmata*, con datità immediate che ci consentono di rapportarci, per esempio, ad un *diamante* innanzitutto considerandolo come pietra preziosa e poi come la modificazione cristallizzata del carbonio puro. Qualche domanda a margine:

come si coniuga la dimensione *ermeneutica* della comprensione e l'essersituato dell'esserci con la pretesa di un rapporto pre-teoretico, pre-categoriale, ante-predicativo con il mondo? Insomma, se la *theoria* vige nel nostro atteggiarci “innanzitutto e per lo più” nel mondo come possiamo *balzare* al di fuori di tale modo di procedere senza perdere le *coordinate* per orientarci?

Dell'approccio metafisico indagato da Heidegger persistono quei concetti di *invisibilità*, *separazione* e *assenza* che contraddistinguono la *Lichtung*: essa si pone, infatti, come l'*inapparente* fonte di ogni apparenza ontica – dove per *apparenza* dobbiamo intendere l'όν come φαίνόμενον così come è espresso in *Essere e Tempo*. Heidegger ha guardato “in faccia” la metafisica mettendone a nudo i caratteri. Quello che rimane è la pura *Lichtung*, il mero “che c'è”, il fatto, l'evento, l'essere da cui la metafisica è sorta. Ma un pensiero così *originario*, che nel suo *regressus* verso l'inizio retrocede verso un indisponibile e pre-teoretico *darsi* può ancora edificare? Su quali fondamenta e a quale scopo? Quale *telos* l'“uomo della radura” può porsi: ancora una volta, come può orientarsi?

Queste sono le sfide che il pensiero heideggeriano pone. Se Heidegger percorre un movimento di retrocessione dal *dato* al *darsi*, dall'ente all'essere, come ritornare dalle acquisizioni dell'ontologia all'ontica¹⁴³? Egli si è arrestato all'*Es*

¹⁴³ Questa fondamentale aporia del pensiero di Heidegger è stata sottolineata da uno dei

gibt, e, a differenza di Parmenide che di fronte a *due* vie imbocca il “sentiero del giorno”, egli sosta presso il *crocevia* della “notte chiara” e del “giorno scuro” – il chiaroscuro della *Lichtung* – attendendo una misteriosa *Dichtung* dell’essere, un evento che sovrasta l’uomo il cui *proprium* sarebbe una deterministica *corresponsione* ad un evento non bene precisato. In conclusione, vorremmo sottolineare come la *Lichtung* enunci un concetto *ovvio*, poiché dice l’evento in cui l’esserci è gettato. Nella *Lichtung* riecheggia quel $\phi\upsilon\epsilon\iota\nu$ greco, quel generarsi, prodursi, sbocciare, portare a manifestazione, quell’essere che l’uomo può contemplare, al cospetto del quale sente la meraviglia e su cui non ha potere. Si tratta del mondo nel quale ci si sente situati, immersi in una tradizione e in una pre-comprensione, forme, queste, di mediazione che ci immettono immediatamente nel mondo, in quella modalità linguistica che induce il filosofo a parlare del linguaggio come casa dell’essere, ma in fondo casa della *Lichtung* che sovrasta l’essere stesso, di cui l’esserci nella sua estatica esistenza si pone a custodia: il vero senso della *Sorge*.

suoi allievi, Ernesto Grassi che tenta di proseguire la linea di ricerca del maestro attraverso l’elaborazione di un progetto di rivalutazione della tradizione umanistica, latina e italiana a partire dalla problematizzazione del concetto di *Lichtung*. Cfr., soprattutto: E. Grassi, *Heidegger e il problema dell’umanesimo*, Guida, Napoli 1983; Id., *La filosofia dell’umanesimo: un problema epocale*, Tempi Moderni, Napoli 1988

Natura e Storia in Ludwig Feuerbach

Memoria di TERESA CAPORALE

presentata dal socio ord. naz. res. Giuseppe Antonio Di Marco

(seduta del 19 giugno 2014)

Abstract. This work is divided into two main sections: the former introduces the materialistic and anthropocentric perspective of Feuerbach, whose speculation has its starting point and its most important end in the specific and sensitive nature of man. *Nature* is conceived as the original structure of all beings and the basic concept of religion. Here we can notice a passage from human essence considered in itself to the relationship with *nature*, in which man perceives a feeling of dependence which cannot be satisfied at all. The latter analyses the society and the state, which is pointed out as the only possibility of reconciliation between man and *nature*. In fact, the state represents a concrete realization of Humankind. Here we have Feuerbach's reflection on history. Properly speaking, although we cannot individuate a universal conception about history, we can recognize the awareness of a deep and irreversible historical changing, whose principle outcome is the sunset of Christian religion and the beginning of a new era for humanity. The focus of my work is to demonstrate, through the analysis of some Feuerbach's masterpieces (*The Essence of Christianity* et al.) that Feuerbach's philosophy has a clear and precise vision of historical process which is "depicted" as a linear development that proceeds victoriously upon nature's resistances.

1. *L'umanesimo naturalistico di Feuerbach*

Il compito dell'età moderna consiste per Feuerbach nella trasformazione e dissoluzione della teologia in antropologia. Il tramonto del Cristianesimo e di ogni religione, che egli giudica ormai imminente, apre una nuova fase della storia umana, la quale vedrà la piena affermazione dell'uomo, il compiuto riconoscimento del senso intrinseco al suo esistere e il rifiuto di far dipendere il valore dell'essere umano da un principio più alto dell'uomo stesso.

Homo homini deus est, è la nuova massima che dovrà regolare la vita umana, la quale, pertanto, non viene affatto desacralizzata dall'antropologia feuerbachiana, bensì riscoperta in tutto il suo valore intrinseco, prima negato in nome della trascendenza. Infatti, sebbene obiettivo di Feuerbach sia operare

una distruzione critica della teologia cristiana, occorre tener ben chiaro che ciò rappresenta nient'altro che un tentativo di conservare nella forma di un'antropologia religiosa quanto c'è di essenziale nel Cristianesimo stesso.

Dopo Hegel, non può certo destare meraviglia se in tale "essenza" Feuerbach trova l'uomo, il quale, nella nuova prospettiva dei filosofi della sinistra hegeliana, non può non acquistare una posizione preminente, che gli viene garantita dal fatto di assurgere sia a prototipo sia a culmine della realtà. Innanzitutto egli diviene l'archetipo più significativo della struttura stessa dell'esistenza, dal momento che nel suo essere trovano conciliazione, in una sintesi pienamente armonica, le esigenze di universalità e di concretezza, proprie del reale. Feuerbach infatti sostiene che, se il mondo del pensiero e dello spirito non può più essere considerato la fonte primaria delle cose, è pur sempre necessario che a esso sia garantito un margine sufficientemente ampio di sussistenza.

Dunque l'antropologia feuerbachiana si configura come un tentativo di radicare la spiritualità nella stessa naturalità dell'uomo, senza tuttavia ridurla a quest'ultima, e anzi, conferendo alla corporeità e alla sensibilità dell'individuo una nuova dignità. In altre parole, l'intento di Feuerbach non consiste certamente in una riduzione dello spirito alla natura, ma al contrario, in una spiritualizzazione del corpo capace di riconoscerne la specifica dignità e umanità.

La prospettiva resta chiaramente materialistica e antropocentrica: l'attività intellettuale viene coordinata dai sensi e su di essi fondata. Da ciò la necessità di partire da ciò che dà valore al pensiero stesso, ossia dall'intuizione sensibile, in cui è superata ogni scissione tra uomo e mondo, corpo e spirito. Pertanto proprio nell'uomo trova la sua soluzione concreta la difficoltà di armonizzare, nell'ambito della sensibilità, essere e pensiero, concretezza e universalità¹. Infatti l'individuo riassume nell'unità indissolubile del suo essere entrambe le dimensioni.

Il primato dell'uomo, tuttavia, acquista la sua espressione più piena soprattutto nel fatto che l'essere umano assurge a vertice invalicabile dell'intera realtà, poiché in lui, e solamente in lui, lo spirito raggiunge una posizione di privilegio e si esplicita in forme nuove ed originali. Tramite il pensiero, l'uomo vede innanzitutto garantita, nella coscienza che ha di sé e del suo essere, la superiorità indiscutibile su tutte le cose. Inoltre nella sua capacità di conoscere, volere e amare l'infinito, egli rivela la sua stessa infinità o, il che è lo stesso, il proprio volto divino.

¹ «L'individuo, infatti, non è davvero uno, perché è uno tra diversi o tra molti altri individui, e non può essere concepito se non unitamente con gli altri, che come lui sono singolari. [...] Un individuo è uno non per se stesso, ma per opera degli altri individui, cioè perché è posto accanto e oltre ad altri individui, dai quali è bensì separato secondo l'aspetto esteriore e le apparenze sensibili, ma inseparabile secondo il concetto.» (L. Feuerbach, *Finito e infinito. Antologia dagli scritti*, tr. it. E. Guglielminetti e U. Perone, Torino 1992, p. 23).

Da quanto detto finora emerge che la dissoluzione della teologia e la costruzione dell'antropologia, a livello filosofico, preludono a una piena emancipazione dell'uomo a livello pratico. A tal proposito, Feuerbach stesso presenta il suo lavoro come rivolto a un fine terapeutico o pratico nei confronti di quella grave «patologia psichica»² che è la religione. L'annuncio dell'inconsistenza del Dio trascendente, infatti, deve avviare la riappropriazione, da parte dell'uomo, di tutto ciò che egli aveva proiettato in cielo, finendo così per immiserire se stesso e il mondo terreno. La liberazione da Dio è dunque, immediatamente, la liberazione dell'uomo e l'apertura di una nuova era nella storia del mondo³.

Il particolare, confinato da Hegel ai margini della realtà, viene ora posto al centro del discorso filosofico, che guarda all'uomo non più come "luogo" di una astratta razionalità e spiritualità, ma come a un essere che vive, gioisce, soffre, sente dei bisogni, ovvero un individuo dotato di corpo e di sensibilità. Dunque allo spirito e all'astratta autocoscienza di Hegel subentra la nuova figura di un individuo umano riscoperto nella sua corporeità, sensibilità e finitezza. In altre parole, Feuerbach rivaluta l'uomo come essere naturale, reale, sensibile, che come tale deve essere considerato dalla filosofia, la quale non può ridurlo a puro pensiero, ma deve coglierlo nella sua interezza. Feuerbach rivendica di fatto la necessità che la filosofia prenda le mosse dal finito e non dall'infinito, dal particolare e non dall'universale, dal concreto e non dall'astratto. Egli intende dimostrare come l'inizio di essa non sia dunque Dio o l'Assoluto, ma ciò che è finito, determinato e reale. La filosofia dell'avvenire, in quanto antropologia, riconoscendo il finito come infinito, deve partire non, come aveva fatto Hegel, dal pensiero autosufficiente, inteso come soggetto capace di costruirsi con le sue proprie forze, bensì dal vero soggetto, di cui il pensiero è soltanto un predicato. Esso è l'uomo in carne ed ossa, mortale, dotato di sensibilità e bisogni: in questo consiste l'umanesimo di Feuerbach. Occorre dunque partire da ciò che dà valore al pensiero stesso, ossia dall'intuizione sensibile, perché veramente reale è soltanto ciò che è sensibile. Si apre così la possibilità di una nuova filosofia, il sensualismo, che è la risoluzione compiuta della teologia in antropologia. Solo dalla sensibilità deriva il vero concetto dell'esistenza: infatti solamente ciò

² Id., *L'essenza del Cristianesimo*, tr. It. F. Tomasoni, Roma-Bari 2003, p. 6.

³ «Ma verrà il tempo nel quale si adempirà la profezia di Lichtenberg, nel quale la fede in un Dio in genere, e quindi anche la fede in un Dio razionalistico verrà considerata superstizione, proprio come ora è già considerata superstizione, la fede in un Dio di carne, miracoloso, cioè nel Dio Cristiano; il tempo in cui ad illuminare e a riscaldare l'umanità non sarà la candela dell'ingenua fede, né la luce crepuscolare della fede razionale, ma la pura luce della natura e della ragione»; (Id., *Essenza della religione*, a cura di C. Ascheri e C. Cesa, Roma-Bari 2003, p. 113).

che è piacevole o doloroso modifica lo stato dell'uomo e mostra che qualcosa esiste o manca. Passione, amore, fame, sono da questo punto di vista la prova ontologica dell'esistenza di qualcosa.

Per Feuerbach il vero principio della vita e del pensiero non è più l'io, ma l'io e il tu, il cui rapporto più reale si configura come amore, interesse per l'esistenza dell'altro. L'intento feuerbachiano è di liberare l'amore dalla fede, al fine di indirizzare nuovamente e direttamente l'amore dell'uomo all'uomo, preservandolo così dallo smarrirsi nell'amore di Dio.

Dunque merito indiscusso di Feuerbach è di aver fondato una coerente filosofia antropologica, facendo della materia, dei sensi, della sensibilità e soprattutto dell'uomo il punto di partenza e di arrivo della sua speculazione. Da questo punto di vista i bisogni, la materialità, la naturalità dell'uomo non cadono fuori dalla considerazione filosofica, ma dentro di essa.

Proprio la natura viene rivalutata da Feuerbach⁴ come la base stessa dell'uomo, o meglio, la struttura originaria di ogni esistente. Essa dunque non poté fare a meno di acquistare un certo primato sull'individuo, in quanto divenne la sorgente di tutta la sua grandezza. Emerge così in Feuerbach l'idea di una natura che, nelle trasformazioni e negli assestamenti che ha avuto la terra, ha prodotto le condizioni per la vita degli esseri umani, ed è quindi divenuta "umana", ma che nello stesso tempo continua a muoversi per proprio conto. Una natura, insomma, che non è riducibile alla sensibilità umana, che non si muove secondo i principi in base ai quali l'uomo organizza razionalmente la propria vita, e che dunque ha un volto oscuro, talvolta minaccioso. Per questa natura i desideri dell'uomo non significano niente, e l'individuo può soltanto spiarla, per scoprire il modo in cui potrà utilizzare qualcuna delle sue forze ai propri fini.

2. La Natura come l'originario oggetto della religione: ciò che fa pensare all'idea di un Dio è proprio il fatto che l'uomo non riesce ad adattarsi completamente alla natura

Dalla riflessione feuerbachiana emerge l'idea di una natura che risulta insensibile alle sofferenze dell'uomo, che ha segreti che lo soffocano. A tal proposito Feuerbach attribuisce il motivo dell'alienazione religiosa proprio al rappor-

⁴ Tra le opere più significative del periodo naturalistico vanno ricordate: *Essenza della religione*, a cura di C. Ascheri e C. Cesa, Roma-Bari 2003; *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, tr. it. F. Bazzani, Roma 1997; *Lezioni sull'Essenza della religione*, tr. it. L. Stefanoni, Milano 1927; *Teogonia secondo le fonti dell'antichità classica, ebraica e cristiana*, a cura di A. Cardillo, Roma-Bari 2010; *Spiritualismo e materialismo*, a cura di F. Andolfi, Bari 1993.

to tra uomo e natura. Più precisamente, egli sostiene che la religione ha la sua matrice nel sentimento di dipendenza dell'individuo dalla natura⁵.

Non a caso la concezione che l'uomo ha di Dio si avvicina molto a quella che egli ha della potenza della natura: Dio, per esempio, appare misterioso ai credenti perché la natura (alla quale egli viene erroneamente sovrapposto) appare loro spesso misteriosa. Dio viene così identificato con la natura⁶; e il sentimento di dipendenza, nel quale viene riconosciuta l'essenza della religione, è inteso come dipendenza dell'uomo dalla natura. Quest'ultima dunque, viene definita il primo originario oggetto della religione, come la storia di tutti i popoli dimostra.

Ora, la dipendenza dalla natura è avvertita soprattutto nel bisogno. Esso non è altro che il sentimento e l'espressione del non essere dell'uomo senza la natura; al contrario, l'appagamento del bisogno è il sentimento opposto dell'indipendenza dalla natura e del dominio su di essa. Proprio dal bisogno e dalla difficoltà di soddisfarlo nasce la religione, la quale ha perciò come suo presupposto l'opposizione tra il volere e il potere, tra il desiderio e l'appagamento, tra la rappresentazione e la realtà, tra il pensiero e l'essere. Essa ha dunque come suo fondamento la dipendenza dell'uomo dalla natura, ma come suo scopo il togliimento di questa dipendenza e quindi la libertà dalla natura⁷.

⁵ «Il sentimento di dipendenza dell'uomo è il fondamento della religione; l'oggetto di questo sentimento di dipendenza, ciò da cui l'uomo dipende, e si sente dipendente, non è però altro, originariamente, che la natura. È la natura il primo, l'originario oggetto della religione, come è abbondantemente dimostrato dalla storia di tutte le religioni e di tutti i popoli»; (L. Feuerbach, *Essenza della religione*, cit, p. 39).

⁶ «Dio è l'ente sopraterreno, sovraumano, supremo; ma anche questo ente supremo non è altro, per la sua origine e il suo principio, che l'ente che è supremo dal punto di vista spaziale o ottico: il cielo, con tutto ciò di splendente che in esso appare. Tutte le religioni che abbiano almeno un po' di slancio pongono la sede dei loro dèi nella regione delle nuvole, nell'etere o nel sole, nella luna e nelle stelle, e, in ultima istanza, tutti gli dèi si perdono nelle nebbie azzurre del cielo. E persino lo spiritualistico Dio dei Cristiani ha la sua sede, la sua base, su nel cielo. Dio è l'ente misterioso e incomprensibile, ma soltanto perché per l'uomo, e in particolare per l'uomo religioso, la natura è un ente misterioso e incomprensibile. [...] Dio, infine, è l'ente superiore all'arbitrio umano, non disturbato dai bisogni e dalle passioni degli uomini, eternamente eguale a se stesso, che agisce secondo leggi invariabili, che mantiene immutabilmente in vigore in ogni epoca ciò che una volta egli ha stabilito. Ma anche questo ente che altro è se non la natura che, pur con tutte le sue trasformazioni, resta sempre eguale a se stessa, che è regolare, inesorabile, indifferente, non soggetta ai moti dell'arbitrio?»; (Ivi, pp. 50-51)

⁷ A tal proposito Feuerbach sostiene che «la religione – perlomeno originariamente e in relazione alla natura – non ha nessun altro compito e tendenza se non quello di trasformare l'essenza impopolare e inquietante della natura, in un'essenza nota e rassicurante, se non quello di sciogliere l'inflessibile durezza della natura nell'incandescenza del cuore a tutto vantaggio degli scopi dell'uomo; la religione ha dunque lo stesso scopo della cultura, la cui tendenza è appunto soltanto quella di fare della natura teoricamente un essere intellegibile, praticamente un essere compiacente, condiscendente ai bisogni dell'uomo, con la sola differenza che ciò che la cultura cerca di raggiungere *tramite mezzi*, ed in vero tramite mezzi carpiati alla

In questa situazione Dio viene immaginato come l'essere nel quale tutti i desideri umani sono realizzati. A lui infatti niente è impossibile; egli è perciò la rappresentazione immaginata di un assoluto dominio delle volontà umane sulla natura, e perciò di una completa realizzazione dei desideri umani⁸. Così a

stessa natura, la religione cerca di raggiungerlo *senza mezzi* o, ciò che è lo stesso, con i mezzi soprannaturali della preghiera, della fede, dei sacramenti, della magia. Perciò tutto ciò che nel progresso della cultura del genere umano, divenne una questione di educazione, di attività autonoma, di antropologia, era inizialmente di pertinenza della religione o della teologia. [...] In epoche primitive e presso i popoli primitivi, la religione è dunque certamente uno strumento di educazione dell'umanità, ma in epoche progredite la religione rappresenta il partito della rozzezza, dell'arretratezza; è la nemica della cultura. La cultura resta in verità sempre al di sotto dei desideri della religione; infatti essa non può eliminare i limiti che sono fondati nell'essenza dell'uomo. Così, per esempio, la cultura porta sì al prolungamento della vita, ma non porterà mai all'immortalità»; (Id; *Finito e infinito. Antologia dagli scritti*, cit., p. 136). Infatti la cultura insegna proprio che non è affatto un limite dell'uomo il fatto che egli sia vincolato allo spazio e al tempo, che il suo corpo lo leghi alla terra. Dunque ci sono molti desideri umani che si frantendono se si pensa che vogliono venire realizzati; essi vogliono solo restare desideri, perché hanno il loro valore solo nell'immaginazione (come accade per esempio nel caso del desiderio della vita eterna). Al contrario, i desideri che non trascendono la misura del genere e che hanno il loro fondamento non nell'immaginazione, ma in un bisogno e in un impulso reale della natura umana, trovano anche il loro adempimento nell'ambito del genere umano, precisamente nel corso della storia dell'uomo. «Il Cristianesimo si è posto come scopo l'adempimento dei desideri inadempibili dell'uomo, ma, proprio perciò, ha trascurato quei desideri che invece si possono raggiungere; con la promessa della vita eterna ha privato l'uomo della vita nel tempo, con la fiducia nell'aiuto di Dio lo ha privato della fiducia nelle sue forze, con la fede in una vita migliore nel cielo lo ha privato della fede in una vita migliore sulla terra e dell'anelito a realizzarla» (Ivi., p.148). Feuerbach invece crede che esista una storia della cultura dell'umanità, che è storia di perfezionamento e di miglioramento del genere umano. Infatti la sua protesta contro la situazione di doppiezza e ambiguità dell'epoca e della cultura moderna (in cui permane ancora l'incrostazione del passato Cristiano, la quale crea un'ibrida mescolanza di vecchio e nuovo, fede e incredulità, che fa cadere l'umanità in continue contraddizioni) si accompagna sempre a una visione ottimistica del futuro.

⁸ Come suggerisce Andrea Cardillo, il concetto di desiderio costituisce uno dei principali nuclei tematici della *Teogonia secondo le fonti dell'antichità classica, ebraica e cristiana*: «in ogni desiderio si cela una divinità, ma allo stesso tempo, in o dietro ogni divinità si cela soltanto un desiderio. Questo è in estrema sintesi il principio guida dell'analisi ermeneutica della *Teogonia*. Il fatto che una simile dottrina fosse presente nell'itinerario di Feuerbach già nelle opere precedenti, ha indotto molti a seguire il giudizio di Arnold Ruge che, ad un anno dalla pubblicazione della *Teogonia*, e con sommo disappunto di Feuerbach, l'aveva liquidata come una bella variazione sul tema dell'*Essenza del Cristianesimo*. Tuttavia Ruge, esaltando la continuità con le opere degli anni Quaranta e separando il contenuto teorico dall'innovazione metodologica che congiungeva analisi del linguaggio e fenomenologia del desiderio, misconosceva l'intuizione centrale che caratterizza il disegno generale dell'opera del 1857, che proprio in virtù del nuovo approccio metodologico doveva superare tanto il punto di vista soggettivistico dell'*Essenza del Cristianesimo*, quanto quello essenzialmente oggettivistico dell'*Essenza della religione*»; (A. Cardillo, *Desiderio e destino. Uomini, dei ed eroi nella Teogonia di Ludwig Feuerbach*, Napoli 2010, pp. 70-71). Analogamente, ad anni di distanza, anche V. I. Lenin chioserà sbrigativamente la *Teogonia* considerandola nient'altro che una collezione di citazioni su citazioni a conferma di ciò che Feuerbach aveva già detto in precedenza. Al contrario, Cardillo dimostra il carattere innovativo dell'analisi feuerbachiana nella *Teogonia*, in cui il desiderio non ha più, come avveniva per esempio nell'*Essenza del Cristianesimo*, il significato di un semplice bisogno, ma assume ora anche il significato di *superamento* dello stato di bisogno ed è quindi tutt'uno con l'istinto di felicità. Infatti il desiderio si dà sempre, da un lato, come

Dio si attribuisce la creazione del mondo naturale proprio per attribuirgli il più assoluto dominio della natura e quindi la capacità di volgere questo dominio al servizio degli uomini. Feuerbach dimostra innanzitutto che la sovrapposizione tra Dio e la natura è decisamente errata anche se sembra evidente a tutti gli uomini. Al contrario, egli ritiene che la natura ha il significato generale di un raggruppamento di oggetti e cose reali che l'uomo differenzia da sé e dai propri prodotti; non si tratta perciò di un ente universale e astratto, personificato e

espressione di una mancanza e di un limite; dall'altro, invece, come espressione rivoluzionaria della mancanza che tende con tutte le proprie forze al superamento dello stato di bisogno ed al raggiungimento di una nuova armonia. Cardillo fa emergere come in tal modo Feuerbach riesca ad ottenere, nella *Teogonia*, una concretezza maggiore di quella che le opere precedenti offrivano. Tale concezione del desiderio arricchisce notevolmente la categoria feuerbachiana di sensibilità. Infatti, rispetto al concetto di sensibilità, quello di desiderio implica un io che conduce un'esistenza essenzialmente attiva, pratica, dovendo continuamente impegnarsi ad elaborare strategie di emancipazione dal dolore, ossia dallo stato di mancanza in cui versa, per giungere in possesso del proprio oggetto. In tal senso il desiderio si rivela come il luogo fenomenico originario della relazione tra soggetto e oggetto, tra spirito e natura, ma proprio per questo esso pone l'uomo di fronte al rischio dell'illusione, ossia dell'autoinganno, della distorsione soggettiva della realtà, di cui l'atteggiamento religioso costituisce l'emblema. Infatti la fede religiosa non è altro che la convinzione o certezza della soddisfazione del desiderio da parte di un dio che rende reale e oggettivo tutto ciò che l'uomo vuole. Dunque anche nella *Teogonia*, come nell'*Essenza del Cristianesimo*, gli dei sono per definizione le entità in cui volere e potere coincidono. Essi sono precisamente una sorta di personificazione delle speranze, anzi delle certezze degli uomini nella soddisfazione di un loro ragionevole desiderare. Cardillo invita il lettore a riflettere sul fatto che nel momento in cui Feuerbach pone il desiderio come origine della proiezione religiosa, cambia anche la sua valutazione della relazione tra paganesimo e cristianesimo. Si tratta di una questione già affrontata nell'*Essenza del Cristianesimo* e che aveva chiamato in causa il problema del rapporto tra genere e individuo. Infatti lì Feuerbach spiegava che la differenza tra cristianesimo e paganesimo consiste nell'aver posto l'accento, da parte dei cristiani, sull'individuo, sacrificando il genere. In altre parole, nel cristianesimo l'uomo si concentra unicamente in se stesso, si sottrae alla concatenazione dell'universo, non si considera più una parte, ma un tutto a sé sufficiente, un essere assoluto, esterno e superiore al mondo. Appunto perché cessa di considerarsi un essere appartenente al mondo, si sente un essere infinito (infatti il limite della soggettività è appunto il mondo, l'oggettività) e non ha più ragione alcuna di mettere in dubbio la verità e validità dei suoi desideri e sentimenti soggettivi. I pagani invece, non essendosi ritirati in se stessi e nemmeno estraniati dalla natura, sentono la loro soggettività limitata dal concetto di mondo. Essi sono a tal punto affascinati dal cosmo, che per esso perdono di vista se stessi, e la loro individualità scompare nel tutto. In particolare i pagani distinguono rigorosamente l'individuo dalla specie, vale a dire l'individuo, come parte, dal tutto costituito dalla specie umana, e subordinano il singolo a questo tutto. Il cristianesimo, al contrario, non si cura della specie, e prende in considerazione soltanto l'individuo. Feuerbach anche nella *Teogonia* non trascura tale distinzione, anzi continua a considerare i pagani, diversamente dai cristiani, come individui capaci di riconoscere i limiti della propria soggettività e di iscrivere le proprie aspirazioni all'ambito delle possibilità determinate dalla natura. Tuttavia in quest'opera la differenza tra cristianesimo e paganesimo si basa nello specifico su di una differenza di desideri: il desiderio del mondo pagano è la felicità terrena, temporale; quello dei cristiani invece è la celeste, l'eterna felicità. Nel dedicare a questa questione l'ultimo capitolo del suo scritto, *Cosmopoliti e uranopoliti*, Cardillo col primo termine si riferisce ai pagani, ossia «i cittadini della terra», liberi dai desideri sovranaturali; col secondo intende riferirsi ai cristiani, ossia «i cittadini del cielo», il cui principale desiderio è la beatitudine ultraterrena.

misticato. Quindi, in definitiva, bisogna separare in maniera ferma e netta Dio e la natura, perché quest'ultima si può spiegare alla luce esclusiva della fisica e della meccanica.

In secondo luogo, bisogna aver chiaro che l'esistenza della natura non si fonda, come si illude il teismo, sull'esistenza di Dio, ma è vero proprio il contrario: è l'esistenza di Dio, o meglio la fede nella sua esistenza, che ha il suo unico fondamento nell'esistenza della natura, o meglio nel sentimento di dipendenza dell'uomo dalla natura. Infatti Feuerbach considera l'individuo un'entità non assolutamente autonoma, ma dipendente da una realtà oggettiva: la natura appunto⁹.

Per "natura" Feuerbach, nella fase del suo pensiero in cui scrive *Essenza della religione*, non intende più in primo luogo la natura dell'uomo, che si esprime sotto forma di sensibilità. Essa è più in generale il mondo da cui l'individuo dipende.

Da quanto detto fino a ora emerge che ciò che fa pensare all'idea di un Dio è proprio il fatto che l'uomo non riesce ad adattarsi completamente alla natura. C'è qualcosa in lui che va al di là di quanto si possa riscontrare nei fenomeni naturali (o animali). L'uomo sembra non essere semplicemente figlio della natura (o dell'universo), cioè non sembra essere un mero prodotto dell'evoluzione, poiché la differenza che lo separa dagli animali è troppo grande. Dunque in lui c'è qualcosa che non appartiene alla natura¹⁰. Ma egli è nello stesso tempo un ente che non esiste senza luce, senza aria, senza acqua, senza terra, senza cibo, ossia è un ente dipendente dalla natura. A tal proposito Feuerbach nell'*Essenza della religione*, sostiene che «ciò da cui dipende la vita e l'esistenza dell'uomo è da questi considerato Dio (da ciò l'identificazione Natura-Dio). I Cristiani non hanno più la natura come oggetto di culto: ma ciò deriva unicamente dal fatto

⁹ «L'uomo determinato, questo popolo, questa stirpe non dipende dalla natura in generale; non dalla terra in genere, ma da questo suolo e da questo paese, non dall'acqua in genere, ma da questa acqua, da questo fiume, da questa fonte. L'egiziano non è egiziano fuori dall'Egitto, né l'indiano è indiano fuori dall'India. L'uomo universale fa oggetto di culto la sua essenza universale, che egli considera Dio: e con lo stesso diritto, con pieno diritto gli antichi popoli – limitati nella loro visuale, attaccati al loro suolo con corpo e anima, e che ponevano la loro essenza non nel loro essere uomini, ma nella loro determinatezza di popolo e di stirpe – pregavano quindi, come se fossero entità divine, i monti, gli alberi, gli animali, i fiumi e le fonti del loro paese, perché tutta la loro esistenza, tutta la loro essenza si fondava soltanto sul modo con cui era costituito il loro paese, la loro natura» (L. Feuerbach, *Essenza della religione*, cit., p. 41).

¹⁰ Infatti l'uomo, spiega Feuerbach, in quanto singolo è finito, mortale, limitato, ma in quanto specie (o genere umano) è infinito, immortale, onnipotente. Se così non fosse, egli non avrebbe potuto creare un Dio onnipotente e onnisciente. Infatti, scrive Feuerbach nell'*Essenza del Cristianesimo*: «Il concetto della divinità coincide col concetto dell'umanità. Tutte le determinazioni divine, tutte le determinazioni che fanno di Dio Dio, sono determinazioni del genere – determinazioni che sono limitate nel singolo, nell'individuo, ma i cui limiti sono tolti nell'essenza del genere e perfino nella sua esistenza – in quanto esso ha la sua esistenza adeguata solo in tutti gli uomini presi insieme»; (Id., *L'essenza del Cristianesimo*, cit., p. 168).

che, per la loro fede, la loro esistenza non dipende dalla natura, ma dalla volontà di un ente indipendente da essa. Essi peraltro considerano divino questo ente, e lo pregano come l'ente supremo, soltanto perché lo ritengono l'autore ed il sostegno della loro esistenza, della loro vita. Così il culto di Dio dipende unicamente dal culto che l'uomo ha per se stesso, è soltanto una manifestazione di esso»¹¹. Pertanto se l'uomo avesse veramente coscienza delle sue possibilità in quanto genere umano, sarebbe naturalmente ateo, in quanto avrebbe capito che i suoi desideri sono il segno della sua infinità senza limiti. Fino a oggi, però, sostiene Feuerbach, l'umanità non ha avuto esperienza di sé come collettività, ma è stata portata a pensare a se stessa in termini individualistici. Dunque l'uomo ha pensato a sé come debole, misero, non potendo fare esperienza della sua infinità, ma non potendo neppure estirpare da sé il desiderio di essa, che lo costituisce nella sua più intima essenza umana. Quindi ha trasferito gli attributi di infinità in un Soggetto trascendente, altro da sé: in Dio. Pertanto l'uomo ricorre a Dio proprio perché non ha coscienza di sé come genere umano, collettività, insomma perché non ha coscienza dell'infinità delle sue facoltà. Ne segue che la sua conoscenza dell'essere supremo in realtà non è altro che la conoscenza che egli ha del suo proprio essere.

3. La società politica come il luogo della riconciliazione dell'individuo con se stesso e con la Natura

Nella sua ultima produzione teorica Feuerbach insiste sull'importanza della conoscenza della natura e di un rapporto armonico dell'uomo con essa. Egli è convinto che la religione, e il Cristianesimo in particolare, sia il vero responsabile della scissione dell'uomo con la natura e con l'altro uomo. Per tale motivo, esso va negato. A tal proposito Feuerbach sostiene che la tendenza principale dell'uomo moderno è effettivamente anticristiana e antiteologica, tuttavia al suo ateismo pratico fa riscontro una fede ipocrita e ufficiale a livello teoretico. Dunque il Cristianesimo è già negato, ma non si vuole ammettere apertamente che esso è negato e così si finisce per spacciare la negazione del Cristianesimo per il Cristianesimo stesso¹². Invece, a giudizio di Feuerbach, quella negazio-

¹¹ Id., *Essenza della religione*, cit., p.42.

¹² «Il Cristianesimo è negato – negato anche da coloro che tengono ancora fermo ad esso –, negato; ma non si vuole ammettere apertamente che sia negato; non ce lo si confessa per politica, ce ne si fa un mistero; ci si inganna intenzionalmente e non intenzionalmente su ciò – anzi si spaccia la negazione del Cristianesimo per Cristianesimo, si riduce il Cristianesimo a un *nome*, ci si spinge tanto oltre nella negazione del Cristianesimo da gettare alle ortiche ogni

ne per essere veramente tale deve avvenire in maniera cosciente. Proprio la negazione consapevole del Cristianesimo inaugura una nuova epoca¹³, fonda la necessità di una nuova filosofia che non è più cristiana ma decisamente anticristiana. Tale filosofia, liquidando coscientemente il Cristianesimo, è l'unica in grado di istituire l'età della politica. Feuerbach sostiene infatti che al Cristianesimo e alla religione in generale, debba sostituirsi proprio la politica. Egli è convinto che solo in quest'ultima, che è realizzazione concreta del rapporto Io-Tu e dunque del Genere umano, l'individuo può ritrovare un'unità con se stesso e con l'altro uomo (quell'unità che egli aveva perduto nell'esperienza religiosa).

Tuttavia per fare questo, la politica deve assumere caratteri assoluti, deve diventare la nuova religione: «Noi dobbiamo tornare ad essere religiosi»¹⁴.

Dunque come altri riformatori anticristiani, anche Feuerbach sentì che la critica teorica del Cristianesimo, la sostituzione della dogmatica con la scienza, dell'etica trascendente con quella mondana, della preghiera con il lavoro, rischiavano di essere solo parole, se tutte quelle tendenze che gli sembravano annunziare e caratterizzare la nuova epoca, non si fossero espresse in qualche cosa che avesse la stessa immediatezza, lo stesso carattere invincibile e necessitante che in passato avevano avuto le religioni. A tal proposito Feuerbach così si

metro positivo di giudizio, da non esigere più né i libri simbolici, né i padri della chiesa, né la Bibbia stessa come misura di ciò che è Cristiano, come se una religione non fosse religione solo fintantoché ha una misura determinata del religioso, un centro determinato e un determinato principio. Questa è una forma di conservazione tramite negazione. *Non ciò che sta scritto nella Bibbia, non ciò che si legge nei simboli della chiesa, nulla di positivo è Cristianesimo. Che cosa, dunque, è Cristianesimo?* Ciò equivale a dire che non c'è più Cristianesimo. Fenomeni consimili non sono altro che rivelazioni del declino interno, ed anzi del tramonto del Cristianesimo – *negazioni manifeste del Cristianesimo, che però non vogliono confessare di esserlo né a sé né a noi.* La filosofia, com'è stata praticata fin qui, cade nel periodo del tramonto del Cristianesimo, nel periodo della sua negazione, che però, al contempo, voleva ancora essere la posizione di esso» (Id., *Finito e infinito. Antologia dagli scritti*, cit., pp. 101-102).

¹³ «Il Cristianesimo non è più adeguato né all'uomo teoretico né a quello pratico: non soddisfa più lo spirito, ma nemmeno il cuore, perché il nostro cuore si interessa a cose diverse dall'eterna beatitudine celeste. La filosofia che ci ha preceduto si situa nel periodo del tramonto del Cristianesimo, della sua negazione, che però nello stesso tempo pretendeva di essere ancora il suo porsi. La filosofia hegeliana celò la negazione del Cristianesimo sotto la contraddizione tra rappresentazione e pensiero, cioè negandolo mentre lo poneva, e sotto la contraddizione tra l'inizio e il compimento del Cristianesimo. [...] Il Cristianesimo è negato, – è negato nello spirito e nel cuore, nella scienza e nella vita, nell'arte e nell'industria, ed è negato radicalmente, senza scampo, irrevocabilmente, perché gli uomini hanno fatto loro il vero, l'umano, l'antisacro, l'hanno posto in loro stessi, cosicché al Cristianesimo è stata tolta ogni capacità di resistenza. Finora la negazione era incosciente. Solo adesso è o sta diventando un atteggiamento cosciente, volontario, a cui direttamente si aspira, e ciò tanto più in quanto il Cristianesimo si è confuso con le forze che vogliono ostacolare quella che è l'aspirazione essenziale dell'umanità del nostro tempo, l'aspirazione alla libertà politica» (K. Löwith, *La sinistra hegeliana*, tr. It. C. Cesa, Bari 1960, p. 308-309).

¹⁴ Ivi, p.309.

esprime nel suo scritto del 1842, *Necessità di un cambiamento*: «I periodi dell'umanità si differenziano solo tramite cambiamenti religiosi. Un movimento storico va alla radice solo quando tocca il cuore dell'umanità. Il cuore dell'umanità è la religione [...]. Si domanda soltanto: è già accaduta in noi una rivoluzione di tipo religioso? Sì. Non abbiamo più cuore, non abbiamo più religione»¹⁵.

Da quanto detto fino ad ora emerge che per sostituire la religione, la filosofia deve accogliere in sé in una maniera ad essa conforme ciò che costituisce l'essenza della religione stessa¹⁶. Infatti solo la filosofia può liberare l'energia innovatrice intrinseca alla trasformazione religiosa che abbiamo vissuto; tuttavia questa nuova filosofia non potrà più essere astratta, puramente concettuale come quella hegeliana, ma dovrà saper cogliere l'essere, come ogni religione ha sempre saputo.

