

ΥΖΗΤΗΣΙΣ



ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

ASSOCIAZIONE FILOSOFICA

Syzetesis - Rivista online

ISSN 1974-5044

Anno I - 2014 (Nuova serie) Fascicolo 1

Syzetesis – Semestrale di filosofia

Pubblicato da ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ Associazione filosofica

ISSN 1974-5044

DIREZIONE: Federico Morganti

COMITATO DIRETTIVO: Sergio Bucchi (Roma), Tonino Griffero (Roma), Cristina Marras (Roma), Emidio Spinelli (Roma), Pierluigi Valenza (Roma), Gereon Wolters (Konstanz)

RESPONSABILE DI REDAZIONE: Federico Morganti

REDAZIONE: Silvia De Martini, Federica Pazzelli, Marie Rebecchi, Marco Tedeschini, Francesco Verde

Syzetesis, via dei Laterani 36

00184 Roma

syzetesis@gmail.com

www.syzetesis.it



INDICE

Anno I – 2014 (Nuova serie) Fascicolo I

5 Editoriale

ARTICOLI

- 7 LUCIANO ALBANESE, La filosofia di Giorgio Gemisto Pletone a partire da una recente pubblicazione
- 15 MARCO VISCOMI, L'originaria appropriazione del sé autentico. Presupposti de-ontologici dell'ontologia di *Sein und Zeit*
- 35 LUDOVICO FULCI, *Le lacrime degli eroi* di Matteo Nucci, ovvero I grandi maestri del pensiero antico tra l'idea della vita e il concetto della morte

RECENSIONI

- 43 MARCO TEDESCHINI, Tonino Griffero, *Quasi-cose. La realtà dei sentimenti*, Bruno Mondadori, Milano 2013
- 51 MARCO VISCOMI, Maurizio Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2014
- 57 FEDERICO MORGANTI, Desmond King-Hele (a cura di), *The Collected Letters of Erasmus Darwin*, Cambridge University Press, Cambridge 2013



Editoriale

Il percorso che conduce alla pubblicazione di questo primo numero della Nuova Serie della Rivista *Syzetesis* parte da lontano. L'Associazione Filosofica *Syzetesis* si costituisce nel luglio 2007 a partire da un gruppo di studenti della (allora) Facoltà di Filosofia dell'Università "La Sapienza" di Roma (rappresentati al momento della stipula dell'atto notarile da G. Parietti, E. Schirò e M. Spanò), ufficializzando una realtà già avviata all'incirca due anni prima con incontri, seminari e, più in generale, attività culturali. L'Associazione, secondo quanto stabilisce l'Art. 2 dello Statuto votato a suo tempo dagli Associati, «opera senza alcuno scopo di lucro al fine di promuovere iniziative culturali concernenti il pensiero filosofico, anche secondo prospettive interdisciplinari, dentro e fuori l'università, tra gli Associati e nella società, nel pieno rispetto della libertà e della individualità di ciascuno». Da allora l'Associazione ha cercato di tenere fede a queste intenzioni organizzando cicli di seminari, gruppi di lettura e discussione, giornate di studio, presentazioni di libri e visite archeologiche e storico-artistiche.

Il 2007 è anche l'anno in cui nasce l'omonima rivista online dell'Associazione, regolarmente registrata e dotata di codice ISSN (1974-5044). Contributi filosofici e recensioni – molte delle quali poi raccolte nel volume "Homo Legens: *Recensioni di filosofia e d'altro*" (2009) a cura di G. Parietti, M. Spanò e F. Verde – si sono dunque susseguiti con una certa frequenza sul sito web (<http://www.syzetesis.it>) che oggi ospita questo numero, ma sempre nella forma dell'aggiornamento occasionale. Da circa due anni questi aggiornamenti sono stati organizzati in tre tranche annuali. Soltanto oggi, tuttavia, questa regolarità prende la forma più accademica e istituzionale del "numero". A tale proposito sono stati costituiti anche una Redazione stabile (che si impegna a lavorare con costanza e professionalità) e un Comitato Direttivo nazionale e internazionale.

L'uscita di «*Syzetesis Nuova Serie*», vol. I, n. I, sancisce per noi un nuovo inizio: nel nostro piccolo, una nuova vita. La “nuova” rivista, pubblicata con cadenza semestrale, ospiterà da un lato articoli, saggi e note originali di carattere storico-filosofico e filosofico-teoretico; dall'altro recensioni, segnalazioni e discussioni bibliografiche di volumi di ambito filosofico recentemente pubblicati da editori nazionali e internazionali. Al fine di rispettare il “precetto” della “ricerca *insieme*” (che dà il nome alla nostra Associazione Filosofica), e per legittimare la scientificità di quanto viene pubblicato, si accettano contributi in Italiano, Inglese, Francese, Tedesco e Spagnolo che vengono sottoposti in forma anonima prima della pubblicazione ad almeno un referee.

L'augurio, la speranza, è che questo progetto partito da lontano, che ha saputo valorizzare e si è avvalso del lavoro soprattutto di giovani studiosi, possa ancora crescere e dimostrarsi vitale, attirando l'interesse di nuovi autori così come di nuovi lettori.

Non è retorica affermare che questi piccoli grandi passi non sarebbero stati possibili senza l'impegno di chi ha creduto nel progetto, di chi ha lavorato per promuoverlo, di chi l'ha sostenuto dall'esterno. Oggi alcuni di questi colleghi e amici hanno rinnovato il proprio sostegno scegliendo di far parte di questo progetto editoriale. A loro va dunque il nostro ringraziamento più sincero. Come spesso avviene in questi casi, l'augurio è che il valore dell'iniziativa sia all'altezza dell'entusiasmo da cui nasce.

Federico Morganti

La filosofia di Giorgio Gemisto Pletone a partire da una recente pubblicazione

Discussione del volume di

Voitěch Hladký, *The Philosophy of Gemistos Plethon: Platonism in Late Byzantium, between Hellenism and Orthodoxy*, Ashgate, Farnham (UK)
2014, 402 pp., £ 72,00.



di

LUCIANO ALBANESE

luciano.albanese@uniroma1.it

La letteratura su Giorgio Gemisto Pletone si arricchisce di un nuovo contributo, quello di Voitěch Hladký, docente di filosofia alla Charles University di Praga e già noto per i saggi su Hadot, Foucault e la cura di sé, il Papiro di Derveni e gli antecedenti dell'evoluzionismo darwiniano. Il libro è una disamina pressoché

esaustiva delle idee filosofiche, politiche e religiose di Pletone, condotta utilizzando programmaticamente le opere del dotto di Mistra (o quello che ne rimane, come nel caso delle *Leggi*) come principale fonte di indagine. Questo consente a Hladký – ed è uno degli obiettivi principali dell’opera – di tornare sulla *vexata quaestio* del paganesimo di Pletone *prescindendo* dalle testimonianze dei suoi nemici, come il famoso Gennadio Scolario, che vengono spesso utilizzate anche dai moderni come le più attendibili per dirimere la questione stessa.

Un altro aspetto dell’opera che la rende particolarmente apprezzabile – e in linea con la ‘riscoperta’ degli *Oracoli* in atto da alcuni anni – è quello di utilizzare la collezione di *Oracoli caldaici* di Pletone e il commento agli stessi come chiave di lettura del sistema delle gerarchie divine – e delle preghiere e dei riti conseguenti – esposto nelle *Leggi*. Per questo aspetto il libro di Hladký si riallaccia a quello di Woodhouse¹. Infatti mentre l’ormai classico testo di Masai² – pur riconoscendo l’importanza degli *Oracoli* – aveva preferito privilegiare la controversia fra Pletone e Scolario in merito alla filosofia aristotelica, e quindi l’analisi dell’antiaristotelismo di Pletone, Woodhouse aveva già dato largo spazio alla raccolta di Pletone, di cui aveva anche presentato una traduzione inglese.

Il sistema teologico delle *Leggi* ci è noto, soprattutto a partire dall’edizione critica di C. Alexandre e A. Pellissier (Firmin-Didot, Paris 1858), grazie alla circostanza un po’ paradossale – come osserva Hladký – che Scolario aveva salvato queste parti dell’opera dal rogo della stessa come prova provata del pervicace paganesimo e dell’eterodossia di Pletone.

Ora, questo stesso sistema, nell’analisi di Hladký, appare già contenuto *in nuce* negli *Oracoli*. Infatti le *Leggi* di Pletone seguono, esplicitamente e implicitamente (cfr. in particolare pp. 276 sgg.), le *Leggi* di Platone. Ma una delle tesi fondamentali di Pletone è che Platone, come è detto a chiare lettere nella *Replica* a Scolario (*Contra Scholarii pro Aristotele obiectiones*), insegnò una filosofia che non era la sua, ma quella dei discepoli di Zoroastro, quale si ricava appunto dai frammenti degli *Oracoli* giunti fino a noi. Non a caso la raccolta di *Oracoli* di Pletone si intitola *Oracoli [logia] magici dei Maghi di Zoroastro*, il mitico Zoroastro che secondo le fonti greche (specie Plutarco, che Pletone segue molto da vicino) era vissuto cinquemila anni prima della guerra di Troia.

Pletone è il primo autore che attribuisca gli *Oracoli* alla tradizione zoroastriana, e quindi indirettamente a Zoroastro stesso. L’attribuzione ebbe enorme fortuna, e fu seguita da tutto il Rinascimento e da tutta la cultura europea fino all’edizione Kroll del 1894³, che li rimise in corsa come *Oracoli dei Caldei*, cioè come sono citati dalle fonti neoplatoniche e da Psello, che li attribuiscono ai due Giuliani, il Caldeo e il Teurgo, vissuti sotto Marco Aurelio. Le

¹ C. M. Woodhouse, *George Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes*, Oxford-New York 1986.

² F. Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris 1956.

³ Vedi in proposito M. Stausberg, *Faszination Zarathustra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*, Berlin-New York 1998.

ragioni della decisione di Pletone, secondo la Tambrun-Krasker – a cui si deve l’ottima edizione critica della raccolta di Pletone⁴ – dipendono strettamente dal suo programma politico-religioso di restaurazione del paganesimo.

Il referente polemico più diretto di Pletone era naturalmente Psello, la cui raccolta di *Oracoli* viene sì usata da Pletone, ma modificata, diversamente commentata e sottratta a una tradizione ben consolidata – di cui Psello stesso era un esponente – che collegando strettamente Platone e Mosè (Platone come ‘Mosè attico’), cercava di scorgere anche nel platonismo degli *Oracoli* una fondamentale compatibilità con le dottrine cristiane⁵. Tagliando questo nodo, Pletone, che considerava invece Mosè ‘l’affossatore del politeismo’ (Tambrun-Krasker), decise di ricollegare Platone e il platonismo a una figura che le stesse fonti accademiche presentavano come l’iniziatore della filosofia, e le cui dottrine, tramandate dai Magi, potevano costituire il fondamento granitico di una legislazione ispirata alle gerarchie divine del politeismo della Grecia classica⁶.

La stessa Tambrun-Krasker ritiene che alla base della decisione di Pletone vi fosse l’influenza dell’ebreo ‘reprobo’ Elissaios, alla quale accennano Bidez e Cumont⁷, e intorno alla quale hanno lavorato prima Masai e poi soprattutto Tardieu, che ricollegava Elissaios alla scuola di Suhrawardi e più in generale alla filosofia persiana, dove Zoroastro era tenuto in altissima considerazione.

Su questo punto cruciale Hladký assume una posizione diversa. Egli osserva, da un lato, che la notizia della forte influenza di Elissaios su Pletone deriva da una fonte sospetta, Gennadio Scolario. E che inoltre le ricerche più recenti, come quelle di Stausberg, Walbridge e Monfasani, appaiono scettiche sulla presenza dominante di Zoroastro nelle fonti persiane. Dall’altro, che Pletone poteva già trovare nelle fonti greche (quelle raccolte ed esaminate in età moderna da Bidez e Cumont) tutto ciò che gli serviva per costruire la sua immagine di Zoroastro. In particolare, fonti come i *Prolegomeni anonimi alla filosofia di Platone*, la *Vita di Platone* di Olimpodoro e soprattutto Diogene Laerzio III 7 parlano di un forte interesse di Platone per le dottrine di Zoroastro, dottrine

⁴ *Oracles chaldaïques, recension de Georges Gemiste Pléthon*, éd. par B. Tambrun-Krasker, Athens-Paris-Bruxelles 1995. A parte quella del Migne, scambiata per errore nel Tomo 122 (Parisiis 1889) con la raccolta di Psello, la prima edizione moderna dei *Magika logia* di Pletone (compresa la versione corta del commento) è quella stampata in *Appendice* al libro di B. Kieszkowski *Studi sul platonismo del Rinascimento in Italia* (Firenze 1936), sulla base del Codice Barberiniano Greco 179, composto da Patrizi e comprendente l’*editio princeps* della raccolta di Pletone (I. L. Tiletanus, Parisiis 1538).

⁵ Vedi in proposito la sintetica tavola riassuntiva del commento di Psello in D. J. O’ Meara, *Psello’s ‘Commentary on the Chaldean Oracles’ and Proclus’ Lost Commentary*, in H. Seng (Hrsg.), *Platonismus und Esoterik in byzantinischem Mitteralter und italienischer Renaissance*, Heidelberg 2013, p. 47.

⁶ Cfr. Tambrun-Krasker, cit., p. 47.

⁷ J. Bidez, F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, Paris 1938, I 160.

che avrebbe appreso da alcuni Magi persiani passando dall'Egitto in Fenicia⁸.

In sostanza Hladký, in linea con la tesi centrale del volume, che attenua notevolmente il 'paganesimo' di Pletone, non sembra propenso a collegare la decisione di Pletone alla polemica contro il monoteismo, facendola dipendere piuttosto dall'importanza assegnata dalle fonti classiche ai 'Magi ellenizzati'. E tuttavia in queste stesse fonti l'attribuzione degli *Oracoli caldaici* a Zoroastro non compare mai (cfr. Bidez-Cumont I 158 sgg., II 251), quindi l'ipotesi di Masai, di Tardieu e della Tambrun-Krasker non può essere scartata del tutto.

In ogni caso, Hladký ha buon gioco nell'osservare che, quali che fossero le sue fonti, Pletone vi ha impresso il marchio delle sue idee. Ciò vale in primo luogo per la tradizione relativa allo stesso Zoroastro. La scelta di Pletone – rifondare il politeismo su Zoroastro – può apparire paradossale agli occhi dei moderni: per quello che si è potuto capire, infatti, la riforma religiosa del 'vero' Zoroastro era orientata più verso il monoteismo che verso il politeismo. Di questo Pletone non poteva essere consapevole. E tuttavia va sottolineato che egli attribuisce le dottrine degli *Oracoli* ai 'Magi discepoli di Zoroastro', il che in qualche modo collima coi caratteri della 'controriforma' in senso politeistico avviata – sebbene pur sempre nel nome di Zoroastro – dai Magi stessi. Le stesse fonti greche usate da Pletone riportavano in realtà dottrine dei Magi, più che di Zoroastro.