Solo una tale filosofia, a giudizio di Feuerbach, potrà istituire un'epoca nuova dell'umanità: l'epoca dell'umanità senza Dio, dell'umanità fedele alla terra, che cerca nella politica la soluzione dei propri problemi. Solo la politica, a sua volta, istituendo lo Stato di diritto e l'uguaglianza tra gli uomini, realizzerà quanto il Cristianesimo, con il suo messaggio d'amore, aveva solo potuto anticipare e prefigurare. Ecco perché, secondo Feuerbach, la politica deve diventare

¹⁵ L. Feuerbach, *Finito e infinito. Antologia dagli scritti*, cit., p.101

¹⁶ È questo il dilemma di gran parte del pensiero feuerbachiano: ateo e insieme religioso. Insomma Feuerbach sentiva acutamente la radicale incapacità della filosofia a operare cambiamenti veramente rivoluzionari nella storia, coinvolgendo tutta l'umanità, come invece la religione era riuscita a fare. A tal proposito si può comprendere l'ammirazione feuerbachiana per il Protestantismo. Quest'ultimo infatti è da Feuerbach considerato come un passo avanti verso la liberazione dell'umanità: la contestazione dell'autorità religiosa, l'abolizione della vita monacale, e la semplificazione e interiorizzazione dei dogmi, fecero della Riforma un grande momento di promozione umana. Non vi è dubbio che la Riforma esercitò sul pensiero di Feuerbach una grande influenza (come egli stesso confessò più volte) nel suo essere rivoluzione religiosa e insieme valorizzazione della vita e del mondo, libera da suggestioni monastiche, da gerarchie ecclesiastiche, da dogmi imposti dall'alto. Più volte Feuerbach è tornato su questi temi per discutere e valutare appieno il ruolo della Riforma nell'evoluzione storica dell'umanità moderna, traendone sempre di più la convinzione del suo grande valore cosmico-storico. Già nei *Principi della filosofia dell'avvenire* il Protestantismo veniva considerato come la prima affermazione delle esigenze vitali della natura umana contro il vecchio spirito negativo del cattolicesimo, pur se in vesti religiose. Nella storia della civiltà germanica, Feuerbach, anch'egli riformatore religioso, si sentiva continuatore e perfezionatore della rivoluzione protestante, interpretata come una rivoluzione "per l'uomo". Egli riconosce nella Riforma protestante la presenza dello spirito, che se ne servì per diffondere un nuovo principio, il quale per fare il suo ingresso nel mondo, deve porsi al tempo stesso come principio religioso, poiché solo così esso può imporsi e dominare sugli spiriti. È infatti solo in questo modo che l'individuo, mediante il quale si attua lo spirito, considera la sua azione e il suo distacco dal principio precedente, che si era affermato anch'esso come religione, come divina necessità. In questo senso il Protestantismo è per Feuerbach il nuovo principio che si affermò come principio religioso. Questo dimostra che, anche se in modo non così chiaro ed esplicito, la religione è avvertita come il più penetrante, coinvolgente e suggestivo messaggio rivolto allo spirito umano.

la nuova religione, ma lo può solamente se nella nostra visione del mondo vige appunto un principio supremo che sia in grado di elevare la politica a religione.

Si può elevare la politica a religione per istinto, per energia propria, per spirito di verità; ma Feuerbach suggerisce di trovare un fondamento supremo ed esplicito, un principio ufficiale. Questo principio per lui è nient'altro che l'ateismo, ossia la negazione di un Dio diverso dall'uomo. Infatti, se dal punto di vista pratico l'uomo è subentrato al Cristiano, allora anche dal punto di vista teoretico l'essere umano deve subentrare a quello divino. In altre parole, si tratta di riassumere in un principio supremo, in una sintesi suprema, ciò che noi già siamo e ciò che vogliamo ancora diventare. Noi infatti riscattiamo la nostra vita e diamo un fondamento alla nostra esistenza solo quando integriamo ciò che nella pratica vale come principio supremo, con un principio supremo corrispondente anche a livello concettuale. Solo in questa maniera ci liberiamo dalla contraddizione che attualmente avvelena la parte più intima di noi stessi, ossia dalla contraddizione della nostra vita e del nostro modo di pensare rispetto a una religione diametralmente opposta a questa vita e a questo modo di pensare.

Così, nel clima di politicizzazione della filosofia che è propria di quegli anni, Feuerbach indica, per la prima ed unica volta in vita sua, nello Stato quella forma di vita associata nella quale si esprime il vincolo o legame interumano (quel legame tra gli uomini che la religione invece dissolve): lo Stato deve prendere il posto della chiesa, la politica quello della religione.

A tal proposito Feuerbach sostiene che «la partecipazione alla politica, che si impadronisce di quasi tutti gli uomini, dimostra che la religione è morta, che è stata negata»¹⁷.

La religione infatti costituisce il principio dissolutore dello Stato. Non a caso essa pone Dio come il Padre, il Custode, il Difensore, il Reggente e il Signore della monarchia temporale. L'uomo perciò non ha bisogno dell'uomo: tutto ciò che egli deve ricevere da se stesso o da altri, lo riceve immediatamente da Dio; egli si abbandona a Dio, non all'uomo, rende grazie a Dio, non all'uomo. L'individuo è dunque solo casualmente legato agli altri.

Pertanto la religione dissolve il legame tra gli uomini, dal momento che l'uomo religioso ha in Dio il suo maestro, il suo amico, il suo fratello e padre: in breve tutto in tutto. Al contrario, gli individui si associano nello Stato quando smettono di credere in Dio, e in generale in un aiuto sopra e fuori di essi, e quindi negano inconsapevolmente e involontariamente nella prassi la loro fede religiosa. Così Feuerbach si esprime a tal proposito: «non la fede in Dio,

¹⁷ Ivi, pp. 106.

ma il disperare di Dio ha dato origine agli stati – è la fede nell'uomo come Dio dell'uomo a spiegare soggettivamente l'origine dello stato»¹⁸. Dunque lo Stato è la confutazione pratica della fede religiosa. Il credente in stato di necessità, dice Feuerbach, cerca aiuto, anche ai nostri giorni, solo dall'uomo. Invoca sì la benedizione di Dio (che deve esserci sempre), ma la benedizione di Dio è solo un'apparenza di religione, in cui la fede incredula cela il suo ateismo pratico. Pertanto proprio l'ateismo pratico è il vincolo degli Stati. Ma ciò che in un primo momento era un fondamento e un vincolo inconsapevole, ormai, a giudizio di Feuerbach, è giunto per noi a coscienza. Infatti oggi gli uomini si gettano nella politica perché negano la loro religione, perché riconoscono il cristianesimo come una religione che sottrae agli uomini l'energia politica. A tal proposito Feuerbach fa una ulteriore precisazione: la partecipazione alla politica dimostra che la religione «è stata negata o, come si potrebbe anche dire, che si è realizzata; infatti per quanto la religione cristiana si sia allontanata dalla politica, essa va però riguardata anche come la rappresentazione religiosa ideale anticipata di una comunità da realizzarsi politicamente»¹⁹.

Da ciò deriva che nella visione storica di Feuerbach, non viene mai rotto del tutto il legame col passato, di cui il presente e il futuro sono negazione, ma anche realizzazione. Così anche la società statuale non sorge dal nulla, ma è già prefigurata nella società ecclesiale, che ne costituisce la necessaria premessa; infatti già nella Chiesa primitiva vi erano i semi del suo successivo sviluppo, in quanto organizzazione in qualche modo politica. Basti pensare che proprio il Cristianesimo spezzò i vincoli delle nazionalità: rese tutti gli uomini uguali di fronte a Dio, senza differenza di ceto o nazione; concepì l'uomo in quanto uomo come un essere capace della beatitudine celeste. Pertanto già il Cristianesimo è la rappresentazione di una comunità in cui ciascuno ha la stessa parte e gli stessi diritti, in cui non valgono eccezioni dinanzi alla legge dell'essere universale né privilegi di nascita; da ciò deriva che la verità, la realtà della religione è la politica.

Quindi l'enigma della religione cristiana è risolto, il suo mistero svelato, il suo scopo raggiunto, quando l'idea e l'entusiasmo religiosi sono diventati idea ed entusiasmo per la politica.

Inoltre Feuerbach non crede a una rivoluzione politica o comunque a un qualsiasi assetto politico che non sia preceduto da una profonda rivoluzione religiosa²⁰, e a questa si è soprattutto interessato, trascurando la prima. Così, in

¹⁸ Ivi, pp. 104-105.

¹⁹ Ivi, p. 106.

²⁰ Nel pensiero di Feuerbach sussiste uno stretto legame tra prassi e teoria, tra riforma

una lettera a Ruge del 1843, egli scrive: “La teologia è per la Germania l’unico veicolo pratico ed efficiente della politica, almeno da principio; non siamo ancora al passaggio dalla teoria alla prassi, poiché ci manca ancora la teoria”. In pubblico Feuerbach ha dato di queste sue idee soltanto un accenno, in una delle *Tesi preliminari*, e poi le ha lasciate cadere. Ma è stato probabilmente questo suo momentaneo interesse politico²¹ che lo ha indotto a privilegiare, dei vari caratteri della religione, quello di essa come legame tra gli uomini, motivo questo che è di un certo interesse in quanto contrasta con l’abituale immagine dell’uomo religioso egoista e isolato. Infatti proprio «nello stato l’uno rappresenta l’altro, l’uno integra l’altro – ciò che io non posso, non so fare, un altro lo può –. Io non sono isolato, abbandonato al caso delle forze naturali: altri esistono per me, io sono circondato da un’essenza universale, sono membro di un tutto. Il

della politica e riforma del pensiero. «Egli rimase sempre convinto che una trasformazione politica priva di una riforma del pensiero in grado di portare una rivoluzione anche all’interno dell’individuo – cioè capace di trasformare gli amici di Dio in amici degli uomini, i credenti in pensatori, gli amici della preghiera in amici del lavoro, i candidati dell’aldilà in studenti dell’aldiquà – sarebbe rimasta solo unilaterale ed esteriore. Quand’anche la politica avesse saputo mutare le relazioni produttive ed economiche tra gli individui, non per questo li avrebbe liberati dalla servitù interiore alla fede nei fantasmi religiosi o metafisici. La volontà di un popolo che agisse senza considerare vincoli e limiti oggettivi della situazione storica – vale a dire che immaginasse di trovare la propria realizzazione più con un *salto* rivoluzionario che con un’attività *mediata* di riforma della *Kultur* e delle istituzioni – avrebbe riproposto nella prassi politica l’illusione teologica dell’onnipotenza divina capace di creare *ex nihilo* le condizioni per il regno dei cieli sulla terra»; (A. Cardillo, *Desiderio e destino. Uomini, dei ed eroi nella Teogonia di Ludwig Feuerbach*, cit, pp. 30-31). Così Feuerbach si esprimeva in quegli anni: «la Rivoluzione di Marzo era in generale ancora una figlia, benché illegittima, della fede cristiana. Il partito costituzionalista credeva che al Signore bastasse soltanto pronunciare: sia la libertà! Sia il diritto! Per avere subito diritto e libertà. I repubblicani credevano che bastasse soltanto volere una repubblica per portarla già in vita, e quindi credevano alla creazione (ovviamente di una repubblica) dal nulla. Quelli trapiantavano nella politica il cristiano miracolo della parola, questi il cristiano miracolo dell’azione»; (Ivi, p.31).

²¹ Feuerbach stesso partecipa attivamente agli eventi politici del suo tempo, in particolare prendendo parte con entusiasmo all’ondata rivoluzionaria del 1848 (l’anno delle grandi insurrezioni popolari che chiedevano la costituzione di un parlamento unitario dei paesi tedeschi). Ma la delusione di fronte all’inconcludenza delle forze politiche tedesche sia moderate che radicali, indussero Feuerbach a chiarire le proprie posizioni politiche. Egli era il maggiore esponente della sinistra hegeliana nonché il filosofo del socialismo (gli esponenti dei movimenti socialisti vicini ai circoli dei lavoratori si ispiravano agli ideali dell’umanesimo feuerbachiano), ma per quanto vicino ai democratici e ai socialisti, Feuerbach anteponeva la conquista dei diritti civili e costituzionali fondamentali alla scelta per una costituzione repubblicana. Così, in una lettera all’amico e sostenitore Karl Riedel, scriveva: «In linea di principio sono senza dubbio repubblicano, considero la repubblica l’unica forma di stato che corrisponda alla dignità dell’essere umano. Tuttavia credo che la monarchia costituzionale sia una necessità storica, la necessaria scuola preparatoria della repubblica. Non voglio, ora e per il prossimo futuro, nient’altro che la piena realizzazione e certificazione dei diritti e delle libertà rivendicate con una sola voce da tutti i popoli tedeschi; per me, è indifferente se questo trovi attuazione in una monarchia o in una repubblica. Io mi relaziono in ogni caso all’essenza, alla cosa, non alla forma, al nome. Sono più volentieri monarchico con la libertà di stampa, etc. che repubblicano senza libertà di stampa, etc»; (ivi, pp. 24-25).

vero Stato è l'uomo illimitato, infinito, autentico, perfetto, divino. Soltanto lo Stato è l'uomo – l'uomo che si autodetermina, che trova il suo appagamento in sé stesso, l'uomo assoluto»²².

4. Dal concetto di Genere umano alla riflessione sulla Storia

Dall'analisi di Feuerbach emerge che lo Stato è il luogo in cui l'essere dell'uomo non dipende più dalla natura, perlomeno non esclusivamente, bensì dall'altro uomo. In tal modo l'individuo ritrova quell'armonia con se stesso e con i suoi simili, quell'unità che fa della comunità politica la realizzazione concreta del rapporto Io-Tu, ossia del Genere umano.

Le considerazioni di Feuerbach a proposito del concetto di Genere umano (*Gattung*), stanno alla base della sua riflessione sulla storia. Infatti egli sostiene che la *Gattung* si realizza nell'insieme di tutti gli uomini del passato e dell'avvenire, il che significa che la sua realtà concreta è nella storia, o meglio, nella continuità del processo storico.

Quella di storia quindi, non è una nozione estranea alla filosofia di Feuerbach, anche se, come suggerisce Claudio Cesa, sarebbe esagerato affermare che essa abbia rappresentato un problema fondamentale per la riflessione del filosofo. Pertanto, voler ricostruire una sorta di teoria feuerbachiana della storia rischierebbe di essere una forzatura. Ma ciò non implica, come detto, che la sua filosofia possa dirsi priva di senso storico.

Le prime affermazioni che Feuerbach dedicò a questo argomento riprendono luoghi famosi sia di Schelling che di Hegel e «contengono una vivace protesta di chi fa storia delle opinioni dei filosofi e non della filosofia, degli uomini e non dell'umanità»²³. Ma accanto a queste affermazioni ne compaiono altre «che battono sulla vita, sulla irripetibilità, e quindi l'eminente dignità, di ogni esistente individuale che sia giunto al pieno sentimento (sentimento, non coscienza) di se stesso. Ciò che è o ha storia, ed è quindi il principio stesso delle sue modificazioni, [...] ha la sua vita, non dall'esterno, ma dall'interno, da e per se stesso. Storia è quindi vita e vita è storia; una vita senza storia è una vita senza vita»²⁴.

²² K. Lowith, *La sinistra hegeliana*, cit, pp. 309-310.

²³ C. Cesa, *Studi sulla sinistra hegeliana*, Urbino 1972, p. 172.

²⁴ Ivi, p.173.

Inoltre Feuerbach tenta anche di individuare un metodo per fare e per comprendere la storia. Dapprima lo chiama *genetico* e lo applica alla storia della filosofia: «egli sostiene che nello studiare un pensatore, bisogna, delle sue parole, dare non una interpretazione letterale (fattuale) ma genetica, cogliere cioè l'idea, il fondamento spirituale, che è dietro di esse [...] si insiste sulla necessità di andar oltre la parola, per cogliere la radice, la cosa»²⁵.

Dopo qualche anno, appurato che la storia della filosofia non può consistere in un'analisi a livello soltanto concettuale, Feuerbach propone il ricorso a un nuovo metodo consistente in una *spiegazione psicologica* dei fatti, che tenga conto di tendenze e interessi meramente pratici, di bisogni empirici dell'umanità. È bene precisare che si tratta di una psicologia non dell'individuo, ma dell'intera umanità. Feuerbach applica tale metodo alla storia del Cristianesimo e delle religioni, invece che alla storia della filosofia, e il concetto di "storico" si trova così sempre più affiancato a quello di empirico. Più precisamente Feuerbach intende per "storico" ciò che esprime un carattere permanente o tipico dell'umano. Sullo sfondo è sempre richiamata la nozione di una storia che è svolgimento del Genere umano, e nella quale sia le esperienze individuali che ciò che è comune a esse, cioè gli atteggiamenti "tipici", dovrebbero potersi collocare.

Da quanto detto finora emerge che per Feuerbach si ha storia solo quando ci si pone dal punto di vista del genere. Infatti il discorso feuerbachiano sulla storia prende le mosse da una serie di considerazioni, il cui punto di partenza è proprio la molteplicità degli uomini. Se ciascuno di noi ammette di essere un uomo, e non Dio, scrive il filosofo, dovrà pur concedere che esistano altri suoi pari. Il che, del resto, è evidentemente confermato dall'esperienza. Dunque Feuerbach si richiama innanzitutto al dato immediato della finitezza umana, per cui il singolo è solo una parte di un tutto, che implica quindi le altre parti; ma c'è anche l'appello all'esperienza, e il riferimento non è all'esperienza interiore, ma solo a quella esterna. In altri termini, per ciascun uomo ogni altro è qualche cosa di diverso dagli ulteriori oggetti che costituiscono il contenuto del proprio io; e come elementi di quest'esperienza, Feuerbach indica molte azioni e percezioni, ma particolarmente l'amore, che è la manifestazione esterna e sensibile di una connessione più profonda e più alta, attestante che la nostra essenza non è autosufficiente, ma ha bisogno degli altri.

L'essere dell'uomo è sempre e soltanto un essere personale cosciente: solo col sapere è possibile il suo essere, la cui durata è commisurata alla durata di questo sapere; infatti con la rottura del sapere anche l'essere è spezzato. Quindi,

²⁵ Ivi, p. 179.

un essere, senza che io sappia che sono, non è per me un essere. Sembrerebbe, così, che l'essere individuale sia strettamente connesso col sapere individuale, e che quindi il singolo sia rinchiuso in se stesso; ma ecco il richiamo agli altri, attestato dall'esperienza: «Nel primo periodo della tua vita tu non eri ancora tu, questo ente personale determinato, che diventa personale solo con un cogliere ed un afferrare determinatamente se stesso, e che solo *a* e *in* questa personalità ha la misura di se stesso e della propria durata. Che tu una volta sei stato bambino, e che sei quello stesso che eri da bambino, questo tu non sai per te solo, ma attraverso gli altri. La tua coscienza di te era inizialmente fuori di te, gli altri erano la tua coscienza, il sapere di te; il tuo essere era accolto nel sapere degli altri; solo più tardi, quando ti sei reso autonomo fisicamente ed esteriormente, hai acquistato anche interiormente la tua autonomia. Come il tuo primo nutrimento era il latte materno, preparato nel corpo della madre, così, se è lecita l'immagine, tu succhi la tua personalità dal petto dell'umanità»²⁶. E come una volta, conclude Feuerbach, tu esistevi soltanto nella coscienza degli altri, così, dopo la morte, continuerai ad essere nella loro coscienza, e questa volta come ricordo, come memoria.

È facile rendersi conto dell'ambiguità del concetto di "essere": essere, per Feuerbach, è sempre dipendente da "sapere", ma il sapere è di volta in volta quello del singolo e dell'umanità: io sono perché so di essere, ma io sono anche perché gli altri sanno che sono. Gli altri, l'umanità, la coscienza, sono termini che, nella mente di Feuerbach, risultano certamente sinonimi: «Della coscienza – se ci si vuole rappresentare visibilmente la propria essenza, partendo dall'individuale e dal sensibile – fanno parte tutti gli uomini, in quanto essi costituiscono un tutto indiviso. La persona come persona ha esistenza soltanto nel sapere, e più precisamente nella differenziazione: eliminando quest'ultima tu togli l'esistenza della persona, tu sei in tanto e fin tanto che ti distingui, ma proprio perché tu ti possa distinguere, e diventare persona in questa differenziazione, è necessario che ci siano gli altri dai quali tu ti distingui; tu sei conscio di te stesso solo differenziandoti dagli altri, quindi solo negli altri, con gli altri e attraverso gli altri; ma il fatto che, per l'esistenza della persona, per la differenziazione, sono necessari altri, che la coscienza è insieme tua e di altre persone, e che tu conosci te stesso solo in esse e attraverso esse, non è altro che una manifestazione esteriore di quella unità assoluta ed infinita di tutte le persone e di tutti gli uomini che è la coscienza»²⁷.

²⁶ Id., *Il giovane Feuerbach*, Bari 1963, p. 162.

²⁷ Ivi, pp. 163-164.

Per comunicare con gli altri bisogna prescindere dal mero essere individuale, e presentarsi come “oggetto dello spirito”: si parla di spiritualizzazione e di rammemoramento (e quest’ultimo è un ininterrotto processo di spiritualizzazione). L’attività rammemorativa è universale come la coscienza, e in quanto tale non è un’attività della persona singola, ma dello spirito stesso, perché l’individuo può solo particolarizzare, non universalizzare; essa è inoltre definita un’attività assimilativa dello spirito con cui esso trasforma in spirituale il sensibile, l’esistente, l’esteriormente autonomo.²⁸

Dunque per Feuerbach “essere” significa essere nella coscienza; la “coscienza” coincide con “l’essere nella memoria” degli altri; “essere nella memoria” significa caduta dei dati empirici che caratterizzano il singolo. È da questo punto di arrivo che viene aperto il discorso sulla storia. Occorre dire subito che, anche se nelle pagine dedicate a questo argomento abbondano le reminiscenze hegeliane, in realtà l’impostazione è molto diversa da quella di Hegel. E innanzitutto per quella che per Feuerbach è la base stessa della storia, cioè la coscienza²⁹, il rammemoramento. Feuerbach sostiene che è il ricordo il fondamento della possibilità stessa della storia; il ricordo non è un’attività individuale, come è stato sempre presentato, ma un’attività dello spirito, quindi sopraindividuale, destinata a spiegare la comunanza delle coscienze. «La storia si basa su una unità assoluta della coscienza e del rammemoramento, sull’unità dello spirito con se stesso; [...] la storia è, come la vita del singolo, un ininterrotto processo di rammemoramento, nel quale lo spirito trasmuta in sé gli individui, le esistenze autonome: essi restano ciò che sono già in se stessi, cioè oggetti della coscienza, in più sono stati resi reali. La storia è la coscienza, lo spirito, l’essenza stessa come processo, nell’azione, ovvero la coscienza come ricordo»³⁰. Dunque essa è per Feuerbach lo spirito come processo, nell’azione; oppure la coscienza come rammemoramento.

²⁸ È evidente che con queste espressioni (“essere sensibile”, “esistenza autonomamente sensibile”) non si intende altro che l’uomo empirico, distinto dalla persona che si qualifica differenziandosi dagli altri. L’essere sensibile ha il suo fondamento in sé, è autonomo, sia pure in modo esteriore; la persona invece, è intimamente collegata agli altri tramite quel centro che è per Feuerbach la coscienza. Tra i due termini non si vede, stando al contesto, alcuna mediazione, né risulta che Feuerbach si sia preoccupato di cercarla.

²⁹ «La storia è la coscienza, lo spirito, l’essenza stessa come processo ed azione, o la coscienza come ricordo. L’individuo muore, perché esso è solo un momento successivo nel processo di rammemorazione dello spirito, muore solo nella storia e di storia, perché è un membro del tutto storico»; (L. Feuerbach, *Finito e infinito. Antologia dagli scritti*, cit., p. 42).

³⁰ C. Cesa, *Il giovane Feuerbach*, cit., p. 165-166.

In questa storia però, non è nemmeno abbozzata una dialettica: si vede soltanto una infinita, una eterna successione di coscienze individuali³¹ che si generano e si dissolvono in una unità che non è la loro: perché “l’umanità come tutto” è fuori del tempo, e la coscienza è una “ininterrotta presenzialità” che sta sopra i mutamenti storici, dunque essa è al di sopra del tempo, il quale è solo la mediazione tra individuo e coscienza universale, tra il singolo membro e il tutto.

Feuerbach insiste sull’atemporalità della coscienza, e sul fatto che solo il suo porsi come unità di tutti i momenti può rendere possibile la storia, che vive proprio del permanere della coscienza nel ricordo. «Al di là del trascorrere dei tempi e degli individui, sopra le onde di ciò che viene e di ciò che muore, la coscienza, in quieta uguaglianza con se stessa, in unità indivisa ed in quiete ininterrotta, è una presenzialità presente a se stessa; e solo all’interno di questa unità della coscienza, che illumina tutti i popoli, tutti i tempi e tutti gli individui, l’umanità si trova in costante attività, movimento e sviluppo»³². A tal proposito, la storia dell’umanità consiste per Feuerbach in una successione ininterrotta di vittorie su degli ostacoli, che in un certo momento passano per limiti della nostra natura, e perciò insuperabili. L’avvenire dimostra invece che questi pretesi limiti della specie non sono che limiti degli individui, senza i quali però, cesserebbe il divenire della civiltà. Proprio la storia e la vita dell’umanità consistono in un continuo superamento di questi limiti individuali. Tutto ciò è di massima importanza per il concetto di storia e di progresso storico, in quanto, a giudizio di Feuerbach, non si può parlare propriamente di uno sviluppo stori-

³¹ « Tuttavia lo scorrere storico non viene concepito in modo meccanicistico, non consiste semplicemente nel fatto che lo spirito distrugge e crea continuamente gli individui, come lo scorrere dell’acqua, ove l’identico segue sempre l’identico, ma è un divenire differenziato al suo interno, orientato secondo fini. Ogni uomo ha un suo fine nella storia, che si manifesta come impulso, aspirazione, attitudine, che muove l’individuo dall’interno, non lo obbliga dall’esterno. Quindi la realizzazione dell’individuo consiste proprio in questo tendere verso il proprio scopo, che si attua nella meditazione e nel raccoglimento in se stessi (per obbedire appunto ai propri impulsi) e, una volta raggiunto, conduce alla morte. Da ciò la polemica di Feuerbach contro la concezione ortodossa dell’immortalità: se è vera tale concezione, la storia non è più nulla, viene completamente sacrificata all’aldilà. Risulta chiaro che Feuerbach non sia andato al di là di una concezione che potremmo chiamare genericamente panteistico-idealista della storia, che non guarda al concreto farsi della storia, alla trama dialettica nella quale essa dovrebbe scandirsi; il nostro filosofo è completamente volto a mostrare come l’individuo debba scomparire nella coscienza universale, e come la storia non sia altro che un momento di questo scomparire. Da questo punto di vista la storia assorbe nella coscienza e ricorda gli individui e le azioni; ma il problema della sua struttura e del suo divenire non è qui discusso. È vero che ad un certo punto si dice che all’interno di questa storia vi è “male, distruzione, negazione”, ma questi momenti sembrano costituire più delle caratteristiche permanenti della storia, che dei passaggi dialettici nel senso hegeliano del termine »; (L. Casini, *Storia e umanesimo in Feuerbach*, Bologna 1974, p. 72).

³² C. Cesa, *Il giovane Feuerbach*, cit., p. 166.

co generale, di cui sia possibile intravedere le linee, se non si suppone alla base di esso l'umanità, il Genere umano come suo soggetto. A proposito di questo movimento dell'umanità, Feuerbach sostiene che esso ha un fine razionale. Il filosofo tuttavia, non indica quale sia questo fine. Ed è abbastanza indicativo che, malgrado si sia parlato di "spiritualizzazione", non è ben chiaro se la destinazione dell'uomo sia il compimento del suo ciclo biologico individuale, o di una missione spirituale. Probabilmente Feuerbach intendeva entrambe le cose: è così indirettamente provato che il singolo può essere inserito nel contesto della coscienza universale, ma non è mai completamente riducibile a essa. Dunque è ormai compiuto, anche nella mente di Feuerbach, il processo che è uno dei più tipici della dissoluzione dell'hegelismo, e che si può riportare, schematicamente, a tre punti: la credenza in una storia dell'umanità come continuo svolgimento; il ribadire che in essa ogni *Erlebnis* non può essere ridotto a semplice momento del processo; la negazione, però, che una serie di avvenimenti abbia un significato privilegiato rispetto ad altri, e possa valere come criterio per l'interpretazione dell'intera storia: ciò implicherebbe, infatti, che il futuro sia già in qualche senso determinato, e quindi chiuso, che ci si aspetti, come facevano i primi cristiani, la fine del mondo, della storia. Al contrario, ogni tipo di conservatorismo o pessimismo storico è ben lontano dal pensiero feuerbachiano. Tuttavia è bene precisare che per Feuerbach la storia ha una funzione positiva solo in quanto *ancilla philosophiae*. La storicità della filosofia consiste nella capacità di quest'ultima di essere ancora originale (attuale), cosa questa che non è più possibile invece per la religione, la quale non è più attuale per il presente. Non a caso, secondo Feuerbach, per capire cosa sia stato il Cristianesimo occorre guardare ai periodi "classici" della sua storia³³.

È dunque evidente che la nozione di storia non è del tutto estranea alla filosofia di Feuerbach, troppo spesso considerato un pensatore astratto, isolato, con scarso senso dello sviluppo storico. Al di là delle critiche che gli sono state rivolte, non si può negare che, come tutte le filosofie di matrice hegeliana, la filosofia feuerbachiana non poteva essere priva di senso storico, non poteva non

³³ In un suo scritto del 1838, *Pierre Bayle. Un contributo alla storia della filosofia e dell'umanità*, egli dice espressamente che senza filosofia, la storia è del tutto incapace di consentire anche l'accertamento dei dati di fatto. Anche Cesa sostiene che per Feuerbach «ciò che è storico può chiedere solo che gli si presti una fede storica, estranea all'anima. Solo una stoltezza arrogante può pretendere di considerare lo storico come verità. Una verità storica è appunto una verità storica, ma nient'altro, non è una verità spirituale, in sé e per sé, non è una verità divina tale da imporsi, da determinare lo spirito»; (Id., *Studi sulla sinistra hegeliana*, cit, p. 176). Quindi, a giudizio di Feuerbach la storia, e in particolare la storia individuale, non può pretendere al carattere di verità: «contrapposta alla tradizione è infatti la ragione, la verità»; (Ivi; p.177).

considerare lo stretto legame che intercorre tra un'affermazione teorica e l'evoluzione dell'umanità, a sua volta guidata da un'interna logica.

È stato giustamente rilevato che, «pur attraverso le vicissitudini del passaggio dall'hegelismo all'antihegelismo, Feuerbach conserva in pieno l'atteggiamento storicistico d'origine nettamente hegeliana di presentare la vera filosofia (cioè la propria) come presa di coscienza universale di tutto il corso storico. Anche in Feuerbach filosofia, storia della filosofia (e teologia) e filosofia della storia si avvicinano quindi quasi a fondersi»³⁴. Pertanto la critica alla religione, la "nuova filosofia", il dialogo Io-Tu e l'esaltazione dell'uomo sensibile nel suo legame con il genere umano nel suo insieme, non sono proposte astratte e puramente teoretiche, ma il risultato, la coscienza ultima di un'evoluzione teleologicamente ordinata alla riconquista dell'unità umana.

5. La nozione di Storia nell'Essenza del Cristianesimo

Da quanto detto fino ad ora emerge che per Feuerbach la storia dell'umanità offre, a colui che ne comprende il linguaggio, lo spettacolo del tramonto di un mondo e della nascita di un mondo nuovo, i cui segni sono già visibili nel presente³⁵.

³⁴ E. Rambaldi, *La critica antispeculativa di L. Feuerbach*, Firenze 1966, p. 116

³⁵ Questo confermerebbe ancora una volta che la nozione di storia non è estranea al pensiero feuerbachiano, contrariamente a quanto sostiene Marx nelle critiche che gli rivolge. Egli, in particolare, nelle sue *Tesi su Feuerbach* osserva che quest'ultimo ha sì rivalutato la componente naturale della realtà umana, ma ha del tutto trascurato la dimensione storica dell'uomo. Ovvero Feuerbach tende a concepire l'individuo come un'entità naturale sostanzialmente passiva, non come un soggetto capace di agire e di trasformare la natura, cioè come un soggetto attivo che si esplica nella pratica. L'uomo di Feuerbach è in realtà soltanto un *bourgeois*, ossia un uomo privato senza una vita pubblica e comune. Per liberare dalla sua particolarità questo uomo e per superarne l'estraneazione, Marx auspica un'emancipazione dell'uomo non soltanto economica e politica, ma anche "umana". Tale emancipazione non si riferisce però all'uomo in quanto *ego* o *alter ego* (Feuerbach), bensì al mondo dell'uomo, poiché in questo caso esso stesso è il suo mondo umano, cioè rappresenta essenzialmente un essere generico sociale, ossia uno *zōon politikōn*. La critica marxista dell'uomo borghese si presenta quindi come critica della sua società e della sua economia. «Senonchè, osserva il Marx, qui è evidente che la società, che ci viene presentata, non è colta nella concretezza dei suoi momenti storici, nella concreta opposizione dei loro elementi. La società concreta, che ci offre la storia, ha il principio del suo sviluppo nei contrasti interni, che per la stessa soluzione loro dan luogo a nuovi contrasti: e questa sua dialettica interna, che nella religione ha il suo semplice riflesso, deve appunto spiegarsi. Come avviene che la società entri in contraddizione con se stessa e dalla coscienza di tale contraddizione (critica-teorica) sia spinta a determinare la soluzione col rovesciamento pratico di se stessa (rivoluzione)? Questo, dice il Marx, è il punto che il Feuerbach ha completamente mancato di affrontare»; (R. Mondolfo, *Umanesimo di Marx*, Torino 1968, pp. 52-53).

Tale concezione trova conferma in particolare in quello scritto che è considerato il capolavoro di Feuerbach, ossia *l'Essenza del Cristianesimo*. In esso infatti è possibile individuare una dimensione storica troppo spesso trascurata dai primi lettori e interpreti dell'opera. Questi ultimi rimasero colpiti dal grande e originale tentativo di demistificazione religiosa ivi contenuto, ma non scorsero tanti motivi fondamentali che stanno alla base di questo celebre scritto.

È certo che lo scopo principale di Feuerbach nell'*Essenza del Cristianesimo* è stato quello di dare una visione quasi "enciclopedica" della riduzione antropologica della religione, mostrando la base umanistica, mondana, sensibile, di tutti i dogmi fondamentali del Cristianesimo. Tuttavia, sono talvolta sfuggiti a lettori e critici, coinvolti spesso nella polemica e nella discussione, alcuni aspetti "secondari"³⁶ di quest'opera, tra i quali l'idea della decadenza storica del Cristianesimo. Bisogna precisare subito che tale idea non costituisce un aspetto del tutto secondario, dato che incide per due versi sulla tematica dell'opera: la scelta del materiale su cui operare (cioè i documenti dell'incorrotto cristianesimo delle origini) e la natura dell'opera in rapporto alla propria epoca (come coscienza critica di una decadenza della fede avvenuta da tempo sul terreno della prassi), che è anche apertura di una nuova epoca, come appare da alcuni passi finali.

C'è quindi un aspetto storico nell'analisi feuerbachiana che non possiamo trascurare.

Il cristianesimo, secondo Feuerbach, ha avuto le sue epoche classiche, e solo ciò che è classico è oggetto degno di pensiero, mentre ciò che non lo è (ed è qui ripreso evidentemente un tema hegeliano) può appartenere solo al genere satirico o comico. Per analizzare questo cristianesimo classico, l'autore ha dovuto fare astrazione dal mondo moderno, dal momento che in esso l'esperienza cristiana si è esaurita. Tutto ciò che il mondo moderno possiede, spiega Feuerbach, non è che "elemosina" dei secoli trascorsi ed è questa la ragione per cui non può più essere oggetto di critica filosofica.

È quindi assai stretto il nesso che collega la critica feuerbachiana al processo temporale, alla crisi storica irreversibile dell'antica fede, la quale solo viene ritenuta autentica. Tutto ciò mette in piena luce quanto *l'Essenza del Cristianesimo* sia pervaso di mentalità "epocale". Infatti, quanto Feuerbach vuole dimo-

³⁶ Pensiamo per esempio alla "preistoria" dell'*Essenza del Cristianesimo*, che non costituisce certo una novità assoluta per chi abbia presente la produzione feuerbachiana ad essa precedente. Essa apparirà al contrario la conclusione logica di un cammino iniziato sin dal *De ratione*: la critica dell'individuo cristiano, dell'oggettivazione religiosa, del carattere fantastico della religione, dell'essenza pratica della teologia, come anche l'insistenza sul divario tra fede e ragione filosofica costituiscono già le premesse della teoria dell'alienazione religiosa.

strare nel suo scritto, è già stato dimostrato dalla storia e non sarebbe pensabile neppure quest'opera senza la lunga evoluzione storica della teologia: «ciò che in esso è provato per così dire *a priori*, ossia che *il segreto della teologia è l'antropologia*, è stato da lungo tempo provato e confermato *a posteriori* dalla storia della teologia. La storia del dogma, o, più in generale la storia della teologia in quanto tale è la critica del dogma, della teologia in sé. La teologia è diventata da lungo tempo antropologia. Così la storia ha attuato, ha reso oggetto di coscienza ciò che in sé – in questo senso il metodo di Hegel è del tutto giusto, fondato storicamente – era l'essenza della teologia». ³⁷

Dunque, la già tante volte denunciata ipocrisia del cristianesimo e del mondo moderno costituisce il vero obiettivo polemico dell'*Essenza del Cristianesimo*, anche se l'oggetto esplicito dell'analisi è il cristianesimo primitivo. ³⁸

La storia ha certo dissolto in senso antropologico la fede antica, ma in modo concreto, pragmatico, e non in modo esplicito e filosoficamente consapevole. A tal proposito, lo scritto di Feuerbach conclude teoreticamente, e quindi definitivamente, un'evoluzione che è avvenuta nella prassi, rendendola consapevole e critica. In altri termini, Feuerbach ritiene solo di aver reso cosciente lo scioglimento di quell'enigma cristiano che la storia ha già risolto nella prassi. Infatti, il dissolvimento storico della religione cristiana è già una cosa sicura in Feuerbach, allo stesso modo che tale sarebbe stata più tardi per Nietzsche, poiché tale religione contrasta con tutta quanta la realtà di fatto del mondo moderno.

Il cristianesimo, a giudizio di Feuerbach, è negato persino da coloro che vi si attengono, e che al tempo stesso si sforzano di ignorare che la Bibbia, i libri simbolici ed i Padri della Chiesa non servono più a misurare quanto è cristiano. Esso è negato nella vita e nella scienza, nell'arte e nell'industria, poiché gli uomini si sono appropriati di tutto ciò che è umano, togliendo al cristianesimo ogni forza di opposizione. Eppure Feuerbach riconosce che nel mondo attuale permane ancora l'incrostazione del passato cristiano, e ciò crea un'ibrida mescolanza di vecchio e di nuovo, che fa cadere l'umanità in continue contraddizioni e la mantiene parzialmente nelle antiche schiavitù.

Si rende allora necessaria, a giudizio di Feuerbach, un' "idroterapia" (evidente il riferimento al battesimo), consistente in una demolizione del cristianesimo classico, che sta alla base di quelle mescolanze e di quelle incrostazioni. Sen-

³⁷ L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, cit., pp. 6-7.

³⁸ Se il Cristianesimo che costituisce l'oggetto delle analisi feuerbachiane sia veramente quello originario o se l'autore piuttosto non vi abbia mescolato altre componenti derivate dalla sua cultura filosofica è perlomeno dubbio; ma è stato certo nelle sue intenzioni, presentare l'antica fede proprio negli aspetti più ripugnanti alla ragione e alla mentalità moderna, elevando così a giudizio teoretico e filosofico l'inconsapevole e pratica negazione del cristianesimo.

za la critica del cristianesimo classico, il cristianesimo moderno continuerà a sussistere con tutte le sue ambiguità. Esso è perciò l'obiettivo polemico dell'*Essenza del Cristianesimo* e per questo l'opera è, oltre che storica, anche critica.³⁹ Ha dunque la consapevolezza di collocarsi in un'epoca storica determinata e di interpretarne i moti più profondi e inespressi, mettendo la scure alla radice, cioè nel primo cristianesimo.

Una grande quantità di passi dello scritto in questione suffragano quanto è stato appena detto; ci soffermeremo quindi sui più essenziali di essi, per dimostrare la dimensione storica, e non solo genetico-critica, delle tesi centrali della filosofia religiosa di Feuerbach.

Una delle prime e più note affermazioni dell'*Essenza del Cristianesimo* è, infatti, che «la religione è la *prima* e, per giunta, *indiretta* conoscenza che l'uomo ha di sé»⁴⁰; ma tale affermazione non riguarda solo lo svolgersi della vita individuale, bensì anche, in parallelo, la storia dell'umanità, nella quale la religione precede ovunque la filosofia: l'uomo pone fuori di sé la propria essenza prima di poterla ritrovare in sé, e il progresso storico delle religioni in generale mostra proprio questo passaggio dall' "oggettivo" al "soggettivo", fino a giungere, infine, al riconoscimento che la religione altro non è che l'essenza dell'uomo. Quest'ultimo infatti, dice Feuerbach, si è oggettivato, ma non riconosce l'oggetto come sua essenza; la religione successiva fa questo passo. Il progresso in ambito religioso è quindi una più profonda conoscenza di se stesso da parte dell'uomo.

Inoltre lo sviluppo della religione segue lo sviluppo della cultura in generale. Dall'adorazione di Dio nella natura alla sua collocazione nei templi, dall'arte religiosa dei Greci al culto degli antichi Germani, agli Ebrei, al monachesimo e all'agostinismo, Feuerbach ci presenta, sia pure senza pretese di sistematicità, una serie di figure religiose, di forme di culto in sintonia puntuale con lo stadio contemporaneo dello sviluppo storico-culturale: gli attributi di Dio altro non sono che il riflesso di una determinata concezione della vita e di una determinata società.

Anche la storia dei dogmi, dice Feuerbach, è assai simile alla storia delle isti-

³⁹ Più precisamente, Feuerbach definisce la sua analisi storico-filosofica, intendendo con questa espressione che la sua analisi era rivolta a scoprire il cristianesimo originario, ma che non si fermava alla pura rilevazione storica, penetrando geneticamente l'essenza umana degli articoli di fede. Accanto a questo, però, non ci sembra scorretto aggiungere che quella qualifica "storico-filosofica", implica in qualche modo anche una dimensione quasi di "filosofia della storia" della sua indagine. Forse non si può parlare proprio di una concezione universale della storia, certo però è presente il senso di un rivolgimento storico profondo e irreversibile, dalle origini lontane e dallo sbocco positivo: il suo scritto infatti, pur essendo del tutto "autonomo", è insieme una necessaria conseguenza della storia, e contiene un nuovo principio che, sia pure uscito dalle viscere della religione, costituisce una filosofia che rende giustizia all'uomo.

⁴⁰ Ivi, p. 37.

tuzioni, in quel suo forzato tentativo di tenere in vita ciò che è morto e sepolto. Infatti, anche nella storia degli Stati, diritti o istituti antichissimi continuano a trascinarsi lungamente dopo aver perso il loro senso. Ciò che è stato una volta, non vuole farsi togliere il diritto di esistere per sempre.

Un altro passo dello scritto in questione merita di essere preso in considerazione ai fini della nostra indagine: quello relativo alla tematica del Genere, in cui si dichiara attuata la completa distruzione dell'individuo e si apre la strada a una concezione della storia in cui la totalità umana è protagonista. Infatti nell'ambito del processo storico l'individuo è destinato a morire, a scomparire, ma in quanto Genere umano egli è eterno.

Così si esprime Feuerbach a tal proposito: «Dopo la tua morte restano dunque gli altri, resta la tua essenza, resta l'umanità, che non subisce danno o riduzione alcuna ad opera della tua morte. Eterno è l'uomo, di ciò è garante lo stesso spirito infinito; eterno è lo spirito, immortale ed infinita la coscienza, esenti dalla natura e dunque anche dalla morte la libertà, il volere, ed eterne saranno perciò anche le persone, come esseri coscienti, volenti, liberi. Tu stesso però, come persona determinata, come mero oggetto della coscienza, incapace di elevare te stesso a coscienza, sei destinato a scomparire un giorno dalla coscienza e, al tuo posto, entrerà nel mondo della coscienza una persona nuova di zecca»⁴¹. Pertanto ciò che non può fare l'individuo lo può il Genere: i limiti individuali non devono essere presi come limiti assoluti; ma tutto questo non viene visto in modo statico, bensì in una dimensione storica, in senso "diacronico", non puramente "sincronico". E il soggetto della storia non può essere la pura e semplice somma estrinseca degli individui, ma l'unità organica del Genere che, senza costituire propriamente un'unità spirituale in senso hegeliano, ne eredita i caratteri di assolutezza e di totalità. Quindi ciò che non era possibile e comprensibile in una determinata epoca, può diventarlo in un'epoca successiva.

Solo la vita personale è legata a un tempo determinato, non la vita dell'umanità; e proprio da ciò deriva che la storia e la vita dell'umanità consistono, come detto, in un continuo superamento dei limiti individuali. Eppure il concetto di Genere scomparve con la scomparsa del paganesimo antico e con l'affermarsi del monachesimo, in cui il bisogno di Dio è primario rispetto al bisogno del rapporto con gli altri membri della comunità. L'essenza del monachesimo è infatti il distacco, la libertà dalle cose terrene. Ma questo tipo di libertà e di distacco è agli antipodi del cristianesimo odierno, che ha ridotto l'originario spirito di sacrificio, l'energia di cui era fornita la fede, a libertà illusoria e ingannevole.

⁴¹ Id., *Finito e infinito. Antologia dagli scritti*, cit., p. 42.

Non è questa una decadenza reversibile o accidentale, e neanche un fenomeno di costume e di mentalità. Si tratta invece di un profondo e irreversibile ribaltamento storico-culturale e spirituale, le cui premesse sono nella natura antropologica del cristianesimo e nel suo storico svolgimento che ha portato alla "umanizzazione". Qualora si interpretassero queste affermazioni come pure rilevazioni di costume, senza metterle in relazione con una concezione storico-culturale, sarebbe difficile comprendere lo stesso motivo per cui è stato scritto *L'Essenza del Cristianesimo*.

La seconda parte dell'opera in esame, *L'Essenza non vera, cioè teologica, della religione*, riguarda non la base umanistica dei dogmi cristiani, ma la loro interna contraddizione, qualora non vengano riferiti all'uomo, ma considerati nel loro valore di verità soprannaturali o trascendenti, validi quindi eternamente e chiusi al destino del mondo e alla potenza della natura e della storia. Al contrario, Feuerbach riporta la genesi dei dogmi al "bisogno" di creare oggetti religiosi, che domina l'uomo in modo da indurlo a una materializzazione (fantastica) di essi.

Dunque la storia del Cristianesimo e della religione in generale viene qui messa in rapporto con il bisogno e il cuore, e tale connessione è della massima importanza perché radica i cambiamenti storici nel profondo stesso dell'uomo. Ma alla potenza del bisogno si accompagna un'altra potenza sovrana, quella del tempo: determinati bisogni, infatti, insorgono e sono soddisfatti solo in determinate epoche. La religione allora non è per Feuerbach solamente il frutto arbitrario della soggettività, ma un prodotto necessario di un'epoca. Il bisogno (come esigenza di verità religiose) è il destino della storia, è il bisogno di un'epoca, è la religione di essa, la sua essenza, il suo Dio. La pretesa più irragionevole del Cristianesimo è quindi, per Feuerbach, voler separare i dogmi dal loro condizionamento temporale, elevandoli in una sfera atemporale e sovrastorica, e conferendo loro valore assoluto e universale.

Inoltre, anche in questa seconda parte dello scritto il problema del Cristianesimo originario non è secondario, anzi, la gratuità e insostenibilità dei dogmi si può constatare pienamente solo nella fede antica. Infatti, nei primi tempi della religione, l'uomo pone la sua essenza fuori di sé, mediante la fantasia e l'immaginazione, in modo spontaneo e infantile; con l'andar del tempo, però, cresce la coscienza dell'identità dell'essenza umana con quella divina, e per questo è necessario ribadire il rapporto di trascendenza, oggetto di sottile razionalismo teologico. La riflessione teologica sorge quindi dalla necessità di separare, in modo voluto e studiato, uomo e Dio che si stavano irresistibilmente identificando. La stessa dimostrazione dell'esistenza di Dio con tutti i suoi problemi ne è una documentazione.

La teologia è dunque per Feuerbach l'ostacolo principale sulla via della dissoluzione storica di Dio nell'uomo. A tal proposito, la scoperta che l'antropologia è il segreto della teologia, non fa altro che manifestare e rendere pubblico quanto il cristianesimo e l'umanità attuali non vogliono ammettere; ma è invece proprio questo riconoscimento pubblico, questa scoperta consapevole, l'ultimo atto del processo storico di liberazione che finora abbiamo descritto. Esso costituisce una svolta necessaria della storia, ribadisce Feuerbach.

L'Essenza del cristianesimo non è quindi solo un'analisi dei contenuti della religione cristiana nella loro natura antropologica, ma è anche annuncio che quei contenuti sono ridiventati umani grazie a un lungo travaglio storico; annuncio che l'uomo è ormai il vero Dio, che il Genere, la natura, la scienza, la sfera del mondano, i valori e i beni terreni, hanno preso il posto del vecchio Dio.

Per operare questo radicale rovesciamento non è necessario negare totalmente il Cristianesimo, e questo differenzia forse in modo radicale Feuerbach da Nietzsche e da ogni forma di filosofia anticristiana. Non a caso, il primo non usa quasi mai il termine "rivoluzione", ma solo quello di "rovesciamento", "cambiamento", "riforma". Il rapporto col Cristianesimo è certo di negazione, ma è un rapporto critico, in cui la parte positiva di esso viene mantenuta e interpretata in senso antropologico. E spesso vi sono in Feuerbach momenti di gratitudine per la religione, che gli ha permesso di penetrare profondamente nel cuore umano.

L'analisi dell'*Essenza del Cristianesimo* dunque, a giudizio di Feuerbach, non può essere compresa e accettata dal mondo moderno, perché essa si svolge sui veri, autentici, originari contenuti del cristianesimo, che l'ortodossia moderna, ipocrita e compromissoria, ha rifiutato da un pezzo.

Per questo, Feuerbach suggerisce che è ormai ora di uscire dall'ipocrisia radicale in cui si trova la cultura moderna, sospesa tra cristianesimo e incredulità, in un'ambiguità che è la peggiore macchia della storia attuale. Ed è necessario uscire dall'ipocrisia proprio perché, in essa, è assurda la mescolanza del passato con il presente.

Questa protesta contro la situazione di doppiezza e di ambiguità dell'epoca moderna, si trasforma però subito dopo in una visione ottimistica del futuro, che conferma quanto abbiamo detto all'inizio: il mondo sta riconquistando la sua dimensione umanistica, e si sta liberando da ogni forma di schiavitù e di oppressione, ma l'epoca attuale, essendo un momento di passaggio, è irta dalle contraddizioni tipiche di ogni momento del genere. Non vi è quindi in Feuer-

bach nessun pessimismo storico⁴², anche se, come emerge dalle sue riflessioni, bisogna abbattere tutte quelle forme teologiche e filosofiche che tentano di cristallizzare la situazione attuale.⁴³

⁴² La fiducia in questa trasformazione storica sembra aver cancellato in Feuerbach l'amarezza della prima parte di questo scritto: ormai l'uomo è stato chiarito come radice del mistero di Dio, anzi lui stesso come Dio; e dio non è più un'astratta e lontana realtà, è l'uomo vicino a noi. A tal proposito nella *Conclusione all'Essenza del Cristianesimo* Feuerbach scrive: «Abbiamo dimostrato che il contenuto ed oggetto della religione è assolutamente umano [...], abbiamo dimostrato che anche la sapienza divina è sapienza umana, che il segreto della teologia è l'antropologia, il segreto dello spirito assoluto è il cosiddetto spirito soggettivo finito. [...] Il necessario punto di svolta della storia è perciò questa aperta confessione e ammissione secondo cui la coscienza di Dio non è altro che la coscienza del genere e l'uomo si può e si deve sollevare oltre i limiti della sua individualità, ma non oltre le leggi, le positive determinazioni essenziali del suo genere sicché non può pensare, supporre, rappresentare, sentire, credere, volere, amare e venerare come essenza assoluta nessun'altra essenza se non l'essenza della natura umana»; (Id., *L'Essenza del Cristianesimo*, cit., p. 281).

⁴³ Dalla riflessione di Feuerbach emerge che è il divario tra teoria e prassi, tipico delle contraddizioni della vecchia filosofia e della vecchia teologia, che deve essere colmato. Va però tenuto presente che questo non ha nulla a che fare con la connessione marxiana tra la teoria e la prassi e la loro dialettica; qui si tratta piuttosto dell'eliminazione dell'equivoco moderno di valori che ancora sussistono teoricamente, ma che sono morti nella pratica, nella vita.

Le donne, le parole e le cose. Filosofia, femminilità e finzione nel mondo antico

Memoria di LIDIA PALUMBO e LUCIO PEPE*
presentata dal socio ord. naz. res. Giovanni Casertano
e dal socio corr. naz. Aniello Montano

(seduta del 29 maggio 2014)

Abstract. In this text the authors focus on two female figures of ancient greek literature: Antigone and Helen. The first is the heroine of the Sophocle's tragedy, the second is the homeric and sophistic figure of woman that is the cause of the Trojan War. In the Sophocle's famous play, produced in Athens in the fifth century BC, Antigone decides to die to be faithful to the unwritten laws of respect for their dead loved ones against the written laws of the city. In the Gorgia's text, also produced in the fifth century BC, Helen represents not only the mythical character of the homeric epic, but also the power of the word and the word as a drug. In the last part of this text the authors focus also on the Plato's *Timaeus*, where Plato speaks of the *chora* as a material to be molded, as a mother, as a poet who receives divine inspiration.

1. *Antigone antica*

Perché – si domanda Steiner¹ – Antigone, insieme ad una manciata di altri personaggi: Orfeo, Prometeo, Eracle, Agamennone, Edipo, Odisseo, ricorrono nell'arte e nel pensiero del Novecento con una intensità quasi ossessiva? Perché non possono riposare nel sonno archeologico?²

La risposta³, che, però, più che una risposta è una continuazione della do-

* La responsabilità dell'intero scritto è comune ai due autori. Tuttavia, la stesura della prima parte (*Antigone antica*) si deve a Lucio Pepe; quella della seconda (*Elena eterna*) a Lidia Palumbo.

¹ G. Steiner, *Le Antigoni*, trad. it. Milano, Garzanti 2003, pp. 130, 141-145; S. Fornaro, *Antigone. Storia di un mito*, Roma, Carocci 2012, pp.11-17.

² Cfr. Steiner, *op.cit.*, p. 332.

³ Cfr. Steiner, *op.cit.*, p. 333: "Perché i miti greci codificano certi conflitti e certe percezioni fondamentali, biologiche e sociali, che l'uomo ha avuto di se stesso durante la storia, essi costituiscono un patrimonio che vive ancora nella memoria e nelle identificazioni della collettività. Torniamo a essi come alle nostre radici psichiche". Cfr. anche P. Boitani, *Sulle orme di Ulisse*, Bologna, Il Mulino 2007.

manda, riguarda il fatto che il Minotauro abita ancora i nostri labirinti, e i nostri voli si schiantano ancora al suolo come il volo di Icaro⁴. Ancora guardando *stormi di uccelli neri* ci sembrano *esuli pensieri*. Ancora siamo *innamorati dell'impossibile*, come dice Ismene ad Antigone al verso 90 dell'immortale tragedia di Sofocle.

La questione è legata alla struttura del nostro linguaggio e tornare ai Greci già dall'epoca dei romantici è il tentativo di dare al nostro linguaggio il lustro dell'origine. Naturalmente i miti greci, a cominciare da Omero, non sono affatto il prodotto di una cultura delle origini, o nella stagione della sua infanzia, sono invece il prodotto di una cultura in una fase avanzata della sua evoluzione. Ma sono *per noi* l'autorità del mattino⁵. È al loro chiarore che ci mettiamo in cammino. In quei miti sono stati espressi i lineamenti del consenso e della negazione che ci servono per organizzare la nostra vita interiore.

È nei miti greci che il mare ha il cupo colore del vino e la volpe è astuta⁶. Che l'ottativo dà voce alla speranza e l'imperfetto del racconto si fa strada tra gli imperativi del quotidiano. Le trame dei miti antichi – è questa la tesi forte di Steiner⁷ – scaturiscono dall'interiorità della lingua e ci rammentano la nascita del nostro linguaggio: il grido di Pan, l'enigma della Sfinge, le domande di Narciso allo specchio. Perciò quando nella nostra storia abbiamo a che fare con il conflitto tra l'aura dei morti e le pretese dei vivi attingiamo immagini e metafore dalle parole dell'*Antigone*. Quando c'è da esprimere qualcosa che ha a che vedere con la specificità del dolore femminile prendono corpo i versi di Sofocle.

⁴ Steiner, *op.cit.*, p. 149. Presentando la sua traduzione dell'*Odissea*, Giovanna Bemporad scriveva: "Perché ho scelto di tradurre Omero, e in particolare l'*Odissea*, come opera della mia vita, l'opera in cui ho gettato tutte le mie facoltà, al punto di trascurare perfino la mia propria poesia? Perché io sono, voi siete, ciascuno di noi è Ulisse. Noi cerchiamo i passi dei mari ignoti e la via del ritorno, noi vinciamo il Ciclope, noi diciamo a noi stessi: «Cuore, sopporta: ben altro tu hai sopportato»; noi ascoltiamo le voci dei morti e il pianto di nostra madre; noi ci strappiamo dalle braccia di Circe e di Calipso o dagli occhi di Nausicaa; noi torniamo nella nostra casa, la liberiamo dai malvagi e la purifichiamo; noi sappiamo che da così dolce e meritata pace ci strapperemo un giorno, per andare fin là dove un remo è creduto una pala da grano, per trovare la risposta definitiva alla domanda che ci siamo posti nascendo". Cfr. G. Bemporad, *La nuova versione dell'Odissea*, in "Testo a fronte". Semestrale di teoria e pratica della traduzione letteraria, Anno I, numero 1 (1989), pp. 83-93, 83.

⁵ Così scriveva, negli anni sessanta del secolo scorso, Pierre-Maxime Schuhl, *Études Platoniciennes*, Paris, Puf 1960, p. 10: "On ne connaît vraiment le cours d'un fleuve que quand on l'a remonté jusqu'à sa source, les explorateurs le savent bien; l'étude du monde antique, c'est vraiment pour nous le pèlerinage aux sources...".

⁶ Steiner, *op.cit.*, p. 154. Come dice Lacan, la volpe è astuta solo nel linguaggio: cfr. B. Moroncini, *Sull'amore. Jacques Lacan e il Simposio di Platone*, Napoli, Cronopio 2010 (I ed. 2005), pp. 34-35.

⁷ "Nessun corpus di miti dopo quelli greci ha conosciuto una simbiosi così stretta con la struttura stessa del linguaggio e con i suoi segni sintattici distintivi", così Steiner, *op.cit.*, p. 158.

Antigone possiede una femminilità essenziale: i versi sono di una precisione insopportabile nell'espressione del dolore femminile specifico. Antigone piange non solo il proprio annientamento, ma quello delle vite future che solo una donna può generare.

Nessuno mi piange, nessuno è mio, non ho
note di nozze. L'anima in pezzi,
strascino passi segnati!⁸

E poi ancora:

Ora mi strappa a forza viva, mi imprigiona:
e non ho uomo, non ho festa di nozze,
non ho futuro di donna, figli da avere, cullare.
Sono un relitto. Non ho nessuno.
Parte atroce: viva, vado dentro un pozzo morto⁹.

Se esiste una controparte della tomba, questa è il letto nuziale. Nell'*Antigone*, per la fanciulla, le due figure opposte si congiungono: una tomba di pietra sarà il suo talamo, e lei andrà in isposa all'Acheronte.

Andiamo a vedere la storia, anzi non la storia, bensì il mito. La differenza tra la storia e il mito è tutta qui¹⁰: una storia comincia e finisce, un mito, invece, comincia, ma poi non finisce, e resta lì, in quella "sorta di ripostiglio segreto che è in ognuno di noi"¹¹.

È la nuova alba che sorge su Tebe dopo un giorno di sangue. Nella notte, la ritirata dell'esercito argivo sconfitto, l'uccisione reciproca dei due fratelli figli di Edipo. Il primo ha ricevuto gli onori funebri, l'altro, colpevole di aver

⁸ Soph. *Ant.* vv. 876-878. La traduzione dei passi è di Ezio Savino. Il traduttore, dice Steiner, *op. cit.*, p. 228, "è il postino del pensiero e del sentimento umano... la traduzione è quel ponte levatoio che gli uomini, dopo Babele, hanno attraversato per raggiungere ciò che Heidegger chiamava la casa del loro essere". Noi crediamo che il grande interesse filosofico suscitato dalle questioni relative al tema della traduzione aiuti a capire quella prima forma archetipale di traduzione che è la "traduzione" della sensibilità nel linguaggio.

⁹ Soph. *Ant.* vv. 916-920.

¹⁰ L. Palumbo, *I mythoi scenografie dei logoi nell'antica letteratura greca*, in *Mythos e Logos*, a cura di S. Rotondaro, Moliterno, Porfidio 2014, pp. 9-26.

¹¹ "Perché le belle storie invadono, colmano un ripostiglio segreto che è in ognuno di noi, ci fanno ritrovare la nostra, forse dimenticata, riserva di umanità...": cfr. G. Bemporad, *op.cit.*, p. 83; L. Palumbo, *Pensare l'anima nello spazio iconico dei dialoghi di Platone*, in "Chora". *Revue d'études anciennes et médiévales*, 9-10, (2011-2012), pp. 13-31, p. 19; F. Ferrari, *I miti di Platone*, Milano, Bur 2006.

marciato contro Tebe, è lasciato insepolto, pasto di uccelli. Tutto comincia con un colloquio tra due sorelle, Antigone e Ismene, oscuramente figlie di Edipo. Come ogni colloquio scenico, anche questo dialogo iniziale, gravido di tenebra, disegna le due personalità a confronto per contrasto: Antigone è ciò che non è Ismene, Creonte serve a disegnare Antigone. La fanciulla decide di andare con tutta la forza della sua debolezza di donna contro il volere di Creonte tiranno¹² che promette la morte a chiunque onorerà il cadavere del traditore della città. Dopo il prologo, come sempre nella tragedia antica, è solo questione di parole¹³.

Antigone ribelle, Antigone dolente, eroica, martire, figlia, ma soprattutto Antigone sorella¹⁴, che si oppone alle leggi della città in nome dei diritti sacri della famiglia e del sangue, che mette in scena il conflitto tra la *polis* e l'*oikos*. Antigone eterna.

Poco prima delle Grandi Dionisie, l'ottavo giorno del mese di Elafebolione, in una pubblica assemblea, nell'Odeon, ad Atene, si teneva il Proagone, e cioè l'annuncio dei drammi che avrebbero partecipato alla gara: gli attori senza maschera e senza costumi offrivano brevi saggi di recitazione e si dava al pubblico un succinto resoconto della trama. Così l'attesa degli spettatori si accendeva e durava fino al giorno della prima¹⁵. Di queste anteprese nulla è rimasto, ma ne conserviamo un'immagine nelle *hypotheseis* (in latino *argumenta*) che gli antichi editori dei testi tragici in epoca alessandrina posero ad introduzione delle singole opere¹⁶. Aristofane di Bisanzio¹⁷, *grammatikos*, scrisse la *hypothesis* dell'*Antigone*

¹² Sul nome di Creonte che significa 'sovrano' cfr. S. Fornaro, *Antigone. Storia di un mito*, Roma, Carocci 2012, p. 30.

¹³ *L'angelos*, il messaggero, che narra alla fine che cosa è successo, comincia usando la prima persona singolare (1196), poi passa al plurale, ed allora il senso della partecipazione emotiva alle azioni in svolgimento, anche nel lettore, tende a crescere.

¹⁴ *Adelphos*: l'etimologia rimanda a *delphus* 'matrice', 'grembo materno', completata da 'a' copulativo, per cui il significato complessivo risulta "che ha in comune la nascita dallo stesso utero". Nel prologo, pronunciata da Antigone, troviamo anche l'importante formazione *autadelphos* riferita al volto di Ismene, 'autentica sorella'.

¹⁵ Cfr. R. Sevieri, *La tragedia*, in G. Guidorizzi (a cura di), *Introduzione al teatro greco*, Milano, Mondadori 2003, pp. 70-115; G. Cerri, *La tragedia*, in G. Cambiano (sotto la direzione di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I, tomo I, Roma, Salerno 1992, pp. 301-334.

¹⁶ Il termine *hypothesis* significa 'base', 'fondamento' e, riferito ad un testo teatrale, significa 'soggetto', 'sceneggiatura fondamentale'. Nella *hypothesis* è possibile trovare sintesi dell'intreccio, personaggi, notizie su altri poeti che hanno trattato gli stessi temi. Ogni nuova messa in scena è ricreazione (*mythopoiia*) della sceneggiatura del noto mito in una nuova prospettiva. Gli *argumenta* ci attestano le novità dell'*Antigone* di Euripide, rispetto a quella di Sofocle, che va in sposa ad Emone e non muore affatto. Il poeta è *didaskalos*, istruttore, regista, spesso attore protagonista (Eschilo, ma non Sofocle per la debole voce). *Lonomasia* in termini teatrali è il titolo dell'opera.

¹⁷ Nato nel 257 a.C., Aristofane di Bisanzio, grammatico alessandrino, ci fornisce la *hypothesis* dell'*Antigone* mutuando le notizie dalle *Didascalie* di Aristotele. Egli afferma che Sofocle fu eletto stratego insieme a Pericle nella guerra di Samo (441-440a.C.) in seguito al successo

di Sofocle, e leggerla è un po' come partecipare al proagone dell'anno 442 a. C., quando, nel quadro solenne delle *Grandi Dionisie*, andò in scena il dramma della giovane coraggiosa sorella di Eteocle e Polinice, e trionfò nella gara.

Nella scena del Prologo Antigone appare una giovane donna passionale e volitiva, Ismene, invece, è isolata: è come in uno spazio di assenza e di apatia. Agli accenti etici di Antigone, fatta di parole vibranti, Ismene contrappone il senso comune. Antigone è contro Creonte, è contro la *polis* e le sue leggi, e nel suo *essere contro* disegna decisa la sua individualità. Ismene, invece, si annulla nel rassicurante anonimato delle supposte leggi di natura, e nella *gnome*, la sentenza proverbiale, che placa ogni coscienza.

Bisogna concentrarsi in questo: siamo tempra
di donne, non fatte per duelli contro l'uomo¹⁸.

L'Antigone che emerge dal prologo è assetata di appartenenza. La parola che esprime ciò è *symphelein*: "condividere la *philia*"¹⁹. Sulla scena le disposizioni nello spazio sono di per se stesse significative. Nella prima scena Antigone è vicina ad Ismene, alla fine del prologo esse sono lontane e diverse: l'una va verso l'interno, l'altra in cammino verso la pietà e il sacrificio. Ecco perché senza Ismene non ci sarebbe Antigone: l'opposizione è il modo dell'esistere scenico che definisce le identità²⁰. Il linguaggio delle due donne è il loro carattere, perché i personaggi di una tragedia sono creature linguistiche: la loro natura è fatta di parole.

Per un meccanismo fondamentale della cultura teatrale che è visione e vista, cosa guardata ed occhio che la guarda, ognuno dei personaggi è la propria visione del mondo ed ogni visione del mondo, che sta lì, a determinare l'individualità di ciascuno dei personaggi, è data dalle parole che ciascun personaggio pronuncia²¹.

Il termine *polis* nel discorso di Creonte è uno dei tasselli fondamentali per costruire la natura di Creonte. La *polis* è dal despota sempre intesa come un soggetto passivo. Gli dei la scuotono come uno scafo nella bufera, Edipo la dirige come un timoniere, è tenuta sulla giusta rotta dal capo politico. Creonte la renderà più grande. Quando la *polis* assume un' iniziativa, ciò accade sempre a

della tragedia.

¹⁸ Soph. *Ant.* vv. 61-62.

¹⁹ *Synechthein* invece indica per contrasto la condivisione di *echthros*, l'avversione.

²⁰ Solo il *Prometeo* – come l'*Antigone* – ha un prologo dialogico. Esso ci presenta subito la categoria del polemico quale si presenta nel dialogo.

²¹ Cfr. Ch. Segal, *Interpreting Greek Tragedy: Myth, Poetry, Text*, Ithaca and London, Cornell University Press 1986; L. Palumbo, *Scenografie verbali di V secolo. Appunti sulla natura visiva del linguaggio tragico*, in *V secolo. Studi di filosofia antica in onore di L. Rossetti*, a cura di S. Giombini e F. Marcacci, Perugia, Aguaplano 2010, pp. 689-699.

danno del reggitore. Creonte ha un'immagine femminile della città, in linea con la concezione androcratica che egli impersona. Come ad una donna, alla *polis* è riservato un comportamento passivo, ogni scelta attiva sconfina nella colpa e deve essere tenuta sotto controllo e censura. Per tragica ironia l'azione (*ergon*) è ideata proprio da Antigone.

Come scrive Jacqueline de Romilly²², nella antropologia che fa da sfondo alle tragedie di Sofocle l'infelicità viene dal fatto che le cose cambiano e la grandezza, invece, dal modo con cui si affronta questo cambiamento. Gli eventi sono prove proposte agli individui.

Ecco un'illuminante verità,
riflesso d'esperienza savia:
male pare bene, qualche volta
a chi il cervello preda
dio, e acceca.
E fuori da rovina cieca vive poco²³.

Tiresia dice a Creonte:

Attento: logorìo di non vasto tempo, e in casa tua
sarà lampo d'ululi, d'uomini e donne²⁴.

In Sofocle, in molti passi, si vede come i movimenti della natura si combinano, ordinati e disordinati, per suggerire la fragilità delle cose umane e la prova alla quale è sottomessa la forza di resistenza degli umani.

Non c'è stabilità in esistenza d'uomo,
da dirne lode, o criticarla, mai!
Caso equilibra, caso sbilancia:
chi capita bene, chi capita storto. Cadenza eterna.
Non c'è presagio d'un domani già passato, fisso.
Ecco Creonte. Era un idolo ieri, credo di poterlo dire.

²² J. De Romilly, *Le temps dans la tragédie grecque. Eschyle, Sophocle, Euripide*, Paris, Vrin 2009, p.109.

²³ Soph. *Ant.* vv. 620-625. Non l'orgoglio della ragione, ma la consapevolezza della sua fragilità costituisce per la cultura arcaica una forza: assumendo coscienza della sua precarietà, la ragione può dominare l'irrazionale: cfr. G. Guidorizzi, *Ai confini dell'anima*, Milano, Cortina, 2010, p. 18.

²⁴ Soph. *Ant.* vv. 1078-1079.

Liberatore della nostra Tebe in guerra,
monarca splendidamente solo al suo timone:
e in più una primavera fertile di figli.
Oggi tutto gli sfugge.²⁵

È l'ambasciatore ad annunciare che non esiste condizione durevole di vita umana che si possa lodare o biasimare. Che sempre la fortuna innalza e abbatte l'uomo felice e quello infelice, e non esiste per i mortali un profeta delle cose stabilite. Zeus non invecchia si dice al verso 608, l'uomo invece è *hamerios anthropos*, "creatura di un sol giorno" (789-790)²⁶.

Gli eroi sofoclei non cedono. Il non volere ostinato è resistenza al cambiamento. La morale della sottomissione gli eroi sofoclei la lasciano agli altri, che la difendono sinceramente, e la difesa di costoro serve a far meglio risaltare il comportamento degli eroi. Quando devono agire, gli eroi sofoclei scelgono di farlo conformemente a regole che non possono cambiare, ed è questa la ragione per la quale essi risultano, per così dire, impastati di eternità.

Antigone disobbedisce a Creonte perché l'ordine di Creonte si colloca nel registro transitorio di ciò che muta, e non in quello delle leggi non scritte, divine, delle quali nessuno sa dire *da quanto tempo sono*.

Una delle parole più importanti dell'*Antigone* è *agrapta*, collegato al termine *nomima* (454-455). Si tratta di un *hapax legomenon* e della più antica testimonianza relativa al concetto di legge non scritta. Dalla appassionata perorazione di Antigone apprendiamo che tali leggi non scritte sono *asphale*, cioè non *sphal-lontai*, non traballano non vanno in rovina e in dimenticanza. Esse si oppongono ai *kerygmata* che, scritti, umani e non divini, non posseggono l'*asphaleia*, l'immutabilità: essendo scritti essi possono essere cancellati.

Aristotele, nella *Retorica* (1373b3 e sgg.), scrive che le leggi non scritte sono le leggi di natura, universalmente giuste, e cita Antigone, l'eroina di Sofocle e i versi 456 e 457 della tragedia:

Regole non di un'ora, non di un giorno fa.

²⁵ Soph. *Ant.* vv. 1156-1165.

²⁶ Topico, il riferimento tragico alla vita effimera degli umani che si ritrova identico in Eur. *IA*. 1331, Soph. *Ai.* 399; de Romilly, *op. cit.*, p. 119. Ma si veda anche il frammento 2 di Empedocle in cui il grande filosofo agrigentino di V secolo a.C. parla della condizione in cui versano i più tra gli uomini: "Deboli poteri sono diffusi per le membra; molti mali repentini, che ottundono i pensieri. Scorgendo una misera parte della vita nella loro vita di breve destino, come fumo sollevandosi si dileguano..." (Sext. *Emp. Adv. math.* VII 122-4= DK 31B2).

Hanno vita misteriosamente eterna. Nessuno sa radice della loro luce.

L'eroina preferisce a quella dei viventi l'approvazione dei morti, perché l'approvazione dei morti, dice Antigone proprio all'inizio, dura per sempre. L'azione si concentra intorno alla figura eroica che gli eventi cercano invano di piegare, l'eroe affronta la morte in una solitudine crescente che può condurre alla disperazione, ma mai all'abdicazione²⁷. Coraggiosamente combattere, bisogna, le alterazioni del tempo. Il tempo fa conoscere quanto valgono gli uomini e le cose²⁸.

Sofocle costruisce la temporalità scenica con assoluta maestria: nel momento culminante l'azione si immobilizza e il canto rinvia allo spettatore, come in una serie di specchi, l'immagine di mali simili a quello che si sta raccontando: Antigone evoca Niobe.

Vi sono evocazioni – scrive F. Frontisi-Ducroux – che rivelano equivalenze nell'immaginario²⁹. Il compito dei miti è quello di prestare ai fantasmi collettivi il corpo delle parole. Niobe³⁰ è il caso più importante di pietrificazione e la storia è attestata come antichissima³¹. Antigone, avviandosi a morire, costruisce la sua eternità assimilando la sua sorte a quella di altre figure mitiche, già per così dire eterne, come quella di Niobe³².

M'hanno detto la fine disperata
della straniera frigia,
quella di Tantalò, sul Sipilo
acre. Come tenaglia d'edera
rigoglio di sasso l'incurva.
Oggi la pioggia rode, slava
– leggenda d'uomini –
e neve senza posa
intride dai cigli – cascata
di pianto – i fianchi. Su lei
mi modella Potenza di funebre letto³³.

Il *kommos* è il canto luttuoso di Antigone che nell'imminenza della morte

²⁷ De Romilly, *op. cit.*, p. 131.

²⁸ Cfr. M. Bonazzi, *Antigone contro il sofista*, in A. Costazza (ed), *La filosofia a teatro*, Milano, Cisalpino 2010, pp. 205-222.

²⁹ F. Frontisi-Ducroux, *L'homme – cerf et la femme-araignée*, Paris, Gallimard 2003, p. 232.

³⁰ Moglie di Anfione, re di Tebe.

³¹ Frontisi-Ducroux, *op. cit.*, p. 192.

³² Sofocle è anche autore di una *Niobe* perduta.

³³ *Soph. Ant.* vv. 823-833.

rimpiange tutto quello che sta per lasciare. Nello slancio lirico la fanciulla ricorda Niobe, cui gli dèi uccisero i figli per punire il suo vanto di madre prolificata e, quando lei si rifugiò sul monte Sibilo, la trasformarono in rupe. “Lacrime di Niobe” si chiamano i torrenti che sgorgano dalle fenditure della roccia. L’analogia tra Antigone e Niobe sembra essere soltanto quella della trasformazione in pietra: anche Antigone, sepolta viva nella grotta rocciosa, diverrà parte di quella roccia, versando tutte le sue lacrime. La lettura di Omero rivela però – scrive Ezio Savino –³⁴ paralleli più profondi, paralleli nascosti, evocati in una sorta di sottotesto, per associazione di idee: il testo epico infatti dice che, quando le uccisero i figli, la grande pena di Niobe fu che questi restarono insepolti per nove giorni, e restarono insepolti perché Zeus trasformò in pietra – duro e insensibile elemento – la gente del circondario³⁵, così che essi non poterono eseguire gli onori funebri. Dunque il *medium comparationis* tra Niobe ed Antigone è il tema dei morti insepolti, la vista dei cari abbandonati allo strazio dei rapaci e dei cani. Gli dèi sono intervenuti ad alleviare lo strazio di Niobe occupandosi nel decimo giorno della sepoltura, che dunque diviene, anche quella compiuta da Antigone, pietoso atto divino.

Poche sono le parole che servono ad Antigone per costruire la sua eternità, la sua eterna appartenenza al nostro immaginario, per diventare uno dei modi di cui disponiamo per comprendere noi stessi. E si tratta di poche parole che puntellano il testo e che hanno tutte a che fare con la follia e con le sue metafore.

La prima parola è *Ate*.

Nulla – dice Antigone nel Prologo (v. 4) – nell’eredità di Edipo è *ates ater*, senza *ate*. Etimologicamente connesso ad *aao* “sconvolgo la mente”, il termine *ate* si riferisce a quello stato di squilibrio che porta gli uomini a smarrire ogni giusto riferimento richiamando la punizione divina. La parola *Ate* indica sia la cecità della mente umana che non vede più il limite, sia il colpo mortale inferto da un dio per punire tale cecità³⁶. *Ate* è l’eccesso:

E nel tempo prossimo e nel futuro,
come nel passato, avrà forza
questa legge: nessun eccesso
viene senza sventura alla vita dei mortali³⁷

³⁴ Cfr. E. Savino, *Il tragico e gli oratori*, Milano, Signorelli 2002, 129-130.

³⁵ Come Zeus aveva impietrito la gente di Frigia, così Creonte ha gelato i tebani con il suo bando.

³⁶ Su *Ate* cfr. J. Lacan, *L’essenza della tragedia*, in *Il seminario. Libro VII. L’etica della psicoanalisi*, tr.it. Torino, Einaudi 2008, pp. 285-334, 308.

³⁷ Sull’importanza della compostezza, della capacità di misura nel pensiero arcaico cfr.

La seconda parola è *Erebos*

*Erebos*³⁸ è lo scuro abisso del mare, il buio fondale liquido del mondo da cui la bufera solleva nera sabbia. Rappresenta il polo negativo dell'esistenza, perché è il contrario dello splendore immutabile dell'Olimpo, sede di Zeus, fonte della sua giustizia e della sua potenza. Metaforicamente è il pozzo dell'anima, dove si deposita la melma della follia, scoperchiata dalla tempesta.

La terza parola è *Erinys*, Erinni.

Le Erinni, sgorgate dalle gocce di sangue che impregnano la terra dopo la mutilazione di Urano da parte di Crono, dimorano nell'Erebo, ed hanno come compito la punizione dei delitti di sangue compiuti a danno dei *philoï*; il sangue le eccita come cagne da caccia. In Sofocle le Erinni vanno ad abitare nella mente e creano fantasmi.

Il secondo canto del Coro contiene la messa in guardia contro la speranza che annebbia lo sguardo e fa vedere il bene là dove si annida il male. *L'elpis* alimenta l'illusione. *Leudaimonia* è un illusorio paradosso, la sua immagine serve solo a far comprendere per contrasto la condizione degli umani. Se un dio interviene è la rovina che arriva.