Di questo stesso politeismo, peraltro, Pletone – come dimostra Hladký (pp. 47 sgg.) – offre una versione 'razionale' più in linea con la tarda filosofia neoplatonica che con le fantasie dei poeti, e se conserva gli antichi nomi degli dèi è solo per non renderli irriconoscibili agli occhi dei più. Il politeismo di Pletone è essenzialmente quello di Proclo, nel quale gli dèi tradizionali, da esseri sanguigni e passionali che erano, diventano categorie logiche, e inversamente le categorie logiche diventano divinità pallide ed esangui. È sufficiente scorrere la dettagliata analisi (vedi pp. 97 sgg.) delle gerarchie divine presenti in ciò che rimane delle *Leggi* per rendersi conto, ad esempio, che Apollo è diventato una metafora dell'*identità*, Diana della *diversità*, Vulcano della *quiete*, e Dioniso del controllo razionale degli istinti – un ruolo che certo si addice poco al Dioniso protagonista delle *Baccanti*.

Di questo stesso politeismo, inoltre, egli offre una versione 'enoteistica' che attenua e ammorbidisce notevolmente il dualismo 'zoroastriano' dei principi denunciato dalle stesse fonti greche (in particolare la sezione iranica di *Iside e Osiride* di Plutarco). Molto significativa, da questo punto di vista, è la negazione risoluta dell'esistenza di demoni malvagi da parte di Pletone, secondo il quale i demoni sono esseri esclusivamente buoni al servizio degli dèi e degli uomini.

⁸ *Appendix platonica*, cura et studio C. F. Hermann, Lipsiae 1875, 194 e 199 = Bidez – Cumont, cit., II B 31.

Questi due motivi, il razionalismo e il rifiuto del dualismo, si riflettono nel commento di Pletone agli *Oracoli caldaici*. Dall'esame della raccolta di Pletone (pp. 35 sgg.) si evince chiaramente, di nuovo, che Pletone ha notevolmente attenuato, se non eliminato del tutto, il dualismo soggiacente agli *Oracoli caldaici* – che secondo la testimonianza di Giamblico parlavano addirittura di 'antidei'⁹ - e taciuto completamente i riferimenti alle operazioni teurgiche (una linea interpretativa, questa, che verrà ripresa soprattutto da Francesco Patrizi¹⁰), arrivando a eliminare dalla sua edizione gli oracoli di Psello più espliciti in questo senso.

L'influenza degli *Oracoli*, tuttavia, si fa ancora sentire soprattutto nella costruzione delle gerarchie divine superiori del sistema teologico di Pletone. La fonte e l'origine di tutto, in Pletone, è Zeus. Esso è assimilabile al Primo Padre degli *Oracoli* (figura che prelude all'Uno neoplatonico), e conseguentemente è sancita (fr. 33 = 3 des Places) la 'differenza ontologica' rispetto al Secondo Padre, che nella rilettura di Pletone diventa Poseidone, l'intelletto nel quale risiedono le forme intelligibili del cosmo e il demiurgo effettivo dello stesso. A lui viene affiancata, come 'materia/spazio', Hera.

Nella parte finale del commento Pletone stabilisce più o meno implicitamente delle corrispondenze fra queste tre divinità e 1) l'*hapax epekeina*, il *dis epekeina* e l'*epekeina* degli *Oracoli*; 2) il primo, il secondo e il terzo re della *II Epistola* 'platonica'; 3) la trinità 'zoroastriana' citata nella sezione iranica di *Iside e Osiride* di Plutarco: Ahura Mazda, Mithra e Ahriman. Fra le corrispondenze proposte quella che ebbe maggior successo fu la 'trinità di Zoroastro', che sebbene suggerisse una paradossale identità (certamente più gnostica che neoplatonica) fra Ahriman e l'*Anima mundi* fu ripresa, a partire da Ficino, da una messe infinita di autori che dall'età rinascimentale arriva fino a Madame Blawatsky¹¹.

In realtà l'identificazione dell'*Anima* cosmica nel sistema di Pletone non è agevole. Questo ruolo negli *Oracoli* spetta a Hecate, ma come vedremo più avanti Pletone nell'edizione dei frammenti evita di nominarla, e nelle *Leggi* le assegna un ruolo secondario. Ahriman, a onta del successo ottenuto nella cultura europea, in Pletone è solo una meteora. Secondo l'analisi di Hladký (pp. 143 e 166) la funzione di Anima del mondo, in Pletone, è distribuita equamente fra Kronos e il Sole. Questo rimanda da un lato, per quanto riguarda il Sole, non solo ad Aristotele ma anche alla teologia solare, partendo dal Platone del *Timeo*, delle *Leggi* (e dell'*Epinomide* di Filippo di Opunte) per arrivare al neoplatonismo, Porfirio in particolare. Dall'altro, tuttavia, sarebbe difficile non ricordare il complesso rapporto Saturno/Sole presente nei testi cuneiformi¹² e recepito dall'*Epinomide* 987c 3-5. E tuttavia Pletone

⁹ Giamblico, *Misteri* 177.18 Parthey.

¹⁰ Patrizi, come Ficino, ristabilisce tuttavia il collegamento col platonismo cristiano.

¹¹ Stausberg, cit., I pp. 426 sgg. Vedi inoltre L. Albanese, *Bruno, Ficino e la trinità di Zoroastro*, «Bruniana & Campanelliana», 5/I (1999), pp. 157-64.

¹² Cfr. H. Hunger-D. Pingree (eds.), *MULAPIN. An Astronomical Compendium in Cuneiform*, «Archiv für Orientforschung», 24 (1989), Horn 1989, pp. 80, 86, 147.

sembra divertirsi a rendere la vita difficile ai suoi interpreti, perché nella sua copia dell'*Epinomide* il riferimento al Sole come altro nome di Kronos è cancellato¹³.

A parte questo, ciò che è interessante rilevare (cfr. pp. 73 sgg. e 180 sgg.) è che a rigore Pletone, nella costruzione delle due prime divinità, eredita i caratteri medioplatonici, più che neoplatonici, delle stesse. Come il primo Padre degli *Oracoli*, infatti, Zeus è caratterizzato da una fondamentale ambiguità per cui è tanto inattivo quanto attivo, tanto al di là dell'essere quanto essere – anzi questa seconda qualifica sembra prevalente, e rimanda al dio come 'vero essere' della *E di Delfi* plutarchea. Per quanto riguarda poi il secondo dio, Poseidone, la collocazione del platonico mondo delle idee nella sua mente è un tipico *topos* medioplatonico.

Un altro tema ripreso dagli *Oracoli*, al quale Pletone dedica largo spazio sia nel commento al fr. 14 (104 des Places) che nelle *Leggi*, è l'*ochema*, il veicolo pneumatico dell'anima, importante elemento di mediazione e comunicazione fra anima e corpo materiale. Questo punto avrebbe forse meritato una trattazione più ampia da parte di Hladký, che sostanzialmente rinvia alla letteratura sull'argomento (Dodds, Nikolau, Sorabji, Chlup), e in particolare all'ampio ed esaustivo commento della Tambrun-Krasker nella sua edizione dei *Magika Logia*¹⁴.

Esistono poi altri punti di differenziazione dagli *Oracoli*. Le numerose altre divinità che affollano il cosmo di Pletone non trovano piena corrispondenza nei frammenti degli *Oracoli*, quanto – seppure con parecchie varianti – nella mitologia classica. Un'eccezione è Hecate, la terza divinità degli *Oracoli*, il cui ruolo però nel sistema di Pletone è notevolmente ridimensionato. Nel poema dei due Giuliani Hecate, o Rhea-Hecate, ha un ruolo molto importante: essa è la terza divinità superiore, *epekeina* in mezzo all'*hapax epekeina* e al *dis epekeina*, ed è identificabile con l'Anima del mondo. Nella risistemazione della raccolta di Psello effettuata da Pletone Hecate scompare. La causa potrebbe essere una decisione consapevole di Pletone, che vedeva in Hecate una divinità troppo compromessa con la magia volgare, come sostiene la Tambrun-Krasker nel suo commento al fr. 10 (= 52 des Places), ovvero una diversa lezione del manoscritto usato da Pletone, come è più propenso a ritenere Hladký (p. 38). In realtà Hecate scompare dagli *Oracoli* ma ricompare nelle *Leggi* come divinità olimpica degli elementi (aria e freddo), in unità/distinzione con Rhea.

Un secondo caso di discordanza è lo stesso Zeus. Anche se nei frammenti degli *Oracoli* sicuramente ascrivibili ai due Giuliani il nome di Zeus non compare mai, l'interpretazione neoplatonica degli stessi tende a fare di Zeus un demiurgo (identificabile quindi con il *dis epekeina*), e non la prima divinità, attribuendo piuttosto questo ruolo a Kronos. Già in Apuleio, del resto, Zeus – sulla scorta

¹³ [Plato], *Epinomis*, a cura di F. Aronadio, M. Tulli, F. M. Petrucci, Napoli 2013, p. 294. Sul significato degli interventi di Pletone sui testi platonici cfr. F. Pagani, *Damnata verba: censure di Pletone in alcuni codici platonici*, «Byzantinische Zeitschrift», 102 (2009), pp. 167-202 e tabb. III-XV. Cfr. anche Hladký pp. 263 sgg.

¹⁴ Cfr. Tambrun-Krasker, cit., pp. 89-103.

del *Timeo* platonico – non è più la divinità somma (*De deo Socratis*, II-III). Anche in questo caso, come dimostra la sottile analisi di Hladký (pp. III sgg.), Pletone interviene sulle fonti mitologiche classiche e su quelle neoplatoniche seguendo il suo disegno, fondamentalmente quello di diffondere la visione filosofica neoplatonica attraverso le divinità tradizionali, e di queste Zeus restava il dio sommo.

Nella parte finale del libro Hladký torna sul problema del neopaganesimo di Pletone, analizzando tutti gli argomenti pro e contro. Contro il presunto paganesimo di Pletone parla il fatto che *Le Leggi*, una volta scorporate dalle manomissioni di Scolario e ricostruite per quello che erano (pp. 251 sgg.), sembrano più una raccolta di appunti scritti per uso personale, «a kind of exercise book», che un testo destinato alla diffusione e quindi alla ‘sovversione’ del cristianesimo. A conferma di ciò, nella cerchia che si muoveva intorno a Pletone, nessuno, a cominciare dal cardinal Bessarione, diventò pagano, e tutti continuarono ad avere rapporti di stima con lui. Infine, Pletone partecipò al Concilio di Ferrara-Firenze come rappresentante della Chiesa ortodossa quando aveva già composto *Le Leggi*, e ogni volta che ne ebbe occasione si dichiarò sempre cristiano.

Dall’altro lato, Hladký osserva che nelle *Leggi* sono contenuti almeno tre importanti punti di divergenza con l’ortodossia cristiana. 1) La conclamata ‘differenza ontologica’ fra il primo e il secondo principio (cfr. il commento di Pletone al fr. 33 = 3 des Places), chiaramente contraria al dogma della trinità e della consustanzialità, come del resto aveva già osservato Psello commentando lo stesso frammento. A conferma, la *Nova de universis philosophia* di Patrizi fu messa all’indice soprattutto per aver ripreso questo principio¹⁵. 2) L’eternità del mondo, dogma aristotelico ma retrodatato a Platone (e quindi a Zoroastro nell’ottica di Pletone) dai neoplatonici, cominciando da Plotino. 3) La reincarnazione, che nella rigorosa interpretazione di Proclo comportava l’impossibilità, per le anime, di una beatitudine eterna e di un’escatologia finale.

Hladký non sembra propenso a scegliere fra queste due opzioni. Egli tende piuttosto a reinserire Pletone nel contesto nel generale *revival* pagano rinascimentale, nel quale i maggiori filosofi, da Ficino a Patrizi, non avvertivano nessuna difficoltà nel tenere insieme politeismo neoplatonico e cristianesimo. Nella conclusione delle *Leggi* o *Epinomide*, peraltro, lo stesso Hladký avverte un’implicita presa di distanza dall’ortodossia cristiana non reperibile negli autori rinascimentali.

Non posso concludere queste note senza ricordare l’*Appendice* del volume, che oltre a riportare i riscontri fra passi delle *Leggi* e passi di altre opere di Pletone, utilizzate nella ricostruzione dell’opera, pubblica anche la trascrizione del manoscritto *Additional 5424* della British Library di Londra che integra molto utilmente l’edizione delle *Leggi* di C. Alexandre. Anche per questo motivo, il

¹⁵ Cfr. T. Gregory, *L’«Apologia» e le «Declarationes» di Francesco Patrizi, Medioevo e Rinascimento: Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze 1955, pp. 387-442.

volume di Hladký si conferma un testo da cui non sarà possibile prescindere.

L'originaria appropriazione del sé autentico
Presupposti de-ontologici dell'ontologia di *Sein und Zeit*



di

MARCO VISCOMI

marcoviscomi@libero.it

La stesura di *Sein und Zeit* segna un momento cruciale per la speculazione di Martin Heidegger. Essa si situa nel contesto delle floride ricerche condotte dal filosofo al seguito di Husserl, e poi progressivamente lontano da lui, come apice delle pregresse speculazioni e quale proposta per quelle successive. Tanto le ricerche sulla fenomenologia della vita religiosa, quanto gli studi sul tempo e sulla logica, nonché gli appunti stilati a proposito dell'ermeneutica, della fenomenologia e dello storicismo; tutto concorse nella formulazione di un pensiero che trovò un'espressione determinante nello scritto del 1927. In questo capitale lavoro di Heidegger si assiste all'apertura di itinerari di riflessione ulteriori rispetto alle indagini del giovane pensatore. Essi risultano già impliciti nel testo, sebbene non ancora maturi per il trentasettenne docente. I riferimenti in merito sono tanto vasti quanto l'intera produzione filosofica heideggeriana e spaziano dalla concezione della storia e del linguaggio rispetto alla tematica del tempo, spingendosi sino all'esplicazione di quel fondamento non fondabile (*Abgrund*), che nella verità dell'essere come evento-

appropriazione (*Ereignis*) consente la tematizzazione dell'originaria domanda sul *Sein*.

L'ipotesi che vorrei avanzare in riferimento alla matrice essenzialmente ontologica di *Sein und Zeit* vuole mettere l'accento sulle conseguenze etico-morali implicite nell'interrogativo sollevato da Heidegger circa l'essere e sulle possibili modalità del suo effettivo discernimento. Quest'ultimo elemento, infatti, si profila attraverso la messa in opera ostensiva di una chiarificazione sull'esserci umano, in rapporto alla domanda sul senso dell'essere. Tale descrizione si impegna a mostrare, senza ricorso a prove indirette, la caratterizzazione ontologica dell'esistenza dell'esserci come 'da' del *Sein*, cioè come *Da-sein*. Seguendo una linea che vuole rimanere fenomenologica, Heidegger procede nel testo alla delineazione dei tratti ontologici fondamentali che qualificano l'essere proprio dell'esserci, quale questionante della domanda sul senso dell'essere in generale. Cogliendosi nei termini propri della sua essenza, l'essere umano incarna quell'apertura dell'essere stesso nella quale giunge a posizione la questione sull'essere. Tale messa in questione rappresenta l'aprirsi della verità dell'essere a messa in luce disvelante e interrogante.