I versi dal 904 al 915 in cui Antigone dice dell'unicità dell'amore per il fratello furono considerati sospetti dagli editori ottocenteschi come Jacob, ma in realtà essi riflettono molto da vicino il testo di Erodoto (3, 119), amico di Sofocle: "Alla donna cui era stato concesso di scegliere quale parente salvare, avendo lei scelto di salvare il fratello, Dario mandò a chiedere: 'Donna, il re ti chiede per quale ragione abbandonando il marito e i figli hai scelto che restasse in vita tuo fratello, che certo ti è più estraneo dei figli e meno caro del marito'. Ed essa rispose con queste parole: 'O re, di marito io posso averne un altro se la divinità lo vuole, e altri figli se perdo questi. Ma non essendo più in vita mio padre e mia madre, un altro fratello non potrei più averlo in nessuna maniera'³⁹.

Nella *Retorica* (1417) Aristotele dice che proprio dell'assennato è seguire, nell'agire, l'utile; proprio del valoroso, invece, è seguire l'elevato. Se la cosa risulta incredibile, allora bisogna specificarne il motivo, come fa Sofocle. L'esempio viene da Antigone, cui stava a cuore il fratello più di un marito o di eventuali figli. Morti quelli, altri ne sarebbero potuti nascere, ma

G. Casertano, *Il piacere, l'amore e la morte nelle dottrine dei presocratici. Il piacere e il desiderio*, Napoli, Loffredo 1983, pp. 11-16; L. Pepe, *La misura e l'equivalenza. La fisica di Anassagora*, Napoli, Loffredo 1996, pp. 9-24.

³⁸ Di grande interesse il commento al testo di E. Savino, *op. cit.*, *passim* da cui abbiamo tratto tali annotazioni simbolico-lessicali, ed alcune delle osservazioni di cui *supra*.

³⁹ Trad. D'Accinni.

Padre e madre, uniti, posano nel profondo nulla,
e rifiorire di fratelli non è dato⁴⁰.

Nel quinto episodio entra Tiresia. Figlio di Evere della prima stirpe tebana degli Sparti, Tiresia ha contemplato Atena nuda⁴¹ ed è stato punito con la cecità compensata però dalla vista interiore della profezia, dalla capacità di comprendere gli uccelli e di conservare dopo la morte i sensi e la ragione. E con una vita sette volte più lunga⁴².

Secondo altre versioni del mito, Tiresia avrebbe scorto in montagna serpenti in amore. Abbattuta la femmina, sarebbe diventato una donna e dopo sette anni, vedendo l'identica scena e abbattendo il maschio, sarebbe ridiventato uomo, per vivere con la sapienza completa di chi è stato tutti e due i sessi. Egli svelò che il godimento femminile è molto superiore a quello maschile⁴³, e di questa rivelazione fu punito dalla casta Era, protettrice dei matrimoni, con la cecità. Ma per compensazione fu reso veggente.

La prima parola che pronuncia Tiresia è *didaxo*: spiegherò. Il compito del *mantis* è interpretare i *semeia*⁴⁴. Dovere degli altri è riservare un ascolto docile, dotato di grande attenzione. I *semeia* sono significanti che il *mantis* sa decifrare: le fiamme pigre sui focolari simboleggiano l'orrore del cadavere insepolto. *Ti deta chre dran?*, che cosa bisogna decidere di fare?, domanda allora Creonte al corifeo, e *dran* è parola chiave, vocabolo generativo dell'azione tragica: la radice è la stessa di *drama*.

Il *mantis* spiega che gli uccelli sono impazziti e le fiamme non ardono, un contagio rituale assedia Tebe e la contaminazione è il corpo insepolto di Poli-

⁴⁰ Sottolinea l'importanza del riferimento di Aristotele che cita Antigone là dove dice come vanno spiegati i propri atti, J. Lacan, *op. cit.*, p. 299. In un passo di Pausania (IX 25,1) leggiamo che non lontano dalle porte di Tebe, si mostra al viaggiatore un tumulo sul quale cresce il melograno. L'albero vive ancora: "potete aprire i suoi frutti maturi e vedere che dentro sembrano di sangue... l'intera area è chiamata 'trascinamento di Antigone'; ella si sforzò di sollevare il cadavere di Polinice, ma era troppo pesante e allora pensò di trascinarlo e riuscì a trasportarlo e a gettarlo sulla pira accesa di Eteocle".

⁴¹ Cfr. Callimaco, *Il bagno di Pallade* 101, Apollodoro, *Bibliotheca* III 6,7.

⁴² Cfr. Frontisi-Ducroux, *op. cit.*, p. 130.

⁴³ Pare che Zeus ed Era disputassero sulla questione e che, poiché Tiresia aveva avuto entrambe le esperienze, fosse interpellato a rispondere. Nove volte superiore è il godimento femminile, disse Tiresia, ed Era gli cavò gli occhi. C'è un poema alessandrino, il cui riassunto è trasmesso da un commentatore di Omero, che ne parla, cfr. Frontisi-Ducroux, *op. cit.*, p.258-261; R. Buxton, *La Grecia dell'immaginario. I contesti della mitologia*, tr.it. La Nuova Italia, Firenze 1997, p. 106.

⁴⁴ Cfr. W. Belardi, *Termini greci per 'segno', 'indizio', 'simbolo' e 'sintomo'*, in *Signum*. Atti del IX Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, a cura di M.L. Bianchi, Firenze, Olschki, 1999, pp. 1-21.

nice. *Peisomai*, dice Creonte: *obbedirò*, ed è la resa del despota. Ma i morti si scontreranno con altri morti, perché il ravvedimento di Creonte è fuori tempo massimo. Dopo la conversione di Creonte lo spazio scenico è deserto, in un clima di attesa. Qui si inserisce l'invocazione alla divinità, ma gli eventi, che sono ad un punto di non ritorno, non potranno giovare dell'intervento purificatore rituale: l'orrore del sacrilegio, i brandelli di carne infetta che gli uccelli portano sui focolari, l'oltraggio inferto alle più sacre leggi causano un contagio pubblico, *pandamos*.

Nel quarto stasimo i vecchi tebani sono inebriati di speranza, quel narcotico⁴⁵ dal quale avevano messo in guardia se stessi e noi nel secondo stasimo: si contempla la gioia quando il disastro è imminente, Tiresia ha parlato chiaro, ma ora si è come posseduti dalla speranza e il canto di Dioniso ambiguo viene danzato in un linguaggio che così va letteralmente fuori di sé.

Come scrive Frontisi-Ducroux, l'ambiguità è incipiente nel semplice incontro implosivo di un dio con un mortale, i miti sono pieni di questi incidenti e se è vero che la temporalità mitica è differente da quella in cui si svolge l'esistenza quotidiana, è vero anche che la circonda dappertutto e l'impermeabilità, la non comunicazione, tra le due temporalità può in ogni momento incrinarsi e aprirsi ad incursioni dell'eterno nel tempo ordinario⁴⁶.

Il compito di Antigone nella tragedia, dice Steiner⁴⁷, è quello di restituire al lessico della morte la dignità omerica e socratica⁴⁸ di cui il vitalismo politico di Creonte lo aveva spogliato. La cura amorosa della *philia* che getta un ponte sull'abisso in fin dei conti insignificante tra vita e morte, ha i suoi fondamenti nel regno dell'eternità. L'arte specifica di Sofocle è di suggerire la prossimità degli dèi mentre attribuisce a questa prossimità lo statuto, quasi metaforico, della coscienza individuale: l'umanesimo sofocleo, dice Steiner⁴⁹, è visitato dalla trascendenza.

Antigone, che ha rifiutato Eros e ha posto la sterile purezza delle verità morali tra se stessa e le incertezze, va a morte. Invasato, il coro canta i tre miti del terrore che si ricollegano all'incontro erotico tra uomini e dèi. Come il sangue sacrificale attira i morti, come il miele le api, così il conflitto⁵⁰ e la sua rappre-

⁴⁵ Sulla speranza come narcotico cfr. Steiner, *op. cit.*, p. 288.

⁴⁶ Cfr. Frontisi-Ducroux, *op. cit.*, p. 19.

⁴⁷ Cfr. Steiner, *op. cit.*, p. 294.

⁴⁸ Cfr. G. Casertano, *Morte (dai Presocratici a Platone; ovvero dal concetto all'incantesimo)*, Napoli, Guida 2003, pp. 49-86.

⁴⁹ Cfr. Steiner *op. cit.*, p. 299.

⁵⁰ Cfr. J. P. Vernant-P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia. La tragedia come fenomeno sociale estetico e psicologico*, tr. it., Torino, Einaudi 1976, pp.8-28; B. Moroncini, *Il sorriso di Antigone. Frammenti per una storia del tragico moderno*, Napoli, Filema 2004, pp. 45-58.

sentazione attirano gli dèi e Dioniso in particolare. Lo stasimo selvaggio è mimesi dell'apertura della città a forze soprannaturali.

Sofocle è maestro di solitudini. Il *daimon* di Antigone è quello dell'isolamento volontario. Quando Ismene si tira indietro, Antigone ritorna alla grammatica solipsistica di Edipo, alla sintassi dell'ego. Ella sarà privata di quegli stessi onori funebri per i quali muore, seppellita viva. Ella è un ibrido che non appartiene né alla città dei vivi né a quella dei morti. Ad un certo punto ha come un'esitazione e la sua esitazione – è l'ardito accostamento hegeliano – è come quella dell'orto degli ulivi. Alla fine, regale, Antigone si avvia alla morte da eroina, ma nessuno splendore eroico può ridurre l'abisso: nel verso 934 Antigone grida il suo terrore per il rimprovero di Creonte sulla lentezza di chi deve condurla a morire.

Se un classico è quello che assorbe, senza perdere la propria identità, le aggiunte dei commentari e dei glossatori, dei lettori e degli interpreti, dei detrattori e degli amatori allora l'*Antigone* è un classico, ed è dotata di vita propria. Come tutti i miti l'abbiamo interiorizzata, ed abbiamo allora con lei una speciale intimità che può prendere l'aspetto della possessione e collocarsi nel profondo di noi stessi. Se le figure del pensiero e del discorso, attraverso le quali pensiamo, sono state all'origine personaggi del mito⁵¹, se il mito di Narciso ha uno stretto rapporto con la storia della definizione della prima persona singolare e delle sue derive solipsistiche, se nel mito di Eco si cela la scoperta vertiginosa della tautologia, allora, forse, la figura dell'esistenza come sporgenza e urgenza dell'eterno nel tempo, figura femminile della generazione e della generazione negata, è stata inventata nell'*Antigone* di Sofocle.

2. Elena eterna

Un'antica figura femminile, epica e drammatica, forse la prima a caricarsi in filosofia di un significato simbolico, è la figura di Elena⁵². Nel testo a lei dedicato da Gorgia, secondo una celebre interpretazione⁵³, l'eroina rappresenta la retorica, infatti entrambe, Elena e la retorica, sono attraenti, infedeli, e dotate

⁵¹ Steiner, *op. cit.*, p. 156 scrive: "Sotto il loro significato primario, i miti greci sono miti nel e del linguaggio".

⁵² Su cui Barbara Cassin scrive: "d'une manière très frappante, sa réalité, sa consistance, est entièrement liée au langage, sous toutes ses formes", cfr. B. Cassin, «Hélène» *Femme et Logos*, in λόγον διδόναι. *La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di G. Casertano* a cura di L. Palumbo, Napoli, Loffredo 2011, pp. 53-68.

⁵³ J. Poulakos, *Gorgia's Encomium to Helen and defense of rhetoric*, in "Rhetorica" 1,2 (1983), pp. 1-16.

di cattiva reputazione, ma tutti sanno che l' *Elenes egkomion*, è molto di più di un elogio della retorica. Nel nome di Elena, nella filosofia arcaica, si celebra il potere della parola nella sua funzione di *pharmakon* in grado di produrre un effetto-mondo. Tutto come sempre comincia da Omero, dal celebre testo del canto quarto dell' *Odissea*, in cui Elena compare sulla scena.

Elena fuori dall'alta stanza odorosa
venne, e pareva Artemide dalla conocchia d'oro.
Per lei, dunque, Adreste, seguendola, collocò un trono,
e Alchippe portava un tappeto di morbida lana,
Filò portava il panier d'argento donato
da Alcandre, la sposa di Pòlibo, che a Tebe d'Egitto
abitava, ove son nelle case ricchezze infinite.
Lui donò a Menelao due vasche d'argento
e due tripodi e dieci pesi d'oro:
e a parte anche la sposa offrì doni bellissimi a Elena,
una conocchia d'oro, e v'unì un cesto a rotelle,
d'argento, e gli orli sopra ageminati d'oro.
Questo l'ancella Filò le veniva a portare,
colmo di filo ben torto: e sul cesto
era appoggiata la rocca, piena di lana cupa, viola.
Sedette sul trono e sotto v'era lo sgabello pei piedi
(Hom. *Od.* IV 121-136, tr. Rosa Calzecchi Onesti).

Questo testo mostra bene quel che Auerbach⁵⁴ scrive della poesia omerica, abitata, per così dire, da una sola temporalità, quella del presente scenico, che riempie senza scarti l'anima dell'ascoltatore. Anche quelle che in un testo diverso sarebbero digressioni, quelle che raccontano, per esempio, come in questo caso, la provenienza di persone e cose apparse sulla scena, in Omero non sono digressioni, ma diventano presente scenico, così che chi ascolta il canto vede venire Elena nella stanza odorosa, vede venire le ancelle che le portano cose, ma vede anche, sullo stesso piano, sullo stesso piano che ogni volta si ricompone diverso, i luoghi dai quali le cose che le ancelle portano provengono, le persone che quelle cose donarono. Ogni oggetto compare nell'orizzonte visuale

⁵⁴ E. Auerbach, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, vol. I, tr. it. Torino, Einaudi, 2000, p. 5. Il centro dell'interesse di Auerbach non è il realismo, come nella cattiva traduzione del sottotitolo dell'edizione italiana, ma la rappresentazione della realtà, che non si dà senza un'interpretazione di cui il personaggio letterario diviene figura.

dell'ascoltatore del canto, evocato dalla voce del cantore, che diviene così poetica in senso forte, diviene cioè creatrice⁵⁵, di persone e cose, che riempiono la scena e incantano. Il luogo in cui queste persone e cose appaiono è la scena psichica dell'ascoltatore del canto, quella scena che ogni uomo greco possiede intima e alla quale guarda con gli *ommata psyches*⁵⁶. Un intero mondo, fluido come il canto, un mondo fatto di canto, popola quella scena, ed essa è, come insegna Aristotele nella *Poetica*, più vasta, più duratura, ed abitata con più emozione, della scena materiale del teatro di Dioniso ad Atene⁵⁷.

Il mondo poetico è l'esempio più pregnante di un mondo che sta con le parole in un rapporto creativo, e la direzione di questo rapporto non è quella che va dal mondo al linguaggio, ma quella che va dal linguaggio al mondo. L'essere, in questo mondo, non è ciò che la parola rivela, ma ciò che il discorso crea, effetto del poema, come Odisseo è effetto dell'*Odissea*⁵⁸. Quando Gorgia, nell'*Encomio di Elena*, intende spiegare la potenza della parola è alla parola poetica e drammatica che infatti si riferisce. Lì le parole costituiscono l'essenza di ogni cosa e non c'è qualcosa di preesistente che diventi efficace, che sia comunicato, attraverso le parole, è la parola, piuttosto, a produrre immediatamente qualcosa come una cosa.

Le annotazioni che si vorrebbero proporre in questa sede riguardano il fatto che la cultura filosofica antica, e segnatamente Platone, Platone nel solco di Gorgia, pensò tale produzione poetica nella cifra del femminile. Nella cifra del femminile innanzitutto nel senso in cui il femminile si struttura come marginale, minoritario, diverso e si presta dunque ad interpretare la linea di fuga, l'alternativa possibile, drogata, rispetto all'idea dominante, maggioritaria e identitaria, che concepisce il rapporto tra linguaggio e mondo secondo i dettami dell'ontologia, in una direzionalità, cioè, che va dal mondo al linguaggio, e pensa le cose come i referenti delle parole. Nella cifra del femminile, in secondo luogo, nel senso che il femminile rappresenta ciò che è immaginario, onirico, mitico rispetto a ciò che è reale, vigile, logico⁵⁹, ed è nello scarto di questa diffe-

⁵⁵ Un importante luogo teorico dedicato alla riflessione sulla poetica come creazione è in Plat. *Symp.* 205b-c.

⁵⁶ Cfr. G. Casertano, *Sollevarsi in alto gli occhi dell'anima. Qualche riflessione su un'immagine platonica*, in J. Dillon and M. Dixsaut (edd.), *Agonistes. Essays in Honour of Denis O'Brien*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2005, pp. 37-51.

⁵⁷ Cfr. Aristot. *Poet.* 1449b-50b; L. Palumbo, *La nozione di mimesis tragica in Platone*, in "Atti dell'Accademia Pontaniana" LXI (2012), pp. 55-69.

⁵⁸ B. Cassin, *L'effèt sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, p. 13.

⁵⁹ Si veda Plat. *Crat.* 392c: "Considera questo: se qualcuno ti chiedesse: chi credi che più correttamente chiami con i nomi, i più ragionevoli o i più irragionevoli? – Chiaramente i più ragionevoli, direi io. – E allora ritieni che nelle città siano più ragionevoli le donne o gli uomini, parlando del genere nel suo complesso? – Gli uomini".

renza, ma anche grazie alle possibili mescolanze cui essa dà vita, che può prendere corpo la critica del modello ontologico. Nella cifra del femminile, infine, perché la scena teatrale, la mente poetica, la *chora* sono la materia femminile, ricettiva ed accogliente, che, plasmabile e plasmata, mostra a tutti come accada che le cose siano un effetto del dire.

Platone, nel solco di Gorgia⁶⁰, non soltanto individuò nei testi poetici una esemplificazione della potenza demiurgica della parola, ma assunse tale demiurgia come modello di ogni demiurgia. Il poeta ispirato e l'effetto-mondo che le sue parole posseggono, infatti, diverranno, nella riflessione platonica del *Timeo*, figure di una demiurgia cosmica che spiegherà la creazione del mondo come una *poiesis*⁶¹. Nel dialogo cosmologico l'atto poetico e mimetico avrà bisogno della curvatura femminile, della passività onirica di cui Elena è in qualche modo l'icona fin da quando, bella e incantatrice, dispensa nel testo omerico quella droga potente che Gorgia assimila alla parola sapiente e al suo effetto-mondo. Prima ancora che la parola venga assimilata ad un *pharmakon* nel testo sofisticato dell'*Elenes enkomion*, infatti, la figura di Elena appare in contiguità semantica con la medicina che cambia l'anima nel canto quarto dell'*Odissea*.

Nel vino di Telemaco e Pisistrato, giunti a Sparta per avere notizie di Odisseo, la bella Elena che abita quel canto fa scivolare una sostanza:

Buttò improvvisa nel vino, di cui bevevano, un farmaco
che l'ira e il dolore calmava, oblio di tutte le pene.
Chi lo inghiottisse, una volta mescolato col vino,
giù dalle palpebre pianto non verserebbe quel giorno,
neppure se gli morisse il padre o la madre,
né se davanti a lui col bronzo straziassero
un fratello o un figliolo, e lui vedesse con gli occhi.
Tali rimedi sapienti aveva la figlia di Zeus,
efficaci, che Polidamna le diede, la sposa di Tone,
l'egizia: la terra dono di biade⁶² là produce moltissimi
farmachi, molti buoni, e misti con quelli molti mortali;
(IV 219-230).

⁶⁰ Cfr. G. Casertano, *Emozioni e parole. Variazioni platoniche su temi gorgiani*, in *La filosofia e le emozioni*. Atti del XXXIV Congresso Nazionale della SFI, a cura di P. Venditti, Firenze, Le Monnier, 2003, pp. 83-101.

⁶¹ Cfr. *Tim.* 28c3.

⁶² ζείδιωρος ἄρουρα terra feconda di biade, terra da arare che dona spelta, metafora usata anche per indicare la fecondità femminile, cfr. P. DuBois, *Il corpo come metafora. Rappresentazioni della donna nella Grecia antica*, tr.it. Bari, Laterza, 1990.

Le parole e le droghe sono cose diverse, ma hanno effetti uguali. Versato nel vino il *pharmakon*, Elena parla parole che incantano⁶³, che cambiano le cose intorno, perché cambiano l'anima che le percepisce⁶⁴. Quanto segue nel testo epico è effetto di una causa duplice: la narrazione della regina e la somministrazione del *pharmakon*⁶⁵ hanno per effetto congiunto la creazione delle scene di Odisseo a Troia, che si materializzano con il racconto: lui che travestito entra nella città, che è riconosciuto da Elena, le narra i suoi piani di conquista, semina strage e torna fra gli Argivi. Poi sarà Menelao, anch'egli sotto l'effetto del *pharmakon*⁶⁶, a creare la nuova scena, e si tratta della scena celeberrima di Elena che, vicina al cavallo di legno, al cui interno si nascondono i Greci, ὄνομα κλήδην, per nome, chiama⁶⁷ gli eroi:

Tre volte girasti intorno alla cava insidia, palpandola,
e per nome chiamavi i più forti dei Danai,
e delle donne di tutti gli Argivi fingevi la voce⁶⁸.

⁶³ Cfr. B. Cassin, *L'effet sophistique* cit., p. 77: "Elle est alors non seulement la pharmacienne, qui donne le remède, mais elle incarne aussi la drogue elle-même, comme on voit dans le bref récit que propose aussitôt Ménélas" (vv. 271-289).

⁶⁴ Giustamente M. Simondon, *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du V. s. av. J.-C.*, Paris, Les belles lettres, 1982, pp. 73-75, scrive che la droga di Elena agisce sul modo del racconto, mette narratori e auditori nelle condizioni ideali dell'evocazione del passato, non è affatto una droga d'oblio (n'endort que la douleur, mais non la mémoire, p. 75), la regina infatti invita i suoi ospiti a lasciarsi andare all'incanto delle parole. Sul racconto di Menelao su Elena (versi 276, 279), a causa anche delle differenti immagini dell'eroina emergenti dal testo omerico, hanno operato molte ghiottine filologiche, sospettose di interpolazioni, ma Simondon (*ibidem*) sottolinea come Elena fosse per la sofistica l'essenza stessa dell'ambivalenza. Sulla polivocità dell'immagine dell'eroina cfr. M. Bettini, C. Brillante, *Il mito di Elena. Racconti dalla Grecia ad oggi*, Torino, Einaudi 2002. Sull'idea sofistica che le cose cambiano perché cambia l'anima che le percepisce cfr. Plat. *Theaet.* 166d.

⁶⁵ A proposito del topos antico che avvicina la parola al *pharmakon* molto interessante la annotazione di Galeno, il grande medico e filosofo dell'età imperiale, che riconosce i vantaggi di una farmacopea metrica. Egli ricorda infatti come alcuni medici del primo secolo, come Democrate e Andromaco, hanno scelto di redigere le loro prescrizioni in versi, non soltanto per facilitare la memorizzazione delle posologie, ma anche perché – ed è questo l'aspetto che mi sembra il più interessante – il metro costituisce una protezione contro i tentativi di modificazione fraudolenta apportati da scienziati gelosi dei loro segreti. Cambiare una quantità o sostituire un ingrediente è cosa facile in un testo in prosa, ma falsificare un poema in esametri è cosa complicatissima, perché il falsario dovrebbe essere un esperto di metrica. Cfr. Gal. *De Antidosis* 1.5, cfr. anche Plin. *HN* 25 8; D. Bouvier, *Le sceptre et la lyre. L'Illiade ou les Héros de la memoire*, Millon, Grenoble 2002, p. 138.

⁶⁶ Cfr. C. Pogliano, *Pharmakon. Storia dello psicotropismo*, Verona, Casamassima 1990, pp. 19-88.

⁶⁷ Sull'effetto seduttivo della voce di Elena cfr. F. Dovetto, *Etichette della voce femminile nell'antichità classica*, in *Parole di donne*, a cura di F.M. Dovetto, Roma, Aracne 2009, pp. 67-85, 79.

⁶⁸ ἴσκειο verbo epico che indica l'atto di rendere simile, di immaginare o far immaginare simile, dunque di fingere somiglianza. φωνὴν ἴσκουσ ἄλοχοισιν: delle donne fingevi la voce. ἄλοχος

Io dunque il Titide e Odisseo glorioso
 seduti nel mezzo, sentimmo come gridavi.
 E a noi due venne voglia, balzando,
 d'uscire o di risponderti subito di là dentro
 (IV 277-283).

Quel che in questo testo interessa sottolineare è distinguibile in livelli molteplici: viene infatti qui tematizzato – ma anche mostrato, e ricreato – il potere della voce di emozionare chi ascolta, e chi ascolta sono, nella narrazione, Telemaco e Pisistrato alla reggia di Menelao, nella narrazione narrata, i Greci nascosti nel cavallo di legno e, nel mondo esterno che ascolta la narrazione, i lettori dell'*Odissea*. Gli ascoltatori di tutti i tre i livelli sono emozionati dal potere della voce di evocare narrando. Il potere della voce di evocare narrando raggiunge in questo testo il massimo effetto quando Elena pronuncia di ciascuno dei Greci il nome. Come le Sirene Ulisse⁶⁹, Elena chiama ciascuno dei Greci col proprio nome, e con ciò stesso si trasforma, ai loro occhi visionari, in ciascuna delle loro mogli, perché non c'è niente di più potentemente evocativo che sentire il proprio nome pronunciato dall'amata, specie quando l'amata è assente e la parola poetica la finge presente. Già ai versi 183-187 dello stesso canto quarto, Menelao aveva evocato l'immagine di Odisseo precisamente pronunciando il suo nome, perché dire il nome è l'atto essenziale di evocazione, e tutti – dice il poeta – avevano sentito montare desiderio di pianto. È intendendo il nome di suo padre che Telemaco si mette a piangere e pudicamente si nasconde gli occhi col mantello (IV 113-116)⁷⁰. La menzione del nome assume tutta la sua importanza nel dialogo tra Eumeo e quel mendicante nel quale Eumeo non ha ancora riconosciuto Odisseo nel canto decimoquarto. Eumeo non vuole nominare il suo padrone e se ne parla, lo designa con un pronome. “Io esito a nominarlo” dice – *onomazein aideomai* (145-146) – come se dire il nome fosse far sorgere ricordi dolorosi. In fine Eumeo nomina Odisseo, è il verso 144 del canto decimoquarto, ed è dal momento in cui pronuncia il nome che i ricordi nascono, che le figure sorgono. “Molto mi amava – dice – e mi curava di cuore”, siamo al verso 146⁷¹.

= α copulativo + λέχος compagna di letto, sposa.

⁶⁹ Cfr. M. Serra, *Muse e Sirene: le parole della poesia nella Grecia antica*, in *Parole di donne*, cit., pp. 29-42.

⁷⁰ Cfr. M. Nucci, *Le lacrime degli eroi*, Torino, Einaudi 2013, p. 36.

⁷¹ Sul ruolo che gioca la menzione nell'evocazione come manifestazione dell'efficacia del linguaggio e sulla virtù propria del nome cfr. M. Simondon, *op. cit.*, pp. 69-73.

Nell'evocazione tutto il potere è affidato alla parola, e il nome, il nome che enuncia l'identità, è la parola più potente. Platone nel *Cratilo* dirà che il nome sta all'essenza di ciò che nomina come la spola sta al tessuto⁷², e da sempre questo testo platonico fa pensare che l'essenza abbia natura semantica, che senza le parole non vi sarebbero le cose che le parole nominano, così come non vi sarebbero tessuti se non esistessero le spole.

Le cose, infatti, non sono gli oggetti. Remo Bodei⁷³ nel suo bel libro su *La vita delle cose* ricorda come il termine italiano "cosa"⁷⁴ in tutte le lingue romanze è la contrazione del latino "causa", che è ciò che riteniamo importante, ciò che ci fa mobilitare in sua difesa (in difesa di una causa); è l'equivalente concettuale del greco *pragma*, del latino *res*, del tedesco *Sache* (dal verbo *suchen*, cercare), termini che non hanno niente a che vedere con l'oggetto fisico in quanto tale, ma contengono invece un nesso ineliminabile con la dimensione del dibattere e del deliberare. Tali termini rinviano all'essenza di ciò di cui si parla o di ciò che si pensa. *Res* conserva in latino la stessa radice di *eiro*, che in greco è 'parlare', e del latino *rhetor*. L'antica idea di *cosa*, quella che stette lì a presiedere alla formazione della parola in un immaginario laboratorio linguistico originario, insomma, non è l'idea di un oggetto fisico, ma è l'idea di un oggetto fisico rivestito di un pensiero che lo comprende e di un linguaggio che lo dice.

È per questo che la filosofia antica non penserà mai un pensiero senza il suo oggetto, o un oggetto separatamente dal pensiero che lo pensa, come afferma chiaramente il frammento 3 di Parmenide⁷⁵: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι: "è la stessa cosa infatti il pensare e l'essere".

Ed è per questo che nella filosofia antica non ci saranno per così dire 'oggetti', ma soltanto 'cose', e l'ontologia di impronta aristotelica immaginerà il

⁷² Cfr. Plat. *Crat.* 388b-c. Cfr. L. Palumbo, *La spola e l'ousia*, in G. Casertano (ed.), *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche*, Napoli Loffredo, 2005, pp. 65-94 e *Il nomos e la trasmissione dei nomi nel Cratilo di Platone (a proposito di Crat. 388D12)*, in "Elenchos" (2004) XXV, 2, pp. 397-412.

⁷³ Cfr. R. Bodei, *La vita delle cose*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 12-16.

⁷⁴ Diverso dal termine oggetto (con cui il termine cosa viene invece confuso) che rimanda piuttosto al greco *problema* che indica l'ostacolo, l'impedimento che sbarrò il cammino e provoca un arresto come in latino *obicere* vuol dire 'gettare contro', 'porre innanzi': l'oggetto è ciò che obietta, che pone obiezioni all'affermazione del soggetto, alla sua pretesa di dominio. La cosa non è l'oggetto da abbattere o implicare, ma – dice Bodei, *op. cit.*, p. 20 – un nodo di relazioni in cui mi sento implicato. La parola latina *subiectum* alle origini, cioè quelle della scolastica aristotelica che traduce il greco *hypokeimenon*, indica paradossalmente proprio l'oggetto, l'oggetto reale cui ineriscono le predicazioni.

⁷⁵ Parmenides *Fragmenta*, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, Ed. Diels H.-Kranz W., Berlin, Weidmann, 1951, Repr. 1966. Fragment 3, line 7= Clem. Aless. *Stromata* VI 23: denn dasselbe ist Denken und Sein. Cfr. G. Casertano, *Parmenide il metodo la scienza l'esperienza*, Napoli, Loffredo 1989, pp. 16-17 e 102-108.

rapporto tra pensiero e mondo come una strada percorribile nei due sensi: a partire da un *pragma* che si dà al pensiero (*auto to pragma*) e a partire da un pensiero che, *pros emas*, presso di noi, si apre alla comprensione dei *pragmata*, delle cose che sono⁷⁶.

Pur nella inscindibilità di pensiero ed essere, però, nel regime dell'ontologia tutto comincia dalle cose. In principio è l'essere e il discorso commemora l'essere. Ma dopo Parmenide (e contro di lui), prima di Aristotele (e contro quella che sarà la difesa aristotelica dell'eleatismo) la sofistica instaura la critica dell'ontologia⁷⁷. Per la sofistica, che proprio per questo si configura nella storia della filosofia come una teoria e una pratica della parola, l'essere è un effetto del dire. Per Aristotele il mondo si impone al linguaggio, per Gorgia il mondo è un effetto del linguaggio: l'effetto-mondo. E il canto poetico è soltanto l'ambito nel quale tutto ciò è più evidente.

Quando Penelope confida a Telemaco il suo pazzo dolore (*πένθος ἄλαστον*) al verso 342 del libro primo dell'*Odissea*, è al canto di Femio che la regina si riferisce⁷⁸. Solo la parola, e massimamente la parola cantata – il canto che proprio per questo è *pharmakon* – è in grado di cambiare, per chi la ascolta, il mondo presente, e far esistere al suo posto l'oggetto del desiderio⁷⁹. È su questo che

⁷⁶ Aristotele nei *Topici* (108a, 20-25) usa l'espressione poi diventata famosa "auto to pragma" che significa "la cosa stessa", espressione che designa sia i fatti come stanno a prescindere dai nomi, sia il processo mediante il quale la verità costringe il pensiero ad indagare in una certa direzione: "quando gli uomini giunsero a quel punto – leggiamo nella *Metafisica* – le cose stesse aprirono loro la strada e li costrinsero a proseguire la ricerca..." (cfr. *Metaph.* 984b9, 984a18). L'*auto to pragma* – scrive Bodei – è legato alla *vis veri*, all'idea di un dipanarsi della verità intesa come significati relativi all'essenza. Il pensiero tende alla comprensione delle cose e questo cammino dall'io alle cose, analogo e inverso, per così dire, al movimento della cosa stessa verso il pensiero, viene definito *pros emas*, per noi. Nel cogliere la cosa il pensiero presta voce alla sostanza, a ciò di cui si nutre nel comprendere. L'*ousia* nel suo significato iniziale – ricorda lo studioso – è il campicello da cui si ricava il sostentamento. Cfr. Bodei, *op. cit.*, p. 16. Cfr. anche L. Pepe, *Motivi centrali del IV libro dei Meteorologica e differenze rispetto ad altre opere aristoteliche*, in C. Viano (ed.), *Aristoteles chemicus. Il IV libro dei Meteorologica nella tradizione antica e medievale*, Sankt Augustin, Academia 2002, pp. 17-34.

⁷⁷ Non è il discorso che commemora l'esterno – scrive Gorgia nel *Peri tou me ontos* – è l'esterno che diventa rivelatore del discorso. Cfr. Sext. Emp. *Adv. math.* VII 85, 8 (*Gorgias Fragmenta*. Ed. Diels, H., Kranz, W. cit., Fragment 3, line 109).

⁷⁸ Penelope odia il canto in certo modo perché finisce, e con esso scompare quella sensazione che assomiglia alla presenza dell'amato. Sulla diversa considerazione del canto di Femio che esprimono Telemaco e sua madre cfr. i versi 336-361 del libro I.

⁷⁹ Le parole istituiscono, per così dire, le dimensioni della temporalità: se non avessimo le parole avremmo solo il presente, e se la temporalità umana fosse diversa, il potere delle parole non sarebbe così grande. "Se tutti avessero – dice Gorgia – circa tutte le cose, delle passate ricordo, delle presenti coscienza, delle future previdenza, non di eguale efficacia sarebbe il medesimo discorso..." (*Encomio di Elena*, 11). Ma poiché noi tutti non ricordiamo, non sappiamo, non prevediamo, poiché, cioè, dentro la nostra anima le parole non coincidono con le cose, poiché esistono scarti tra il nostro sapere e il loro essere, tra i nostri pensieri e la natura del mondo, ecco che il discorso funziona e funziona creando un mondo iconico, visivo, un mondo che ha

pone l'accento l'interpretazione sofisticata del potere della parola. Se fu la parola – dice Gorgia nell'*Encomio* – a persuadere e a illudere l'anima di Elena, questo non è difficile a scusarsi e a giustificarsi così:

La parola è un gran dominatore, che con piccolissimo corpo (*soma smikrotaton*) e invisibilissimo, divinissime cose sa compiere, riesce infatti a calmar la paura, e a eliminare il dolore, e a suscitare la gioia e ad aumentar la pietà⁸⁰. E come ciò ha luogo, lo spiegherò [...]:

la poesia nelle sue varie forme io la ritengo e la chiamo un discorso con metro, e chi l'ascolta è invaso da un brivido di spavento, da una compassione che strappa le lacrime, da una struggente brama di dolore, e l'anima patisce, per effetto delle parole, un suo proprio patimento, a sentir fortune e sfortune di fatti e persone straniere (*Encomio di Elena*, 8-9)⁸¹.

È qui che il testo gorgiano mostra che la parola è sempre potente perché è sempre poetica, è sempre cioè creatrice di mondi in cui abitiamo con tutta la radicalità dell'emozione che viene agli umani dal fatto di esistere. Come seppero bene Platone⁸² e Aristotele⁸³ dopo Gorgia, la vita assomiglia alla poesia e nei versi accade come nelle strade, siamo sempre coinvolti dalle parole, coinvolti da chi sa chiamarci per nome, sa modellare, chiamandoci per nome, i nostri pensieri e i nostri sentimenti, e dunque la nostra percezione del mondo, e il mondo stesso⁸⁴.

una temporalità per così dire discorsiva, la temporalità delle parole, la breve eternità dell'arte, la verità della finzione. Cfr. almeno G. Casertano, *Quelques considérations sur l'Hélène de Gorgias*, in *Positions de la sophistique*, ed. par B. Cassin, Paris, Vrin 1986, pp. 211-220.

⁸⁰ Su questo passo celeberrimo cfr. M. Tasinato, *Quel corpo piccolissimo: un enigma di Gorgia da Platone e da Aristotele sepolto*, in "Simplegadi". Rivista di Filosofia interculturale, 9, 24, (2004), pp. 1-28 e, della stessa autrice, *Elena velenosa bellezza*, Milano, Mimesis 1990, e bibliografia ivi citata.

⁸¹ Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, cit. Fragment 11, trad. M. Timpanaro Cardini.

⁸² Nella coscienza della somiglianza tra la vita e la poesia, della possibilità dell'una di influenzare l'altra, nella conoscenza della straordinaria potenza paideutica della poetica omerica e tragica sono da ricercarsi le ragioni della condanna platonica della poesia e della sua esclusione dalla *kallipolis*. Sull'argomento cfr. L. Palumbo, Mimesis. *Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*. Napoli, Loffredo, 2008, *passim*.

⁸³ Nella *Poetica* Aristotele riflette sulla potenza paideutica della *mimesis* poetica, sulle possibilità euristiche ed epistemiche dell'immaginazione creativa, sulle ricadute psicologiche ed etiche della *katharsis* epica e tragica.

⁸⁴ Stendhal (*De l'amour*) parla di un ramoscello secco che, lasciato per qualche tempo nelle miniere di salgemma di Salisburgo, si ricopre di cristalli splendidi ed è così allegoria delle qualità che l'immaginazione proietta sulla persona amata. Bodei, *op. cit.*, p.23, riferendosi a questa immagine, sottolinea come qualsiasi oggetto sia suscettibile di ricevere investimenti e disinvestimenti di senso, di circondarsi di un'aura o di esserne privato, di ricoprirsi di cristalli

Il potere mimetico della poesia si fonda sulla assoluta somiglianza che esiste tra le cose e le loro immagini, tra la vita e la letteratura, tra la casa e la scena, e se l'ontologia, di tali piani simili, sottolinea le differenze⁸⁵, e costringe le parole a ripetere le cose, la critica sofisticata dell'ontologia, invece, con il suo apparato iconico di figure, si nutre di somiglianze, e mostra come siano le parole a far sorgere il mondo.

Per mostrare come in Platone avvengano nella cifra femminile della passività, dell'iconicità, della ricettività accogliente, tanto il gesto mimetico della rappresentazione poetica, quanto il gesto demiurgico della creazione del cosmo; per mostrare, cioè, come il filosofo abbia pensato, fino in fondo e radicalmente, la poesia come creazione di un mondo e la creazione del mondo come atto poetico – a riprova del loro essere, i due gesti, entrambi mimetici, e per così dire ritagliati l'uno sull'altro, l'uno a immagine dell'altro, senza che si possa dire qual è l'originale e quale l'immagine – vorremmo fare qui riferimento, in conclusione, ad alcuni passi fondamentali.

Innanzitutto ad un passo del libro IV delle *Leggi* in cui Platone descrive il poeta e la *performance* poetica nei termini forti dell'*enthousiasmos*⁸⁶ e della *mimesis* immedesimativa:

C'è un antico mito, o legislatore, che viene continuamente rievocato da noi e che tutti gli altri accettano, secondo il quale il poeta, quando siede sul tripode della Musa, perde il senno e come una sorgente lascia scorrere prontamente il getto emergente e, dato che la sua arte consiste

di pensiero o di affetto o di ritornare ramoscello secco. Gli affetti – scrive Bodei (p. 26) – precedono i concetti, per poi intrecciarsi con loro. Gli investimenti affettivi trasformano gli oggetti in cose e poi le cose possono essere degradate ad entità indifferenti. La trasformazione degli oggetti in cose, che comprende anche il loro passaggio a simboli, come accade alla freccia e alla croce, presuppone anche un'abilità nel risvegliare memorie, ricreare ambienti, raccontare storie (cfr. Bodei, p. 55). Come scrive M. Merleau Ponty, *L'occhio e lo spirito*, tr. it. Milano, SE, 1989, 15: "è necessario che il pensiero scientifico – pensiero di sorvolo, pensiero dell'oggetto in generale – si ricollochì in un «c'è» preliminare, nel luogo, sul terreno del mondo sensibile e del mondo lavorato così come sono nella nostra vita". Il mito dell'oggettività, puntando ad una universalità omogenea, ha espunto nelle scienze l'attività del soggetto, considerandolo come un oggetto tra gli altri, senza vedere la fitta rete di rapporti conoscitivi ed affettivi di cui il soggetto è il perno.

⁸⁵ Sottolinea le differenze per difendersi dal pericolo delle somiglianze (il genere più sdrucchioloso: cfr. Plat. *Soph.* 231a), il pericolo della confusione tra originali e copie, tra veglia e sonno, tra normalità e follia.

⁸⁶ *Enthousiasmos*, cioè l'ispirazione o, più propriamente, la condizione di chi sia posseduto dalla divinità, è uno stato di esaltazione emotiva affine all'ubriachezza e al delirio d'amore. Anche se il termine non è presente nello *Ione* è opinione concorde degli studiosi che esso sia quello che meglio si presta ad esprimere la condizione del poeta e quella del rapsodo, così come esse si configurano nel dialogo.

nella *mimesis*, è costretto a rappresentare uomini con disposizioni mentali le une opposte a quelle degli altri e pertanto a dire spesso il contrario di ciò che pensa, e ignora se fra le cose dette sian vere le une o le altre (*Leg. IV. 719C-D*)⁸⁷.

L'attività poetica, secondo Platone, consiste nel dare corpo e voce a molteplici personaggi. Tali personaggi sono molto diversi tra loro e non hanno tutti le stesse opinioni, né hanno le stesse opinioni del poeta medesimo. Ecco perché, per poter rappresentare i suoi personaggi, il poeta ha bisogno di uscire fuori di sé, di allontanarsi dal mondo delle sue opinioni⁸⁸ e rendersi luogo di accoglimento dell'ispirazione divina.

La rimozione dell'identità⁸⁹ è indispensabile all'arte del poeta perché l'ispirazione divina, nella molteplice varietà delle forme che presenta, ha bisogno di approdare, per così dire, su un territorio neutro, su un territorio che, avendo deposto ogni identità caratteristica, ogni caratterizzazione precedente all'ispirazione, possa convenientemente accoglierla.

Ora, la medesima rimozione dell'identità richiesta al poeta entusiasta la si ritrova, secondo l'*eikos mythos* del *Timeo*, nella *chora*, e si tratta di una rimozione dell'identità che è necessaria alla fabbricazione del mondo: il demiurgo infatti cala nella *chora*, la materia accogliente, i *mimemata paradeigmatos*, le rappresentazioni del modello, le forme svariatissime da cui nascerà tutto ciò che esiste⁹⁰. A differenza delle forme che accoglie, e a somiglianza del poeta entusiasta, la *chora* deve essere necessariamente amorfa; se essa non lo fosse, infatti, se essa non fosse priva delle forme delle idee che deve "ricevere", se fosse – dice Platone – "simile ad una delle cose che vi entrano, quando giungessero

⁸⁷ Trad. F. Ferrari e S. Poli.

⁸⁸ Ed è coerentemente con questa prospettiva delle *Leggi* che nel terzo libro della *Repubblica* (393B9-C8) Platone presenta la *mimesis* come la capacità del poeta di farsi tutt'uno con il contenuto della sua poesia, di diventare, con la sua mente e con il suo corpo, strumento di una rappresentazione: è il caso di Omero che non è più Omero, ma diventa i personaggi che rappresenta.

⁸⁹ "Per questo la divinità togliendo loro l'intelletto, si serve di essi (sc. dei poeti), dei vati e degli indovini come di suoi servitori, affinché noi, ascoltandoli, sappiamo che non sono essi, che non hanno intelletto, quelli che dicono cose tanto pregevoli, ma è la divinità stessa che le dice e le esprime a noi attraverso di essi" (Plat. *Ion* 534c-d).

⁹⁰ "Se questo mondo è davvero bello, e se il demiurgo è buono, si rivela evidente che egli ha fissato il suo sguardo su ciò che è eterno; nel caso contrario, e non sarebbe neanche lecito dirlo, su ciò che è generato. Ma è chiaro ad ognuno che egli ha guardato a ciò che è eterno, giacché questo mondo è la più bella delle cose generate e il suo artefice la migliore delle cause. Così generato, esso è stato fabbricato in base a ciò che si coglie attraverso il ragionamento e il pensiero e che rimane identico a se stesso; stando così le cose, è assolutamente necessario che questo mondo sia un'immagine di qualcos'altro" (Plat. *Tim.* 29a-b, trad. Fronterotta).

delle cose di natura contraria o del tutto diversa, accogliendole, le riprodurrebbe malamente, perché vi sovrapporrebbe l'aspetto suo proprio" (50e).

L'indeterminatezza, l'idea che questa indeterminatezza sia finalizzata ad un accoglimento, l'idea stessa dell'accoglimento concepito come una generazione mimetica e poetica assimilano la figura della *chora* a quella del poeta, del poeta che "siede sul tripode della Musa". Timeo dice della *chora*⁹¹ che essa è come "quella natura che accoglie tutti i corpi" (50b6), "come un *ekmageion*, su cui si imprime l'impronta di ogni cosa"⁹². A sottolineare la sua natura squisitamente femminile, Timeo dice che essa è "il ricettacolo (*hypodoche*) e la nutrice (*tithene*) di ogni generazione" (49a6); in 51a dice che conviene paragonarla ad una madre (*meter*).

Tutto fa pensare che la *chora* del *Timeo* sia concepita come un poeta nel momento della sua *ekstasis*⁹³, nel momento in cui, privato di tutto, ed anche di se stesso, egli si fa luogo di accoglimento del messaggio divino, fonte che "lascia scorrere liberamente" ciò che viene a lui dall'esterno. Alla *chora*, dall'esterno, giungono infatti caratteri i più diversi, cose che sarebbero in contrasto con il suo pensiero se essa avesse un pensiero, in contrasto con la sua forma se essa avesse una forma.

La natura femminile della figura poetica nell'interpretazione platonica della *mimesis* demiurgica consiste dunque in una indeterminatezza formale che si fa spazio di accoglimento della forma. Una volta accolta la forma, sia la *chora* sia il poeta divengono un'unica cosa con la forma accolta. È il momento della *mimesis* come immedesimazione: Omero non è più Omero, ma è i personaggi che rappresenta, e a questa dimensione appartiene anche il rapsodo. Ione, infatti, quando recita, non è più Ione⁹⁴, ma Omero stesso, ed anche, volta a volta, Ettore, Achille e Ulisse che uccide i Proci. Allo stesso modo la *chora*, quando accoglie le impronte dei modelli divini, non è più amorfa, ma diventa quelle impronte stesse: diventa – dice Platone – aria acqua e fuoco, che altro non sono che porzioni aeree, liquide e infiammate della *chora* stessa⁹⁵.

⁹¹ Cfr. L. Palumbo, *La Chora nel Timeo di Platone: una scena per il teatro del mondo*, in "Vichiana" X 1 (2008), pp. 3-26.

⁹² Il termine, in *Theaet.* 191c e 196a, implica un riferimento alla cera. Aristotele, nel definire la nozione di materia (*hyle*), sembra dipendere proprio da questo passo del *Timeo*, intendendo la materia come quel sostrato assolutamente indeterminato e potenziale, che viene poi "formato" o "informato" dalle forme che riceve, dalle forme che, proprio calandosi nel sostrato, lo trasformano in qualcosa di determinato.

⁹³ È interessante annotare che l'unica occorrenza nei dialoghi di Platone del termine *enthousiasmos* sia proprio nel *Timeo* (71e5-6), ove si parla della divinazione (che è topicamente associata da Platone alla poesia) e si sottolinea che essa implica un abbandono, da parte dell'ispirato, delle proprie facoltà mentali.

⁹⁴ Cfr. Plat. *Ion* 535b-c.

⁹⁵ La *chora*, proprio come il poeta, diventa le immagini che rappresenta.

Platone, insomma, pensò la femminilità come nient'altro che minorità amorfa, passività accogliente, materialità plasmabile, ma legò a questa condizione ogni possibilità di creazione. Se pensò secondo la stessa figura sia la creazione del canto sia la creazione del cosmo è perché pensò ogni creazione letteralmente come finzione, come allestimento di una scena, come passione.

«Questa sera c'è un concerto»: l'incontro Deleuze-Leibniz

Memoria di LIVIA SANNINO

presentata dal socio naz. ord. res. GIUSEPPE ANTONIO DI MARCO

(seduta del 19 giugno 2014)

Abstract. The article aims to unfold the image of the baroque universe as seen by Gilles Deleuze in Leibniz, through the presentation of three conceptual figures: the *scream*, the *fold* and the *plan of immanence*. Benchmarks of this research will be: the lessons of Vincennes (1980 and 1986-1987), *Le Pli. Leibniz et le baroque* (1988) and *Qu'est-ce que c'est la philosophie?* (1991). The first part of the article will proceed from the concept of *scream*. According to Deleuze, the philosopher is someone who screams and the scream of the philosopher is the concept. Thus, Deleuze reads Leibniz through the screams that made him a creator of concepts: the principle of sufficient reason, the concepts of inherence and expression, the impossibility, the point of view, the monad, the fold. The second part of the article will focus on the concepts of *fold*. In the text of 1988, the fold appears as the operative concept of the Baroque Era: in fact, although also present in other ages as a style of painting or sculpture, only during the Baroque Era the fold opens itself to an "unlimited freedom". Here, we will show how Leibniz could be considered a baroque philosopher and we will present the concepts of *super-iectum* and *objectile*. The last part, then, will dwell on the concept of the *plane of immanence* and hence *chaos* and *caosmo*, following the reflections of *Le Pli* up to *Qu'est-ce que c'est la philosophie?*. We will show, finally, how Deleuze believes in an overrun of the Baroque as a necessity of thought.

1. Il grido del concetto

Leibniz è il filosofo dell'ordine e della polizia. Così lo presenta Gilles Deleuze nella lezione introduttiva del corso tenuto a Vincennes nel 1980¹.

Un filosofo dell'ordine e tuttavia un filosofo esasperato.

Immaginando una tendenza della filosofia a scindersi verso due poli opposti, da una parte una direzione sobria, dall'altra una direzione folle della filosofia,

¹ «[Leibniz] è il filosofo dell'ordine; di più, dell'ordine e della polizia, in tutti i sensi della parola polizia. Nel primo senso della parola polizia soprattutto, ovvero l'organizzazione ordinata della città. Non pensa se non in termini d'ordine. In questo senso è estremamente reazionario, è l'amico dell'ordine» (G. Deleuze, *Sur Leibniz. Cours Vincennes 15/04/1980*, lezione trascritta e pubblicata on line in versione italiana all'indirizzo: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=207&groupe=Leibniz&langue=4>, p. 3).

Deleuze inserisce Leibniz tra le trame di un pensiero che costruisce il proprio ordine producendo nuclei di follia. A spingere il pensiero verso l'uno o l'altro polo, è il rapporto che lega il filosofo alla sua attività: l'atto di creazione. In Leibniz, sembra dirci Deleuze, proprio in virtù dell'organizzazione ordinata e tuttavia del carattere esplosivo della sua riflessione, è possibile rintracciare una risposta adeguata circa l'attività del filosofo. Leibniz, dunque, aiuta a dire qualcosa – e qualcosa di essenziale – sullo statuto di esistenza della filosofia.

Un'attività qualunque, spiega Deleuze alla platea di Vincennes, può essere giudicata solo sulla base di ciò che essa crea e del suo peculiare modo di creazione; così per il falegname, per il musicista e così anche per il filosofo: «Un filosofo è per me qualcuno che crea dei concetti»². Ma se il paradigma creativo assume una forma immediatamente riconoscibile nell'arte o nella musica – nella creazione di linee e colori in cui è coinvolto il pittore o nel sistema di note composto dal musicista – nel caso della filosofia il momento creativo è difficilmente individuabile. Tale difficoltà risiede nella forma inafferrabile e sfuggente del concetto, quella del *grido*.

Il filosofo, nell'immagine di Deleuze, è chiamato a rispondere ad un bisogno:

In un certo modo, il filosofo non è qualcuno che canta, è qualcuno che grida. Ogni volta che voi avete bisogno di gridare, penso che non siate lontani da una specie di chiamata della filosofia³.

La filosofia non è un'attività riflessiva o contemplativa: è la costruzione di concetti che rispondano al bisogno di gridare qualcosa. Il concetto è l'esito di una fabbricazione e non corrisponde ad una verità acquisita o alla meta di una ricerca; in quanto frutto di un atto di creazione, anticipa la ricerca della verità, come un nuovo suono per un musicista anticipa e rende possibile la composizione di un brano. I concetti, d'altra parte, non coincidono neanche con il pensiero stesso, perché è pur sempre possibile pensare senza concetti e tuttavia pensare. In *Che cos'è la filosofia?*, Deleuze e Guattari definiscono i concetti per l'apporto di novità che introducono nel pensiero:

I concetti non sono già fatti, non stanno ad aspettarci come fossero corpi celesti. Non c'è un cielo per i concetti; devono essere inventati, fabbricati o piuttosto creati e non sarebbero nulla senza la firma di coloro che li creano.⁴

² Ivi, p. 1.

³ Ivi, p. 3.

⁴ G. Deleuze e F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, tr.it. A. De Lorenzis, Torino 2002, p. XI.

Il “filosofo-creatore” di Deleuze autografa le proprie invenzioni. Anche nella lezione di Vincennes, Deleuze definisce i concetti come delle «firme spirituali»⁵ attraverso le quali i filosofi gridano alla storia del pensiero qualcosa d'inaudito.

Questo filosofo fabbricatore di concetti Deleuze se lo immagina come un veggente ed è ancora con Guattari che lo definisce nei termini di un diveniente: come un romanziere, il filosofo ritorna dal suo mondo delle ombre «con gli occhi arrossati e il fiato corto»⁶. Da questo mondo ha tratto qualcosa di sconosciuto, materiale vivente d'infinita composizione plastica, che Deleuze definisce nei termini di un «flusso»⁷, con cui formerà un nuovo concetto da firmare.

Questo lavoro richiede fatica, perché è l'esito di uno sforzo del pensiero, lo sforzo di distogliere la filosofia dalle seduzioni della contemplazione, della riflessione e della comunicazione. Un triplice fraintendimento della filosofia ha portato ad identificarla con l'attività contemplativa, con quella riflessiva o con la mera comunicazione e la filosofia stessa si è convinta di esserlo. Secondo Deleuze e Guattari, invece, la filosofia non si riduce a contemplazione perché «le contemplazioni sono le cose stesse in quanto viste nella creazione dei propri concetti»⁸. Se, dunque, vi è un tratto contemplativo nell'attività del filosofo, questo seguirà il momento creativo, fondante la filosofia. Così il filosofo non è neanche colui che riflette, perché per chiunque è possibile riflettere senza creare dei concetti: lo fanno i matematici, riflettendo sulla matematica, gli artisti, riflettendo sull'arte, come può farlo chiunque riflettendo, seppur inconsapevolmente, attraverso concetti già predisposti da altri⁹. Infine, la filosofia non è comunicazione che, piuttosto che creare concetti, è impegnata a creare consenso¹⁰. In *Pourparler*, Deleuze definiva come uno dei rivali storici della filosofia

⁵ G. Deleuze, *Sur Leibniz. Cours Vincennes 15/04/1980*, cit., p. 3.

⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., pp. 171-172.

⁷ «Sono i flussi che sono già dati e la creazione consiste nel ritagliare, organizzare, connettere dei flussi, in modo tale che si delinei o si compia una creazione intorno a certe singolarità estratte dai flussi» (G. Deleuze, *Sur Leibniz. Cours Vincennes 15/04/1980*, cit., p. 2).

⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. XII.

⁹ «[La filosofia] non è riflessione perché nessuno ha bisogno della filosofia per riflettere su una cosa qualsiasi: si crede di concedere molto alla filosofia facendone l'arte della riflessione, ma al contrario le si sottrae tutto, perché né i matematici in quanto tali hanno mai atteso i filosofi per riflettere sulla matematica, né gli artisti sulla pittura o sulla musica; dire che quando ciò accade essi diventano filosofi è uno scherzo di cattivo gusto, tanto la loro riflessione appartiene alle rispettive creazioni» (*ibidem*).

¹⁰ «Né la filosofia trova estremo rifugio nella contemplazione, che lavora in potenza soltanto delle opinioni per creare un “consenso” e non un concetto. L'idea di una conversazione democratica occidentale tra amici non ha mai prodotto il minimo concetto; forse proviene dai Greci, ma questi ne diffidavano talmente e la sottoponevano a un trattamento così duro che il concetto diventava piuttosto come l'uccello soliloquio e ironico che sorvolava il campo di battaglia delle opinioni rivali annientate (gli ospiti ubriachi del banchetto)» (*ibidem*).

(allora – nel 1988 – ma ancora oggi, potremmo dire) la comunicazione, unita qui all'informatica e alla promozione commerciale¹¹. La comunicazione, infatti, implica per Deleuze la trasmissione di una parola d'ordine e la sua recezione da parte di chi ascolta assume la forma di una credenza condivisa o almeno simulata, in ogni caso sempre presupposta¹².

La filosofia non ha nulla a che vedere con l'idea di una conversazione democratica, in cui le parti possano pervenire, attraverso un dibattito dialettico, ad una forma di conciliazione. Questo è un nodo centrale nella riflessione deleuziana ed emerge con costanza anche nei testi di "lettura" di altri pensatori.

Ragionando sulla *Recherche* di Proust, nel 1964, Deleuze afferma che il percorso che conduce alla verità, la ricerca, non avviene attraverso una scelta consapevole da parte di chi cerca, ma solo a seguito di un atto di violenza subita. Il filosofo, in questo senso, è come l'amante geloso che cerca la verità spinto dai segni delle presunte menzogne dell'amato. Qui Deleuze parla dell'attività del filosofo attraverso i volti della *Recherche* proustiana, ma anticipando quanto dirà alla platea di Vincennes nel 1980 a proposito di Leibniz. Nel 1964, parlava della verità come di una risposta da parte del pensiero a dei segni involontari e casuali: la filosofia qui non era il prodotto della buona volontà di pensare, ma l'esito di un incontro con un segno che, proprio in quanto casuale, esercita sul pensatore un certo grado di violenza¹³; nel 1980, parla dell'attività del filosofo

¹¹ «La filosofia ha sempre avuto i suoi rivali, dai "rivali" di Platone al buffone di Zarathustra. Oggi sono l'informatica, la comunicazione, la promozione commerciale che si appropriano delle parole "concetto" e "creativo", e questi "ideatori [*concepteur*]" costituiscono una razza sfrontata che esprime l'atto di vendere come supremo pensiero capitalista, il *cogito* della mercanzia. La filosofia si sente piccola e sola di fronte a simili potenze; se tuttavia dovesse capitarle di morire, sarà almeno dalle risate» (G. Deleuze, *Pourparler*, tr. it. S. Verdicchio, Macerata 2000, p. 181).

¹² Nella conferenza del 17 marzo 1987 alla *Femis (Ecole nationale supérieure des métiers de l'image et du son)*, di fronte a una platea di cineasti e studenti di arti visuali, Deleuze accenna al legame comunicazione – sistema di controllo: «Mi dico che avere un'idea in ogni caso non è dell'ordine della comunicazione. È a questo che vorrei arrivare. Tutto ciò di cui si parla è irriducibile a ogni comunicazione. Non è grave. Che cosa vuol dire? In un primo senso, la comunicazione è la trasmissione e la propagazione di un'informazione. E un'informazione che cos'è? Non è molto complicato, lo sanno tutti, un'informazione è un insieme di parole d'ordine. Quando venite informati, vi dicono ciò che si presume che voi dobbiate credere. In altri termini, informare vuol dire far circolare una parola d'ordine. Le dichiarazioni di polizia sono chiamate a giusto titolo comunicati. Ci vengono comunicate delle informazioni, ci dicono ciò che si presume che possiamo, dobbiamo o siamo tenuti a credere. Nemmeno a credere ma a fare come se credessimo. Non ci viene chiesto di credere ma di comportarci come se credessimo. È questa l'informazione, la comunicazione e, senza queste parole d'ordine e la loro trasmissione, non ci sarebbe informazione, né comunicazione. Il che equivale a dire che l'informazione è proprio il sistema del controllo. È evidente e oggi ci riguarda particolarmente» (id., *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, tr. it. a cura di D. Borca, Torino 2010, p. 263).

¹³ «Proust non crede che l'uomo, e nemmeno un presunto spirito puro, senta naturalmente un desiderio del vero, una volontà di scoprire il vero. Cerchiamo la verità quando siamo indotti

nei termini di un bisogno di gridare qualcosa. In entrambi i casi, l'atto di violenza, il segno o il grido che muove il pensiero, nasce da un incontro. Sostiene Deleuze, a proposito di Proust, ma in realtà volgendo lo sguardo molto oltre l'opera proustiana:

Ed è la causalità dell'incontro a garantire la necessità di quanto viene pensato. Fortuito e inevitabile, dice Proust¹⁴.

Come per il pensiero, anche l'incontro con Leibniz conserva qualcosa di casuale. Deleuze vi dedicherà due cicli di seminari (1980 e 1986-1987) e un libro centrale nella sua produzione: *La piega* (1988).

Questi incontri con Leibniz non assumono nella riflessione deleuziana la forma prevista di un appuntamento, ma irrompono essi stessi con l'emergenza di un grido. Deleuze legge Leibniz attraverso i suoi gridi, perché Leibniz stesso rappresenta per lui un grido della filosofia. Fortuito e inevitabile.

2. I gridi di Leibniz

Nella lezione di Vincennes del 20 aprile 1980, Deleuze contrappone a Leibniz Cartesio per il tipo di creazione che distingue le rispettive attività filosofiche: Cartesio firma delle creazioni molto sobrie, Deleuze gli ascrive cinque o sei concetti, primo fra tutti il *cogito*, la scoperta della soggettività. A Leibniz, invece, attribuisce un'attività sfrenata, un bisogno incessante di creare nuovi concetti.

Deleuze immagina il sistema di Leibniz come una piramide costituita da più livelli che simbolizzano l'uno con l'altro:

Tutti questi livelli simbolizzano, ma sono tutti più o meno vicini a ciò che potremmo chiamare provvisoriamente l'assoluto¹⁵.

a farlo in funzione di una situazione concreta, quando subiamo una specie di violenza che ci spinge a questa ricerca. [...] Alla verità, non si arriva per affinità o a forza di buon volere: essa si *tradisce* attraverso segni involontari. Il torto della filosofia sta nel presupporre in noi una buona volontà di pensare, un desiderio, un amore naturale del vero. [...] Pochi sono i temi su cui Proust insiste tanto quanto su questo: la verità non è mai il prodotto di un buon volere preliminare, ma il risultato di una violenza nel pensiero. I significati espliciti e convenzionali non sono mai profondi; solo il senso è profondo, così come si trova ravvolto, implicato in un segno esteriore» (id., *Marcel Proust e i segni*, tr. it. C. Lusignoli e D. De Agostini, Torino 2001, pp. 16-17).

¹⁴ Ivi, p. 17.

¹⁵ Id., *Sur Leibniz. Cours Vincennes 15/04/1980*, cit., p. 4.

A seconda dell'interlocutore cui si rivolge, Leibniz s'installa su uno o un altro piano della piramide, così da affrontare un medesimo problema da differenti punti di vista, ma senza contraddirsi¹⁶.

Ne *La piega*, Deleuze torna a caratterizzare le creazioni leibniziane sotto l'aspetto del grido. Ricordando un'osservazione di Ortega y Gasset¹⁷, sottolinea come Leibniz non sia solo un infaticabile inventore di principî, ma soprattutto un giocatore, che ama giocare con i suoi principî, metterli alla prova. Questo è possibile ed è vero, secondo Deleuze, proprio perché ciascun principio "grida" una certa classe di esseri¹⁸; il principio d'identità, allora, che Leibniz "firma" come principio di contraddizione¹⁹, lancia il grido degli Identici e, della classe degli Identici, «è un segnale»²⁰, dice Deleuze. Anche qui ritorna il concetto di segno che scuote il pensiero: in questo caso, il principio d'identità, attraverso il suo grido, ci *segnala*, ovvero ci fa intendere, qualcosa circa il criterio che regola gli Identici, che in sé sarebbero indefinibili.

Il richiamo al gioco, nella citazione di Ortega y Gasset, evoca la passione di Leibniz per i giochi. Nella lezione del 15 aprile 1980, Deleuze lascia emergere l'aspetto fantascientifico del pensiero di Leibniz il quale sognava l'istituzione di un'accademia dei giochi. Tale istituzione, spiega Deleuze, potrebbe apparire,

¹⁶ «Immaginate che il suo sistema sia fatto di livelli più o meno contratti o più o meno distesi; per spiegare qualcosa a qualcuno, si installa a tale livello del suo sistema. Supponiamo che il qualcuno in questione sia sospettato da Leibniz di avere un'intelligenza mediocre: molto bene, è rapito (*ravi*), si installa ad un livello fra i più bassi del suo sistema; se si rivolge a qualcuno di più intelligente, salta a un altro livello. Come questi livelli facciano parte implicitamente degli stessi testi di Leibniz, ciò crea non pochi problemi per i commenti. E' complicato perché, a mio avviso, non si può mai basarsi su un testo di Leibniz se non si è dapprima sentito il livello del sistema al quale il testo in questione corrisponde. [...] Per esempio, ci sono dei testi in cui Leibniz spiega ciò che secondo lui è l'unione dell'anima e del corpo; bene, è a questo o a quel corrispondente. Ad un corrispondente spiegherà che non c'è nessun problema riguardo l'unione di anima e corpo poiché il vero problema è il problema del rapporto delle anime tra loro. Le due cose non sono affatto contraddittorie, sono due livelli del sistema. Cioché se non si valuta il livello di un testo di Leibniz, allora avremmo l'impressione che non la smetta mai di contraddirsi, ma in effetti non si contraddice per nulla» (ivi, p. 5).

¹⁷ Il testo a cui Deleuze fa riferimento è: J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Buenos Aires 1958.

¹⁸ «Il fatto è che i principî di Leibniz non sono forme vuote universali; e non sono nemmeno ipostasi o emanazioni, cosa che li trasformerebbe in esseri. Sono invece la determinazione di diverse classi di esseri. Se i principî ci sembrano grida, è perché ciascuno segnala la presenza di una classe di esseri, esseri che lanciano anch'essi un grido e con questo grido si fanno riconoscere» (G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il barocco*, tr. it. D. Tarizzo, p. 73).

¹⁹ Nel paragrafo 31 della *Monadologia*, infatti, Leibniz distingue tra i principî fondamentali della conoscenza, accanto al principio di ragion sufficiente, «il principio di contraddizione, in virtù del quale giudichiamo *falso* ciò che implica contraddizione, e *vero* ciò che è opposto o contraddittorio al falso» (G. W. Leibniz, *Principi della filosofia o Monadologia*, in id., *Principi della filosofia o Monadologia. Principi razionali della natura e della grazia*, tr. it. S. Cariati, Milano 2001, p. 73).

²⁰ G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il barocco*, cit., p. 74.

nello stesso tempo, una sezione dell'accademia delle scienze, un giardino zoológico e botanico, un'esposizione universale, un casinò dove si gioca e un'impresa di controllo poliziesco, a seconda del punto di vista adottato per immaginarla o del piano della piramide.

Deleuze vuole, dunque, illustrare il pensiero di Leibniz facendone un racconto articolato attorno all'ascolto dei suoi gridi.

Il primo grido di Leibniz Deleuze lo immagina ancora al di fuori del piano filosofico, come un «colpo di genio pre-filosofico»²¹, quasi in anticipo sul pensiero stesso. Questo grido lascia emergere finalmente e per la prima volta il carattere originale, dunque creativo, della riflessione leibniziana che, fino ad allora, era rimasto in ombra. Ora, dice Deleuze, Leibniz «si mette in evidenza»²².

Il suo colpo di genio gli permette di rigirare il principio d'identità e di fabbricare, a partire dalla sua reciproca, una creazione inedita, ovvero il principio di ragion sufficiente. Tra i due principi, il gioco. Deleuze ne ripercorre la storia, illustrando innanzitutto le due formulazioni del principio d'identità, quella che dice: «Il blu è blu», sul modello di «A = A», sintesi formale e vuota del principio, e la sua formulazione filosofica, quella che servirà a Leibniz per “mettersi in evidenza”: «Ogni proposizione analitica è vera». In un giro di giostra, Leibniz rovescia il principio d'identità, per analizzarne la reciproca: «Ogni proposizione vera è analitica». Qui sta il grido, nella necessità di tale analisi. L'urgenza di questo rovesciamento per la storia della filosofia Deleuze la legge nel senso di un bisogno della filosofia stessa²³.

Leibniz grida la necessità per ogni proposizione vera che il suo predicato sia o reciproco con il soggetto (come ad esempio: «Il triangolo è triangolo», proposizione reciproca) o contenuto nel concetto del soggetto (come ad esempio nella proposizione analitica: «Il triangolo ha tre lati»). Secondo Deleuze, questo grido ha collocato Leibniz dinnanzi ad un problema fondamentale per la filosofia: l'articolazione e la sfera di competenza dei giudizi di attribuzione²⁴. Seguendo Leibniz nella sua analisi, infatti, qualunque giudizio sarebbe ridicibile ad un giudizio di attribuzione, tuttavia non in tutti i giudizi sembra

²¹ Id., *Sur Leibniz. Cours Vincennes 15/04/1980*, cit., p. 7.

²² *Ibidem*.

²³ «Il colpo di genio pre-filosofico di Leibniz, sta nel dire: analizziamo la reciproca! Qui comincia qualcosa di assolutamente nuovo e pertanto molto semplice – bisognava pensarci. E cosa vuol dire “bisognava pensarci”, ciò vuol dire che bisognava averne bisogno, che risolvesse qualcosa di molto urgente per lui» (*ibidem*).

²⁴ «Ecco esattamente il problema che ha turbato la filosofia fin dal suo inizio. Da quando si ha la logica, ci si è domandati in quale misura il giudizio d'attribuzione poteva essere considerato come la forma universale di ogni giudizio possibile, oppure soltanto un caso di giudizio tra gli altri» (ivi, p. 8).

possibile assimilare immediatamente il predicato al soggetto. Come suggerisce Deleuze, in giudizi come «Io sono qui» o «Il cielo è là in alto», “qui” e “là in alto” non sembrano suggerire direttamente l’attribuzione di un predicato al soggetto, come invece il predicato “biondo” nel giudizio «Io sono biondo»; e, andando ancora più a fondo, nella proposizione «Dio esiste», “esiste”, seguendo Leibniz, dovrebbe valere come un attributo di Dio, esattamente come nel giudizio «Dio è esistente», ma l’esistenza di Dio non sembra riducibile ad un attributo, come può esserlo invece l’onnipotenza nella formulazione «Dio è onnipotente»²⁵.

Deleuze presenta questo grido di Leibniz come la creazione di «uno strano mondo»²⁶.

Il principio d’identità, capovolto nella sua reciproca, genera un nuovo principio che Leibniz firma come “principio di ragion sufficiente”, per cui bisogna – e qui sta il grido, secondo Deleuze – che tutto ciò che accade ad un soggetto, ovvero ogni predicazione, ogni evento, abbia una ragione, cioè un fondamento nella natura della cosa stessa. Il battesimo del nuovo principio chiama in causa il concetto di ragione, perché se la nozione del soggetto deve contenere tutto quanto si dice di quel soggetto, la ragione contiene la chiave per aprire un mondo di infinite porte. Deleuze sostiene che, a partire da questo principio, Leibniz costruirà un «mondo allucinatorio»²⁷, costituito da una serie di concetti fantastici. Seguendo Deleuze, dunque, potremmo dire che l’incessante creatività di Leibniz non lo colloca al di fuori del piano della filosofia, ma al contrario ne fa un modello in scala aumentata del modo di operare proprio della filosofia. L’aspetto delirante appartiene alla filosofia allo stesso titolo di quello ordinatore.

A partire dal principio di ragion sufficiente, secondo Deleuze, Leibniz tocca uno di quei momenti decisivi della storia della filosofia che hanno spinto il razionalismo sino al suo limite più estremo, congiungendo insieme ragione e delirio. Questa unione nasce dalla formulazione di un altro grido del pensiero: il concetto d’inerenza.

Secondo il principio di ragion sufficiente, tutto ciò che capita a una cosa ha la sua *ratio essendi* nella cosa stessa, nella sua nozione completa. Quindi, tutto ciò che si dice con verità di qualcosa è inerente alla nozione di questo qualcosa. Il concetto d’inerenza, però, innesca un meccanismo di costruzione infinita di eventi. Infatti, negli esempi che propone Leibniz, “Cesare ha attraversato il Ru-

²⁵ «Se io dico: “Dio esiste”, posso tradurlo formalmente con “Dio è esistente”, essendo esistente un attributo? Posso dire che “Dio esiste” è un giudizio della stessa forma che “Dio è onnipotente”? Senza dubbio no, poiché non posso dire “Dio è onnipotente” se non aggiungendo “sì, se esiste”. Dio esiste? L’esistenza è un attributo? Non è certo» (*ibidem*).

²⁶ Ivi, p. 9.

²⁷ Ivi, p. 10.

bicone” e “Adamo ha peccato”, il soggetto – “Cesare” o “Adamo” – assorbe nella sua nozione non solo il suo predicato – “attraversare il Rubicone” o “peccare” – ma anche tutta la serie degli eventi legati in successione prima e dopo i due predicati, secondo il principio di causalità.

Deleuze richiama la differenza tra il principio di ragion sufficiente e il principio di causalità: evidentemente, il primo fa perno sulla ragione, il secondo sulla causa. La causa, però, non può mai essere sufficiente, perché comporta un percorso indefinito che procede, necessariamente, di causa in causa e di effetto in effetto: la causa di qualcosa, infatti, si trova sempre in un'altra cosa; la ragione, invece, risiede nella nozione della cosa stessa²⁸. Tuttavia il principio di ragion sufficiente implica il principio di causalità, nel senso che è talmente forte da assorbirlo. La ragione sufficiente, così com'è costruita da Leibniz, costituisce dunque un campo di forza gravitazionale.

Se Cesare ha attraversato il Rubicone e se questo è vero, allora, nella nozione di “Cesare” non rientrerà solo “attraversare il Rubicone”, ma anche tutta la serie delle cause e degli effetti che questo evento ha creato. In Cesare, nella nozione del soggetto “Cesare”, passa tutta la serie del mondo. Quindi, in “Cesare” sarà compresa anche l'instaurazione dell'Impero romano e tutta la storia successiva all'attraversamento del Rubicone nel 49 a.C..

Ecco entrare in scena il delirio della ragione²⁹.

Se il mondo intero è chiuso in ogni nozione di soggetto, è anche vero però che il mondo si schiude in ognuna di esse. Qui già opera un'altra creazione leibniziana: se il predicato, con la sua serie indefinita di cause e di effetti che coinvolge tutto il mondo, è inerente alla nozione del soggetto, la nozione del soggetto *esprime* la totalità del mondo. Non si tratta più solo del concetto d'inerenza: ad agire in ogni nozione individuale è il concetto di espressione. Qui Deleuze individua un «grande pericolo»³⁰ per Leibniz stesso: dire, infatti, che ogni nozione di soggetto – Cesare, Adamo, ma anche chiunque altro – esprime la to-

²⁸ «La causa di A è B, la causa di B è C, ecc. serie indefinita di cause. La ragione sufficiente non è per niente altra cosa dalla cosa. La ragione sufficiente di una cosa è la nozione della cosa. Quindi la ragione sufficiente esprime il rapporto della cosa con la sua propria nozione tanto è vero che la causa esprime il rapporto della cosa con un'altra cosa» (ivi, pp. 11-12).

²⁹ «Ci sono sempre stati dei momenti deliziosi nella storia della filosofia e uno di quei momenti fu quando l'estremo limite della ragione, voglio dire quando il razionalismo spinto al limite delle sue conseguenze generò e coincise con una specie di delirio. E fu un delirio della follia. In quel momento si assiste ad una specie di corteo, di sfilata, in cui sono la stessa cosa il razionale spinto fino al limite della ragione e il delirio, ma il delirio della follia la più pura» (id., *Sur Leibniz. Cours Vincennes 22/04/1980, on-line* all'indirizzo <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=206&groupe=Leibniz&langue=4>, p. 2).

³⁰ Id., *Sur Leibniz. Cours Vincennes 15/04/1980, cit.*, p. 12.

talità del mondo, vuol dire sostenere l'esistenza di un'unica sostanza universale, un solo soggetto di cui tutti gli altri non sarebbero che delle scolorite apparenze. Tuttavia, sostiene Deleuze, Leibniz questo non può dirlo. L'idea di un'unica sostanza universale costituirebbe agli occhi di Deleuze un enorme passo indietro rispetto alla grande intuizione leibniziana di un'inedita riconciliazione tra concetto e individuo. E infatti Leibniz non squarcia questa unione. Prima di lui, il concetto d'individuo era sempre rimasto relegato all'ambito del singolare, escluso dalla sfera del concetto che, invece, in quanto esito di una rappresentazione applicabile a più cose, rientrava a pieno titolo nell'ambito del generale.

Nella lezione del 15 aprile, infatti, Deleuze calca molto su questo punto, facendo di Leibniz il creatore del concetto d'individuo come tale. Le nozioni individuali affrontano il "grande pericolo" della metafisica leibniziana e aprono al concetto di punto di vista, centrale per la riflessione che Deleuze affronterà ne *La Piega*.

Per Leibniz, come ricorda Deleuze, tutto ciò che è attribuibile con verità ad un soggetto è contenuto nel soggetto a titolo di soggetto individuale. Nell'ontologia leibniziana, la monade è la «sostanza semplice che entra nelle cose composte; *semplice*, cioè senza parti»³¹. La semplicità della monade sta nel suo essere un'unità non scomponibile, non non-problematica. Le monadi, quindi, l'ultima classe di esseri, sono entità individuali: Leibniz le definisce come gli «atomi della natura»³².

Il carattere individuale che Leibniz attribuisce al soggetto rischia tuttavia di contraddire il principio di ragion sufficiente su cui è ancorato il concetto di espressione. Se nella nozione di "Cesare" che attraversa il Rubicone, per usare ancora l'esempio di Leibniz, è espressa tutta la serie indefinita del mondo da cui è tratto l'evento "attraversare il Rubicone", sembra non sussistere alcuna differenza tra il soggetto "Cesare" e qualunque altra nozione individuale che, allo stesso titolo di "Cesare", può esprimere la totalità del mondo. Si fa avanti qui il grande pericolo di cui parlava Deleuze a Vincennes.

Il rischio cui conduce la cima più alta della piramide leibniziana porta con sé un senso di vertigini. Il potere del razionalismo sembra infatti vacillare di fronte al pericolo di sottrarre al soggetto l'esercizio della libertà individuale. Leibniz deve dunque salvare la differenza individuale per salvare la libertà. Per farlo, fabbrica un nuovo concetto: il punto di vista.

³¹ G. W. Leibniz, *Principi della filosofia o Monadologia*, cit., p. 61.

³² *Ibidem*.