Ora, sebbene le osservazioni e le spiegazioni heideggeriane impegnate in questo intento vogliano guardare e dichiarino a più riprese di limitarsi al piano ontologico, esse assumono nondimeno una posizione particolare. Pare infatti che, nello sviluppo della sua indagine, il filosofo dia per implicita una modalità peculiare, con la quale si dovrebbe accostare l'interrogativo riguardante il senso dell'essere. Esso, come affermato in apertura a *Sein und Zeit*, dipende dalla modalità specifica con la quale si dovrebbe intendere l'essere dell'uomo. Questo risulta determinato da una caratterizzazione non solo ontologica, ma anche intrinsecamente pratica e attiva, quindi morale nel senso lampante del termine. Tanto la possibilità di porre la questione di fondo di *Sein und Zeit*, quanto la concreta attuazione dell'intento onto-fenomenologico ostensivo assunto nel testo, riposano su delle premesse che volgono verso questo stato di cose e che si attuano in un senso fenomenologico specifico, vale a dire in direzione di quella 'indicazione formale' (*formale Anzeige*), sviluppata da Heidegger negli anni 1919-1920, che predilige il momento attuativo, pratico, della riflessione fenomenologica, rispetto al contenuto e al riferimento dell'esperienza fenomenica stessa¹. A fronte di tale spostamento di accento, sembra che le caratterizzazioni proprie dell'esserci non solo siano intrecciate con lo stesso intento di ricerca che motiva la speculazione ontologica heideggeriana, ma si intravede anche che lo sviluppo della questione, con implicazioni di ordine non solamente ontologico, sia intrinseco al pensiero dell'esserci in senso etico-morale.

¹ Cfr. M. Heidegger, *Die Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (WS 1920/21), ed. M. Jung et T. Regehly / 2. *Augustinus und der Neuplatonismus* (SS 1921) / 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (1918/19), ed. C. Strube, Gesamtausgabe, Band 60, Klostermann, Frankfurt a. M. 1987 (trad. it. G. Gurisatti, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003, pp. 99 sgg).

Il problema che vorrei mettere a fuoco non consiste nel tentativo di pensare una cosiddetta 'etica originaria' all'interno del pensiero heideggeriano². Non si tratta, cioè, di stratonare il discorso del filosofo di Messkirch sul piano della valutazione morale del suo esistere personale o sulla tensione più o meno velata della sua filosofia a indicare un insieme di precetti normativi per l'agire. È essenziale, piuttosto, notare come sia lo stesso procedere di natura teoretica del pensiero di Heidegger la matrice che spinge questo a un riferimento diretto all'essere umano e al suo esserci in quanto relato col mondo, con gli altri e con se stesso. E ciò in quanto, originariamente e in prima istanza, l'essere umano è tale da trovarsi gettato (*geworfen*) in questo stato di relazionalità esistenziale ed esistentiva con gli enti, con gli altri esseri umani e con l'essere autenticamente o inautenticamente suo. È lo stesso cammino di pensiero di Heidegger che comprende e richiede un impegno sul sentiero, a un tempo teoretico e pratico della domanda sull'essere e sul suo senso. Una domanda, questa, che si dà implicitamente come interrogativo sull'umano e sul suo essere pratico, agente e responsabile.

Per vagliare una simile comprensione interpretativa, risulta essenziale ripercorrere il quadro sostanziale della formulazione della domanda sull'essere. In questo intento, non si prende in questione l'intero apparato schematico di *Sein und Zeit*, ma solo i luoghi problematici del 'Si' (*Man*) e del 'se-Stesso' (*Selbst*). Sono appunto questi a rappresentare la parte più spinosa della comprensione dell'autenticità, quale presupposto imprescindibile per il porsi della domanda sull'essere (§ 1), attraverso cui diviene esplicabile la questione attinente l'essere e la verità, nei termini dell'originarietà di un domandare autentico da parte dell'esserci (§ 2). È infatti verso il tema nevralgico della *aletheia* che spinge l'argomentazione heideggeriana, sviluppandosi attraverso i concetti chiave del *Gewissen* e della *Entschlossenheit*. Questi due hanno valore in quanto esistenziali solo fintanto che rendono ragione del senso fondamentale dell'essere proprio dell'umano rispetto al proprio esserci. È infatti solo rispetto alla messa in questione dell'*Eigentlichkeit* dell'esserci che si pone la tematizzazione dell'originarietà della verità e della storia dell'essere, obiettivi teoretici ultimi del discorso heideggeriano.

Soltanto al termine di questi due passaggi, che si implicano vicendevolmente all'interno della problematica in indagine, si può infine scorgere il sostrato etico-morale sotteso al discorso heideggeriano sull'esserci (§ 3). Esso indica un doversi appropriare da parte dell'essere umano della sua propria essenza di *Dasein*. Tale appropriazione si declina attraverso il complesso dei propri esistenziali, facendo convergere questi in un punto focale e discriminante, vale a dire la dinamica ontologica fondamentale di *Man* e *Selbst*. Su questo punto si comprende la cooperazione teoretica dei termini di *Sein und Zeit* nella costituzione di un terreno

² Cfr. J-L. Nancy, *L'«éthique originnaire» de Heidegger*, in *La pensée dérobée*, Galilée, Paris 2001 (trad. it. A. Moscati, *L'«etica originaria» di Heidegger*, Cronopio, Napoli 1996, pp. 5-9, 46-49).

di ricerca problematica, che non guarda più all'umano in quanto soggetto, ma alla sua essenza in quanto radura (*Lichtung*) della verità e della storia dell'essere. Nel far questo è l'essere umano stesso che viene chiamato a una specie di autenticazione esistenziale del proprio esserci. In tal modo, insomma, l'indice teoretico della ricerca di Heidegger si pone come fondamento per un rimando etico-morale, che si considera vantare una valenza originaria. Questa tensione specifica, implicita sin dalle prime pagine di *Sein und Zeit*, non fa certo dell'opera analizzata una dissertazione sull'agire pratico dell'uomo, ma ricorda in maniera esplicita come l'interrogare ontologico sul sé e sull'essere non possa prescindere da una prospettiva de-ontologica. Questo almeno finché l'essere umano rimane il 'ci' dell'essere, cioè quel qualcuno che deve corrispondere alla tematizzazione della domanda sull'essere per potersi appropriare originariamente di sé.

1. L'emergere dell'autenticità dal Man impersonale

L'obiettivo dell'intera ricerca sviluppata da Heidegger in *Sein und Zeit* è la schematizzazione della domanda sull'essere, sul suo statuto e senso, a partire dalla particolare posizione che occupa il questionante in rapporto a questo intento speculativo. Se infatti a essere interrogato è il *Sein* e se l'interrogativo si snoda fra il senso di quest'ultimo e la domanda (*Frage*) che a esso attiene, importante risulta anche colui che tale domanda viene fattualmente a porla e a porsi. L'essere umano è appunto colui che si ritrova tra le mani questo interrogativo, come un imprescindibile riferimento al proprio stesso essere e all'essere in quanto tale. Rispetto alla *Seinsfrage*, allora, l'essere umano si configura come quel luogo circostanziato e come quel tempo storico determinato, nei quali l'interrogazione sull'essere viene posta filosoficamente. Essa, cioè, diviene ontologica. Rispetto allo studio sull'essere, l'uomo assume la veste di quel *da*³, di quell'*hic et nunc*, in cui l'essere si dà come questionante a se stesso e per se medesimo. L'uomo non è più concepito come un ente fra gli altri, ma diviene lo spazio-tempo in cui l'essere si pone come interrogante il proprio 'ci'. L'esserci dell'uomo, la sua esistenza come *Da-sein*, indica la propria immediata e inalienabile afferenza all'essere. In seno a esso, l'esistenza umana afferra per se stessa la propria essenzialità, cioè si comprende in senso autentico e appropriativo nel luogo e nel tempo

³ Si tenga presente che, come avverbio, questo termine tedesco indica sia il riferimento spaziale a un 'qui', 'là', sia quello temporale a un 'allora', 'in quel momento'. L'uso heideggeriano del trattino per scrivere '*Da-sein*' (occasionale in *Sein und Zeit*, ma preponderante in luoghi successivi), indica appunto la messa in evidenza di questo carattere spazio-temporale del lemma tedesco, altrimenti traducibile con l'italiano 'esistenza'. Il filosofo, però, ritiene irriducibile il suo pensiero, posto da quel termine, alla dimensione del solo esistere, che egli nomina come *Existenz*. In merito a questa valutazione e a tale distinguo, cfr. M. Heidegger, *Nietzsche* (1936-1946), Gesamtausgabe, Band 6, ed. B. Schillbach, Klostermann, Frankfurt a. M. 1996-1997 (trad. it. F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 2005, p. 235).

della sua originarietà. In riferimento all'essere, l'esserci si profila come 'da', quindi come quell'esistente nel quale l'interrogativo dell'essere e sull'essere, la *Seinsfrage*, può essere finalmente posta.

Tale interrogativo sul senso dell'essere riposa sull'esserci e, d'altra parte, per questa stessa interrogazione, non ne va solo del senso dell'essere, ma anche di quello dell'esserci. *Sein* e *Dasein* si coappartengono nella domanda di senso che il primo richiede venga posta nel proprio 'da', che poi rappresenta l'ora e il qui di ogni specifico *Da-sein*, e che il secondo, in quanto esistente, incarna nel suo stesso esser-ci, cioè essere il 'ci' del *Sein*. L'essere dell'esserci, come esistenza distinta dalla sussistenza degli enti intramondani, è sempre determinata in quanto esistenza di un singolo essere umano. Per ogni esserci l'esistenza è sempre di sua proprietà, in quanto ciascuno esiste come un 'io'. Gli enti non esistono, in quanto non sono dotati di tale autonomia ontologica ed esistenziale, ma sussistono per l'esserci primariamente come mezzi (*Zeuge*) per l'uso e l'impiego. Il *Dasein*, invece, non sussiste come ente intramondano, ma esiste come esserci, vale a dire come luogo e tempo del darsi dell'interrogativo del senso dell'essere. In questo domandare, per l'esserci, ne va del suo medesimo esistere, in quanto egli è il 'da' del *Sein*. Il senso dell'essere giunge a essere posto solo in colui per il quale, riguardo questo domandare, ne va del proprio stesso essere. In quanto l'essere dell'esserci è sempre suo proprio, per la sua esistenza ne va del senso complessivo del 'ci' che egli è per l'essere. Fuori dal domandare ontologico, il senso dell'essere resta non posto e obliato, mentre il senso dell'esserci non si realizza nella propria pienezza ontologico-esistenziale.

Ora, Heidegger osserva che la prima determinazione, secondo la quale l'esistenza umana si presenta fenomenologicamente, è quella dell'impersonalità. Nella quotidianità del suo esistere mondano, l'esserci risulta perso nei suoi molteplici e variegati commerci con gli enti utilizzabili. Lo stesso contatto con gli altri esserci umani si profila come un convenire insieme sugli usi che di volta in volta, strumentalmente, si danno tanto degli enti quanto delle relazioni interpersonali. Lungi dal voler operare una critica moralistica su questi comportamenti⁴, il filosofo si mantiene sul piano della speculazione ontologica originaria. Egli osserva che, in questo modo d'esistere definito *Man*⁵, l'interrogazione che l'esserci

⁴ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Gesamtausgabe, Band 2, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977 (trad. it. P. Chiodi, rivista da F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2010, p. 205). Si veda anche P. Colonnello, *La questione della colpa tra filosofia dell'esistenza ed ermeneutica*, Loffredo, Napoli 1995, pp. 27-64, 153-164.

⁵ È interessante notare che, nel testo tedesco, questo pronome indefinito, equivalente al pronome impersonale italiano 'si', diviene un soggetto vero e proprio. Heidegger rende in forma di sostantivo questa particella, che solitamente costruisce l'espressione impersonale 'si dice', 'si pensa' e simili. Il filosofo impiega il *man* quasi fosse un'autentica personalità (concettuale) operante nel costruito impersonale della quotidianità. Lì dove cioè tutti fanno, dicono o pensano qualcosa e nessuno singolarmente risulta perciò distinguibile dalla folla di tutti questi soggetti; proprio lì l'unico soggetto che agisce, afferma e riflette alcunché, altri non è che il *Man*, l'impersonalità stessa fattasi persona definita e attiva di azioni. Un'entità filosofica, questa, che, in linea con la costruzione grammaticale delle proposizioni che trattano di essa, se ne fa entità impersonale sostantivata,

dovrebbe porre riguardo il senso dell'essere di fatto non trova spazio. Qui, nell'uso ordinario del proprio 'ci', l'esserci si perde in uno stato di inautenticità (*Uneigentlichkeit*), nel quale la *Seinsfrage* non solo non risulta posta, ma neppure formulabile in senso ontologicamente pregnante. Un simile intento può essere conseguito solo accedendo al piano di riflessione che Heidegger chiama *Eigentlichkeit*.

Come afferma lo stesso pensatore⁶, i due termini non sono in linea di contrasto valutativo ontologico, cosicché l'uno possa vantare un essere 'maggiore' dell'altro. Essi, piuttosto, rimandano al carattere proprio (*eigen*) e peculiare dell'esserci, il quale può tanto rimanere nell'inautentico *Man* della quotidianità, quanto risalire a uno stato più originario di esistenza. L'autenticità, così, sebbene non presenti una distinzione ontico-quantitativa rispetto alla inautenticità, risulta qui assumere una pregnanza ontologico-qualitativa assoluta. Il fatto che Heidegger sottolinei che l'uso di questi due lemmi si spieghi con la necessità di voler rendere linguisticamente immediato il riferimento ai concetti enucleati attraverso essi, non deve distogliere da un punto più radicale. Dal *Man*, nel quale inizialmente si constata esista l'esserci, questo non può tematizzare la *Seinsfrage*. Immerso nell'inautenticità, l'esserci non vede come sia deietto il senso più proprio della sua esistenza. Essendo quest'ultimo radicato nella possibilità di porre la domanda sull'essere e sulla necessità di doverla tematizzare per essere propriamente suo, l'esserci realizza se stesso solo ponendo tale questione. Ma essa può essere davvero sollevata come problematica e quindi posta, solo allorché l'esserci si ritira dal *Man*, fino alla sorgente originaria della *Eigentlichkeit*. Non per nulla, tale risalita, che passa attraverso i temi dell'angoscia e dell'essere per la morte⁷, confluisce nell'essere se stesso da parte dell'esserci. Questo carattere, definito da Heidegger come il *Selbst*, si contrappone essenzialmente al *Man*, in una distinzione simile a quella tra *Eigentlichkeit* e *Uneigentlichkeit* che l'esserci incarna.

L'esserci, sebbene sia moralmente indifferente che esso si collochi nell'una o nell'altra dimensione⁸, dal punto di vista della

come rivelato dalla sua iniziale maiuscola. Essa viene legittimata allorché Heidegger impiega il pronome per indicare un esistenziale proprio dell'esserci, cioè quello che delinea i tratti dell'inautenticità nei termini di chiacchiera, curiosità ed equivoco. In tutte le occasioni in cui il riferimento scritturistico rimanda all'analitica esistenziale del *Dasein*, il lemma in esame si presenta con la maiuscola, salvo poi tornare in minuscolo nei passaggi in cui esso viene impiegato dal filosofo per comporre un semplice costrutto grammaticale tedesco in forma impersonale. Di seguito si utilizzerà sempre nel senso dell'esistenziale dell'esserci, per cui avrà sempre l'iniziale maiuscola.

⁶ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., § 9.

⁷ Cfr. *ivi*, sezione prima, cap. VI; A.G. Manno, *Esistenza ed essere in Heidegger*, Libreria Scientifica, Napoli 1966, pp. 164-190, 206-210; A. Ardovino, *Heidegger. Esistenza ed effettività*, Guerini, Milano 1998, pp. 245-280.

⁸ Questa, almeno, è l'opinione dello Heidegger della *Brief über den «Humanismus»*, che continua stabilmente a volersi impegnare nell'ambito onto-fenomenologico del reale e non in quello etico-giudiziale dell'agire umano. Una simile comprensione dell'effettuale, però, non preclude un accesso più o meno caratterizzato nei confronti della pratica personale di interagire col mondo e con gli altri esseri umani. Tale modo di porsi nei confronti dell'intero esistente e

ricerca ontologica intentata da Heidegger non può non porsi nella *Eigentlichkeit*, per essere autenticamente *Selbst* e quindi propriamente *eigen*, cioè suo. Solo essendo autenticamente proprio a se stesso, l'esserci può porre l'originaria domanda sul senso dell'essere. Fuori da tale piano, non si permane solo nel quotidiano e inautentico *Man*, ma anche nella non-originaria esistenza dell'esserci, in quanto aliena alla *Seinsfrage*. È questo un primo modo in cui nell'ontologia del *Dasein* viene declinandosi un fattore de-ontologico. L'esserci esiste, si dà a partire dal suo primario relarsi inautentico a tutto ciò che lo circonda come 'mondo-ambiente' (*Umwelt*), ma egli può appropriarsi di sé solo astraendosi da questo modo immediato di avere sottomano degli enti manipolabili. La finalità teoretica di porre la domanda sull'essere va di pari passo all'autentico intendere se stesso dell'esserci quale luogo e tempo di riappropriazione agente e attiva del suo essere *Selbst*. Ma tale possibilità di attuazione, che pure riposa sull'esistenziale dell'inautenticità, si concretizza solo volgendo all'originaria appropriazione di sé del domandare sull'essere e sull'esistere dell'uomo in quanto esserci.

A riprova di quanto sostenuto, si possono fare delle semplici constatazioni. In primo luogo, si deve convenire che lo spirito motore delle primissime pagine di *Sein und Zeit* sia tutto immerso nella tensione verso l'*Eigentlichkeit*. Heidegger, infatti, intanto domanda e articola la sua ricerca sulla questione dell'essere, solo fintanto che risulta allontanarsi dal *Man* e ricercare costantemente la tematizzazione e l'incarnazione del *Selbst*. L'essere se stessi in maniera autentica, secondo il filosofo, tanto per la sua persona, quanto per il *Dasein* in quanto tale, passa per il questionare della *Seinsfrage*. Ma essa è possibile solo come domandare originario che si fonda sull'autentico essere proprio, cioè propriamente suo, dell'esistere dell'esserci. Nella domanda sull'essere ne va della comprensione di sé da parte dell'esserci, cioè dell'esistenza dell'umano rispetto alla sua propria autenticità. E, viceversa, solo l'appropriarsi de-ontologico dell'essere umano in quanto 'ci' dell'essere, fa essere quello nella propria esistenza di *Dasein*, in virtù della tematizzazione della *Seinsfrage*.

In secondo luogo, si percepisce nel testo che l'analisi dei modi dell'inautenticità, svolta al fine di descrivere gli esistenziali dell'esserci (*Existenzialien*), non li presenta come una chiusura e uno sradicamento dell'apertura che l'esserci è rispetto al mondo. L'uomo, infatti, esiste primariamente nel suo darsi in mezzo alla totalità del 'mondo'. Egli è aperto verso esso sin dall'inizio della propria *Uneigentlichkeit*. Ma in tale iniziale modalità di esistere,

sussistente viene declinato dal filosofo nell'ottica di una necessità stringente della messa in questione dell'originarietà. Attraverso di essa si evince un bisogno reciproco dell'essere e dell'esserci di corrispondere l'uno all'altro nella loro essenzialità, cioè il 'ci' del *Da-Sein*. E ciò, prima ancora di qualunque presa di posizione etico-morale nei confronti del sussistere di alcunché, sebbene questo termine, come *Uneigentlichkeit*, preceda ogni successiva disposizione all'agire, che pure, poggiando su quella, deve appropriarsi della *Eigentlichkeit* per farsi originariamente sé. Senza una simile appropriazione, la stessa valutazione del giudizio di valore risulta priva di fondamento, arbitraria ed espropriante l'essenza dell'esserci da se stesso, dal suo essere il 'ci' dell'essere in quanto *Seinsfrage*.

l'esserci non si trova nell'autentica appropriazione di sé, ma solo nell'impropria (perché ancora esclusivamente immediata e contingente) relazione di disponibilità degli enti sussistenti nel mondo. Chiacchiera, curiosità ed equivoco⁹ hanno la funzione fenomenologico-analitica di figurare l'esistenzialità inautentica, perché impropria, dell'esserci. Ma una simile figurazione può avvenire solo se ci si pone fuori da tali modi dell'inautenticità, per leggerli di seguito come breccie di originarietà ontologica (negativa) nell'analitica esistenziale. L'indagine su questa può prendere piede solo a seguito dell'apertura disvelante del *Selbst* autentico. L'esistere inautentico, invece, rimane esistenzialmente celato a se stesso e alla propria comprensione.

Ciò accade, in ultimo luogo, fino al punto che il *Man* stesso non riesce a cogliersi come propriamente è, cioè come deiettivo dell'esistere proprio (cioè autentico) dell'esserci¹⁰. Questo è quotidianamente deietto nella propria esistenza mondana, senza che per questo essa sia 'cattiva' o 'mal condotta'. Essa è infatti sempre il primo modo di esistere dell'uomo, in quanto esserci determinato spazio-temporalmente. Il giudizio morale rimane qui estraneo all'argomentazione ontologica. Tuttavia l'esserci può sapersi come tale solo guardando il proprio vivere quotidiano dal modo di esistere della *Eigentlichkeit*. Modalità, questa, de-ontologica di porre la questione ontologicamente fondamentale della *Seinsfrage*. Dal punto di vista di questa, il *Dasein* non è in grado di cogliere il proprio essere se stesso, limitato onticamente com'è nella prima istanza del *Man* impersonale. Solo innalzando la speculazione al piano ontologico del *Sein*, cioè ponendo la domanda sull'essere a partire dall'autentico essere proprio dell'esserci, solo in tale duplice tensione consta l'intento complessivo della riflessione heideggeriana.

2. L'originarietà come dimensione di apertura e non-nascondimento

L'esserci umano può perdersi nella deiezione del *Man* in quanto il suo è un essere-nel-mondo. Egli, cioè, non si trova situato nel mondo come un ente sussistente e utilizzabile, ma si coglie come

⁹ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., §§ 35-38. Cfr. A.G. Manno, *Esistenza ed essere in Heidegger*, op. cit., pp. 150-163.

¹⁰ «Pubblicamente [l'essere-assieme gettato in un mondo] resta però nascosto, e si contesterà sempre la fondatezza di questa interpretazione del modo di essere dell'assetto interpretativo del Si. Sarebbe un'ingenuità pretendere che il Si approvi la spiegazione che abbiamo dato di questi fenomeni [cioè la chiacchiera, la curiosità e l'equivoco]» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., p. 214). D'altronde, è l'*Eigentlichkeit* a caratterizzare ciò che viene detto come *Un-eigentlichkeit* in quanto non proprio (*eigen*) a se stesso, cioè incapace di cogliersi nella sua essenza, poiché interamente riverso nella fattualità della gettatezza. È il *Selbst* il solo capace di dire a se stesso e al *Man* 'chi' loro siano e come siano nell'esistenza dell'esserci. Se fosse nel solo e primario modo dell'inautentico esistere del 'Si', l'esserci si darebbe nella deiezione della propria esistenza come incapace di appropriazione di sé e inabile all'appropriatezza che viene dalla messa in questione del proprio essere.

‘gettato’ nel mondo. L’esser-gettato (*Geworfenheit*) dell’esserci nel mondo identifica il suo costitutivo esistenziale capitale: proprio perché l’esserci non si è dato origine da sé ma si trova situato nel mondo come esistente, la sua esistenza è propriamente sua e tale da esigere di venir realizzata. Tale realizzazione si profila come il divenire proprio da parte dell’esserci, cioè come il suo volgere autentico alla *Eigentlichkeit*. «L’esistenza autentica - sottolinea Heidegger - non è qualcosa che si libra al di sopra della quotidianità deiettiva; esistenziale, essa è soltanto un afferramento modificato di questa»¹¹. Il *Man* viene inquadrato in una modalità differente dall’autentico esserci, cioè dal tempo e dal luogo nei quali è possibile porre la *Seinsfrage*. Per tale motivo, così come la deiezione non è uno stato morale negativo di esistenza, così l’autenticità risulta il solo piano ontologicamente appropriato per porre la domanda sull’essere.

Ora, se si segue Heidegger nel ritenere che sia questa la specie di realizzazione propria dell’esistenza umana come *Dasein*, non si può non asserire la precedenza ontologica della *Eigentlichkeit* sulla *Uneigentlichkeit*. Il *Man*, che si attua in quest’ultima, si presenta come la prima istanza di constatazione e accostamento alla problematica ontico-esistenziale della quotidianità. Essa, però, sebbene sia fenomenologicamente antecedente lo stato del *Selbst*, risulta ontologicamente non originaria, quindi a esso subalterna. Il *Man* esonera l’esserci da ogni interrogazione che superi il solo piano della quotidianità ontica. Esso impedisce di intravedere una qualunque altra possibilità che si dia per l’esserci oltre quella degli enti. Esso stesso non la vede e non può concepirla, né concede di formularla internamente a sé¹². Il *Man*, allora, è la modalità inautentica, impropria, di esistere da parte dell’esserci che, per potersi dire suo proprio, deve volgere all’autenticità del *Selbst*. È appunto esso che concede di svelare l’inautenticità del *Man*, di darle un nome, e di porre finalmente la *Seinsfrage*, attuando così l’appropriazione di sé da parte dell’esserci.

Dal punto di vista dell’esserci, la tensione rivolta alla propria autenticità ne costituisce l’essenza originaria. Essa rappresenta il tendere che gli consente di appropriarsi di se stesso come colui che, finalmente reso capace di porre la domanda sull’essere, la pone. Essendo infatti l’essere del quale, in merito al porsi di questo interrogativo, ne va della sua esistenza, l’esserci se ne appropria in maniera originaria solo lungo il sentiero dell’autenticità e del *Selbst*. Dal punto di vista dell’essere, la questione ha un’uguale incidenza sostanziale. Così come è chiaro che solo dalla prospettiva dell’autenticità l’esserci può accedere alla dimensione dell’originario senso dell’essere, allo stesso modo la possibilità che l’essere giunga in sé a una tematizzazione originaria, si dà solo in seno all’appropriarsi autentico da parte dell’esserci. L’ontologia fondamentale del senso dell’essere come questione riposa sull’analitica esistenziale dell’esistere autentico dell’esserci.

¹¹ *Ivi*, p. 219.

¹² Cfr. *ivi*, § 54. Si veda anche A. Ardovino, *Heidegger*, op. cit., pp. 237-243.

L'esperienza di quest'ultimo elemento ontologico come tematizzabile, però, si concede all'appropriazione originaria solo dilatandosi oltre i limiti circostanziali dell'inautentico, dal quale comunque l'esserci risulta configurarsi nella prima istanza della propria gettatezza. Si apre a questo punto la problematica heideggeriana della verità¹³. La deiezione dell'esserci inautentico inquadrato come *Man*, infatti, rappresenta quell'esistere dell'uomo che si colloca nella 'non verità', cioè nel velamento del proprio essere *eigen* come non-autentico rispetto al *Selbst*. La verità dell'esserci, in consonanza con l'accezione di autenticità e di originarietà, viene riposta nell'apertura che l'esserci ha da essere nei confronti del proprio 'ci'. L'esserci è primariamente tale apertura sulla totalità del mondo, ma deve giungere all'autentica appropriazione di tale essere come apertura nel luogo e nel tempo del proprio 'ci', cioè nella modalità dell'autenticità. In questo 'da', come già accennato sopra, *Sein* e *Dasein* vengono a coappartenersi nella domanda di senso su quell'essere che il *Sein* è in quanto tale e che, riguardo al *Dasein*, ne va dell'esistere suo proprio, autentico. La 'non verità' nella quale dimora l'esserci inautentico del *Man* quotidiano non rappresenta un'attribuzione morale negativa, così come il termine *Un-eigentlichkeit* non viene impiegato in senso dispregiativo. La dimensione della non-verità, però, è essenzialmente relata a quella della verità, di modo che le due si implicano e richiamano vicendevolmente. Esse non sono dialetticamente costrette in dinamiche logiche o categoriali, ma vengono ricondotte da Heidegger all'originario senso di attuazione della *Seinsfrage*, come apertura dell'esserci al senso dell'essere e dell'essere suo proprio. In questa veste ontologico-veritativa, la priorità deontologica della *Eigentlichkeit* va associandosi con quella dell'originarietà, la *Ursprünglichkeit*.

L'essere risulta da sempre calato nella duplice dinamica della non-verità, cioè del nascondimento della *aletheia*, e della verità, cioè della α -λήθεια, del non-nascondimento della verità in quanto apertura. Ricordando l'immagine evocata da Parmenide, condotto dalla divinità dinanzi la biforcazione della via umana di conoscenza, Heidegger sostiene:

¹³ La questione qui sollevata ci porterebbe lontano dal tema trattato, qualora venisse adeguatamente approfondita. Di seguito, ci si limiterà quindi ad alcune annotazioni generali e circostanziate sulla concezione heideggeriana della verità come *aletheia*, *Unverborgenheit*, 'non-nascondimento'. Il limite imposto è quello del riferimento all'economia dell'opera in esame, nella quale si rimanda all'argomentazione del § 44. Per un approfondimento su questa concezione heideggeriana, nel contesto di *Sein und Zeit*, si veda A.G. Manno, *Esistenza ed essere in Heidegger*, op. cit., pp. 117-137. Per ricordare solo alcuni rimandi ulteriori circa questa concezione, posteriormente alla pubblicazione del '27, cfr. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-38), Gesamtausgabe, Band 65, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1989 (trad. it. F. Volpi, *Contributi alla filosofia (Dall'Evento)*, Adelphi, Milano 2007, pp. 324 sgg.); Id., *Platons Lehre von der Wahrheit* (1931/32, 1940), in *Wegmarken* (1919-61), Gesamtausgabe, Band 9, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M., 1976 (trad. it. F. Volpi, *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 2008, pp. 175-186).

il fatto che la dea della verità che guida Parmenide lo ponga innanzi a due vie, quella dello scoprire e quella del nascondere, significa nient'altro che questo: l'esserci è già sempre nella verità e nella non verità. La via dello scoprire è raggiunta solo nel κρίνειν λόγῳ, nella distinzione consapevole delle due possibilità e nel decidersi per la prima¹⁴.