Ogni soggetto – ogni sostanza semplice – esprime la totalità del mondo *da un certo punto di vista*. Leibniz riesce a preservare la libertà individuale di ciascun soggetto e, ad un tempo, a salvare il concetto di espressione. Le sostanze individuali sono, infatti, una moltitudine infinita di sguardi su uno stesso universo, come mostra l'esempio della città nella *Monadologia*:

E così come una medesima città, se guardata da punti di vista differenti, appare sempre diversa ed è come moltiplicata *prospetticamente*, allo stesso modo, per via della moltitudine infinita delle sostanze semplici, ci sono come altrettanti universi differenti, i quali tuttavia sono soltanto le prospettive di un unico universo secondo il differente punto di vista di ciascuna monade³³.

La soluzione di Leibniz è illuminante per la storia della filosofia innanzitutto, perché plasma una nuova forma per il soggetto.

Deleuze legge la nozione di punto di vista come il luogo più profondo della metafisica leibniziana. Da qui è infatti possibile un rivolgimento della piramide: finora Deleuze aveva presentato il concetto d'individuo come la grande creazione leibniziana, ora trova nel punto di vista qualcosa di più profondo della sostanza individuale su cui si regge la sua essenza³⁴.

Il soggetto è meno importante del punto di vista, perché un soggetto è tale e non è un altro, quindi si individualizza, in quanto è determinato ad essere in un punto di vista.

Secondo Deleuze, la storia della filosofia, con Leibniz, ha conosciuto per la prima volta il prospettivismo. Il nuovo soggetto è, in questo senso, una prospettiva sul mondo: attraverso una fessura stretta, illumina il mondo nel momento in cui si schiude ad esso.

È probabilmente l'interesse di Deleuze per le arti visuali, cui si era dedicato soprattutto nei due volumi sul cinema e sul concetto d'immagine³⁵, a spingere la sua attenzione in direzione di questo punto-chiave della metafisica leibniziana. Il soggetto è dunque una determinata visione sulle cose, tanto che di questo individuo visionario ciò che interessa Deleuze non è neanche il suo costituirsi a

³³ Ivi, p. 85.

³⁴ «Il nuovo concetto di punto di vista è più profondo che di quello di individuo e di sostanza individuale. È il punto di vista che definirà l'essenza. L'essenza individuale. Dobbiamo credere che ad ogni nozione individuale corrisponde un punto di vista» (G. Deleuze, *Sur Leibniz, Cours Vincennes 15/04/1980*, cit., p. 16).

³⁵ Id., *L'immagine-movimento: cinema 1*, tr. it. J.- P. Manganaro, Milano 2010 e id., *L'immagine-tempo: cinema 2*, tr. it. L. Rampello, Milano 2010.

soggetto, quanto la visione. Il soggetto, infatti, in quanto colui che vede, forma l'immagine di sé a partire dalle immagini che forma. Deleuze ritrova in Leibniz il movimento del *dentro* e del *fuori* su cui costruisce la propria teoria del soggetto. Il soggetto leibniziano, infatti, si forma a partire dal punto di vista adottato per guardare il mondo, ecco perché dipende, viene dopo, il punto di vista; così, per Deleuze, il soggetto è un percorso di soggettivazione che inizia a partire dall'incontro con le immagini del *fuori*, che lo precedono; in questo senso, è un soggetto passivo, debole.

Non appena l'individuo impone il proprio punto di vista sul mondo, il mondo è *espresso* in quel punto di vista. La totalità del mondo è però presente a questo individuo visionario oscuramente e confusamente, ovvero sotto l'aspetto di ciò che Leibniz definisce una «piccola percezione»³⁶ e che Deleuze chiama «percezione incosciente»³⁷. Deleuze la immagina in questi termini:

Io esprimo tutto il mondo, ma oscuramente e confusamente, come un clamore³⁸.

Tuttavia, di questo mondo confuso e oscuro, ogni individuo percepisce una piccola porzione in maniera chiara e distinta. Questo tipo di percezione, che Leibniz chiama «appercezione»³⁹, corrisponde al punto di vista che il soggetto individuale adotta per guardare il mondo: è come una lente che mette a fuoco una parte di mondo, sfocando tutto il resto. Questa lente è individuale e cambia con i soggetti, perché sono i soggetti a cambiare in relazione alla lente che li costituisce. La diversità dei soggetti è quindi garantita da questa piccola zona di chiarezza e distinzione che isola ciascun punto di vista rispetto a tutti gli altri. La porzione di mondo chiara e distinta per un soggetto può apparire confusa e oscura ad un altro.

Deleuze spiega il rapporto tra la regione chiara e distinta del mondo e la sua totalità oscura e confusa attraverso l'immagine dei personaggi di Beckett:

I personaggi di Beckett sono degli individui: tutto è confuso, dei rumori, non si capisce nulla, sono dei brandelli; c'è il grande rumore del mondo. Pietosi che siano nel loro bidone della spazzatura, hanno una

³⁶ G. W. Leibniz, *Monadologia*, cit. p. 67.

³⁷ G. Deleuze, *Sur Leibniz. Cours Vincennes 15/04/1980*, cit., p. 16.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ G. W. Leibniz, *I principi razionali della natura e della grazia*, in id., *Principi della filosofia o Monadologia. Principi razionali della natura e della grazia*, cit., p. 41.

piccola zona tutta loro. Ciò che il grande Molloy chiama "le mie proprietà". Non si muove più, ha il suo piccolo gancio e, nel raggio di un metro, con il suo gancio, padroneggia delle cose, le sue proprietà. È la zona chiara e distinta che egli esprime. Siamo tutti in questa situazione.⁴⁰

Ogni punto di vista, dunque, preleva dall'insieme del mondo una porzione chiara e distinta e ne fa l'oggetto della propria espressione o visione. Questa piccola zona di chiarezza è una risultante parziale e singolare dell'infinito del mondo.

Leibniz usa l'immagine del rumore del mare:

Ciascuna anima conosce dunque l'infinito, conosce tutto, ma confusamente – come quando, passeggiando lungo la riva del mare e sentendo il gran rumore che fa, sentiamo sì i rumori particolari di ciascuna onda di cui è composto il rumore totale, ma senza distinguerli: le nostre percezioni confuse sono quindi il risultato delle impressioni che tutto l'universo fa su di noi; il che accade in ciascuna monade.⁴¹

Questo veggente che guarda il mare non è tuttavia condannato alla propria solitudine. Può accadere che la sua visione, per quanto unica e originale, incroci o tocchi l'immagine di qualcun altro. La parte di mondo espressa da ciascun punto di vista, infatti, corrisponde a ciò che affetta il corpo di ogni individuo. Per la prima volta, è introdotto qui il concetto di corpo⁴² che permette a Leibniz di sfumare i contorni della nozione di monade e di fugare una deriva solipsistica.

Come spiega Deleuze a Vincennes, tra due individui può accadere che le zone di chiarezza e distinzione che ciascuno esprime non concordino affatto e non simbolizzino in nessun punto l'una con l'altra; ma può anche accadere, molto più raramente, che tra loro ci sia un piccolo territorio comune: «Sono come due cerchi che si intersecano», dice Deleuze, «c'è una piccola zona comune; in questo caso si può fare qualcosa insieme»⁴³. Per un caso e senza ragione, c'è un rumore del mondo che tocca entrambi i corpi. C'è stato un incontro, un incrocio di sguardi. Tuttavia, ciascun corpo resta, come un «automa spirituale»⁴⁴, chiuso nella propria armonia autosufficiente. Ogni monade, infatti, serba nella

⁴⁰ G. Deleuze, *Sur Leibniz. Cours Vincennes 15/04/1980*, cit., p. 17.

⁴¹ G. W. Leibniz, *I principi razionali della natura e della grazia*, cit., p. 51.

⁴² La nozione di corpo e di affezione è centrale in Deleuze e infatti emerge anche nelle letture di Hume e di Spinoza come il punto fondamentale per la costruzione di una metafisica di un soggetto passivo.

⁴³ G. Deleuze, *Sur Leibniz. Cours Vincennes 15/04/1980*, cit., p. 18.

⁴⁴ *Ivi*, p. 20.

propria interiorità tutto il mondo, anche se ne esprime chiaramente e distintamente solo una parte.

Senza porte né finestre, secondo la celebre metafora di Leibniz, ogni nozione individuale include la totalità del mondo, ma lo fa in maniera tale che ciò che essa esprime sia “compossibile” con ciò che tutte le altre esprimono. Qui, per Deleuze, Leibniz lancia il suo urlo più acuto, creando quello che «fra tutti i suoi folli concetti, sarà senza dubbio il più folle»⁴⁵: la compossibilità.

Se la totalità del mondo è espressa in ogni sostanza individuale, allora il mondo “in sé” non esiste, perché non è nient’altro che l’espresso comune di tutte le sostanze individuali. Ciò che è espresso da un determinato punto di vista non può essere identico a ciò che è espresso da un altro. Tuttavia, il principio di ragione esula dalle leggi del principio d’identità: due punti di vista diversi possono essere compossibili l’uno con l’altro. Infatti, le verità rette dal principio di ragion sufficiente (verità d’esistenza), a differenza di quelle rette dal principio d’identità (verità d’essenza), hanno un contraddittorio possibile: Adamo non peccatore o Cesare che non attraversa il Rubicone sono entrambe delle verità possibili in sé, ma non si sono prodotte, in quanto impossibili con il resto del mondo che esiste. Adamo non peccatore, se fosse passato all’esistenza, avrebbe prodotto un altro mondo, perché è un altro il mondo in cui la sua esistenza è possibile.

Deleuze legge la teoria leibniziana dell’armonia prestabilita attraverso la teoria dei giochi:

Leibniz spiega quella che è, secondo lui, la creazione dei mondi fatta da Dio, e capiamo bene in che modo essa sia una teoria dei giochi: Dio, nel suo intelletto, concepisce un’infinità di mondi possibili, solo che questi mondi possibili non sono compossibili gli uni con gli altri, e ciò risulta chiaro dal fatto che è Dio a scegliere il migliore. Sceglie il migliore dei mondi possibili.⁴⁶

Ciò che è interessante per comprendere non Leibniz, ma Deleuze attraverso Leibniz (e quindi Deleuze che attraversa Leibniz) è che la teoria dei compossibili permette a Deleuze di concepire il mondo come una molteplicità costituita da singolarità qualunque, impegnate in un’attività di produzione immaginativa. Sebbene non vi sia comunicazione diretta tra ciò che i soggetti esprimono (come per i personaggi della *Recherche* proustiana), c’è un mondo comune a

⁴⁵ Ivi, p. 19.

⁴⁶ Ivi, p. 20.

tutte le nozioni individuali ed è il mondo reale, che è espresso da ciascuna di esse in un modo che è compossibile con ciò che anche le altre esprimono. È a livello della compossibilità di punti di vista differenti che si costruisce l'immagine del mondo che corrisponde al mondo reale. In questo senso, potremmo spingerci a dire che la realtà del mondo è la sua immagine.

La scelta di Dio del migliore dei mondi possibili tra quelli che, nel suo intelletto, spingono all'esistenza, non è di carattere etico e neanche logico: Dio sceglie il mondo che realizza il massimo di continuità, dal punto di vista di un'analisi infinita. Il mondo, spiega Deleuze, è definito per la sua continuità; in questo senso, il peccato di Adamo passa all'esistenza perché realizza il mondo con il massimo di continuità:

Bisogna credere che il peccato di Adamo è una formidabile connessione diretta fra il peccato di Adamo e l'incarnazione e la redenzione di Cristo. C'è continuità. Ci sono delle serie che vanno ad inscatolarsi al di là delle differenze di tempo e di spazio⁴⁷.

Deleuze sottolinea come la teoria dei compossibili sia figlia del calcolo differenziale, teorizzato contemporaneamente da Leibniz e da Newton. Il calcolo differenziale è per Leibniz una finzione, perché non ha una realtà aritmetica né algebrica. È quindi una finzione in rapporto alla matematica, ma proprio in quanto tale può dire qualcosa circa l'esistenza. Deleuze lo definisce una «simbolica dell'esistente»⁴⁸.

La scelta di Dio è, dunque, un calcolo, Dio calcola, gioca: la sua mossa garantisce il massimo grado di continuità e il minimo di spazio vuoto. La continuità è il principio che rende reale il mondo.

Conclude, infatti, Deleuze:

Dobbiamo quindi dire che il mondo che passa all'esistenza è quello che realizza in se stesso il massimo di continuità, cioè che contiene la più grande quantità di realtà o di essenza. Non posso dire d'esistenza, poiché esisterà il mondo che contiene, non la più grande quantità d'esistenza, ma la più grande quantità d'essenza sotto le specie della continuità. La continuità è in effetti precisamente il modo per contenere il massimo di quantità di realtà. Ecco, è una visione molto bella, come filosofia.⁴⁹

⁴⁷ Id., *Sur Leibniz. Cours Vincennes 22/04/1980*, cit., p. 11.

⁴⁸ Ivi, p. 17.

⁴⁹ Ivi, pp. 19-20.

L'immagine del mondo o, ora possiamo dirlo, la realtà del mondo espressa per immagini è continua. L'immagine continua.

3. *La piega barocca*

Deleuze consacra il lavoro del 1988 su Leibniz al concetto di piega. Questo testo reca come sottotitolo "Leibniz e il Barocco". La protagonista della narrazione, tuttavia, resta sempre lei, la Piega, che sviluppa insieme una figura filosofica e un tratto artistico. La piega è l'estremo grido del filosofo-folle che chiama una nuova forma per il soggetto e per l'oggetto.

Il criterio con cui Dio sceglie il migliore dei mondi possibili è la continuità. Per Leibniz, infatti, la materia è continua: simile ad una superficie porosa, non contiene un intervallo vuoto tra un poro e l'altro. Questa forma "tessile" del continuo, applicata ad una teoria della materia e dell'anima insieme, è dunque una creazione leibniziana. Qui Leibniz compie, secondo Deleuze, un importante passo in avanti rispetto alla teoria di Cartesio: da una parte, una superficie tessile del mondo, dall'altra, una forma fluida.

L'errore di Cartesio, riscontrabile in diversi campi, è quello di aver creduto che la distinzione reale tra le parti implicasse la loro separabilità: ciò che definisce un fluido assoluto sarebbe allora l'assenza di coerenza o di coesione, vale a dire la separabilità delle diverse parti, che in realtà appartiene solo a una materia astratta e passiva.⁵⁰

Secondo Leibniz, invece, la materia non è composta di parti scomponibili e separabili le une dalle altre, ma di un piano unico attraversato da gradi diversi di elasticità, fluidità, durezza, colore, calore e così via. Il labirinto del continuo non è un deserto di sabbia fluida i cui granelli siano separabili tra loro, ma è piuttosto simile, secondo l'immagine di Leibniz, ad un foglio di carta piegato all'infinito in pieghe sempre più piccole⁵¹. Se il piano cartesiano compone insie-

⁵⁰ Id., *La piega...*, cit., p. 9.

⁵¹ «L'ipotesi atomista di una durezza assoluta e l'ipotesi cartesiana di una fluidità assoluta sono viceversa accomunate dallo stesso errore, che consiste nel postulare alcuni *minima* separabili, sia sotto forma di corpi finiti, sia, all'infinito, sotto forma di punti (la linea cartesiana come luogo dei suoi punti, l'equazione analitica puntuale). È quanto Leibniz spiega in un testo straordinario: un corpo flessibile o elastico possiede ancora parti coerenti che formano una piega, parti che non si separano in parti di parti, ma si dividono all'infinito in pieghe sempre più piccole, che mantengono sempre un certo grado di coesione» (ivi, p. 10).

me linee e punti di linee, l'universo di Leibniz è più vicino all'arte giapponese di piegare la carta per creare figure che si muovono nelle tre dimensioni: un mondo di carta piegato all'infinito⁵².

“Barocco” è la prima parola de *La piega* e per le prime due pagine del libro Deleuze parlerà solo di un tratto artistico, senza mai nominare Leibniz. Il testo ha quindi una forma disorientante: è un lavoro di natura filosofica, e senza dubbio questo è chiaro sin dal titolo, tuttavia si apre con la descrizione di un carattere specifico dell'arte.

Per “s-piegare” il testo è necessario, allora, scioglierne un nodo essenziale. Deleuze non dedica una parte del libro a Leibniz e una al Barocco, né tanto meno cerca d'illustrare perché sia plausibile accostare la riflessione di un filosofo all'immagine di una tendenza artistica. Deleuze non vuole creare una metafora e Leibniz e il Barocco non sono due poli di un discorso di carattere transdisciplinare. Deleuze parla del Barocco attraverso Leibniz e di Leibniz attraverso il Barocco, in maniera tale che quello che vale per l'uno valga ugualmente per l'altro e che i due termini possano essere costantemente invertiti, in quanto equivalenti dal punto di vista di una ricerca di senso.

Il labirinto del continuo di Leibniz diventa allora, nelle mani di Deleuze, una casa barocca a due piani, quello superiore, senza porte né finestre, è la stanza chiusa, priva di relazioni con l'esterno, quello inferiore è esposto all'esterno da cinque aperture. Questo edificio barocco è infatti tappezzato, nella parte superiore, da pieghe dell'anima e aperto, nella parte inferiore, dai cinque sensi. Leibniz e il Barocco, filosofia ed arte, s'incrociano, dunque, in un'unica immagine: niente affatto una metafora, piuttosto un'allegoria⁵³.

Ad ogni piano della casa barocca, il piano della materia e delle anime in basso e il piano delle anime razionali in alto, c'è un labirinto di pieghe o curvature molteplici. Per Deleuze il labirinto deve essere compreso come molteplice in senso etimologico, in quanto ciò che ha molte pieghe:

Il molteplice non è soltanto ciò che ha molte parti, ma è anche ciò che risulta piegato in molti modi. E un labirinto si ritrova, per l'appunto,

⁵² «Pieghe dei venti, delle acque, del fuoco e della terra, e pieghe sotterranee dei filoni nella miniera. Le piegature solide della “geografia naturale” rinviano dapprima all'azione del fuoco, poi a quella delle acque e dei venti sulla terra, in un sistema di interazioni complesse; e i filoni minerari sono simili alle curvature delle sezioni coniche, ora finendo in cerchio o in ellisse, ora prolungandosi in iperbole o parabola. La scienza della materia prende a modello l'“origami”, direbbe il filosofo giapponese, ossia l'arte di piegare la carta» (*ibidem*).

⁵³ Deleuze definisce “allegoria” l'immagine della casa barocca che riporta nella figura del primo capitolo de *La piega*, cit., p. 7.

ad ogni piano: il labirinto del continuo nella materia e nelle sue parti, il labirinto della libertà nell'anima e nei suoi predicati.⁵⁴

Il mondo, spiega Deleuze, appare a Leibniz come infinitamente cavernoso, perché in ogni sua parte, anche nei corpi infinitesimali, agisce come una molla che interviene non solo nella divisione della materia, ma anche in ogni suo movimento o sospensione. Questa molla rappresenta il muscolo cardiaco che muove il meccanismo della materia già a livello dell'inorganico, per questo Deleuze assimila la materia alla vita, costituita di un'infinità di livelli intermedi di auto-generazione che si piegano l'uno sull'altro per riprodurre continuamente spazio pieno⁵⁵.

Dunque, le pieghe coinvolgono sia i corpi inorganici che gli organismi. Rintracciando già in Leibniz il concetto nietzschiano di forza, Deleuze scrive:

Organica o inorganica, la materia è sempre la stessa, ma non sono le stesse forze attive ad esercitarsi su di essa.⁵⁶

Sulla materia inorganica agiscono forze materiali elastiche o compressive; sulla materia organica intervengono invece forze plastiche che si aggiungono alle precedenti per formare, anzi per preformare gli organismi⁵⁷. Gli organismi viventi sono, per Deleuze, infinitamente macchinati perché composti di macchine che sono a loro volta parti di macchine. Le forze plastiche, quindi, si distinguono dalle forze elastiche «perché i meccanismi non sono a sufficienza macchine»⁵⁸, ovvero non sono abbastanza macchinati per il vivente. Infatti, Deleuze definisce le forze plastiche macchiniche più che meccaniche e, in questo senso, adatte ad agire sulle macchine barocche.

⁵⁴ Ivi, pp. 9-10.

⁵⁵ «Si intuisce subito l'affinità della materia con la vita, nella misura in cui si tratta di una concezione quasi muscolare della materia, che dappertutto postula l'azione di una molla. Ricordando la propagazione della luce e "l'esplosione nel luminoso", facendo degli spiriti animali una sostanza elastica, infiammabile ed esplosiva, Leibniz volge le spalle al cristianesimo, si riallaccia alla tradizione di Van Helmont, trae ispirazione dagli esperimenti di Boyle» (ivi, p. 12).

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ «Esse [le forze plastiche] organizzano le masse, ma, benché le masse preparino o rendano possibili gli organismi grazie all'azione delle molle, non si passa mai dalle masse agli organismi, poiché gli organi presuppongono sempre le forze plastiche che li preformano, forze che si distinguono dalle forze di massa, al punto che ogni organo nasce da un organo preesistente» (ivi, p. 13).

⁵⁸ *Ibidem*.

Le pieghe della materia inorganica hanno un carattere esogeno: muovono la materia attraverso una determinazione esterna o l'azione dell'ambiente. La piega organica è, invece, una piega endogena: polarizzata verso l'interno, permette all'organismo di determinarsi passando di piega in piega, verso un infinito sempre più piccolo e individualizzato. La piega dell'organico conferisce, dunque, alla materia un interno grazie al quale essa può svilupparsi verso l'esterno. Tuttavia, Deleuze precisa che questo tipo d'interiorità organica è «un'interiorità di spazio, e non ancora di nozione»⁵⁹: bisognerà dunque scrutare il piano alto della casa barocca, quello delle anime razionali, per accedere ad un'interiorità più pura di quella organica.

L'organismo è, dunque, naturalmente piegato perché la piegatura o la spiegatura costituiscono il suo grado di sviluppo. La piega costituisce allora un accrescimento della materia, non una sua riduzione. Nella lezione di Vincennes del dicembre '86, Deleuze afferma che la piegatura delle cose serve loro da involucro: le cose sono piegate e ripiegate per “stare dentro”, per non smettere mai di costituire questo *dedans*, attraverso cui sono incluse e sviluppate insieme. In francese, il sostantivo che qui usa Deleuze, “*enveloppe*”, “sviluppo”, vale anche per “busta, involucro”. Le cose, allora, si piegano per diventare una busta e includervi, dentro, tutto il proprio contenuto, contratto⁶⁰.

Così, ne *La piega*, Deleuze precisa:

Piegare-spiegare non significa più allora soltanto tendere-distendere, contrarre-dilatare, ma avviluppare-sviluppare, involvere-evolvere. L'organismo è caratterizzato dalla capacità di piegare le sue parti all'infinito, e di spiegarle, non all'infinito, ma fino al grado di sviluppo concesso alla singola specie. Di modo che un organismo è avviluppato nel seme (preformazione degli organi) e i semi sono avviluppati gli uni negli altri all'infinito (incassatura dei germi), come le bamboline russe: è la prima mosca a contenere tutte le mosche che verranno, e ciascuna è chiamata a spiegare, a sua volta, le proprie parti al momento opportuno.⁶¹

⁵⁹ Ivi, p. 14.

⁶⁰ «*Si les choses sont pliées, c'est pour être mises dedans. Voilà au moins une réponse. Les choses ne sont pliées que pour être enveloppées. Les choses sont pliées pour être incluses, pour être mises dedans. C'est très curieux ça. Le plie renvoie à l'enveloppe. Le plie c'est ce que vous mettez dans une enveloppe, en d'autres termes: l'enveloppe est la raison du plie. Vous ne pliez pas si ce n'était pas pour mettre dans une enveloppe. L'enveloppe est la cause finale du plie*» (id., *Sur Leibniz. Cours Vincennes 16/12/1986*, lezione trascritta e pubblicata on line all'indirizzo: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=47&groupe=Leibniz&langue=1>, pp. 5-6).

⁶¹ Id., *La piega...*, cit., pp. 14-15.

La teoria della preformazione, allora, non è agli occhi di Deleuze smentita dalla tesi epigenetica, al contrario ne rappresenta in un certo senso un antecedente: in entrambi i casi, infatti, l'organismo è segnato da una piega originale. Per l'epigenesi, la piega organica si produce a partire da una superficie piatta e uniforme; per il preformismo del XVII secolo, la piega deriva sempre da un'altra piega. Deleuze analizza questa differenza in termini heideggeriani:

Potremmo dire che la piega dell'epigenesi è un *Einfalt*, è la differenziazione di un indifferenziato, mentre la piega della preformazione è un *Zwiefalt*, non una piega in due, poiché ogni piega lo è già necessariamente, ma una «piega a due», o «tra due», nel senso in cui è la differenza stessa qui a differenziarsi. Da questo punto di vista, non siamo poi tanto sicuri che il preformismo sia privo di un avvenire.⁶²

La casa di carta barocca accoglie anime già al livello inferiore, anime sensitive e animali, inseparabili dai corpi organici nelle quali sono collocate⁶³. Tuttavia, la casa riserva il piano superiore alle sole anime razionali, ovvero alle anime il cui grado di sviluppo le ha elevate sino alla formazione di pieghe cerebrali.

Deleuze spiega la formazione di questo universo di pieghe attraverso una legge del movimento: le pieghe sono i segni di un movimento impresso dal di fuori, nel caso della materia, dal di dentro, nel caso delle anime; ma si tratta sempre di un medesimo movimento che agisce in due direzioni, a seconda che la curvatura sia impressa da forze elastiche o da forze plastiche:

Per la prima relazione, la curva è accidentale e deriva sempre dalla linea retta, mentre per la seconda è primaria e originale.⁶⁴

La necessità del piano superiore della casa barocca è una necessità che Deleuze definisce di carattere metafisico:

È l'anima stessa a costituire l'altro piano o l'interno in alto, là dove non ci sono più finestre per influenze esterne⁶⁵.

⁶² Ivi, p. 18.

⁶³ «Ogni anima sembra addirittura localizzabile nel proprio corpo, questa volta come un "punto" in una goccia, che sussiste ancora in una parte della goccia quando questa si divide o diminuisce il suo volume: così, alla morte, l'anima resta là dove si trovava, ossia in una parte del suo corpo, per quanto ridotta essa sia adesso. Il punto di vista si trova nel corpo, scrive Leibniz» (ivi, pp. 18-19).

⁶⁴ Ivi, p. 22.

⁶⁵ Ivi, p. 23.

L'unicità del mondo è dunque attraversata da queste due pieghe, o piani di pieghe, che costituiscono un'unica piega infinita, un'intra-piega (*Zwiefalt*) che s'insinua ovunque, a livello molecolare e molare, sensibile e intellegibile.

La piega è, quindi, il tratto comune all'arte barocca e alla filosofia leibniziana. Deleuze è tuttavia consapevole che il concetto di piega non nasca con il Barocco, né tanto meno con Leibniz. Come tratto artistico e del pensiero, la piega esisteva già prima, ma con Leibniz e con il Barocco il suo concetto ha conosciuto un'estensione inedita.

Deleuze prende le distanze dai commentatori del Barocco che hanno messo in dubbio la reale consistenza della sua nozione, ora riducendola al solo genere architettonico, ora limitandola ad un periodo storico e geografico, sino a smentirne la stessa esistenza. Il problema, per Deleuze, è di ordine concettuale:

È tuttavia strano negare l'esistenza del Barocco, un po' come si nega l'esistenza degli unicorni o degli elefanti rosa. Poiché in quest'ultimo caso il concetto è dato, mentre nel caso del Barocco si tratta proprio di capire se si può inventare un concetto capace (o meno) di conferirgli esistenza.⁶⁶

Questo concetto, che Deleuze definisce come il «concetto operativo del Barocco»⁶⁷, è per lui proprio la Piega. Adesso è possibile estendere la nozione di Barocco al di là di una determinazione di genere artistico o storico. Oltre i limiti storici, barocco è allora anche Michaux, Boulez, Mallarmé, Hantaï e, volgendo lo sguardo più indietro, anche i mazzocchi indosso ai cavalieri in battaglia di Paolo Uccello. Deleuze ci fa intravedere una «lunga linea barocca che passa proprio nella piega, riunendo architetti, pittori, musicisti, poeti e filosofi»⁶⁸. Dal punto di vista filosofico, Leibniz è un pensatore barocco perché tesse una rete di concetti attorno ad immagini pieghevoli, capaci di far esistere il Barocco in lui.

Il pericolo che tuttavia emerge è di creare un concetto troppo esteso di piega. L'obiettivo di Deleuze è, quindi, dimostrare che la piega, presente come tratto di pittura o di scultura in ogni periodo artistico, conosce solo col Barocco una «liberazione illimitata»⁶⁹.

Nella sezione de *La piega* dedicata al piano superiore dell'edificio barocco, quello attraversato dalle pieghe dell'anima, Deleuze definisce l'inflessione come

⁶⁶ Ivi, p. 56.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Ivi, p. 57.

⁶⁹ *Ibidem*.

«l'elemento genetico ideale della curvatura variabile»⁷⁰. Il punto d'inflessione, in altri termini, è ciò che rende la linea curva, cioè che la arrotonda attorno al punto minimo che trasforma la linea in piega. Questo punto Deleuze lo rintraccia anche nelle curve disegnate da Paul Klee che diventa così pensatore barocco e leibniziano⁷¹. Il punto d'inflessione trasforma la variazione di una linea in piega per trascinarla all'infinito. In questo trascinamento è coinvolta la nozione stessa di oggetto che perde la sua forma essenziale. Il nuovo oggetto pieghevole Deleuze lo chiama «oggettile», riprendendo un concetto di produzione architettonica elaborato da Bernard Cache. La nuova natura dell'oggetto lo sottrae alla determinazione normativa forma-materia, rendendolo un oggetto fluido:

Il nuovo statuto dell'oggetto lo sottrae ad ogni calco spaziale, cioè al rapporto forma-materia, per inserirlo invece in una modulazione temporale, che implica una variazione continua della materia ed uno sviluppo continuo della forma.⁷²

Se la variazione temporale modifica la natura dell'oggetto, ora oggettile, è la stessa nozione di forma a perdere rilevanza a favore di una descrizione flessibile dell'oggetto. L'oggetto manierista è diventato, così, evento, pura circostanza della materia che ha piegato il caso in una posizione determinata ma non definitiva⁷³.

Il Barocco e Leibniz, termini ora equivalenti, sovvertono la legge cartesiana del chiaro e distinto. L'idea chiara o cosciente nasce infatti dalle piccole percezioni di ciascuna monade o di ciascun soggetto che percepisce il mondo intero attraverso un proprio costituzionale fondo scuro, chiuso in un'interiorità impenetrabile. Per questo, la monade leibniziana realizza per Deleuze l'ideale architettonico della sacrestia, della stanza in marmo nero o della camera oscura, luoghi nei quali la luce proviene da aperture invisibili all'interno.⁷⁴ Chiusa

⁷⁰ Ivi, p. 24.

⁷¹ «L'inflessione è il vero atomo, il punto elastico. Klee la enuclea come elemento genetico della linea attiva, spontanea, testimoniando così la sua affinità con il Barocco e con Leibniz, in opposizione a Kandisky, cartesiano, per il quale gli angoli sono duri, il punto è duro, messo in movimento da una forza esterna» (*ibidem*).

⁷² Ivi, p. 31.

⁷³ «È una concezione non solo temporale, ma qualitativa dell'oggetto, nella misura in cui i suoni, i colori sono flessibili e presi anch'essi nella modulazione. È un oggetto manierista, e non più essenzialista: l'oggetto diventa evento» (*ibidem*).

⁷⁴ «L'essenza della monade è quella di avere un *fondo scuro*: da esso trae ogni cosa, e niente proviene dal di fuori o va al di fuori. [...] Da lungo tempo esistono luoghi in cui tutto ciò che è dato a vedere si trova al di dentro: cellula, sacrestia, cripta, chiesa, teatro, studio di lettura o di stampa. Sono questi i luoghi che il Barocco privilegia, facendone emergere tutta la potenza e la gloria. La camera oscura possiede solo una piccola apertura, in alto, attraverso cui penetra

nella propria interiorità, questa sacrestia possiede tuttavia una facciata che dà sull'esterno: la facciata è l'unica parte della monade che può avere porte e finestre, anzi, «è piena di buchi, benché non ci siano vuoti e i buchi siano solo i luoghi di una materia più rarefatta»⁷⁵. Le porte della facciata esterna, in altri termini, si aprono e si chiudono unicamente dal di fuori. In termini filosofici, scrive Deleuze:

Una piega attraversa il vivente, ma per separare l'interiorità assoluta della monade come principio metafisico della vita dall'esteriorità infinita della materia come legge fisica del fenomeno.⁷⁶

Nel nuovo regime barocco, il chiaro e l'oscuro, la luce e le tenebre, il bianco e il nero risultano inseparabili, dando origine alla nuova tonalità del chiaroscuro. Già in *Differenza e Ripetizione* (1968), Deleuze leggeva Leibniz come il filosofo che ha saputo costruire un'alternativa al principio cartesiano del “chiaro e distinto”, regolatore del meccanismo di una rappresentazione appiattita sul senso comune o buon senso. Per Cartesio, infatti, un'idea è tanto più distinta quanto più è chiara: «Il chiaro-distinto costituisce la luce che rende il pensiero possibile nell'esercizio comune di tutte le facoltà»⁷⁷. Per Leibniz, invece, non esiste un'opposizione chiaro-confuso, al contrario, «un'idea chiara è di per sé confusa e confusa in quanto chiara»⁷⁸; così, tra il chiaro e il distinto ci sarebbe una differenza non più di grado ma di natura, per cui «il chiaro sarebbe di per sé confuso, e reciprocamente il distinto di per sé oscuro»⁷⁹. Richiamando il passaggio di Leibniz sul mormorio delle onde del mare, Deleuze sostiene due possibili interpretazioni:

O diciamo che l'appercezione del rumore d'insieme è chiara ma confusa (non distinta), in quanto le piccole percezioni componenti non sono in sé chiare ma oscure. Oppure diciamo che le piccole percezioni sono in sé distinte e oscure (non chiare): distinte in quanto colgono rapporti differenziali e singolarità, oscure in quanto non ancora “distinte”, non

la luce che, con l'ausilio di due specchi, proietta sul foglio di carta gli oggetti da disegnare non percepibili dall'occhio. La funzione del secondo specchio è quella di restare inclinato a seconda della posizione del foglio. [...] La monade è una cellula, una sacrestia, assai più che un atomo: una stanza senza porte o finestre, in cui ogni azione è un'azione interna» (ivi, pp. 46-47).

⁷⁵ Ivi, p. 47.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Id., *Differenza e ripetizione*, tr. it. G. Guglielmi, Milano 1997, p. 275.

⁷⁸ Ivi, p. 276.

⁷⁹ *Ibidem*.

ancora differenziate – e queste singolarità condensandosi determinano una soglia di coscienza in rapporto col nostro corpo, come una soglia di differenziazione, a partire dalla quale le piccole percezioni si attualizzano, ma si attualizzano in un’appercezione che non è a sua volta se non chiara e confusa, chiara in quanto distinta o differenziata, e confusa in quanto chiara.⁸⁰

In questo modo, Deleuze con Leibniz apre al pensiero la possibilità di squarciare la tela del senso comune, in una direzione “dionisiaca”. Conclude, infatti, Deleuze:

Il distinto-oscuro è l’ebbrezza, lo stordimento propriamente filosofico o l’Idea dionisiaca. Mancava poco perché sulla riva del mare o presso il mulino ad acqua, Leibniz sfiorasse Dioniso. E forse occorre Apollo, il pensatore chiaro-confuso, per pensare le Idee di Dioniso. Ma i due non si incontrano mai per ricostruire una luce naturale, piuttosto compongono due lingue cifrate nel linguaggio filosofico, e per l’esercizio divergente delle facoltà: la disparità stilistica.⁸¹

Nel nuovo sistema barocco, assieme all’oggetto, anche il soggetto cambia di statuto. Deleuze ci conduce sul palcoscenico di questa mutazione: partendo dall’inflessione, individua un punto che non è il punto d’inflessione, ma «quello dove s’incontrano le perpendicolari alle tangenti in uno stato della variazione»⁸². Questo punto, situato dal lato della concavità dell’inflessione, è il punto di vista, fondamento del prospettivismo. Come già nella lezione di Vincennes, Deleuze precisa cosa si debba intendere per prospettivismo: nient’affatto un punto di vista relativo ad un soggetto definito in anticipo, ma al contrario un soggetto definibile a partire dalla permanenza in un dato punto di vista. È chiaro, quindi, che con l’oggetto debba cambiare anche il soggetto che, da *sub-iectum*, diviene ora un *super-iectum*, riprendendo la definizione di Whitehead. Scrive Deleuze, unendo il prospettivismo di Leibniz a quello di Nietzsche, di Henry James, di Whitehead:

Non è il punto di vista che varia col soggetto, almeno in prima battuta; il punto di vista è al contrario la condizione nella quale un eventuale soggetto coglie una variazione (metamorfosi), o qualche cosa = x (ana-

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Id.*, *La piega...*, cit., p. 31.

morfosi). Il prospettivismo in Leibniz, come pure in Nietzsche, William e Henry James, in Whitehead, è anche un relativismo, ma non quel tipo di relativismo che crediamo. Non è una variazione della verità a seconda del soggetto, ma la condizione in cui appare al soggetto la verità di una variazione. È questa l'idea di fondo della prospettiva barocca.⁸³

Il prospettivismo di Leibniz, ma anche quello di Nietzsche o di Whitehead, implica una forma di pluralismo, perché ci sono sempre diversi punti di vista su ogni variazione; secondo la legge del continuo, tra l'uno e l'altro c'è distanza ma non discontinuità, non spazio vuoto. Il punto di vista rappresenta quindi per Deleuze il segreto interno alle cose, che permette di spiegarsi sui casi del caos, attraverso l'arte del giudicare⁸⁴.

Nel punto di vista avviene la piegatura. Ciò che è piegato ritrova la propria causa finale nell'avviluppo, che Deleuze definisce come «avviluppo di inerenza o di "innesione" unilaterale»⁸⁵. Ciò che risulta piegato è quindi l'incluso, l'inerte, ovvero qualcosa di virtuale che esiste attualmente solo in ciò che l'avviluppa. Richiamandosi direttamente a Leibniz, Deleuze precisa che l'inclusione o inerenza corrisponde allo «stato di clausura»⁸⁶ di ciascuna monade, evocato dalla formula leibniziana «nessuna finestra». Ora, ciò che include e che trasforma l'inclusione da virtuale ad atto compiuto non è il punto di vista, ma è un'anima, un soggetto:

L'inflessione è una idealità o virtualità che esiste attualmente solo nell'anima che l'avviluppa. È quindi l'anima ad avere delle pieghe, o ad essere piena di pieghe. Le pieghe sono nell'anima ed esistono attualmente solo nell'anima.⁸⁷

⁸³ Ivi, p. 32.

⁸⁴ «In ogni campo, Leibniz costruisce la "tavola" dei casi che rimanda al punto di vista inteso come giurisprudenza o arte del giudicare. Bisogna sempre trovare il giusto punto di vista, o il migliore, in mancanza del quale non esisterebbe che il disordine, o addirittura il caos. Quando parlavamo di Henry James, lo facevamo sempre seguendo l'idea leibniziana del punto di vista come segreto delle cose, punto di messa a fuoco, crittografia, o come determinazione dell'indeterminato con segni ambigui: *ciò* di cui vi parlo, e che pensate anche voi, siete d'accordo per dirlo di *lui*, a patto di sapere che cosa si pensa di *lei*, e che sia ugualmente d'accordo su chi è *lui* e chi è *lei*? Solo un punto di vista fornisce le risposte e i casi, come in un'anamorfose barocca» (ivi, pp. 35-36).

⁸⁵ Ivi, p. 36.

⁸⁶ Ivi, p. 37.

⁸⁷ *Ibidem*.