Decidendosi per la via della verità, Parmenide si accinge a conoscere in maniera autentica quanto tenta di indagare. Con tale scelta, però, egli non solo si abilita alla conoscenza, ma concede che attraverso di lui l'originarietà del conoscere si manifesti come attuale. La risolutezza per l'originario (che poi è in prima istanza determinazione per l'autentico) è scelta che, da una parte, autentica l'essere proprio dell'uomo e, dall'altra parte, apre al disvelamento la dimensione originariamente veritativa dell'essere. Essa si articola nella disposizione autentica del 'da' che il *Da-sein* è per il *Sein*, ma si configura contestualmente come l'originaria apertura che il *Sein* si dà a essere nel proprio 'ci' storico-temporale, che ogni essere umano è in quanto esistente.

Se l'esserci non si disponesse a essere secondo la sua più propria (autentica) esistenza come esser-ci, il problema sarebbe duplice. Per un versante, come già constatato sopra, l'esserci abbandonerebbe la propria vita alla deiezione del *Man*, in essa vivrebbe un'esistenza quotidiana esistentivamente non affetta da caratterizzazioni morali negative, ma esistenzialmente priva della sua configurazione precipua, cioè quella ontologica¹⁵. Per altro verso, la domanda sull'essere rimarrebbe non posta, in quanto non questionata in maniera autentica. In quest'ultimo caso, la verità dell'essere come apertura e come dinamica di disvelamento e nascondimento resterebbe non delucidata e da ultimo obliata. La verità dell'essere, che poi è la stessa verità dell'essere dell'esserci, potrebbe anzi essere ridotta alla dimensione non-originaria dell'ontico, stagnando in questa che è la sua prima manifestazione fenomenologica. In questa prospettiva, non solo il *Selbst* non si darebbe come autentica appropriazione di sé da parte dell'esserci, ma esso non concederebbe neppure l'accesso a quella dimensione di originarietà, che l'essere stesso richiede venga posta come questionante. Il passo deontologico della decisione (*Entschlossenheit*) rimarrebbe qui inattuato e quello teoretico del questionare (*Fragen*) verrebbe abbandonato all'indifferenza dell'oblio.

Il senso originario dell'essere richiede una tematizzazione autentica della sua domanda. La *Seinsfrage* è esattamente l'obiettivo sul quale questo orizzonte costantemente chiede che lo sguardo

¹⁴ M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., p. 269.

¹⁵ Sul rigoroso distinguo operato da Heidegger tra gli aggettivi *existenziell* ed *existenzial*, riguardanti rispettivamente le determinazioni ontologiche immediate e inautentiche dell'esistenza e quelle proprie e autentiche dell'esserci inteso nel suo modo proprio di esistere, cfr. *ivi*, pp. 24-27. Un approfondimento critico e contestualizzato con il pensiero contemporaneo a Heidegger e riferito alla varietà propria di ambiti di ricerca della filosofia si ritrova in H. Arendt, *What is Existenz Philosophy?*, 'Partisan Review', 1946 (trad. it. S. Maletta, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza*, Jaka Book, Milano 1998, pp. 65-72).

vada ampliandosi. L'apertura dell'orizzonte è quella *Ursprünglichkeit* che l'essere è e che sempre l'essere richiede sia compresa e colta, in ordine al suo essere proprio e specificatamente autentico. La vista che si allarga fino al punto limite mai esaustivo dell'essere è quella *Eigentlichkeit* della quale l'esserci deve rivestirsi per appropriarsi autenticamente di sé e per adempiere al senso della propria esistenza. Questa lo inquadra come il 'da' specifico, nel quale l'orizzonte dell'essere si dischiude a comprensione e visione consapevole. Nella scelta di divenire tale luogo e tempo di originarietà del senso dell'essere, il *Dasein* si appropria pienamente di sé e concede che il senso dell'essere si ponga ad attualizzazione questionante e interrogativa. Prendendo coscienza dello stato di deiezione del *Man*, l'esserci non si astraie da esso (non vi si può sottrarre, in quanto primariamente gettato in esso), ma riesce a superarlo in una dimensione non dialettica di riflessione. In essa la contemporanea verità e non-verità dell'essere si ritrova contestualizzata nelle costanti dinamiche di *Selbst-Man*, *Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit*. A questa irriducibile bipartizione dell'evento dell'essere, però, fa fronte la constatazione della priorità ontologica e deontologica della dimensione veritativa del 'se-Stesso' sul 'Si'. Soltanto dalla modalità esistenza propria del primo, l'autenticità dell'esserci può essere incarnata, in modo che essa appropri l'umano alla sua essenza originaria. Da questo medesimo fronte, l'originarietà del senso dell'essere si richiama dall'oblio e viene finalmente posta come domanda di senso sull'essere dell'esserci e sull'essere stesso.

3. La possibilità della disposizione dell'esserci alla Seinsfrage

L'intento ontologico perseguito da Heidegger in *Sein und Zeit* focalizza una priorità costitutiva dell'argomento centrale per qualunque ricerca ontica successiva. L'originarietà della domanda sull'essere risiede tanto nella comprensione preliminare che ogni scienza positiva presuppone dell'essere, quanto nella delineazione della specificità esistenziale dell'essere umano come *Dasein*¹⁶. Egli non è un ente intramondano al pari degli altri, ma è esistenza libera e attuantesi. L'esserci è un esistente che, come tale, ha in sé la possibilità di porre la domanda sull'essere. Essa, anzi, rappresenta l'appropriazione più autentica di sé che l'esserci potrebbe mai perseguire. La possibilità (*Möglichkeit*), in generale, è un'esistenziale cardine per l'esistenza che il *Dasein* intimamente è. «La possibilità come esistenziale – evidenza Heidegger – è la determinazione ontologica positiva dell'esserci, la prima e la più originaria»¹⁷.

¹⁶ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., pp. 20 sgg.

¹⁷ *Ivi*, p. 178. Per una determinazione comparativa della visione che Heidegger formula sulla possibilità e sulla libertà dell'esserci, sia in *Sein und Zeit*, sia nel suo pensiero successivo, si rimanda in particolare al confronto di questo con Schelling in E. C. Corriero, *Libertà e conflitto. Da Heidegger a Schelling per un'ontologia dinamica*, Rosenberg & Sellier, Torino 2012, pp. 134-165.

L'esserci può far di sé ed essere ciò che desidera, in quanto il suo esistere si qualifica nella specie esistenziale del possibile.

Mentre gli enti sono necessitati nella loro sussistenza dall'essere quel che sono e nient'altro, l'esserci, invece, non è determinato in categorie ontiche fisse e immutabili, ma esiste secondo possibilità ontologiche potenzialmente infinite. In tali infinite possibilità, la massima appropriazione di sé, che l'esserci può perseguire e tentare, è identificata dalla *Seinsfrage*. L'esserci, però, «può essere autenticamente se stesso solo se si rende da se stesso possibile per ciò»¹⁸. Solo se l'esserci si coglie e dispone da sé ad attuarsi come *Da-sein*, egli riesce allora nella possibilità della *Eigentlichkeit*. Tale possibilità è l'autentico divenire esser-ci da parte dell'esistente umano, e l'originario accadere dell'essere come interrogativo di fondo su tutto il sussistente e sull'esistere dell'esserci stesso. Questo duplice movimento di autentica e originaria appropriazione ha luogo nella consapevolezza del distacco dal *Man* impersonale e nell'adesione al *Selbst* calato nel 'ci'. Nel qui e ora dell'essere, sempre tale da darsi nella quotidianità del mondo, l'esserci può aprire all'appropriata dimensione della verità dell'essere stesso, volgendosi alla *Eigentlichkeit* e alla *Ursprünglichkeit*.

Questi due termini posseggono una precedenza teoretico-ontologica stringente nel discorso heideggeriano. Tale precedenza è parimenti riconoscibile nel darsi originario dell'essere stesso e nell'esistere autentico-appropriativo dell'esserci. La teoresi, qui, è imprescindibilmente legata alla prassi, e ciò lo è in una maniera talmente co-implicantesi dell'una con l'altra, che non sembra neppure consentito distinguere una polarizzazione assoluta tra ontologico e deontologico¹⁹. Il ragionamento di *Sein und Zeit*, infatti, è concentrato nella schematizzazione di quella domanda sull'essere che solo nell'ambito dell'autenticità e dell'originarietà dell'esserci umano può essere propriamente posta. Sebbene si incontrino prima dal punto di vista analitico-fenomenologico e sebbene permangano come esistenziali costitutivi dell'esserci, sempre tale da esistere nella spazialità e nella temporalità dell'azione mondana, il *Man* inautentico e il non-originario pensiero ontico a esso afferente risultano inficiati da una deficienza sostanziale. Se esistesse esclusivamente nella possibilità di questi due, l'esserci non avrebbe modo di appropriarsi di se stesso. Gli sarebbe infatti impossibile attingere al *Selbst*, dal quale unicamente risulta possibile aprire alla dimensione della verità come domanda di senso sull'essere.

Ma ora, inteso questo punto, sorge una serie più audace di possibili riflessioni. È lecito chiederci se sia davvero così assodato che lo studio ontologico di *Sein und Zeit* non abbia al fondo anche un sostrato etico-morale di riferimento. Se è chiaro che la scelta dei termini adottati per indicare i concetti sviluppati sin qui non assume una veste moralistica, non è forse meno chiaro se le implicazioni da

¹⁸ M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., p. 315.

¹⁹ La distruzione (*Destruktion*) di tali categorie metafisiche duali è appunto l'esito successivo, sul quale Heidegger si sposta progressivamente nell'arco dei suoi studi posteriori gli anni Venti.

essi addotte sfiorino nell'etico? Non ha forse l'esserci uno specifico 'dover essere', cioè un aver-da-essere (*Zu-sein*), che lo spinge a una appropriazione autentica di sé solo nell'originarietà della *Seinsfrage*? E tale incidenza comportamentale della scelta dell'esserci per l'essere, cioè per l'interrogazione di questo, quale frutto della decisione dell'esserci stesso, non pare avere anche una priorità morale, oltre che ontologica, sullo statuto esistenziale del *Man*?

L'esserci non può non occuparsi, prendersi cura, del proprio essere. Allo stesso modo si afferma che l'uomo esistente non può non esistere, ugualmente egli è da sempre nella cura di sé, degli altri e del mondo. L'essere dell'esserci è essenzialmente cura (*Sorge*), cioè tale da essere originariamente aperto verso il mondo, gli altri e se stesso²⁰. L'esserci non è determinato nella sua essenza, se non dalla molteplice e libera possibilità della cura di ciò in cui si imbatte e per cui decide di preoccuparsi (*sich sorgen*). Non necessitato nel proprio esistere, che si viene così profilando come 'fondato sul nulla'²¹, l'esserci è interamente libero, gettato nel mondo. In quanto egli è tale libertà fondata sul nulla e, proprio per questo, ontologicamente indeterminata, l'esserci ha-da-essere secondo le proprie scelte e il suo essere cura. L'esserci non può non occuparsi del proprio essere, in quanto egli è inevitabilmente la cura che si relaziona al proprio esistere, attraverso il contatto con il sussistente. L'esserci si assume così il peso della propria esistenza e decide di sé secondo la libertà abissale che egli stesso è sul senza-fondamento, assenza di fondamento, abisso (*Ab-Grund*) dell'essere stesso. Anche quando risulta disperso nell'impersonalità del *Man*, l'esserci è responsabile della propria libera scelta per l'inautentico. Sebbene la declini nella deiezione inautentica del vivere, egli comunque se ne fa carico in atto. Il *Dasein*, anzi, si trova primariamente disperso in questa forma di esistenza non-originaria, che si fraziona fra la chiacchiera, la curiosità e l'equivoco. Egli è inizialmente, in prima istanza e per lo più, nella *Uneigentlichkeit*, ma non è in questo spettro di possibilità in maniera appropriante di sé (autentica) e originaria.

Il ruolo giocato dalla coscienza (*Gewissen*) risulta stringente nello sciogliere questo nodo. Seguiamo la progressione heideggeriana:

²⁰ La *Sorge* è dotata di 'apriorità esistenziale', è cioè 'existenzial-apriorisch' sia rispetto a ogni comportamento, che l'esserci possa mantenere verso la propria apertura, sia nei confronti di ogni effettiva situazione nella quale l'esserci è da sempre calato come colui che se ne prende cura, se ne preoccupa. Cfr. *ivi*, p. 236 sgg.; Id., *Sein und Zeit*, op. cit., § 41, p. 257.

²¹ Sulla colpevolezza e sui temi della *Schuld* e dell'*Abgrund*, si vedano rispettivamente *ivi*, § 58; M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (Dall'Evento)*, op. cit., pp. 313-323. Per un approfondimento critico su questi temi specifici della speculazione heideggeriana, sulla loro valenza in *Sein und Zeit* e sulla loro elaborazione successiva al '27, cfr. R. Morani, *Essere, fondamento, abisso. Heidegger e la questione del nulla*, Mimesis, Milano 2010, pp. 15-25, 137-167. Sulla fondazione del poter essere dell'esserci quale fondo abissale, che costituisce il fondamento sul quale poggia la libertà umana, cfr. G. Penati, *Verità, libertà, linguaggio. Le vie postmoderne di religione e fede dopo Heidegger e Lévinas*, Morcelliana, Brescia 1987, pp. 71-72; M. Casucci, *L'essenza della libertà in Martin Heidegger*, Ed. Caracca, Lanciano 2007, pp. 17-82, 101-117.

perso nella pubblicità del Si e nelle sue chiacchiere, l'esserci non sente più il proprio se-Stesso, smarrito com'è nel dar retta al Si-stesso, [...] quel se-Stesso che esso ha trascurato di sentire dando ascolto al Si. Questo dare ascolto deve essere interrotto, cioè deve essere data all'esserci, dall'esserci stesso, la possibilità di un sentire che interrompa il dare ascolto. La possibilità di una rottura di questo genere richiede una chiamata immediata. La chiamata mette fine al non sentire che dà ascolto al Si solo se essa, in corrispondenza col suo carattere di chiamata, suscita un sentire le cui caratteristiche siano in tutto opposte a quelle del sentire che definisce la perdizione del Si.²²

Questa chiamata che si oppone in maniera antitetica al *Man* è appunto la coscienza. Essa identifica l'appello che l'esserci rivolge a sé e riceve da se stesso. In questa dinamica esistenziale, l'esserci ricorre a una presa di posizione autentica che, richiamandosi dalla distrazione del *Man*, lo fa volgere in maniera autonoma al proprio *Selbst*.