Il mondo stesso esiste attualmente solo attraverso i dispiegamenti interiori delle anime che lo esprimono. Ogni anima è espressione del mondo, ovvero sua attualizzazione, tuttavia lo è perché il mondo è a sua volta l'espresso dell'anima, la virtualità. Deleuze sottolinea la necessità del passaggio dalle inflessioni del mondo all'inclusione nei soggetti: Dio crea il mondo prima dei soggetti che lo esprimono, tuttavia il mondo esiste solo attraverso questi soggetti. Benché infatti le curvature risiedano nell'anima, la legge delle curvature è esterna ad essa. L'anima è un risultato del mondo che Dio ha prescelto, perché non possiede in sé la ragione della serie da cui è prodotta. La situazione di chiusura di ciascuna monade, allora, è la condizione del suo essere-per-il-mondo, ovvero è la condizione perché il mondo si rispecchi all'infinito in ogni anima:

Questa condizione di chiusura vale per l'apertura infinita del finito: essa «rappresenta finitamente l'infinitezza». Dà al mondo la possibilità di ricominciare in ogni monade. Bisogna riporre il mondo nel soggetto, affinché il soggetto sia per il mondo. Tale torsione costituisce la piega del mondo e dell'anima.⁸⁸

4. *La metafisica del caos*

Nell'intervista per *Libération* del 22 settembre 1988, Deleuze confessa che la frase che preferisce de *La piega* è: «Questa sera c'è un concerto». La frase compare nel capitolo dedicato alla teoria dell'evento e ad un confronto tra Leibniz e Whitehead. Quando ne parla a Robert Maggiori, Deleuze sta cercando di spiegare il rapporto tra i media e il racconto di un evento:

Non credo che i media abbiano abbastanza risorse o una vocazione sufficiente per cogliere un evento. Innanzitutto mostrano spesso l'inizio o la fine, mentre un evento, anche breve, anche istantaneo, continua. Inoltre cercano qualcosa di spettacolare, mentre l'evento è inseparabile dai tempi morti. E non mi riferisco ai tempi morti di prima e dopo l'evento, ma al tempo morto presente nell'evento stesso, come ad esempio quando l'istante del più brutale incidente si confonde con l'immensità del tempo vuoto in cui lo si vede giungere, spettatori di ciò che non c'è ancora, in una lunghissima sospensione. Il più comune degli eventi fa

⁸⁸ Ivi, pp. 43-44.

di noi un veggente, mentre i media ci trasformano in semplici spettatori passivi, al massimo in voyeur.⁸⁹

Poco più avanti, Deleuze individua i soggetti in grado di trasmettere un evento, i veri veggenti:

Non sono i media, ma è l'arte che può cogliere l'evento: per esempio, il cinema coglie l'evento con Ozu, con Antonioni. Ma a ben vedere, in loro, il tempo morto non è quello tra due eventi, è nell'evento stesso, ne costituisce lo spessore.⁹⁰

Infine, Deleuze ritorna a Leibniz e alla filosofia e sceglie la sua frase:

La frase di questo libro [*La piega*] che preferisco è: “questa sera c'è un concerto”. Per Leibniz, per Whitehead tutto è evento. Quello che Leibniz chiama predicato non è affatto un attributo, è un evento, “attraversare il Rubicone”. Per questo sono costretti a rivedere completamente la nozione di soggetto: cosa deve essere un soggetto, se i suoi predicati sono degli eventi? È come nelle divise barocche.⁹¹

L'evento è un caso, qualcosa di assolutamente accidentale e imprevisto che rompe il flusso di una serie, perché rompe con il Mondo. Potremmo riferirci all'evento come ad un punto di svolta nella lettura deleuziana di Leibniz: qui la sua ricostruzione trasforma la metafisica del Mondo e della Ragione in una metafisica del caos.

L'evento, secondo Deleuze, è una traccia del caos, una sua impronta, un segno della sua resistenza all'azione filtrante di un setaccio. Il setaccio è l'attività propria del pensiero che si ritrova a doversi difendere dalle stesse molteplicità caotiche da cui è attraversato e di cui è composto. Il pensiero – il *dentro* – non è in grado di cogliere tutto il caos da cui è aggredito – il *fuori* – non è in grado cioè di esprimerlo, perché esso è l'impossibile, l'impossibilità del pensiero. Per questo, la sua azione difensiva è tesa a creare delle zone di stabilità in cui lui, pensiero nomade, possa sostare per poi continuare a muoversi. Attraverso queste zone di sosta il pensiero si fa immanente al caos che lo percorre e produce eventi.

⁸⁹ Id., *Pourparler*, cit., pp. 211-212.

⁹⁰ Ivi, p. 212.

⁹¹ *Ibidem*.

Scrive Deleuze:

L'evento si produce nel caos, nella molteplicità caotica, a patto che intervenga una specie di setaccio. Il caos non esiste, è un'astrazione, poiché è inseparabile da un setaccio che ne fa uscire qualcosa (qualcosa piuttosto che nulla). Il caos sarebbe un puro *Many*, una pura diversità disgiuntiva, laddove il qualcosa è un *One*, non già un'unità, ma l'articolo indefinito che designa una singolarità qualunque. In che modo il *Many* diventa *One*? Occorre far intervenire un grande setaccio, simile a una membrana elastica e informe, a un campo elettromagnetico, o al ricettacolo del *Timeo*, per far uscire qualcosa dal caos, *anche se questo qualcosa ne differisce assai poco*.⁹²

Deleuze ricorda alcune approssimazioni che Leibniz ci offre del caos, per avvicinare la sua teoria a quella di Whitehead. Innanzitutto, in una prospettiva cosmologica, il caos è «l'insieme dei possibili»⁹³ ovvero di tutte le essenze individuali che aspirano all'esistenza; da questo punto di vista, la funzione del setaccio è quella di lasciar passare solo i compostibili. In secondo luogo, in un'approssimazione fisica, il caos è la «tenebra senza fondo, da cui il setaccio estrae il fondo oscuro»⁹⁴; qui il fondo oscuro lavorato dal setaccio corrisponde alla Natura. Infine, da un punto di vista psichico, Deleuze afferma, seguendo l'immagine di Michel Serres di un modello a più filtri, che il caos si configura come un «universale stordimento, come l'insieme di tutte le percezioni possibili che corrispondono ad altrettanti infinitesimali, o infinitamente piccoli, da cui il setaccio estrae dei differenziali capaci di integrarsi in percezioni regolate»⁹⁵. Il caos, dunque, è questa astrazione inesistente che non si disgiunge mai dal filtro che la lavora. Attraverso il materiale caotico, il filtro o setaccio compone infinite serie di Mondo e di parti di Mondo che sembrano caotiche, ma – scrive Deleuze – «a causa solo della nostra impotenza a seguirle, o a causa dell'insufficienza dei nostri setacci personali»⁹⁶.

Deleuze rintraccia un'analogia fenomenologia dell'evento in Leibniz e in Whitehead. In entrambi i casi, infatti, l'evento è una vibrazione, la cui condizione è l'estensione: «come un'onda sonora, un'onda luminosa»⁹⁷, scrive Deleuze.

⁹² Id., *La piega...*, cit., pp. 126-127.

⁹³ Ivi, p. 127.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ Ivi, pp. 127-128.

⁹⁷ Ivi, p. 128.

Inoltre, tanto in Whitehead quanto in Leibniz, l'evento è intensità; in altre parole, un evento è percorso da gradi di sviluppo che convergono verso dei limiti e il rapporto tra i limiti crea la tessitura che compone la materia del Mondo. In terzo luogo, per Whitehead, come per Leibniz, l'evento ha un carattere individuale. Per Whitehead, l'individuo è creatività, formazione del Nuovo attraverso un movimento di *preensione*:

La preensione è l'unità individuale. Ogni cosa è la preensione dei suoi antecedenti e dei suoi concomitanti, una preensione che si trasforma così, poco a poco, nella preensione di un mondo. L'occhio è una preensione della luce. Gli esseri viventi sono preensioni, inglobanti, di acqua, terra, carbone e sali. La piramide, a un certo punto, diventa la preensione dei soldati di Bonaparte (quaranta secoli vi stanno contemplando) e viceversa.⁹⁸

La preensione si muove in una direzione che va dal preso (il mondo) al prendente (il super-iectum); il soggetto quindi diventa, rispetto ai dati della preensione, che sono pubblici, elemento privato che esprime l'individualità, la novità. S'instaura qui, tra i diversi soggetti che "prendono", una catena infinita di oggettivazioni e soggettivazioni sempre aperte:

Ogni nuova preensione diventa un dato, diventa pubblica, ma per altre preensioni che l'oggettivano; l'evento è inseparabilmente l'oggettivazione di una preensione e la soggettivazione di un'altra, è sempre al tempo stesso pubblico e privato, potenziale e attuale, immanente al divenire di un altro evento e soggetto del suo stesso divenire. Vi è sempre qualcosa di psichico nell'evento.⁹⁹

La preensione è, quindi, la maniera in cui il dato è accolto dal soggetto e questa maniera è sempre soggettiva perché assume la forma di un'emozione, valutazione o stato di coscienza. Così, anche in Leibniz, la percezione è un dato del soggetto prendente, nel senso in cui costituisce «un'espressione attiva della monade, in funzione del suo stesso punto di vista»¹⁰⁰. In ogni preensione, agisce inoltre un divenire che assicura il passaggio da un dato all'altro nella corrente infinita dell'evento. L'obbiettivo di questo divenire è il raggiungimento di una soddisfazione come fase finale, con cui il soggetto raggiunge una vita privata

⁹⁸ Ivi, p. 129.

⁹⁹ Ivi, p. 130.

¹⁰⁰ Ivi, p. 130-131.

sempre più ricca. Analogamente, in Leibniz, l'appetizione svolge una funzione di passaggio che non si esaurisce finché l'insieme delle percezioni non raggiunge un grado di Contentezza totale «con cui la monade riempie se stessa quando esprime il mondo»¹⁰¹. La tensione che porta a questo stato di pienezza della monade è la ragione della scelta del migliore dei mondi e la condizione della sua realizzazione:

Il migliore dei mondi non ha in fondo altro senso: non è il meno abominabile o il meno squallido, bensì quello in cui il Tutto lascia aperta la possibilità di una produzione di novità, *di una liberazione di autentici quanti di soggettività «privata»*, anche a costo di creare dei dannati. Il migliore dei mondi non è quello che riproduce l'eterno, ma il mondo in cui si produce il nuovo, il mondo che conserva un potenziale di novità, di creatività: conversione teleologica della filosofia.¹⁰²

Per Whitehead, infine, esistono, come ultima condizione di un evento, degli oggetti eterni, ovvero pure possibilità o virtualità che si attualizzano nelle prensioni soggettive o nei flussi dell'evento. Si tratta, per esempio, di colori o suoni, così come di figure (come la piramide) o di materiali (come il marmo) che non hanno rilevanza se non nei flussi nei quali si attualizzano. Allo stesso modo, anche per Leibniz le monadi sono in un continuo rapporto con oggetti eterni, pure virtualità che sono “messe in atto” solo attraverso l'azione soggettiva di ogni monade: si tratta delle idee innate, virtualità che le monadi realizzano in se stesse, ma anche delle possibilità che le monadi non attualizzano ma che nondimeno colgono nei propri atti riflessivi (figure, cose, qualità).

La frase che Deleuze cita nell'intervista a *Libération*, «Stasera c'è un concerto»¹⁰³, si riferisce proprio alla creazione di un evento, nella fattispecie di un evento musicale. Durante un concerto, vibrazioni sonore si estendono e diffondono movimenti sonori attraverso le armoniche. Le fonti sonore agiscono, nell'immagine di Deleuze, come le prensioni di Whitehead o le monadi leibniziane: si riempiono di sé, delle proprie percezioni e passano da una percezione all'altra fino al raggiungimento di uno stato di intensa soddisfazione, di gioia autentica. Le note rappresentano le pure Virtualità, alcune delle quali si attualizzano nella composizione armonica del flusso musicale.

¹⁰¹ Ivi, p. 131.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ Ivi, p. 133.

Deleuze ascolta due concerti: il concerto-Leibniz e il concerto-Whitehead. Il primo mette in scena una verticalità tutta barocca, il secondo una orizzontalità già neo-barocca. Scrive, infatti, Deleuze a proposito del tratto barocco della musica di Leibniz:

Supponendo che il concerto si distribuisca su due fonti sonore, egli ipotizza che ciascuna di esse senta soltanto le sue percezioni, ma si accordi con quelle dell'altra ancor meglio che se le percepisce, grazie alle regole verticali dell'armonia che si trovano avviluppate nelle loro rispettive spontaneità. Gli accordi, in sostanza, sostituiscono le connessioni orizzontali.¹⁰⁴

Il concerto-Whitehead, invece, è strutturato attorno a fonti sonore parallele o trasversali che fanno leva le une sulle altre, creando un flusso armonico costituito da un'onda di serie divergenti, dissonanti.

In Leibniz, in altri termini, la condizione di chiusura di ciascuna monade non consente relazioni orizzontali tra di esse: «non hanno rapporti intra-mondani; sono invece in un rapporto armonico indiretto, nella misura in cui tutte esprimono il medesimo mondo»¹⁰⁵. Per Leibniz, insomma, le biforcazioni non esistono, o meglio, esistono solo nella misura in cui separano come frontiere invalicabili dei mondi reciprocamente impossibili. Per Whitehead, invece, le biforcazioni convivono sul medesimo piano caotico di un mondo in continua formazione. Deleuze chiama questo mondo un «caosmo»¹⁰⁶ e lo vede realizzato in Joyce, in Maurice Leblanc, in Borges, in Gombrowicz. Scrive Deleuze:

Perfino Dio non appare più come un Essere che paragona i mondi e sceglie il compossibile più ricco, ma si configura invece come Processo, come un processo che afferma assieme le diverse impossibilità e passa attraverso di esse. Il gioco del mondo è singolarmente cambiato, è diventato il gioco delle divergenze.¹⁰⁷

Il Barocco, allora, è per Deleuze un fenomeno di transizione, in quanto ultimo tentativo di ricostruzione di una ragione classica attraverso la scissione delle divergenze in mondi possibili, collocati ciascuno al di là di una frontiera

¹⁰⁴ Ivi, p. 134.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ Ivi, p. 135.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

invalicabile. Anche gli accordi più violenti dello spirito barocco sono sempre risolti in un medesimo mondo, ricollocati quindi su un unico piano armonico. Ma dopo la chiusura verticale del Barocco, s'intravede già la necessità dell'apertura neobarocca:

Verrà infatti il Neobarocco, con la sua ondata di serie divergenti nello stesso mondo, con la sua irruzione di impossibilità sulla stessa scena, là dove Sesto viola *e* non viola Lucrezia, là dove Cesare varca *e* non varca il Rubicone, là dove Fang uccide ed è ucciso eppure non uccide e non è ucciso.¹⁰⁸

Deleuze crede in un superamento del Barocco come necessità del pensiero stesso. Il pensiero, o la soggettività, è per lui pura ricettività percorsa dal caos infinito del Fuori. Questo caos, però, costituisce anche la libertà del pensiero che si esprime solo attraverso quella che, in *Che cos'è la filosofia?*, Deleuze e Guattari definiscono nei termini di un taglio del caos. Gli autori di questa ferita sono l'artista, lo scienziato e il filosofo che si addentrano nel territorio "nemico" – zona di puro caos – con armi diverse. Il vero nemico però non è neppure il caos, ma il senso comune. Scienza, filosofia e arte, allora, pur lottando contro il caos, che è l'impossibile per il pensiero stesso, se ne servono «al fine di produrre una sensazione che sfidi ogni opinione, ogni luogo comune»¹⁰⁹.

La tela ferita di Fontana, una scena di Godard, le case di Soutine, la sagoma di Macbeth o di Achab sono pezzi di caos divenuti visione, sensazione. E l'artista, così come il filosofo e lo scienziato, è l'artefice di questa trasformazione del caos in «varietà caoide»¹¹⁰.

Attraverso i gridi di Leibniz, dunque, Deleuze ha lanciato il proprio grido, quello del caosmo, per costruire una metafisica del caos che trasformi la monadologia in nomadologia.

Con Deleuze, il pensiero acquista la forma di una visione. Come per il nomade, un miraggio in mezzo a un caos di sabbia.

¹⁰⁸ Ivi, p. 136.

¹⁰⁹ G. Deleuze e F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 207.

¹¹⁰ *Ibidem*.

Le parole, i dipinti e il mondo in un frammento empedocleo e in un passo platonico

Memoria di LIDIA PALUMBO e LUCIO PEPE*
presentata dal socio ord. naz. res. Giovanni Casertano

(seduta del 27 novembre 2014)

Abstract. The aim of this work is to carry out a comparison between an Empedocles' fragment with a Plato's passage. Empedocles' passage is fragment B23, which shows a parallel between the creation of painted images and the appearance of entities in the world. Plato's passage is taken from the *Cratylus* (424d-425a), in which the author establishes a similarity between the way in which colours, in a portrait, refer to something in reality, and the way in which the *grammata*, in a word, refer to an entity of reality. These two passages, if compared, show their obvious differences, but also an undeniable consonance. This consonance is detectable in reference to the painting meant as a mixture of colours, to the mixture meant as a creation of entities, and to creation meant as a manifestation of words, of images.

In questo testo presentiamo un confronto tra un passo di Empedocle e un passo di Platone. Il primo è il frammento B23, in cui si illustra un parallelo tra la creazione di immagini dipinte e l'apparire degli enti nel mondo. Quello di Platone è un passo del *Cratilo*, in cui si stabilisce una somiglianza tra il modo con cui i colori, in un ritratto, si riferiscono ad un qualcosa, e il modo con cui, invece, ad un qualcosa si riferiscono i *grammata* in una parola. Dopo aver riportato entrambi i passi e averli brevemente commentati, si procederà ad analizzare alcuni termini fondamentali, utili al fine di operare una comparazione.

Il passo di Empedocle

Il passo di Empedocle riportato da Simplicio nel commento alla *Fisica* di Aristotele corrisponde al frammento 23 della raccolta Diels-Kranz.

ὥς δ' ὀπότεν γραφῆες ἀναθήματα ποικίλλωσιν
 ἄνδρες ἀμφὶ τέχνης ὑπὸ μήτιος εὐ δεδαῶτε¹
 οἷτ' ἐπεὶ οὖν μάρψωσι πολύχροα φάρμακα χερσίν
 ἄρμονίη μίξαντε τὰ μὲν πλέω, ἄλλα δ' ἐλάσσω
 ἐκ τῶν εἶδεα πᾶσιν ἀλίγκια πορσύνουσι
 δένδρεά τε κτίζοντε καὶ ἀνέρας ἠδὲ γυναῖκας
 θῆράς τ' οἰωνούς τε καὶ ὕδατοθρέμμονας ἰχθῦς
 καὶ τε θεοὺς δολιχαίωνας τιμῆσι φερίστους
 οὔτω² μὴ σ' ἀπάτα φρένα, καὶ νῦ τφ ἄλλοθεν εἶναι
 θνητῶν, ὅσσα γε δῆλα γεγάασιν ἄσπετα, πηγῆν
 ἄλλα τωρῶς ταῦτ' ἴσθι θεοῦ πάρα μῦθον³ ἀκούσας
 (Simp. in Ph. 9, 160 = DK31 B23)

Come quando i pittori dipingono tavolette votive,
 ben esperti nell'arte grazie al loro ingegno⁴,
 attingendo con le mani le tinte multicolori
 e mescolandole in armonia, un po' più dell'una, dell'altra un po' meno,
 e con queste preparano immagini simili ad ogni cosa,
 creando alberi e uomini e donne
 e fiere e uccelli e pesci che abitano nelle acque
 e gli dei dalla lunga vita, massimamente onorati,
 così non prevalga nella tua mente l'errore
 che altra sia la fonte degli esseri mortali,
 quanti in numero immenso sono divenuti manifesti,
 ma sappi chiaramente queste cose, udendo la parola che viene dal dio.⁵

Il passo di Platone

Tratto dal *Cratilo*, il passo si riferisce alla fondamentale questione dell'attribuzione dei nomi alle cose. Esso focalizza il momento in cui si organizza – secondo la somiglianza e al fine della rappresentazione – la corrispondenza

¹ Il participio Δεδαῶτε del verso 2 è duale, così come μίξαντε del verso 4 e κτίζοντε del verso 6, pur se i verbi nei modi finiti e i soggetti sono al plurale. *Philia* e *Neikos*, le due forze che hanno la regia del mobile spettacolo cosmico, sembrano i soggetti nascosti di questi duali. Secondo Gallavotti (Empedocle, *Poema fisico e lustrale*, a cura di C. Gallavotti, Milano, Mondadori 1993, p. 214 nota 16) qui è da rinvenire un'imitazione omerica; sulla dipendenza di Empedocle da Omero cfr. C. Bordigoni, *Empedocle e la dizione omerica*, in L. Rossetti-C. Santaniello (eds.), *Studi sul pensiero e sulla lingua di Empedocle*, Bari, Levante, 2004, pp. 199-289; P. Kingsley, *Ancient Philosophy, mystery, and magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 1995, pp. 42-45.

² Secondo Gallavotti *op. cit.*, p. 214 οὔτω al verso 9 non introduce il secondo termine di paragone, ma ha valore conclusivo ed apre l'ultimo periodo dell'episodio, episodio che è cominciato, secondo Gallavotti, con il passo che in Diels-Kranz è il frammento B21 (Simp. in Ph. 159,13).

³ Secondo Gallavotti è piuttosto θεοῦ περὶ μῦθον, il racconto intorno alla dea (cfr. *ad loc.*).

⁴ Cfr. Hom. *Od.* 6, 232-234.

⁵ Trad. Tonelli. Cfr. Empedocle di Agrigento. *Frammenti e testimonianze*, Origini, Purificazioni, con i frammenti del Papiro di Strasburgo, a cura di A. Tonelli, Milano, Bompiani, 2002.

tra i nomi (ciò di cui i nomi sono fatti) e le cose (di cui abbiamo nella mente un'immagine)⁶.

καὶ ἐπειδὴν ταῦτα διελωμέθεα [τὰ ὄντα] εὖ πάντα αὖ οἷς δεῖ ὀνόματα ἐπιθεῖναι [...].

ταῦτα πάντα καλῶς διαθεασαμένους ἐπίστασθαι ἐπιφέρειν ἕκαστον κατὰ τὴν ὁμοιότητα, ἔαντε ἐν ἐνὶ δέῃ ἐπιφέρειν, ἔαντε συγκεραννύντα πολλὰ [ἐνί], ὥσπερ οἱ ζωγράφοι βουλόμενοι ἀφομοιοῦν ἐνίοτε μὲν ὄστρεον μόνον ἐπήνεγκαν, ἐνίοτε δὲ ὀτιοῦν ἄλλο τῶν φαρμάκων ἔστι δὲ ὅτε πολλὰ συγκεράσαντες, οἷον ὅταν ἀνδρείκελον σκευάζωσιν ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων - ὡς ἂν οἶμαι δοκῆ ἐκάστη ἢ εἰκὼν δεῖσθαι ἐκάστου φαρμάκου- οὕτω δὴ καὶ ἡμεῖς τὰ στοιχεῖα ἐπὶ τὰ πράγματα ἐποίησομεν, καὶ ἐν ἐπὶ ἔν, οὗ ἂν δοκῆ δεῖν, καὶ σύμπολλα, ποιοῦντες ὁ δὴ συλλαβὰς καλοῦσιν, καὶ συλλαβὰς αὖ συντιθέντες, ἐξ ὧν τὰ τε ὀνόματα καὶ τὰ ῥήματα συντίθενται· καὶ πάλιν ἐκ τῶν ὀνομάτων καὶ ῥημάτων μέγα ἤδη τι καὶ καλὸν καὶ ὄλον συστήσομεν, ὥσπερ ἐκεῖ τὸ ζῶον τῇ γραφικῇ, ἐνταῦθα τὸν λόγον τῇ ὀνομαστικῇ ἢ ῥητορικῇ ἢ ἥτις ἔστιν ἢ τέχνη. μᾶλλον δὲ οὐχ ἡμεῖς, ἀλλὰ λέγων ἐξηνέχθην. συνέθεσαν μὲν γὰρ οὕτως ἤπερ σύγκειται οἱ παλαιοὶ (Pl. *Cra.* 424 d1-2, 424 d4-425a6).

e una volta distinti gli elementi, bisognerà classificare bene tutte le cose alle quali si debbono attribuire i nomi [...]. Esaminate bene tutte queste cose, dovremo essere capaci di riferire ciascun elemento a ciascuna cosa secondo un criterio di somiglianza, sia se ne basti uno solo, sia che ne occorran molti mescolati assieme per ciascuna cosa, così come fanno i pittori, i quali, volendo ritrarre un oggetto, usano talvolta la porpora, talaltra un altro qualsiasi colore, e spesso molti colori mescolati assieme, come quando vogliono ritrarre l'incarnato di un volto umano o altre cose siffatte, a seconda, credo, che una data immagine sembri richiedere un dato colore. Ebbene noi faremo lo stesso. Riferiremo gli elementi alle cose: uno solo, se così paia necessario o molti insieme in riferimento ad una sola cosa e in questo modo avremo costruito quelle che si chiamano le sillabe. Poi procederemo a combinare le sillabe stesse di cui risultano composti i nomi e i verbi, infine, sempre per via di combinazione dai nomi e dai verbi, metteremo insieme qualcosa di grande, di bello, di compiuto, e ciò che è il ritratto per la pittura sarà qui la parola per l'onomastica o la retorica, o comunque si chiami la tecnica specifica. Veramente non noi, mi sono lasciato un po' sviare parlando, ma gli antichi hanno composto i nomi così come noi li troviamo composti⁷

Nel frammento riportato di Empedocle si stabilisce una comparazione tra le immagini che appaiono sugli ἀναθήματα, le tavolette votive dipinte dai pittori, e i mortali che divengono manifesti, in numero immenso, sulla "scena" del mondo.⁸ Tale comparazione, che mostra come il mondo variopinto delle cose

⁶ Sulla cruciale questione cfr. G. Casertano, *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Napoli, Loffredo, 1996.

⁷ Trad. Vitali, lievemente modificata (cfr. Platone, *Cratilo* a cura di M. Vitali, Milano, Bompiani, 1989). Per una collocazione storico-critica di questo passo nell'ambito degli studi sull'enunciazione corretta nell'antichità cfr. F. Ildefonse, *La naissance de la grammaire dans l'antiquité grecque*, Paris, Vrin, 1997, pp. 53-56.

⁸ Come già W. Kranz (*Comparazione e similitudine nella filosofia greca arcaica*, tr. it. in *I*

sia il risultato di una mescolanza di poche particelle materiali⁹, appare particolarmente calzante se si considera che nella tecnica pittorica arcaica¹⁰ si operava con quattro colori fondamentali: bianco, nero, ocre e rosso, proprio come, secondo Empedocle, sono quattro le radici di tutte le cose¹¹.

Sembra chiaro che quel che Empedocle vuole dire è che, comprendendo quel processo di mescolanza di colori che dà luogo alle immagini, si può comprendere anche quel processo di mescolanza di radici che dà luogo agli originali di quelle immagini. Vi è una connessione tra la produzione da parte dei pittori di immagini e la crezione, la produzione cosmica degli enti.

Empedocle è il primo filosofo sulla cui teoria del colore abbiamo qualche ragguaglio articolato¹². Alla base della sua dottrina della percezione, ricostruita grazie al *De sensibus* di Teofrasto, sta il principio dell' *ἀπορροή*, l'effluvio di particelle che si staccano dai corpi e raggiungono i nostri organi sensoriali. Un secondo principio che sta lì, nei testi empedoclei, a spiegare la percezione è quello per il quale il simile si unisce al simile: percepiamo le cose solo perché siamo fatti della stessa pasta (degli stessi elementi) di cui sono fatte le cose¹³. L'occhio, costituito dai quattro elementi, riceve le particelle degli oggetti esterni grazie ai *πόροι* (DK31A86). Ciascun elemento dispone di un tipo di *πόροι*¹⁴ in grado di ricevere un tipo di effluvi e la percezione del colore è il risultato della congruenza che si stabilisce tra gli effluvi e i *πόροι* degli occhi. Per Empedocle,

Presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle, a cura di A. Lami, Milano, BUR 1991, pp. 7-47) sottolineava, la forma esteriore della comparazione è molto ravvicinata a quella omerica (cfr. *Il.* 15.679, *Od.* 6.232). Il passo dell' *illustrans* contiene termini che provengono dall' *illustrandum* e dal suo contesto.

⁹ Cfr. *The Poem of Empedocles*, a text and translation with introduction by B. Inwood, Toronto, University of Toronto Press, 1992, pp. 36-37; G. Casertano, *Il piacere, l'amore e la morte nella dottrine dei Presocratici*, Napoli, Loffredo, 1983, pp. 32-34.

¹⁰ Cfr. M. Peri, *Ma il quarto dov'è? Indagine sul topos delle bellezze femminili*, Pisa, ETS, 2004, p. 120.

¹¹ È interessante riportare un passo del trattato pseudo-aristotelico *Sul mondo* 5, 396b12-15: "E si vede bene che anche l'arte, imitando la natura, fa questo. Infatti l'arte della pittura, mescolando insieme i colori bianchi e neri, gialli e rossi, produce immagini in armonia con i modelli (*Ζωγραφία μὲν γὰρ λευκῶν τε καὶ μελάνων, ὀχρῶν τε καὶ ἐρυθρῶν, χρωμάτων ἐγκερασμένη φύσεις τὰς εἰκόνας τοῖς προηγουμένοις ἀπέτελεσε συμφώνους*, trad. Reale, cfr. Aristotele, *Trattato sul cosmo per Alessandro*, a cura di G. Reale, Napoli, Loffredo, 1974).

¹² M. M. Sassi, *Una percezione imperfetta? I Greci e la definizione dei colori*, in "L'immagine riflessa", 2 (1994), pp. 281-302; K. Ierodiakonou, *Empedocles on colour and colour vision*, in "Oxford Studies in Ancient Philosophy" 29 (2005), pp. 1-37.

¹³ Cfr. Arist. *de An.* a2.404b8= DK31B109: "Con la terra vediamo la terra, e l'acqua con l'acqua, con l'etere l'etere divino, e con il fuoco il fuoco distruttore, con l'amore l'amore, e contesa con la contesa funesta" (trad. Tonelli).

¹⁴ Sul ricorso aristotelico ai *poroi* per spiegare particolari proprietà dei corpi cfr. L. Pepe, *Motivi centrali del IV libro dei Meteorologica*, in C. Viano (ed.), *Aristoteles chemicus. Il IV libro dei Meteorologica nella tradizione antica e medievale*, Sankt Augustin, Academia, 2002, pp. 17-34, p. 29 sgg.

dice Teofrasto, il fuoco è bianco e l'acqua è nera¹⁵ e dunque con i pori ottici del fuoco si percepisce il bianco e con i pori ottici dell'acqua si percepisce il nero. Aetio¹⁶ aggiunge gli altri due colori, ma questa testimonianza di Aetio, secondo la quale Empedocle sarebbe stato il primo ad associare i quattro colori ai quattro elementi¹⁷, è controversa¹⁸, ed è stato invece probabilmente Democrito il primo a teorizzare il tetracromatismo¹⁹. Parliamo dei colori, perché essi svolgono un ruolo centrale nel frammento che ci interessa. In esso Empedocle invita il lettore ad osservare una somiglianza. La somiglianza che invita ad osservare – udendo la parola che viene dal dio – non è²⁰, come ci si potrebbe aspettare, la somiglianza tra gli enti e le loro immagini colorate – ma è invece la somiglianza tra due atti creativi. L'implicazione di questa somiglianza è che, compreso l'uno, degli atti creativi (quello del dipingere), possiamo comprendere anche l'altro (la costituzione del cosmo). Analizziamo i termini che esprimono i due atti creativi e la loro somiglianza.

Il primo è il verbo *ποικίλλειν*, che indica l'atto del raffigurare artisticamente, del rappresentare illustrando; è un verbo omerico²¹, usato dal poeta per descrivere la creazione dello scudo istoriato. Indica la realizzazione di una rappresentazione variata, variopinta, variamente figurata.

Per comprendere la ricchezza dei riferimenti implicati nei nostri passi è opportuno annotare che il verbo *ποικίλλειν*, usato qui da Empedocle, è usato da Platone nel *Cratilo* in un passo diverso da quello che qui confrontiamo con questo di Empedocle, laddove viene presentato un altro paragone, anch'esso di grande pregnanza simbolica, quello tra le parole e i farmaci: quando si deve indicare qualcosa con un nome - dice Socrate - bisogna considerare la forza del nome (*ἡ τοῦ ὀνόματος δύναμις*, *Crat.* 394b6) e non altro: si può cioè variare con le sillabe (*ποικίλλειν δὲ ἔξεστι ταῖς συλλαβαῖς*), ma questa variazione non ha alcuna importanza. Ciò che accade in questo caso con i nomi – infatti – può essere paragonato a ciò che accade con i farmaci: svariati nei colori e negli odori, essi pa-

¹⁵ Theophr. *Sens* 7, 59 = 31A69a, 31A86.

¹⁶ Aët. 1,15,3= DK31A92: "Empedocle dichiarò che il colore è ciò che si adatta ai pori della vista. E sono quattro, lo stesso numero degli elementi: bianco, nero, rosso, ocra". (trad. Tonelli).

¹⁷ In DK31B71 (= Simp. *in Cael* 529, 28) Empedocle afferma che dalla mescolanza dei quattro elementi si formano gli *εἶδη* e i *χρῶμα* dei mortali.

¹⁸ Teofrasto tace sul tetracromatismo di Empedocle e dice che Democrito ha aumentato da due a quattro il numero dei colori fondamentali (cfr. Thphr. *Sens.* 79; M. Peri, *op. cit.*, pp. 121-122, 174-175).

¹⁹ Cfr. 68A125; M. M. Sassi, *Le teorie della percezione in Democrito*, Firenze, La Nuova Italia, 1978, pp. 82-89; M. Peri, *op. cit.*, p. 120.

²⁰ E non lo sarà nemmeno – come vedremo – nel brano di Platone.

²¹ Hom. *Il.* 18. 590. Ma si veda anche Pi. *P.* 9, 77.

iono diversi e invece sono gli stessi; infatti per il medico, giacché egli considera dei farmaci la forza, essi sono gli stessi, perché il medico non si lascia confondere dagli elementi aggiunti. Allo stesso modo, all'inesperto può sembrare che siano diversi i nomi che invece sono gli stessi (ὥστε δόξαι ἄν τῷ ἰδιωτικῶς ἔχοντι ἕτερα εἶναι ἀλλήλων τὰ αὐτὰ ὄντα, Crat. 394a5-6²²).

Quello espresso con il verbo ποικίλλειν nel passo empedocleo è il primo atto creativo che il testo ci invita ad osservare, esso funge da *illustrans* di un secondo atto creativo, che pure veniamo invitati ad osservare (ταῦτ' ἴσθι), ad ascoltare dalla rivelazione divina (θεοῦ πάρα μῦθον ἀκούσας), e di questo ci viene detto che è non diverso (μὴ... ἄλλοθεν) da quello pittorico appena descritto: è l'atto del venire all'essere dei mortali, la loro fonte (θνητῶν... πηγῆν), il loro diventare manifesti (δῆλα γεγάασιν). La mente non deve essere ingannata dalla diversità apparente, ma deve cogliere l'identità nascosta tra due maniere di venire all'essere, due maniere che sembrano diverse e invece sono uguali: la maniera delle immagini di comparire sugli ἀναθήματα, risultato di una sapiente mescolanza cromatica, e la maniera degli esseri mortali di manifestarsi nel mondo, risultato anch'essi di una sapiente mescolanza di radici.

La cosa più importante, a nostro avviso, di questo passo empedocleo – e si tratta del tratto che arriverà a Platone e che consentirà il crearsi della consonanza tra i due passi proposti – è l'identità, stabilita qui, tra il venire all'essere degli enti e il loro diventare manifesti, l'identità tra il creare e il rendere visibile, tra l'essere creati e l'essere visibili; identità che è alla base dell'espressione “venire alla luce”, usata in italiano per indicare la nascita, e che nell'antichità consentiva di parlare dei viventi come di coloro “che vedono la luce del sole.”²³

²² Chi possiede un sapere intorno ai nomi – dunque – deve considerare la loro *dynamis*, e non lasciarsi confondere se una qualche lettera è aggiunta o trasposta o tolta, o se in lettere completamente diverse sussiste la forza del nome. Come accade per i due nomi “Ἀστυάναξ” e “Ἐκτωρ”, i quali non hanno nessuna lettera in comune, eccetto il tau, eppure “significano la stessa cosa”, sono detti *tauton semanein* in 394c1. Che in questo caso il *semainein* abbia il suo valore basilico di ‘rinviare a’ qualcosa di intuibile, e che questo qualcosa sia un sostrato comune a entrambi i termini (tanto ‘re’ quanto ‘detentore’ sono infatti ‘segni di regalità’), è sostenuto da W. Belardi, *Termini greci per ‘segno’, ‘indizio’, ‘simbolo’ e ‘sintomo’*, in *Signum. Atti del IX Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, a cura di M. L. Bianchi, Firenze, Olschki, 1999, pp. 1-21. Questo passo del *Cratilo* – come abbiamo detto – non è il passo che intendiamo mettere a confronto con quello empedocleo, ma è anch'esso utile allo scopo: qui, infatti, per spiegare la funzione dei nomi, si confronta la *dynamis* di un nome, e cioè la sua capacità semantica, con la *dynamis* di un farmaco, e cioè la sua efficacia terapeutica. È appena il caso di annotare che *pharmakon* in greco significa sia “medicamento” sia “colore”, e qui ripensiamo al passo empedocleo.

²³ Viventi e dunque visibili, i mortali esistono finché sono nella luce e vedono, finché vivono e sono visti. Poi andranno nella tenebra, perdendo ad un tempo luce e visibilità. Sulle implicazioni gnoseologiche ed esistenziali dell'identità semantica che viene a stabilirsi nella lingua greca tra vita, visione e conoscenza, e sulla reciprocità della condizione del vedere e

Veramente inedita, in questo frammento arcaico del filosofo di Agrigento, è l'identificazione (μή ... ἄλλοθεν) tra quello che *noi* considereremmo un atto rappresentativo e quello che *noi* considereremmo un atto creativo, differenziandoli l'uno dall'altro. Per comprendere l'identificazione proposta, così come essa si configura nel linguaggio filosofico arcaico, dobbiamo ripercorrere per così dire la strada all'inverso: abbandonare la nostra prospettiva *diversificante*, e provare a guardare le cose dal punto di vista di Empedocle, che è un punto di vista *assimilante*²⁴. A tal fine, possiamo procedere in questo modo: comprendere che l'atto rappresentativo viene pensato come il risultato di una mescolanza di colori. I colori vengono pensati come particelle elementari coinvolte nei fenomeni di rifrazione della luce²⁵, e tali fenomeni di rifrazione della luce sono tutt'uno, per così dire, con i mortali che «divengono manifesti» (δῆλα γεγάασιν). Ecco in che senso il «venire al mondo» può essere forse assimilato al «divenire manifesto», l'esistere all'apparire, e il mondo ad una scena, come nel frammento di Democrito: «Il cosmo è un palcoscenico e la vita è un passaggio sulla scena di questo palco: entri, guardi ed esci. Il cosmo è mutamento» (DK68B115)²⁶.

Ma andiamo a rileggere il passo platonico che intendiamo accostare a quello empedocleo, e leggiamolo alla luce, per così dire, del passo empedocleo.

Se i pittori di Empedocle sono γραφῆες che ποικίλλωσι, i pittori di Platone sono ζωγράφοι. Essi non dipingono, ma : «vogliono ritrarre» (βουλόμενοι ἄφομοιοῦν). Ciò che è tematizzato da Platone è un'intenzione (βουλόμενοι). I suoi pittori intendono ritrarre: il verbo ἄφομοιοῦν significa 'rendere simile', 'ritrarre',

dell'essere visti, cfr. almeno l'introduzione di J.P. Vernant a *L'uomo greco*, Roma-Bari, Laterza 1991, pp. 14-15.

²⁴ Nella testimonianza ippocratica, Empedocle è il rappresentante di una teoria medica che somiglia più alla filosofia che alla medicina proprio per questa sua caratteristica *assimilante*, olistica, tesa a spiegare tutto sulla base di pochi principi generalissimi (Hp. V. M. 20).

²⁵ Secondo A. G. Wersinger, *La sphère et l'intervalle. Le schème de l'Harmonie dans la pensée des anciens Grecs d'Homère à Platon*, Grenoble, Millon, 2008, p. 88, è verosimile che il frammento metta in scena le rappresentazioni dell'Amore e dell'Odio che praticano la screziatura dei colori sulla tela. Il termine si riferisce – dice la studiosa – alla tecnica ionica di intreccio di diversi metalli. Importata nell'arte pittorica, essa designa una mescolanza di colori che producono sfumature a partire da giochi di luce e da trame e materiali diversi (cfr. DK31B94). Il colore nero dell'acqua viene da un effetto di profondità, il colore chiaro viene dalla luce del sole riflessa sulla superficie. La notte è nera e il giorno è colorato. Il colore è il riflesso delle ombre e della luce e risulta da una rifrazione: «voir la couleur rouge, c'est la voir réfractée par l'eau et le feu, autrement dit par la lumière et l'obscurité, le blanc et le noir» (*Ivi*, p. 89). Nella concezione empedoclea nessun colore è qualità isolabile e assoluta, perché ciascuno è sottomesso alle influenze della figura, della trama, del luogo e del tempo, cfr. J. Bollack, *Empédocle*, Paris, Les éditions de minuit, III, 1974, p. 272.

²⁶ Trad. Andolfo (cfr. *Atomisti antichi. Testimonianze e frammenti* a cura di M. Andolfo, Milano, Rusconi, 1999); L. Palumbo, *Empedocle e il linguaggio poetico*, in G. Casertano (ed.), *Empedocle tra poesia, medicina, filosofia e politica*, Napoli, Loffredo 2007, pp. 83-107.

‘riprodurre’²⁷. La copia, riproduzione, immagine simile, è ἄφομοίωμα. I pittori di Platone intendono ritrarre, intendono creare un dipinto somigliante, e dunque ἀνδρείκελον σκευάζουσιν “preparano il colore della carne” o altre cose siffatte (ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων).

Sia in Platone sia in Empedocle si tratta di un rappresentare figurativo; sia in Platone sia in Empedocle, i pittori usano i colori. Ma il verbo usato da Platone per esprimere tale rappresentare figurativo (ἀφομοιοῦν), tale figurare colorato, focalizza l’aspetto del ‘rendere simile a’, laddove il verbo usato da Empedocle ποικίλλειν focalizzava l’atto creativo stesso. Si può dire che quello illustrato da Empedocle è un produrre, quello illustrato da Platone è un ri-produrre. Questa differenza non è insignificante. Infatti Empedocle sta usando il paragone con la pittura per spiegare la formazione delle cose, Platone, invece, sta usando il paragone con la pittura per spiegare la formazione delle parole, le quali, a loro volta, si riferiscono alle cose. Il riflettore acceso da Empedocle, dunque, illumina un atto creativo di primo grado: l’origine degli enti, la fonte dei mortali: θνητῶν πηγῆ²⁸. Quello acceso da Platone, invece, riguarda un atto creativo di secondo grado: il manifestarsi verbale degli enti pensato come simile al manifestarsi pittorico.

Se i due passi si richiamano, se il lettore avverte tra di essi una consonanza, è perché al di là delle differenze essi presentano alcuni indubitabili tratti comuni. Vediamo quali essi sono.

Innanzitutto, il riferimento alla pittura intesa come mescolanza di colori. Empedocle parla di mescolanza usando il verbo μείγνυμι (μίζαντε)²⁹. Platone par-

²⁷ Cfr. Pl. *Cra* cfr. 427c, X. *Mem.* 3.10.2.

²⁸ Di grande intensità evocativa, la parola indica la fonte, la sorgente, la scaturigine. In Hom. *Il.* 22.147 πηγῆ Σκαμάνδρου, le fonti dello Scamandro, in Pl. *P.* 1.22 πῦρὸς πηγῆ, sorgenti del fuoco, in A. *Pr.* 110 πῦρὸς πηγῆ, sorgente del fuoco. Origine, fonte, causa prima; in A. *Pr.* 809 ἡλίου πηγῆ, sorgenti del sole= oriente, in A. *Pers.* 743 κακῶν πηγῆ, fonte dei mali; in X. *Cyr.* 7.2.13 πηγῆ τῶν καλῶν, origine delle cose belle, in Pl. *Lg.* 808d πηγῆ τοῦ φρονεῖν fonte della saggezza. Così come non ci sono mondi nella prospettiva di Empedocle se non nel tempo intermedio tra la predominanza assoluta di *Philia* e quella di *Neikos*, allo stesso modo non ci sono figure se non nella condizione intermedia tra l’assoluta separazione dei colori e la loro assoluta mescolanza. In questo senso il frammento sembra essere una riflessione teorica sulla mescolanza e sulla separazione e dunque sulla analogia che è possibile intravedere tra fenomeni che avvengono a livelli diversi della vita cosmica.

²⁹ Cfr. il verbo μείγνυμι - secondo Chantraine - è mescolare in senso più vago di κεράννυμι, infatti μείγνυμι lo si dice dei combattenti e dell’unione sessuale, κεράννυμι invece dell’acqua e del vino. Tale differenziazione semantica è apparsa a E. Montanari, *Krasis e mixis. Un itinerario semantico e filosofico. Dalle origini a Eraclito*, Firenze, CEU, 1979, p. 29, di una “genericità inappagante”. Schmidt nello spiegare la differenza tra i due termini ripropone la distinzione tra miscuglio e composto, distinzione che è diventata nel tempo un vero e proprio luogo comune lessicografico. Montanari risale invece alla radice *meik diffusa nell’intera area indeuropea. Nel poderoso lessico indeuropeo del Devoto la radice *meik - dice Devoto - è

la di mescolanza usando il verbo συγκεράννυμι (συγκεράσαντες)³⁰. E sarebbe interessante valutare, sulla base di studi specialistici, in questo specifico contesto di discorso, la differenza tra i due gesti.

In secondo luogo, ad unire i due passi sta l'idea del mescolare inteso come atto creativo, creativo di enti nuovi. Nel caso di Empedocle gli enti nuovi sono i mortali, nel caso di Platone gli enti nuovi sono le parole e i dipinti.

In terzo luogo – ed è l'elemento più pregnante – entrambi i filosofi pongono al centro della loro riflessione la questione della somiglianza³¹. Empedocle par-

presentata nel raggruppamento dedicato al nutrimento: delle operazioni diverse dal cuocere la più elementare è mescolare. Montanari ritiene invece che dovrebbe comparire tra le nozioni generali, il primo grande gruppo di significato. In greco, non esistendo attestazioni micenee di parole della famiglia lessicale di μείγνυμι, lo stadio linguistico di partenza è in Omero. Parole di questa famiglia indicano la mescolanza delle ceneri nell'urna di Patroclo e Achille (Hom. *Od.* 24. 77), mescolanza di lingue (Hom. *Il.* 4. 438, di beni e mali (Hom. *Il.* 24. 529). Il termine indica uomini sparpagliati (Hom. *Il.* 15. 409), mescolanza di cibo e sale (Hom. *Od.* 11. 123), di farmaci con l'alimento (10. 235). Alcune occorrenze hanno significato lontano da 'mescolare' ed indicano piuttosto 'entrare', 'venire fra', 'avere rapporti con', 'trovarsi in compagnia di', nei rapporti tra un individuo e un gruppo (cfr. E. Montanari, *op. cit.*, p. 56) o ancora: 'urtarsi', 'scontrarsi', 'venire a contatto'. Cento occorrenze si riferiscono all'unione sessuale (cfr. E. Montanari, *op. cit.*, p. 59). Se si passa all'analisi componenziale della parola μείγνυμι, cioè alla enucleazione dei componenti semiotici di cui essa consta, si nota che il più frequente tra i componenti semiotici è 'confusione-indistinzione', ma sono presenti anche 'compenetrazione reciproca' 'suddivisione minuta', 'disordine', 'unione', 'contatto reciproco', 'coesistenza in un certo luogo', 'aggregazione', 'compagnia', 'relazioni mutue', 'movimento rapido', 'urto', 'unione sessuale'. Sulla nozione di mescolanza nei presocratici cfr. L. Pepe, *La misura e l'equivalenza. La fisica di Anassagora*, Napoli, Loffredo, 1996, pp. 79-87.

³⁰ Per la determinazione di significato dei membri della famiglia lessicale di κεράννυμι presenti in Omero non si può non notare preliminarmente come la maggioranza delle occorrenze rimandi alla medesima attività specifica di preparazione della bevanda conviviale composta di vino ed acqua (cfr. E. Montanari, *op. cit.*, p. 100), poi si deve considerare l'affermazione aristotelica (fr. 170 Rose) secondo la quale il verbo significa anche 'versare'. Ma, anche nel riferimento alla preparazione della bevanda, anche in un κρητήρ, si assiste ad una prepotente avanzata di μείγνυμι, come nel caso della *Telemachia*, quando Elena versa nel vino un *pharmakon* (Hom. *Od.* 4.222). Montanari ipotizza che a κεράννυμι competa non già un generico significato 'mescolare', ma un più preciso 'mescolare con acqua', infatti ricorre senza mai la menzione dell'acqua. Una volta superato, con questa specificazione, il luogo comune lessicografico del generico 'mescolare', ci si può spingere – pensa lo studioso (cfr. E. Montanari, *op. cit.*, p. 119) – ad un dubbio legittimo circa la presenza del mescolare nell'originario significato di κεράννυμι, e ipotizzare il seguente significato sostitutivo: annacquare. Un'analisi dei testi medici mostra che vi è un ambito d'uso, rigidamente alimentare, degli appartenenti alla famiglia lessicale di κεράννυμι. La crudezza, il possesso di una forza eccessiva, e l'*akrasia* sono sfaccettature di un unico *status* e parimenti cottura, sottrazione dell'eccesso di forza e *krasis* aspetti di un unico procedimento alimentare, medico, che rende un alimento più tollerabile con l'aggiunta di acqua e con la cottura. Si ha a che fare con una nozione inizialmente magica, con l'idea di sottrarre ad un alimento concepito animisticamente parte della sua forza intrinseca, forza nociva, lasciando intatta la forza benefica e nutritiva. Sarebbe stata una radicale laicizzazione, arrivata a spogliare di magicismo la medicina alle soglie della scienza ippocratica, ad identificare κεράννυμι con μείγνυμι (cfr. E. Montanari, *op. cit.*, p. 134). In latino κεράννυμι è tradotto 'temperare'.

³¹ Fondamentale su questo tema J. Bryan, *Likeness and Likelihood in the Presocratics and Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

la di somiglianza quando dice che i pittori preparano immagini *simili* a tutte le cose (ἀλίγκια). Platone parla di somiglianza quando dice che è sulla base della *homoiotes* (κατὰ τὴν ὁμοιότητα) che si procede alla scelta dei colori: si scelgono infatti i colori che *assomigliano* a ciò che deve essere ritratto. E questa somiglianza può essere di uno ad uno, quando è un singolo colore che assomiglia alla cosa che ritrae, oppure può essere di molti a uno, quando sono molti i colori che assomigliano a ciò che ritraggono. La somiglianza insomma nel passo di Platone compare più volte: innanzitutto compare nell'intenzione dei pittori che vogliono essere per così dire creatori di somiglianza (βουλόμενοι ἀφομοιοῦν)³², compare quindi nell'enunciazione del criterio che deve presiedere alla scelta dei colori (κατὰ τὴν ὁμοιότητα), e infine la somiglianza viene ipotizzata tra gli elementi fonico-sillabici e i *pragmata*³³.

Nel passo di Empedocle, invece, la somiglianza è appena accennata e dopo essere stata appena accennata, essa cambia statuto e diviene identificazione: i colori mescolati danno alla luce immagini simili ai mortali, che divengono poi i mortali stessi, pensati come immagini. Su questo punto Empedocle è già Platone, per così dire, e l'idea platonica della *poiesis* come *mimesis* è già impostata. Il processo di formazione delle immagini sulle tavolette votive dei pittori non è diverso da quello di formazione delle cose. Possiamo capire l'uno pensando all'altro. Le immagini si formano come mimesi degli enti; ma anche gli enti stessi, di cui le immagini sono immagini, si formano allo stesso modo: non è diversa la loro fonte, la maniera del loro venire all'essere. Si tratta infatti in entrambi i casi di una mescolanza, che è mimetica e poetica³⁴.

³² Quando essi – dice Socrate – βουλόμενοι ἀφομοιοῦν ἐνίστε «vogliono riprodurre qualcosa» usano i colori, e lo fanno secondo una proporzione che varia da un estremo - che è quello di far corrispondere ad ogni cosa un colore - ad un altro estremo - che è quello di far corrispondere ad ogni cosa una vasta gamma di colori. Viene da pensare che i pittori di cui parla Socrate abbiano nella loro mente un'immagine dell'oggetto che intendono dipingere e si sforzino di riprodurre sulla tela l'immagine che hanno in mente. Immensa la bibliografia al riguardo, qui ci si limita a rimandare a L. Palumbo, *Mimesis. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*, Napoli, Loffredo, 2008.

³³ E qui, in questi ultimi due punti pensati come omologhi, il criterio della somiglianza esprime il principio stesso della rappresentazione che nell'antichità è pensata per lo più come una riproduzione somigliante, cfr. L. Palumbo, *Mimesis*, cit., *passim*; Ead., *Linguaggio e rappresentazione nel Cratilo di Platone.*, in "Cadernos de departamento de Filosofia da PUC-Rio" [o que nos faz pensar] 34, (2014), pp. 31-46.

³⁴ Nella prima pagina del bel libro di F. Montevercchi, *Empedocle di Agrigento*, Napoli, Liguori, 2010, si legge che il pensiero di Empedocle è di quelli che non conoscono la divisione rigida e l'incomunicabilità fra i vari ambiti della conoscenza, né la separazione fra il *logos* e l'*alogon*, fra ciò che è razionalmente analizzabile e ciò che è intuitivamente rivelatore ma sfuggente al dominio del *logos*; che a governare la logica simbolica, di cui i pensatori preplatonici sono intessuti, non conoscendo essi alcuno scarto tra *legein* e *poiein*, non è la logica aristotelica della contraddizione, ma la logica polare: un'unità indifferenziata lega ciò

In Platone la pittura è pensata come mezzo espressivo allo stesso modo della onomastica. I nomi, proprio come le pitture, sono significativi; con le parole e i dipinti si esprime il mondo³⁵. Il verbo chiave del passo platonico è ἐπιφέρειν, “riferire”. I colori e gli elementi linguistici si *riferiscono* alle cose, alle cose colorate e dicibili, e nascono così immagini e parole, le quali assomigliano alle cose colorate e dicibili. La somiglianza esisterà nel risultato della mescolanza (immagini, parole) se, e solo se, era già lì, nei *pharmaka* e nei *grammata*, singolarmente o in gruppi, selezionati per realizzare la rappresentazione³⁶. La porpora serve a rappresentare cose rosse, il *rho* serve a rappresentare il movimento³⁷. In questo passo platonico che pensa le parole come figure l’esprimere non è altro che un rappresentare, avviene attraverso un rappresentare, perché quando si esprime con una parola una nozione, ciò che viene a crearsi è un’immagine, un’immagine nella mente di chi parla e di chi ascolta, la quale, forse, allora, è

che si è e ciò che si dice, ciò che si fa e ciò che si pensa. In questa prospettiva cfr. anche G. Casertano, *Una volta fui arbusto e muto pesce del mare*, in “Vichiana” 2 (2000), pp. 285-291.

³⁵ Nella sua straordinaria biografia intellettuale Elias Canetti, ricostruendo l’influenza esercitata dalla mitologia antica sulla sua formazione, fa delle affermazioni molto importanti relativamente alla funzione, misteriosamente, magicamente, ma anche per così dire conflittualmente, espressiva esercitata dai nomi greci: “in generale – egli scrive – il mio atteggiamento dipendeva molto dai nomi, c’erano personaggi che mi erano antipatici esclusivamente per il nome che portavano e altri che invece amavo proprio per il loro nome, prima ancora di conoscerne la storia: fra questi figuravano Aiace e Cassandra. Quando sia nata in me questa debolezza per i nomi, non saprei dirlo. Divenne incoercibile con i greci, le cui divinità si dividevano per me in due gruppi, ai quali venivano assegnate per il nome che portavano e solo molto raramente in ragione del loro carattere. Mi piacevano Persefone, Afrodite, Era; ai miei occhi nulla di quello che Era aveva fatto poteva offuscare la bellezza del suo nome; mi piacevano Poseidone ed Efesto, e Zeus, per contro, mi era odioso, e così pure Ares e Ade. Di Atena mi affascinava la nascita, ad Apollo non perdonai mai la fine atroce di Marsia, la sua crudeltà ne velava per me il nome, che invece segretamente mi attraeva a dispetto di ogni convinzione contraria. Il conflitto tra nomi e gesta divenne per me una notevole fonte di tensione e la sensazione di dover conciliare le due cose non mi ha più abbandonato. Mi affezionavo a uomini e personaggi a causa del loro nome e le delusioni che mi procuravano i loro comportamenti mi inducevano a compiere sforzi tortuosi per modificare il mio giudizio e armonizzarlo col nome che portavano. Per altri invece dovevo escogitare storie ripugnanti che giustificassero i loro nomi orrendi. Non saprei in che cosa avrei potuto essere più ingiusto: per uno che ammirava la giustizia più di ogni altra cosa, questa dipendenza dai nomi, che nulla riusciva a scalfire, aveva qualcosa di veramente fatale; essa ed essa sola io sento come un destino”, E. Canetti, *La lingua salvata. Storia di una giovinezza*, tr. it. Milano, Adelphi 1980, pp. 131-132.

³⁶ Naturalmente non è corretto affermare che questo è il punto di vista di Platone sulla questione. Si tratta soltanto di ciò su cui i personaggi del *Cratilo* trovano un accordo ad un certo punto del dialogo e su cui non mancheranno di sorgere in seguito tantissimi problemi. Ma c’è un momento nel quale il testo lega all’ ἀφομοιοῦν la soluzione della questione in discussione. Troviamo un’occorrenza interessante di ἀφομοιοῦν in *Crat.* 426d, ad indicare la lettera *rho* che è *organon tes kineseos* e che *assomiglia* al movimento, ma soprattutto in 427c, ove si dice che il nomoteta, avendo percepito nel *ny* l’interno della voce, formò con tale lettera i termini *endon* e *entos* “come a rendere le cose con le lettere” (ὡς ἀφομοιοῦν τοῖς γράμμασι τὰ ἔργα).

³⁷ Cfr. D. Di Cesare, *La semantica nella filosofia greca*, Roma, Bulzoni, 1980, p. 137.

il vero *medium* del linguaggio, del linguaggio verbale o pittorico, che proprio per questo sono entrambi dei linguaggi, entrambi espressivi, rappresentativi ed assimilativi, ma soprattutto entrambi creativi, ed è su quest'ultimo punto che il passo di Platone è vicino al passo di Empedocle.

La mescolanza di colori in Empedocle dà luogo ad immagini, le quali altro non sono che enti che divengono manifesti, che appaiono infiniti sulla scena comica. L'assimilazione proposta da Empedocle mostra come il venire al mondo dei mortali non sia altro che un apparire, un offrirsi allo sguardo di immagini. Le cose, sembra dire lo straordinario poeta agrigentino, non sono altro che figure, ed è forse sulla base di questa inedita identificazione presocratica tra gli enti e le loro rappresentazioni che le parole, per Platone, possono esprimere il mondo.

Se l'esistere degli enti, infatti, per Empedocle, è il loro manifestarsi su una scena, e il creare è un allestire tale manifestazione, il dire per Platone è un far apparire, un far apparire immagini nate da una mescolanza, da una mescolanza dovuta ad una somiglianza. La somiglianza di cui si parla nel passo di Platone è quella che si crea all'improvviso – per così dire – quando alcuni elementi fonici diventano un'unità e si riferiscono a qualche cosa esprimendola³⁸. Tale somiglianza è tra enti che non appartengono allo stesso piano del reale: il nome – infatti – “fa apparire” la cosa a cui assomiglia come l'attore “fa apparire” il personaggio. Si tratta di un somigliare che è un “riferirsi a”, è lo spingersi di elementi o gruppi di elementi³⁹ verso l'espressione, lo sporgersi⁴⁰ su un teatro su cui si muovono figure, figure di suono e di colore.

³⁸ Sulle lettere e le sillabe veicolo di visualizzazione per il Platone del *Cratilo* ci limitiamo in questa sede a citare soltanto D. Sedley, *Plato's Cratylus* Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 151-153; F. Ademollo, *The Cratylus of Plato: a Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press 2011, pp. 285-295; A. Riccardo, *Il colore dei nomi*; L. Palumbo, *La spola e l'ousia*; G. Casertano, Discorso, verità e immagine nel *Cratilo* (i tre saggi sono nello stesso volume: G. Casertano (ed.), *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, Loffredo, 2005, rispettivamente alle pp. 95-114, 65-94, 124-149); S. Bonfiglioli, *Agalma. Icone e simboli tra Platone e il neoplatonismo*, Bologna, Patron 2008, p. 64; A. Vasiliu, *Mythologie de la source. Le silence du visible et son interprétation par Socrate*, in “Tropos”, 7 (2014), pp. 51-82; Anonimo, *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, saggio introduttivo, traduzione e commento storico-filosofico a cura di A. Motta, Roma, Armando 2014, pp. 38-40.

³⁹ È forse il fatto che venga contemplata l'ipotesi dei molti che si fanno uno – con una mescolanza – per rappresentare qualcosa ciò che avvicina i due passi. Se ogni colore si riferisse ad un unico oggetto, se ogni atomo fonico si riferisse ad una sola nozione significandola, il dipingere non somiglierebbe al creare, né all'esprimersi in parole, e nessun parallelo sarebbe stabilito tra i due passi.

⁴⁰ Vi è un elemento tensionale nel passo di Platone che manca in quello di Empedocle. Si tratta dello sforzo, del tentativo, di dire. Ciò che nel passo di Platone viene focalizzato – lo dicevamo sopra – non è una rappresentazione, ma un'intenzione di rappresentazione. Ciò che in Empedocle è immediato: i colori diventano le immagini, come (le radici) diventano le cose; in Platone è mediato: le sillabe diventano le parole che rappresentano le cose, come i colori diventano le immagini che rappresentano anch'esse le cose.

Nel passo empedocleo, invece, si tratta, meno mediatamente, di pittori che con i colori mescolati in armonia – una tinta in misura maggiore, un'altra in misura minore – preparano e per così dire creano (κτίζοντε) uomini (ἄνδρας) donne (γυναῖκας) fiere (θῆράς) uccelli e pesci che vivono nelle acque (τ' οἰωνούς τε καὶ ὕδατοθρέμμονας ἰχθῦς) e dèi dalla lunga vita massimamente onorati (καὶ τε θεοὺς δολιχαίωνα τιμῆσι φερίστους). Nel passo empedocleo l'accezione creativa del verbo *ktizein* è molto forte. Si tratta del creare inteso come “popolare”, “colonizzare mediante fondazioni”, “fondare”, “costruire”, “istituire”, ma soprattutto, come qui, in DK31B23.6, “inventare”. Nelle *Supplici* di Eschilo al verso 172 il verbo *ktizein* significa “generare”.

Non riteniamo affatto di aver risolto, neanche in parte, i numerosi problemi esegetici che presentano tali due straordinari *loci philosophici*, ma siamo lieti di avere proposto all'attenzione della comunità scientifica se non altro la suggestione di un loro possibile accostamento.

ELENCO E RIPARTIZIONE DEI SOCI
PER ORDINE DI ANZIANITÀ

CONSIGLIO DIRETTIVO

VILLANI Pasquale, *Presidente*

TESSITORE Fulvio, *Vice Presidente*

ASSANTE Franca, *Segretario*

MASSIMILLA Edoardo, *Tesoriere*

SOCI EMERITI (posti 4)

- 1) TESSITORE Fulvio, prof. emerito di Storia della Filosofia nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Santo Strato, 14 - 80123 Napoli (tel. 081.5755411).
- 2) VILLANI Pasquale, prof. emerito di Storia contemporanea nell'Università di Napoli "Federico II" - Via F. Cilea, 183 - 80127 Napoli (tel. 081.5604368).

SEZIONE DI SCIENZE MORALI

SOCI NAZIONALI ORDINARI RESIDENTI (posti 14)

- 1) MASULLO Aldo, prof. emerito di Filosofia morale nell'Università di Napoli "Federico II" - Viale Michelangelo, 21 - 80129 Napoli (tel. 081.5568328).
- 2) DEL TREPPO Mario, prof. emerito di Storia medioevale nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Manzoni, 228 - 80123 Napoli (tel. 081.7691432).
- 3) CASAVOLA Francesco Paolo, Presidente emerito della Corte Costituzionale - Via Vincenzo Padula, 2 - 80123 Napoli (tel. 081.5756522).
- 4) AJELLO Raffaele, prof. emerito di Storia del Diritto italiano nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Napoli, 63 - 80078 Pozzuoli (NA) (tel. 081.5262554).
- 5) VENDITTI Antonio, prof. emerito di Diritto commerciale nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Petrarca, 40 - 80122 Napoli (tel. 081.5755436).

- 6) CANTILLO Giuseppe, prof. emerito di Filosofia teoretica nell'Università di Napoli "Federico II" - Via San Giovanni Bosco, 47 - 84100 Salerno (tel. 089.790821).
- 7) LISSA Giuseppe, già prof. ord. di Filosofia morale nell'Università di Napoli "Federico II" - Via A. Trucillo, 34 - 84100 Salerno (tel. 089.230853).
- 8) DI VONA Piero, già prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Napoli "Federico II" - Salita Arenella, 19 - 80129 Napoli (tel. 081.366107).
- 9) TRIONE Aldo, prof. emerito di Estetica nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Pietro Castellino, 141G - 80131 Napoli (tel. 081.5451035).
- 10) VITOLO Giovanni, prof. ord. di Storia medioevale nell'Università di Napoli "Federico II" - Piazza Annunziata, 45 - 80142 Angri (SA).
- 11) RAO Annamaria, prof. ord. di Storia moderna nell'Università di Napoli "Federico II" - Vico Canalone all'Olivella, 21 - 80135 Napoli (tel. 081.5648805).
- 12) LOMONACO Fabrizio, prof. ord. di Storia della Storiografia filosofica nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Pietro Giannone, 33/a - 80141 Napoli (tel. 081.457603).
- 13) DI MARCO Giuseppe Antonio, prof. ord. di Filosofia della Storia nell'Università di Napoli "Federico II" - Piazza Matteotti, 2 - 80133 Napoli. email: dimarco@unina.it

SOCI NAZIONALI ORDINARI NON RESIDENTI (posti 8)

- 1) FEDERICI VESCOVINI Graziella, prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Parma - Via dei Renai, 11 - 50122 Firenze (tel. 055.243019).
- 2) VEGETTI Mario, prof. emerito di Storia della Filosofia antica nell'Università di Pavia - Via Giambattista Bassoni, 6 - 20123 Milano (tel. 02.4694384).
- 3) COTRONEO Girolamo, prof. emerito di Storia della Filosofia nell'Università di Messina - Via Maffei, 15 - 98100 Messina.
- 4) NUZZO Enrico, già prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Salerno - Piazza Porta Rotese, 18 - 84100 Salerno.
- 5) LEVRA Umberto, prof. ord. di Storia del Risorgimento nell'Università di Torino - Via Casale, 143/2 - 10099 S. Mauro Torinese (TO).
- 6) LENOCI Michele, prof. ord. di Storia della Filosofia contemporanea nell'Università Cattolica di Milano - Corso Genova, 16 - 20123 Milano.
- 7) GAMBARO Antonio, prof. ord. di Diritto civile nell'Università di Milano - Piazza A. Mondadori, 3 - 20122 Milano (tel. 02.5465456).

SOCI CORRISPONDENTI NAZIONALI (posti 14)

- 1) LABRUNA Luigi, prof. emerito di Storia del Diritto romano nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Chiaia, 149/A - 80121 Napoli (tel. 081.425885).
- 2) DE LORENZO Renata, prof. ord. di Storia contemporanea nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Mosca, 4 - 80129 Napoli (tel. 081.5564464).
- 3) FIGLIUOLO Bruno, prof. ord. di Storia medioevale nell'Università di Udine - Parco Carelli, 62 - 80123 Napoli.
- 4) VITI CAVALIERE Renata, prof. ord. di Filosofia teoretica nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Donizetti, 1/e - 80127 Napoli (tel. 081.5789878).
- 5) MONTANO Aniello, già prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Salerno - Via Montessori, 19 - 80011 Acerra (NA) (tel. 081.5201483).
- 6) PELLEGRINO Bruno, prof. emerito di Storia moderna nell'Università di Lecce - Via delle Bombarde, 20 - 73100 Lecce (tel. 0832.309410).
- 7) D'AGOSTINO Guido, già prof. ord. di Storia moderna nell'Università di Napoli "Federico II" - Parco Comola Ricci, 23 - 80122 Napoli (tel. 081.642217).
- 8) MUTO Giovanni, prof. ord. di Storia moderna nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Ligorio Pirro, 20 - 80129 Napoli (tel. 081.5783609).
- 9) MUSI Aurelio, prof. ord. di Storia moderna nell'Università di Salerno - Via Canalone all'Olivella, 21 - 80135 Napoli (tel. 081.5496170).
- 10) RAMBALDI FELDMANN Enrico, già prof. ord. di Storia della Filosofia morale nell'Università di Milano - Viale Argonne, 41 - 20133 Milano.
- 11) GIUGLIANO Antonello, prof. ord. di Storia della Filosofia contemporanea nell'Università di Napoli "Federico II" - Strada Gianturco Emanuele, 36 - 80055 Portici (Na) - (tel. 081.471053).
- 12) VERDE Giovanni, già prof. ord. di Diritto processuale civile nell'Università Luiss Roma - Via T. Angelini, 21/c - 80129 Napoli.
- 13) D'ANDREA Giampaolo, già prof. ass. di Storia contemporanea nell'Università della Basilicata - Via Sanremo, 39D - 85100 Potenza - (tel. 336-858146).
- 14) VERCELLONE Federico, prof. ord. di Estetica nell'Università di Torino - Via S. Agostino, 17 - 10122 Torino.

SOCI STRANIERI (posti 7)

- 1) NOWICKI Andrej, prof. di Storia della Filosofia nell'Università di Lublin-Sowinskiego 7 m. 25 - 20040 Lublino (Polonia).
- 2) TRINIDADE Santos José Gabriel, prof. di Filosofia nell'Università Nova di Lisbona - Rua Soeiro Pereira Gomes, Ed. America, Bloco A, ap. 405 - 1600 Lisboa (Portogallo).

- 3) WUNENBURGER Jean-Jacques, prof. di Filosofia nell'Università Jean Moulin Lyon 3 (Francia) - 33bis, Rue Vaubecour - 69002 Lione (Francia).
- 4) TRABANT Jürgen, prof. emerito di Linguistica romanza nella Freie Universität di Berlino - Krampas Platz, 4b - 14199 Berlin (Germania).
- 5) VELTRI Giuseppe, prof. ord. di Studi ebraici nell'Università di Halle-Wittemberg Martin Luther - Grosser Berlin Strasse, 14 - 06108 Halle an der Saale (tel. 49-345 2927 8010). e-mail: giuseppe.veltri@judaistikuni.halle.de
- 6) ROBERTSON John, prof. ord. di Storia del pensiero politico nell'Università di Cambridge - Clare College. Cambridge CB 1 TL (Regno Unito) (tel. 44-1223 3332 77). email: jcr@cam.ac.uk

SEZIONE DI SCIENZE POLITICHE

SOCI NAZIONALI ORDINARI RESIDENTI

(posti 13)

- 1) GALASSO Giuseppe, prof. emerito di Storia medievale e moderna nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Napoli, 3/d - 80078 Pozzuoli (NA) (tel. 081.5262947).
- 2) ABBAMONTE Giuseppe, prof. emerito di Diritto amministrativo nell'Università di Napoli "Federico II" - Viale Gramsci, 6/a - 80122 Napoli (tel. 081.663383).
- 3) VILLONE BETOCCHI Giulia, prof. emerito di Psicologia nell'Università di Napoli "Federico II" - Via dei Mille, 61 - 80121 Napoli (tel. 081.415741).
- 4) CACCIATORE Giuseppe, prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Napoli "Federico II" - Via L. Cassese, 12 - 84100 Salerno (tel. 089.222848).
- 5) CASERTANO Giovanni, prof. emerito di Storia della Filosofia antica nell'Università di Napoli "Federico II" - Salita Sant'Antonio a Tarsia, 28 - 80135 Napoli (tel. 081.5445089).
- 6) ASSANTE Franca, prof. emerito di Storia economica nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Manzoni, 132 - 80123 Napoli (tel. 081.7145844).
- 7) MAZZARELLA Eugenio, prof. ord. di Filosofia teoretica nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Orazio, 27 - 80122 Napoli (tel. 081.666279).
- 8) ACOCELLA Giuseppe, prof. ord. di Etica sociale nell'Università di Napoli "Federico II" - Via S. Giovanni Bosco, 47 - 84100 Salerno.
- 9) MASSIMILLA Edoardo, prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Matteotti, 18 - 80078 Pozzuoli (NA).
- 10) CONTE Domenico, prof. ord. di Teoria e storia della storiografia nell'Università di Napoli "Federico II" - Traversa Antonio Pio, 64 -

80126 Napoli (tel. 081.7281122).

- 11) DONADIO Francesco, già prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Castiello, 20 - 80024 Cardito (NA) (tel. 081.8321387).
- 12) MAZZETTI Ernesto, già prof. ord. di Geografia politica ed economica nell'Università di Napoli "Federico II" - Piazza Donn'Anna, 9 - 80123 Napoli (tel. e fax 081.7646467).
- 13) SANTONI Francesco, prof. ord. di Diritto del lavoro nell'Università di Napoli "Federico II" - Riviera di Chiaia, 264 - 80121 Napoli (tel. 081.7611341).

SOCI NAZIONALI ORDINARI NON RESIDENTI (posti 8)

- 1) GIARRIZZO Giuseppe, prof. emerito di Storia moderna nell'Università di Catania - Via Orto dei Limoni, 60 - 95125 Catania.
- 2) BERTOLINO Rinaldo, prof. emerito di Diritto ecclesiastico nell'Università di Torino - Via Verdi, 8 - 10124 Torino.
- 3) ROSSI Pietro, prof. emerito di Filosofia della Storia nell'Università di Torino - Via Carlo Alberto, 59 - 10123 Torino.
- 4) SASSO Gennaro, prof. emerito di Filosofia teoretica nell'Università di Roma "La Sapienza" - Via Sant'Alberto Magno, 1 - 00153 Roma.
- 5) SCARCIA AMORETTI Bianca Maria, prof. emerito di Islamistica nell'Università di Roma "La Sapienza", Via Cameria, 3 - 00179 Roma.
- 6) PIACENTINI FIORANI Valeria, già prof. ord. di Storia e istituzioni dei paesi islamici nell'Università Cattolica di Milano - Corso Porta Romana, 108 - 20122 Milano.
- 7) CAMBI Maurizio, prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Salerno - Via Rota, 33 - 80067 Sorrento (tel. 081.8073723).

SOCI CORRISPONDENTI NAZIONALI (posti 14)

- 1) SAVIGNANO Aristide, già prof. ord. di Istituzioni di Diritto pubblico nell'Università di Firenze - Corso Mazzini, 15 - 50132 Firenze (tel. 055.2476301).
- 2) BARBAGALLO Francesco, prof. ord. di Storia contemporanea nell'Università di Napoli "Federico II" - Riviera di Chiaia, 207 - 80121 Napoli (tel. 081.408346).
- 3) GAETANI D'ARAGONA Gabriele, prof. emerito di Economia agraria nell'Università di Napoli Parthenope - Piazza S. Maria degli Angeli, 1 - 80132 Napoli (tel. 081.7645732).

- 4) MAZZACANE Aldo, già prof. ord. di Storia del diritto italiano - Via Orazio, 22 - 80122 Napoli.
- 5) SCOCOZZA Antonio, prof. ord. di Lingua, cultura e istituzioni dei paesi di lingua spagnola nell'Università di Salerno - Via Delle Filande, 24 - 84080 Pellezzano (SA) (tel. 089.274189).
- 6) MASCILLI MIGLIORINI Luigi, prof. ord. di Storia moderna nell'Università "L'Orientale" - Via A. D'Isernia, 31 - 80122 Napoli (tel. 081.661334).
- 7) RUSSO Luigi, prof. ord. di Estetica nell'Università di Palermo - Via Giovan Battista Lulli, 4 - 90145 Palermo.
- 8) JOSSA Bruno, prof. emerito di Economia politica nell'Università di Napoli "Federico II" - Via G. Pisciscelli, 77 - 80121 Napoli (tel. 081 668326).
- 9) HERLING Grudzinski Marta, Sgretario generale dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici - Via B. Croce, 12 - 80134 Napoli (direzione@iiss.it).
- 10) GIUGLIANO Dario, prof. ord. di Estetica nell'Accademia di Belle Arti - Via D. Fontana, 58 - 80128 Napoli (tel. 081.5566579; cell. 349.0961284).
- 11) SCUDIERO Michele, prof. emerito di Diritto costituzionale nell'Università di Napoli "Federico II" - Via F.P. Tosti, 49 - 80127 Napoli (tel. 081.5603094).
- 12) PETRARCA Valerio, prof. associato di Antropologia culturale nell'Università di Napoli "Federico II" - Via 80078 Pozzuoli (Na) (tel. 081.5267999).

SOCI STRANIERI

(postì 6)

- 1) STEIN Peter, prof. ord. di Storia del Diritto romano nel Queen's College di Cambridge - Queen's College, Cambridge CB3.9ET (Gran Bretagna).
- 2) VOVELLE Michel, prof. emerito di Storia moderna nell'Università di Paris-Sorbonne - 3 avenue Villemus, 13100 Aix en Provence (Francia).
- 3) KAUFMANN Matthias, prof. di Etica nell'Università di Halle-Wittenberg-Burgerstrasse, 57 - D91054 Erlangen (Germania)
- 4) SEVILLA FERNÁNDEZ José Manuel, prof. ord. di Filosofia nell'Università di Siviglia - c/ Ganado, 20, 2ªA - 11500 - El Puerto de Santa Maria (Cádiz) (Spagna) (tel. 0034 666745878).
- 5) ABELLÁN Joaquin, prof. ord. di Scienza politica nell'Università Complutense di Madrid - Av. Valladolid, 47 D, 1ªB - 28008 Madrid (Spagna). e-mail: joaquin.abellan@cps.ucm.es
- 6) CASETTI Francesco, prof. presso la Yale University nel Film Program e nel Humanities Program -53, Wall Street, New Haven, CT 06511 (USA). e-mail: francesco.casetti@yale.edu

INDICE

Luigi Azzariti-Fumaroli, <i>Das Bösartige. Sul problema del male in Heidegger</i>	5
Anna Di Somma, <i>Saggio sulla Lichtungsgeschichte in M. Heidegger</i>	33
Teresa Caporale, <i>Natura e Storia in Ludwig Feuerbach</i>	69
Lidia Palumbo e Lucio Pepe, <i>Le donne, le parole e le cose. Filosofia, femminilità e finzione nel mondo antico</i>	97
Livia Sannino, « <i>Questa sera c'è un concerto</i> »: <i>l'incontro Deleuze-Leibniz</i>	123
Lidia Palumbo e Lucio Pepe, <i>Le parole, i dipinti e il mondo in un frammento empedocleo e in un passo platonico</i>	155

Regist. Tribunale di Napoli n. B/2317 del 14 agosto 1954
Officine grafiche napoletane FRANCESCO GIANNINI & FIGLI S.P.A.
Proprietà della testata: Accademia di Scienze Morali e Politiche,
via Mezzocannone, 8 - 80134 Napoli
Direttore responsabile: accademico Aldo Trione

Finito di stampare nel mese di marzo 2015