L'esserci è in sé la possibilità di tale chiamata, allo stesso modo di come è in sé la possibilità di prendersi cura di alcunché e di chiunque. Come è primariamente la possibilità effettiva di perdersi nel *Man*, così egli è anche originariamente la possibilità di appropriarsi del proprio *Selbst*, di essere tale appropriazione. Heidegger sostiene a più riprese che sia moralmente indifferente che un esserci umano specifico scelga per l'una o l'altra possibilità. Ma, dal punto di vista ontologico e, a un tempo, anche deontologico, abbiamo assodato che solo rispondendo a tale richiamo del *Gewissen* l'esserci attua la propria possibilità di raggiungere quell'autenticità che gli consente di porre la *Seinsfrage*, appropriandosi così di se stesso. Solo perseguendo la *Eigentlichkeit*, come possibilità aperta dalla risposta positiva al richiamo della coscienza, l'esserci accede all'appropriazione di sé nell'originarietà del senso dell'essere, posto come domanda fondamentale (*Grundfrage*)²³.

Ma la risposta alla chiamata della coscienza non risulta forse una disposizione dell'esserci? In quanto egli può rimanere disperso nel *Man* o appropriarsi del suo autentico *Selbst*, egli può scegliere per l'una o l'altra possibilità. Sebbene la prima non si dia come una scelta operata, qualora non posta lucidamente come alternativa²⁴, la

²² M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., p. 324.

²³ Riguardo la distinzione tra la domanda guida (*Leitfrage*) e la domanda fondamentale (*Grundfrage*) del pensiero occidentale, cfr. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (SS 1935), Gesamtausgabe, Band 40, ed. P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a. M. 1983 (trad. it. G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1972, pp. 29-43). Si vedano anche Id., *Nietzsche*, op. cit., pp. 372-380; R. Morani, *Essere, fondamento, abisso*, op. cit., pp. 75-135.

²⁴ L'esistenza inautentica dell'esserci risulta essere la prima determinazione in cui l'esistente è gettato nel mondo. Ogni possibile modo d'essere dell'esserci si dà come un potenziale del proprio esistere con gli altri e con se stesso, in mezzo alla totalità degli enti. Tale potenziale è dato dall'iniziale esistenziale dell'*Uneigentlichkeit*, cioè dal primario, immediato e non riflessivo relarsi dell'esserci con il mondano nel quale è gettato, nel senso della relazione sviluppantesi nella progettualità d'essere propria dell'esserci. Rispetto a questo modo originario di essere, il senso inautentico di deiezione del *Man* può essere mantenuto come decisione non-originaria, solo allorché si abbia avuta esperienza

seconda assume nondimeno le vesti di una scelta operata in piena regola per l'apertura del sé come autenticamente proprio. Heidegger ha indicato come questo processo di appropriazione sia indice, da una parte, dell'autenticazione di sé da parte del *Dasein* e, dall'altra parte, dell'originaria messa in questione della *Seinsfrage*. Sono questi due termini a indicare rispettivamente ciò che definisce il senso deontologico e il versante ontologico della medesima e unica questione sull'essere stesso. Ora, se la via ontologica della *Eigentlichkeit* e della *Ursprünglichkeit* risulta teoreticamente nevralgica, la sua attuazione, in quanto riposa sulla scelta esistenziale del *Dasein* per il *Selbst*, implica una deontologia specifica. Quasi qualcosa che, pensando all'etimo di 'de-ontologia', proviene dal discorso ontologico, gli è proprio nel senso del δέον, del dovere, attenendosi tematicamente a esso e stagliandosi sul panorama effettuale al quale esso si rivolge, in senso appropriativo di sé, nella riflessione sull'öü.

Perché l'originaria questione del *Sein* possa essere posta, perché l'autentico *Dasein* possa appropriarsi di sé come apertura della verità dell'essere e dell'essere dell'esserci ('*da*'), per questi scopi l'esserci deve rispondere alla chiamata della coscienza. L'ontologico aver-da-essere del poter-essere (*Seinkönnen*) dell'esserci si connota allora come un suo de-ontologico 'dover essere' lo 'ci' dell'essere. La priorità ontologica della *Eigentlichkeit*, posta contro la deiezione del *Man* per consentire alla domanda sull'essere di poter essere originariamente posta, risulta associata a una priorità deontologica inalienabile. L'esserci deve comprendersi come il '*da*' in cui il *Sein* si attua nell'originarietà del proprio questionare, ma per rendersi ciò che propriamente è (cioè *Da-Sein*), l'esserci deve disporsi a divenire se stesso in modo originario. È tra le sue possibilità d'esistenza il divenire tale *hic et nunc*, in cui l'apertura dall'essere si dà nel suo originario interrogare. Però l'esserci diviene propriamente ciò che è, vale a dire se stesso, solo se risponde specificatamente al richiamo della propria coscienza. Richiamandolo a se stesso e all'appropriazione di sé, essa lo sprona a scegliere l'autentica originarietà del senso della sua esistenza. Senso, questo, che è dell'essere complessivamente inteso. La coscienza chiama l'esserci e attende che egli le risponda, mentre l'esserci riflette se disporsi o meno alla risposta che dovrebbe dare, al fine di divenire ciò che egli intimamente ha da essere per potersi realizzare autenticamente, oltre i limiti inautentici dell'impersonale e del deiettivo.

La scelta che l'esserci può fare del proprio *Selbst* è la scelta che egli *dovrebbe* fare. E ciò, tanto per se stesso, quanto per l'essere tutto. Rispondendo positivamente alla chiamata del *Gewissen*, infatti, l'esserci sceglierebbe il proprio se stesso autentico, come appropriante di sé e autenticante se stesso. Egli, ancora, così facendo, opterebbe anche per l'apertura di quella dimensione originaria del domandare sul senso dell'essere, che condurrebbe

dell'autenticità derivante dall'*Eigentlichkeit*. Essa consegue alla tematizzazione originaria della *Seinsfrage* e implica la decisione dell'esserci umano per l'autentico essere originario del proprio esistere come *Da-sein*. Cfr. F. Malisardi, *Carattere intenzionale e statuto della Seinsfrage*, Carocci, Roma, 2007, pp. 153-164; F. Toccafondi, *L'essere e i suoi significati*, Il Mulino, Bologna 2000, pp. 137-153.

alla messa in relazione con gli enti in funzione della posizione della *Seinsfrage*. L'esserci potrebbe far questo scegliendo di rispondere alla coscienza, ma tale scelta egli ha da farla, essendo libero e mai obbligato, necessitato a chiarirla, né a rispondervi o a porla. L'aver-da-essere, al quale pensa ontologicamente Heidegger, allora, acquisisce anche il valore deontologico di un dover-essere secondo l'interruzione dell'ascolto del *Man* e la risposta alla chiamata del *Gewissen*.

Heidegger stesso, che tanto sprona a porre la *Seinsfrage*, a seguire il suo percorso sui sentieri dell'originarietà, non può prescindere da un primo passo da lui richiesto ai suoi ascoltatori. Per poter seguire il filosofo, occorre rispondere alla chiamata della coscienza, come appropriazione di sé nel seno della questione ontologica del senso dell'essere. La priorità ontologica riconosciuta alla *Eigentlichkeit* e alla *Ursprünglichkeit*, quali punti di accesso e di approdo al questionare sull'essere, si associa a un'uguale loro priorità deontologica, visibile nella scelta operata dall'esserci nel rispondere alla propria coscienza. Non che tale rispondere abbia alcunché di introspettivo, moraleggiante o spiritualista, ma il rispondere circostanziato di un esserci a tale chiamata rappresenta lo specifico determinarsi della libertà di un 'da' del *Sein*, che si dispone alla problematizzazione dell'accadere di questo e della verità del proprio esserci. Heidegger spinge verso tale scelta, intendendola come *mos*, *ethos*, che l'esserci deve attuare esistenzialmente e far propria ontologicamente. E ciò perché l'esistere dell'esserci divenga per questi autenticamente suo e perché l'originarietà della domanda sull'essere si dia come posta.

4. Conclusione

Il *Dasein*, quale luogo e tempo del *Sein*, è in sé il complesso delle possibilità che, in rapporto all'essere, egli può divenire esistendo fattualmente. Vivendo secondo le sue prescelte modalità di esistenza, l'esserci è sempre nell'essere come suo 'ci'. Per potersi appropriare originariamente di se stesso, però, l'esserci deve giungere a porre la domanda sull'essere. Questo interrogativo gli chiede del senso dell'essere in generale, nonché del suo essere specifico come esistente. Nel porre la *Seinsfrage*, l'esserci si appropria di sé ponendo, nel proprio esser-ci, la domanda che il *Sein* stesso chiede sul suo senso nel proprio 'da'. *Sein* e *Dasein* convengono alla radice originaria della domanda sul senso dell'essere in questo reciproco e rispettivo domandare e porre il questionare della *Seinsfrage*. Perché l'esserci corrisponda a questa richiesta, egli deve destarsi dallo stordimento quotidiano del *Man*, per volgersi al *Selbst*. Per appropriarsi di se medesimo, il *Dasein* deve scegliere di essere il luogo e il tempo nei quali il *Sein* si afferma come interrogativo. Nella appropriazione di sé come *Selbst*, l'esserci diviene abile a porre la *Seinsfrage* e, così, si rende capace di attingere l'originarietà della sua propria esistenza. L'*Eigentlichkeit* dell'esserci,

allora, permette al 'ci' di questo di ospitare la domanda sull'essere, finalmente atta a esser posta. Nel porre tale questione, l'*Ursprünglichkeit* avviene come apertura di senso dell'essere.

Il perseguimento di questo intento, che poi è l'anima della ricerca di Heidegger, si focalizza nell'identificazione della *Grundfrage* come domanda sull'*Ereignis* dell'essere, sul suo accadere in quanto appropriazione di sé. L'esserci, dal canto suo, sebbene debba essere epurato dalle componenti soggettivistiche e umanistiche che il filosofo avversa, mantiene una sua implicazione con esse. Infatti, se l'esserci non si disponesse a scegliere il proprio *Selbst*, ma rimanesse nell'impersonalità del *Man*, egli non potrebbe porre la *Seinsfrage*. In tal caso, l'esserci esisterebbe ugualmente come gettato, e non sarebbe mai altro dal 'ci' dell'essere, ma tutto ciò lo sarebbe in senso inappropriato e inautentico, non suo proprio e quindi non originario. Se l'esserci non si colloca nelle condizioni esistenziali di porre la *Seinsfrage*, egli non solo non si può appropriare originariamente di sé, ma non concede neppure che il senso dell'essere sia posto in questione. Questa, sebbene non sia strutturale all'essere, in quanto esso non dipende idealisticamente dal venir posto dal pensiero interrogativo, tuttavia si compie originariamente come evento nella complessiva dinamica dell'essere. Non essendo una pura dialettica, questa esige che l'esserci si approprii autenticamente di sé come 'da' dell'originario accadere questionante del *Sein* e del suo avvenimento essenziale.

L'ontologia dell'essere è una de-ontologia dell'esserci. La deontologia per l'esserci è onto-logia dell'essere stesso in quanto questione. La possibilità di essere questionata della domanda sull'essere va di pari passo al bisogno di messa in attuazione del possibile essere se stesso da parte dell'esserci. L'essere umano si autentica nell'originarietà del proprio sé, disponendosi alla decisione che gli consente di essere nell'autenticità. L'esserci esiste nel suo iniziale ed esistenziale essere gettato nella dimensione del *Man*, ma è aperto come possibile esistente autenticante se stesso nella dinamica del *Selbst*. Quest'ultima non è immediatamente accostabile dall'essere umano, ma si qualifica come l'autentica modalità dell'originaria appropriazione di sé da parte dell'esserci. Egli diviene se stesso nella scelta deontologica per la domanda fondamentale sull'essere. È questa che fonda il suo esserci come aperto oltre sé. E ciò sia nell'iniziale e primario esistere del *Man*, sia nella tensione all'originarietà autentico-appropriativa del *Selbst*²⁵.

²⁵ Così come è possibile dire cosa sia il sofista in quanto non-filosofo, solo se si vive già primariamente nella filosofia (cfr. M. Heidegger, *Platon: Sophistes*, Gesamtausgabe, Band 19, ed. I. Schüssler, Klostermann, Frankfurt a. M. 1992; trad. it. N. Curcio, *Il «Sofista» di Platone*, Adelphi, Milano 2013, p. 59), allo stesso modo si può nominare l'inautentico solo rispetto all'autenticità. Occorre, cioè, porsi dal lato di quest'ultima per definire col suo nome l'inautenticità. Queste differenti modalità di vedere e intendere il reale non rappresentano i poli di una possibile conversione del pensiero o la disposizione decisionale dell'aut-aut kierkegaardiano. *Eigentlichkeit-Selbst*, *Uneigentlichkeit-Man*, si istituiscono nel permanere di un'oscillazione dell'esserci tra loro due. La consapevolezza della priorità ontologica dei primi termini sui secondi non esclude un loro conflitto, né lo enfatizza in senso dialettico. Quest'ultimo consente piuttosto una reciproca appropriazione in senso essenziale di ciascuno dei quattro esistenziali sul cuore

La domanda sull'essere è la domanda dell'essere: nel suo genitivo sassone, la *Seinsfrage* è questione che l'essere richiede venga posta come tale da essere per il senso dell'essere stesso e per quello dell'esserci. Il *Dasein* non risponde alla chiamata della coscienza come un corrispondere ad alcunché di ipostatico, ma conviene all'autentico essere proprio di sé nel luogo e nel tempo del 'ci' dell'essere. L'esserci umano può decidersi o meno per l'autenticità della propria esistenza, in quanto si trova situato sul fondamento di una possibilità, che gli si dà in quanto gettatezza e apertura. L'essere dell'uomo è già da sempre gettato nel mondo e aperto, nei termini della coscienza e della disposizione esistenziale, a essere tanto nel *Man* quanto nel *Selbst*, non potendo mai risiedere completamente in nessuna di queste due dimensioni esistenziali, ma appunto oscillando tra le due. Tuttavia, nella tensione che lo spinge verso l'*Eigentlichkeit*, l'esserci può appropriarsi della sua essenza di radura per la verità dell'essere e per l'accadere della storia di questo. Lungo tale direttrice di scelta umana, il *Sein* riemerge dall'oblio deiettivo, di cui è fatto oggetto nella continua e insuperabile esperienza del *Man*. Il *Selbst* consente di pensare quest'ultimo nella sua essenza propria, cioè nel suo essere non originario. Il *Man*, cioè, viene inquadrato dall'ottica del *Selbst* in quel suo essere inautentico, sconosciuto persino a se stesso, in quanto chiacchiera, curiosità, equivoco. Nella prospettiva di tale comprensione non si delinea un superamento dialettico. L'esserci, infatti, continua sempre a esistere come tale da esserci nell'esistenziale complessivo e oscillante, mai riducibile a unità, tra (in)autenticità e (non)originarietà. Ciò che accade in questo evento dinamico è, piuttosto, il darsi dell'esistente umano su quell'originario 'ci', che egli è per l'essere stesso. In tale autentica appropriazione di sé, essere ed esserci si coappartengono nel reciproco richiamarsi al bisogno e alla possibilità di originarietà.

della propria sostanzialità ontologica. L'autentico si riconosce come tale distinguendosi dal suo opposto e così ugualmente l'inautentico. E l'esserci umano, esistente tra i due esistenziali che lo caratterizzano, è nell'originarietà della sua essenza vivendo tra i due, tendendo sempre alla forma più compiuta di autenticità, senza che però questa abbia in sé possibilità di discontinuità definitiva rispetto al suo opposto non-originario. I due termini in questione, allora, si collocano a un livello di compresenza ontologica fondamentale. Cfr. *ivi*, pp. 201-202.

Le lacrime degli eroi di **Matteo Nucci**
ovvero
**I grandi maestri del pensiero antico tra l'idea della vita e il
concetto della morte**



di
LUDOVICO FULCI
l.fulci@libero.it

I. *Premessa*

Ci sono dei libri che ti danno da pensare, non tanto per le informazioni che aggiungono a quello che più o meno si sa già, quanto per il modo in cui la materia si organizza nel discorso, che alla fluidità deve non pochi tentativi di fuga dal centro verso la periferia. Dire che *Le lacrime degli eroi* di Matteo Nucci è ricco di spunti è in questo senso dir poco. L'autore percorre idealmente cinque o sei secoli di storia in gran parte sommersa, soprattutto per via delle molte sovrapposizioni intervenute nei due secoli successivi all'età platonica su quello che potrebbe definirsi il retaggio del

mondo antico, per come sarebbe poi stato consegnato all'umanità. Se tali sovrapposizioni non sono cancellazioni vere e proprie, mettono a serio rischio la possibilità di un'interpretazione corretta di testi come l'*Iliade* e l'*Odissea*, oltre che dei dialoghi platonici. Consapevole della difficoltà di far riemergere il passato per come il passato era, l'autore delle *Le lacrime degli eroi* non perde occasione per sollecitare il suo lettore a un mucchio di riflessioni, come accade dei libri che, come questo, siano scritti con l'intento di liberare la fantasia critica sia di chi scrive sia di chi legge.

È ovvio, per Nucci, che, pur criticando Omero, Platone ne conoscesse e ne amasse l'opera. Il punto è che le accuse da Platone mosse a Omero sono rivolte piuttosto a un certo modo di intendere i poemi omerici. Di qui ci pare si debba ripartire per tentare una strada che spieghi qualcosa circa il divario tra l'età omerica e quella cosiddetta classica.

2. L'idea del vivente e il concetto della morte

Gli antichi greci ebbero due termini per designare il vivente, o meglio la sfera nella quale i viventi vivono: il primo è *zoé* e indica la vita nel senso della nascita, della crescita e della corruzione che coinvolge tutti gli esseri viventi; l'altro è *bios* e indica quel certo modo di vivere che caratterizza una specie e, all'occorrenza, questo o quell'individuo all'interno di una specie.

Fra parentesi va detto che la nozione di essere vivente, per come questa finirà per fissarsi nella tradizione scientifica, nasce più dall'idea di *bios* che non dall'altra di *zoé*. Animali e vegetali infatti, reagendo all'ambiente, sono entità biologiche, dove quel che *vive* nel senso in cui i Greci concepirono la vita come *zoé* può essere anche una pietra, da quelle che brillano e sono preziose, all'ambra con le sue qualità attrattive, o alla pietra focaia, per finire col più comune dei sassi. A scanso d'equivoci va però precisato che *vivere* non è per il greco un sinonimo pieno di *essere*, dell'essere facendo parte tutto, anche quel che si sogna o che immaginiamo, prima che acquisti forma per un'operazione che noi ci prepariamo a compiere col disegnare, col plasmare, col parlare e con lo scrivere. È bene però tener presente come il campo semantico dei due verbi, fin tanto che l'uomo sia spettatore e non attore nel mondo in cui vive, tendano a corrisponderci. Forse la nascita della filosofia ha a che vedere proprio con la scoperta di questa mancata corrispondenza tra essere e vivere tra l'essere un ente e l'essere un vivente.

Volendo noi trarre spunto dal libro di Nucci per ragionare di quel che è vivo e di quello che è morto, dovremo anche tener presenti queste cose.

3. *Il dolore del lutto e il pianto dell'eroe*

La questione che Nucci affronta nel suo libro è, a ben guardare, il modo in cui debba gustarsi la lettura dei poemi omerici, dopo che di questi era stata decisa la trascrizione in una redazione 'definitiva'. È una questione che si pone all'interno di una civiltà, quella ellenica, all'epoca del massimo splendore di Atene, ormai giunta a un grado di sviluppo tale da dover gestire l'imponente patrimonio che costituisce la propria memoria. Mentre, per lungo tempo è stato lecito piangere sui casi di Achille, Ettore e Patroclo, adesso Platone sostiene che dal pianto occorre astenersi.

E questa la premessa da cui muove l'indagine condotta nelle *Lacrime degli eroi*. Gli eroi piangono di fronte alla morte, cioè piangono di fronte alla precognizione di quel che potrà essere la propria morte e quella che, *intanto* che si consuma l'attesa del momento fatale, è la morte dei loro compagni e amici. Questo fatto emerge prepotentemente, come Nucci fa osservare, dalla lettura dei poemi omerici.

Noi, che abbiamo il problema di gustare tanto i dialoghi platonici quanto i poemi omerici, sentiamo come Nucci, l'esigenza di mettere d'accordo la partecipata e commossa reazione che suscita il racconto degli affanni, dei lutti, delle fatiche improbe sostenute dai personaggi dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, con l'ironia, non sempre scoperta, con cui il Socrate platonico si distacca, suggerendo tra i primi quella via dell'obiettività, se non addirittura del disincantamento, a cui avrebbe agli inizi del Novecento guardato Max Weber per dare alle scienze sociali il rigore che oggi esse possiedono.

Per Nucci, come il lettore scopre alla fine del libro, dietro quest'esigenza c'è tutto un mondo di credenze, sentimenti, convinzioni, valori di una classe dirigente, come oggi diremmo. E l'autore indica opportunamente dove andare a cercare questo mondo di credenze, sentimenti, convinzioni e valori, scavando perfino nel nostro presente, più ricco di quanto si immagini di tracce del mondo omerico e platonico. Ma, per non togliere al lettore la soddisfazione d'arrivare diligentemente alla conclusione, noi non diremo quale sia la via, senz'altro suggestiva, che Nucci addita come quella utile a percorrersi. Nello sviluppare alcune nostre riflessioni terremo però conto di quanto fin qui abbiamo estratto quale motivo di senso del lavoro di Nucci, perché le indicazioni da lui date ci sembrano preziose.

È chiaro che l'idea del vivente si afferma innanzitutto come partecipazione a una condizione che è quella per cui tutti i viventi vivono. *Zoé* è insomma un'idea. Quel che ha di speciale è nell'indicare una totalità, quella dei viventi, che non è lo stesso di

altre idee che, come quelle di regno, *phylum*, classe, ordine, famiglia, genere e specie, consentono di classificare i viventi, distinguendo gli uni dagli altri. D'altro canto questa totalità esclude l'altra totalità costituita dai non viventi e Platone sa benissimo che, per esempio, le figure geometriche, che possono dirsi enti, non sono però viventi.

La cosa è importante quando si pensi che per Platone le idee possono intendersi come generi di cui le cose partecipano, potendosi alle cose riferire quel che è tipico di un certo modo di agire o di patire. Così l'essere amante mi fa partecipe dell'amore, come l'essere combattente mi fa partecipe del combattere e ancora l'essere grande mi fa partecipe della grandezza e l'essere lento della lentezza ecc.

Dobbiamo a questo punto tornare a ribadire come *zoé* non sia lo stesso che *einai*, anche se, per certi aspetti i due verbi possono intendersi sinonimi. Infatti *zoé*, come vivere, è anche essere vivente, cioè essere nel senso di esistere, altro termine italiano (ma sarebbe corretto qui dire latino) a cui estendere il campo semantico di *einai*. Ora in che senso *zoé* è un'idea anziché un concetto? E perché, mentre parliamo di *idea* del vivente, non esitiamo a parlare del *concetto* della morte, come annunciamo nel titolo del nostro intervento?

La ragione è semplice e ci porta a dire perché, secondo noi, Platone ritenne che non si dovesse piangere più leggendo i poemi omerici.

4. *La via per la concettualizzazione della morte*

I personaggi di Omero sono eroi spesso dominati dall'ira e nell'ira, come molto bene illustra Nucci, sono portati a reazioni estreme: litigano furiosamente, piangendo magari di rabbia, uccidono, si disperano, vivendo, nei momenti risolutivi della loro esistenza, una vita che è al tempo stesso *zoè* e *bios*. Essi sanno che esiste una differenza fra le due cose, tant'è che rispettano quello che potremmo chiamare il codice del loro onore. Tengono alla gloria e, come assai puntualmente ricorda Nucci, Achille, nella preghiera che rivolge a Zeus, chiede che Patroclo, il quale è andato a combattere vestito delle sue armi, si copra di gloria. Lo stesso rogo funebre e i giochi che seguono alla morte di Patroclo, dicono che il *bios* impone una sua logica anche a chi sia diviso da amori e odi profondi che coltiva nel proprio cuore come essere vivente, che è preda di passioni.

Se possiamo dirci certi della filosoficità intrinseca al tema del dominio delle passioni, Nucci ci avverte giustamente che le passioni hanno anche per Platone una funzione e anzi ci ha dichiarato personalmente che secondo lui un uomo che sia privo di passioni,

non è per Platone persona da prendere in seria considerazione. Opinione che ci sembra da condividere assolutamente.

Ma allora perché l'uomo virtuoso e saggio deve per Platone astenersi dal piangere?

Ci pare sia giusto ragionare a questo punto di una grande novità che in età platonica pare intervenisse a operare nella cultura greca e in particolare ateniese. Ci riferiamo alla scrittura, che viene affermandosi come mezzo di normale comunicazione, fatto notoriamente indagato dagli storici del pensiero greco a partire da Eric Alfred Havelock (1903-1988), autore di opere consacrate come *La Musa impara a scrivere* e *Cultura orale e civiltà della scrittura*. *Da Omero a Platone* entrambi apparsi in italiano per Laterza.

5. *Il concetto della morte, come superamento dell'idea della vita*

Quel che nel libro di Nucci ci pare di scorgere è l'intenzione in buona parte consapevole di correggere un po' la prospettiva assunta da Havelock, che molto insiste sul tema della rivoluzione culturale introdotta all'epoca di Platone a seguito dell'impiego della scrittura nella comunicazione quotidiana e nella pratica dell'insegnamento.

L'operazione che fa Nucci consiste in un opportuno, se non addirittura necessario e indifferibile, ridimensionamento a termini un po' più reali di una cesura che sicuramente ci fu ma su cui Havelock – al quale resta il merito di averla saputa cogliere tra i primi – enfatizza forse un po' troppo. Per noi era del resto fatale che fosse così. Accade infatti naturalmente che chi abbia messo a fuoco un fatto storico ignorato o sottovalutato, si sforzi poi di leggere i fatti secondo una prospettiva che porta in primo, se non in primissimo piano, l'evento di cui ha scoperto l'importanza.

Sicché due cose principalmente vanno secondo noi prese in seria considerazione delle *Lacrime degli eroi*. La prima è che sicuramente quella cesura colta da Havelock è meno grave di quanto Havelock avesse visto, la seconda che ce ne sia un'altra che appunto riguarda il rapporto tra il mondo dei vivi e quello dei morti, mistero che, per noi, è alle spalle del passaggio dalla cultura orale a quella scritta e sul quale non ci pare che Havelock indagasse abbastanza.

Volendoci far capire, fino a correre il rischio di dire cose poco fondate, è come se, prima di Platone il mondo dei morti fosse una specie dell'inferno cristiano e che, sia pure in modo faticoso e sofferto, l'etica platonica aprisse un qualche spiraglio verso un paradiso che non è sicuramente comparabile con quello cristiano ma che pone l'uomo saggio e virtuoso nella condizione di vincere la disperazione di morire, di dover morire, di essere morti.

Secondo noi non va dimenticato come agli eroi omerici difettesse quel vocabolario 'filosofico', di cui ci si avvale da Aristotele in poi, che porta a ragionare di *idee* e di *concetti*. Per Achille, Menelao, Ettore quel che ciascuno di essi pensa è un 'sentito', un 'vissuto', talora con una passionalità irrefrenabile. Ragionando tra loro non fanno riferimento all'obiettività di una situazione, non fermano il loro sguardo su un'immagine definendola. Questo è semmai il compito che, specie nell'*Iliade*, si riserva l'aedo e che nell'*Odissea* il poeta condivide col protagonista e con la fida Penelope. Insomma Omero sembra volersi fare un'idea della guerra e della vita, come emerge in particolare dall'*Odissea*, dove le immagini del 'vissuto' si moltiplicano nel ricordo e nell'attesa e Odisseo sente qualcosa come una sua identità personale, diventando un 'io'.

Dal punto di vista filosofico le pagine che all'*Odissea* dedica Nucci sono a nostro avviso interessantissime proprio perché mettono in luce una psicologia dell'eroe senz'altro più elaborata di quella che possiamo trovare nell'*Iliade*. Odisseo, per come la sua psicologia è messa a fuoco nelle *Lacrime degli eroi*, è un eroe veramente particolare.

Se, senza sapere d'averlo, Odisseo ha tuttavia il concetto di *bios*, e potrebbe dirsi virgilianamente che la sua *pietas* lo riconduce a casa, è ancora alla ricerca di un *concetto* – quello della morte – perché è uno che non ha elaborato i molteplici lutti patiti e solo parlando e ricordando alla corte dei Feaci di quel che ha visto, riesce finalmente a ritrovare se stesso.

Confesserò che l'impressione che ho avuto, leggendo le non poche pagine che Nucci dedica al personaggio di Odisseo, ho più volte pensato al re di Itaca come a un pazzoide, per tale riconosciuto solo da Penelope che spera nella sua guarigione. E la guarigione arriva, ma solo dopo che molti timori sono fuggiti da una mente che comunque non è malata. Ho detto non a caso *pazzoide* e non pazzo, intendendo per *pazzoide* chi abbia una malsana (?) curiosità per la pazzia, che è poi il prototipo della figura del filosofo, per come il filosofo è stato inteso – e forse è *stato* realmente – stando alla nostra tradizione culturale, da Eraclito fino a Wittgenstein, passando magari per l'Amleto shakespeariano.

Odisseo sa che le cose possono definirsi e sa anche che conoscere è un nutrimento dell'anima con cui rapiamo a quel conosciamo qualcosa che gli appartiene. In questo senso Parmenide, che degli eroi omerici è probabilmente un epigono, anche per via della leggendaria impresa da lui compiuta risalendo sul cocchio trainato dalle cavalle la china verso l'acropoli di Elea, Parmenide avrebbe detto che pensare è lo stesso che essere. Pensare uccide, anche per questo Odisseo non vuole dire chi è, perché risuona il nome di coloro che furono, come appunto accade quando Femio fa il nome degli eroi omerici che avevano combattuto a Troia.

Nominare, nominarsi, darsi un titolo, un nome è un atto grave. Significa accettare la precarietà della propria esistenza, significa ammettere d'essere mortali, che è quanto di più spiacevole possa pensarsi in una società come quella dei tempi di Omero quando a quarant'anni si era anziani e a sessanta decrepiti. Nucci ricorda che alla partenza per Troia Achille era ancora imberbe, ciò vuol dire che nei tempi in cui si svolge l'azione della presa di Troia Achille è sì e no trentenne, mentre ha una quindicina d'anni suo figlio Neottolema. Il fiore dell'aristocrazia dell'Ellade, i capi degli Achei, è composto da giovani che combattono e partecipano a rischiose spedizioni ponendosi spesso immaturamente davanti alla morte. La Moira che recide il filo, la cui presenza è ricordata da Nucci, è una personalizzazione mancata della morte. La Moira è infatti chi dà la morte, il fattore causale, quello per cui a un certo punto il filo della vita si spezza. Ma non è la Morte.

Questo è uno dei punti per noi decisivi. La morte è il concetto dei concetti, quello più duro da accettare e, dove la vita è un'idea, a cui far corrispondere una serie di immagini dolci, quale per Odisseo può essere la terra natia, la reggia di Itaca, la sua sposa ecc., la morte è un *nulla* difficile perfino da pensare, un baratro, un salto nel buio. E a questo salto nel buio corrisponde l'acquisizione di un concetto partorito, come spiega Platone nel *Teeteto*, dalla mente umana.

Forse, tornando a scomodare Max Weber, il *bios* dell'eroe impedisce all'eroe, e a chi ne canta le gesta, di compiere un passo del genere, per cui, come suggerisce Nucci, morire è tornare a essere cosa e il cadavere dell'eroe è cosa fra le cose e Achille non se ne capacita.

Ciò appunto significa l'impossibilità di concettualizzare la morte, cosa che diventa invece fatto compiuto con l'avvenuta nascita della filosofia, cioè con Platone e con Aristotele.

Aristotele in particolare, che è il primo a ragionare di concetto, pur riferendo a Socrate la paternità di tale nozione, non solo accetta l'idea di dover morire, ma soprattutto non piange più, perché con lui si compie, sia pure assai precariamente, l'elaborazione di tutti i lutti possibili. Ciò accade proprio grazie al fatto che Aristotele introducesse quasi ai confini di quel mondo, che è nella sua concezione filosofica l'intelletto possibile, la nozione ipermortifera di concetto. Se l'idea rapisce qualcosa come l'anima stessa delle cose di cui chi conosce si appropria, il concetto può ancora di più perché segna il trionfo sulla cosa conosciuta, per come già questa si presentava agli occhi di Teeteto che 'partorisce', soccorso da Socrate, un'idea che non sapeva d'aver concepito. Il concepimento del concetto si propone, non a caso nel dialogo platonico nel quale più che altrove aleggia la morte, quella dell'eroico Teeteto, indifferibile (che, si badi bene non muore tanto per le ferite, quanto per la dissenteria che ha colpito lui come altri guerrieri, quando si dice l'ironia della sorte!) e quella di Socrate che si intrattiene col

giovanissimo Teeteto, sapendo che l'indomani dovrà sostenere il giudizio che lo condannerà a bere la cicuta.

La filosofia accetta la morte, ma non ne certifica l'esistenza. Addita una via per esorcizzare precariamente quella sorta di male assoluto che è *la* morte, con la sinistra ombra che l'accompagna.

Ho detto 'precariamente' e c'è qui l'altra cesura, quella per me più profonda che si nasconde tra le pieghe del passaggio dalla cultura orale a quella della scrittura. Se infatti la parola detta può risuonare invano la volta che Patroclo non sia più e di lui resti il nome e col nome la memoria che se ne vorrebbe cancellare, la parola scritta ha un potere assai maggiore. Nella nostra cultura essa ha foscolianamente preteso di immortalare gli uomini illustri, guardandosi però dal dire l'ineffabile per cui nessuno sa il nome di dio. Due estremi del tutto ignorati dal mondo e dalla civiltà ellenica. Nessuna immortalità per Socrate che è aristotelicamente uomo e perciò mortale, tutti gli uomini essendo mortali. Nessuna innominabilità per gli dei che hanno addirittura commercio con gli uomini.

Secondo noi dell'incommensurabilità tra vita e morte Platone era ancora più consapevole di Aristotele, e il *Teeteto* ci pare lo dimostri abbondantemente proprio come dialogo dell'incommensurabilità tra conoscere e essere.

Il punto, per noi, è che il mondo omerico non poteva sparire perché descriveva un *ethos* per più aspetti irrinunciabile. Le due nozioni di idea e di concetto si confusero tra loro e all'idea si diede una preminenza schiacciante, mettendo in parentesi il fatto che esistano parole che non designano cose ma valori e disvalori, come la virtù, la libertà, la verità e la menzogna o l'inganno; o ancora paure, timori, ansie. Del buio e delle tenebre, come anche del nulla o della morte non abbiamo altro che un concetto e ad essi non corrisponde nulla di *certo*, come avrebbe detto Dante.

Di qui però l'instabilità del mondo costituito dai puri concetti e invece la relativa stabilità del mondo delle idee, con la conseguenza che ancora oggi la morte si piange perché, accettata l'idea della vita, è poi difficile, traumatico, accettare il concetto della morte, cosa che invece può fare l'uomo saggio e virtuoso per come lo intendeva Platone.

Per noi il Cristianesimo ha spezzato qualcosa di questa suggestiva e complessa costruzione etica che fu di Platone e di Aristotele e, non a caso, di Platone si fece un prosecutore di Pitagora, cosa su cui noi abbiamo forti dubbi.

Recensione a

Tonino Griffero, *Quasi-cose. La realtà dei sentimenti*



di

MARCO TEDESCHINI

marco.tedeschini@yahoo.it

Con *Quasi-cose. La realtà dei sentimenti*, edito per i tipi di Bruno Mondadori, Tonino Griffero conclude un iter intellettuale la cui ispirazione di fondo si può concentrare nell'instancabile affermazione di «un inflazionismo ontologico», in grado di «mettere a fuoco [...] una costellazione di entità che [...] risultano bandite dal catalogo ontologico metafisicamente influente sul nostro pensiero e sul nostro linguaggio» (p. 1). Siffatto punto d'arrivo – che passa per l'immaginazione transitiva di *Immagini attive. Breve storia dell'immaginazione transitiva* (Le Monnier, Firenze 2003), prosegue con le ontologie sottili descritte ne *Il corpo spirituale. Ontologie "sottili"*

da Paolo di Tarso a Friedrich Christoph Oetinger (Mimesis, Milano 2006) e giunge all'*Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali* (Laterza, Roma-Bari 2010), libro in cui avviene un ripensamento radicale dello statuto ontologico del sentimento – è però, come spesso accade, anche un punto d'inizio: il concetto di 'quasi-cose', già di Hermann Schmitz, da anni punto di riferimento teoretico di Griffero, gli consente infatti di dare una sistemazione categoriale positiva e univoca a queste entità tradizionalmente marginali (e ad altre meno marginali, ma non meno enigmatiche – un esempio su tutti: il paesaggio), a partire dal paradigma delle atmosfere; questa operazione non è priva di conseguenze per il concetto di 'realtà', il cui allargamento offre nuovi e promettenti strumenti esplicativi e d'indagine, di cui Griffero dà ampia e lucida istruzione d'uso. L'inflazionismo ontologico di Griffero è infatti in primo luogo il tentativo di innalzare alla ben nota 'fatica del concetto' ciò che ne è stato escluso. Senza che si traduca in una patetica passione per le vittime (presunte) della storia dell'ontologia, l'operazione – politica e culturale – consiste nel ricorrere a nuove e inutilizzate risorse per la comprensione della realtà e, in essa, dell'uomo. Un preciso metodo filosofico conduce Griffero a integrare e ampliare a dismisura un catalogo ontologico – quelle delle 'cose' – che forse troppo concede, né potrebbe fare diversamente, agli epigoni contemporanei dello psicologismo primo-novecentesco, da un lato, e ai culturalismi d'ispirazione vuoi kantiana, vuoi marxiana, nietzscheana o heideggeriana, per via della sua ingenuità filosofica. Un'ingenuità alla cui base si può senz'altro riconoscere la crisi del sapere sensibile (e comune) e, al suo interno, del paradigma veritativo dell'*adequatio* per via degli strumenti e delle scoperte della scienza moderna. Ebbene, sulla scia di una larga parte della filosofia del Novecento, in particolare della fenomenologia, Griffero riparte da questa stessa fiducia (epistemica) nel senso comune. Si tratta tuttavia di una fenomenologia depurata dei suoi motivi trascendentali (dell'intenzionalità, in Husserl; dell'essere, in Heidegger) e riveduta con gli strumenti di una fisica ingenua à la Bozzi applicata all'affettività: infatti «il nostro interesse esclusivo (non genetico né causalistico) [è] per ciò che appare in quanto appare e per il coinvolgimento affettivo-corporeo che esso implica». Griffero rifiuta così qualunque logica – tipica delle filosofie summenzionate – della regressione dal condizionato alla condizione o, in fenomenologia, da ciò che appare all'apparire; collocando però ciò che in quelle filosofie è di volta in volta la condizione sullo stesso piano del condizionato, ne segue la completa disfatta e persino l'insensatezza della distinzione in esse operata. Non c'è più storia, non società, non essere, né soggetto a garantire e insieme condizionare l'ente e il suo senso; vi sono semmai delle peculiari

entità, le *quasi-cose*, che pervadono «con la [... loro] peculiare voluminosità lo spazio, tonalizzandolo in questo o quel modo [...] e suscitando grazie ad *affordances* sinestesiche suggestioni motorie di varia natura» (p. 14). Questo significa che le quasi-cose orientano, comunicano, invitano e ingiungono, e che il soggetto a cui si manifestano le vive e comprende esattamente sulla base di questi orientamenti, comunicazioni e ingiunzioni. Le ‘cose’ sono invece, «grosso modo, entità tangibili e dai confini determinati; di forma regolare e, in quanto tridimensionali, inesauribili dalle loro rappresentazioni; solidali nelle loro parti, non troppo distanti e diverse sia materialmente (coesione) sia qualitativamente (omogeneità); singolarizzabili e quindi [...] numerabili in base a genere e o specie (individuazione); perduranti nell’esistenza (persistenza) e aventi peculiari proprietà spazio-temporali» (p. 7). Tuttavia, la differenza tra cose e quasi-cose è per Griffero minore di quella che potrebbe *prima face* sembrare, anzi, tende allo zero nel momento in cui la «percezione delle cose [...] altro non è che l’identificazione [...] di qualcosa con la sua più abituale forma di apparenza» (p. 9) e le cose, oltre a essere «enti conchiusi, discreti e inattivi come supporti di proprietà, [...] sono] anche forme le cui qualità [...] sono estasi in grado di influire atmosfericamente sullo spazio circostante» (p. 14). Se dunque bisogna tener fermo che «la scelta di parlare di quasi-cose anziché di semplici relazioni o, ancora più ereticamente, di relazioni prive di (o anteriori ai) relati, denota indubbiamente un debito inestinto verso il paradigma ontologico cosale» (p. 25), non si può però lasciar cadere il fatto che la realtà, nella prospettiva neo-fenomenologica di Griffero, si arricchisce di quella “polivocità semantico-patica” (p. 26), di cui gli “indubbi vantaggi [...] del paradigma ontologico cosale] non compensano mai la perdita” (*ibidem*); e ne viene anche ampiamente ritoccata, se “nel (quasi) cosalizzare relazioni ed eventi [...] si decosalizzano] molte (presunte) cose: [...] anche molte delle cosiddette cose (una montagna, una strada, ecc.) non sono infatti qualcosa di molto più definito di quanto lo siano ad esempio i sentimenti atmosferici che esse irradiano» (p. 26).

In questo modo la realtà diviene ‘il’ terreno d’indagine privilegiato per comprendere l’uomo, la sua condizione esistenziale e «l’aria che [in un determinato ambiente (sia esso umano, o meno)] tira» (p. 10). Contro ogni mediazione, Griffero promuove allora una filosofia «dell’immanenza del senso nelle forme che ‘patiamo’» (p. 119), un ‘materialismo affettivo’ in cui si risolve – senza irenismi di sorta e, anzi, mettendo a cardine del proprio pensiero tutta la complessa drammatica in atto in ogni *pathologia* – il problema della ‘costituzione’ (onto-epistemologica) di un senso per uno o più uomini in forza della sua incidenza affettiva.

Quest'ultima trova la sua condizione soggettiva nel *Leib*, che Griffero traduce con l'espressione articolata 'corpo-proprio'. Ad esso – 'quasi-cosa' a tutti gli effetti – è dedicato l'intero terzo capitolo (che segue i primi due, nei quali vengono fornite le coordinate ontologiche e illustrato il paradigma atmosferico di fondo). Il corpo-proprio, «a differenza del corpo-cosa, esteso nello spazio dimensionale e sezionabile, composto da organi e circoscritto da confini cutanei, [...] è, in quanto quasi-cosa e cassa di risonanza delle quasi-cose, l'insieme di ciò che si prova anche indipendentemente dagli organi di senso (dolore, fame, sete, piacere, vigore, rilassamento, ecc.), e si percepisce, fin dove si può incorporare (e disporre di) qualcosa di saliente nei dintorni di sé, come nel caso del tempo climatico, dei già ricordati sentimenti atmosferici e, più in generale, dei *qualia* o *affordances*, la cui analogicità intermodale si fonda a nostro parere appunto su risonanze esistenziali e proprio-corporee» (p. 63). Sono queste risonanze a definire la condizione esistenziale di un corpo vivo in un mondo, che dunque è sempre affettivamente collocato e localizzato in quest'ultimo, come è sulla loro base che si costruisce un metodo descrittivo in grado di restituire l'intera dinamica ambientale che in esse precipita. Sicché essere-nel-mondo non ha mai carattere neutro, ma vuol dire sempre esserci-in-un-certo-modo, e questo modo determina il rapporto tra il soggetto, il mondo e le *cose* in esso. Il dolore e la vergogna, cui Griffero dedica il quarto e il quinto capitolo del libro, ne sono due prove evidenti. La loro estrema intuitività ci consente di preferire, alla ricchezza della loro analisi neo-fenomenologica, il contributo imprescindibile all'ontogenesi del soggetto che esse apportano e di cui, pure, Griffero dà dimostrazione. Il soggetto è infatti autenticamente (paticamente) individuo quando soffre e autocoscienza riflettente quando si vergogna: se infatti incontrare il dolore – pensato come quasi-cosa – implica «non uno stato omogeneo ma un conflitto dinamico» (p. 82), una localizzazione particolarmente oppressiva perché inchioda a ciò di fronte a cui si vorrebbe fuggire, la vergogna, «che è la conseguenza di una stigmatizzazione dell'intera identità attraverso un evento parziale ma evidentemente decisivo per l'autostima» (p. 91), esprime «la radicale 'meità' patica del mio pensare e fare» (p. 93).

Se le quasi-cose si rivelano una imprescindibile condizione dell'autenticità e integrità dell'esperienza soggettiva, non lo sono meno rispetto all'esperienza dell'alterità, la cui carica atmosferica si concentra e condensa nello sguardo altrui. L'analisi di Griffero, che è occasionata dal problema estetico del ritratto, cui continuamente il capitolo sesto di *Quasi-cose* rimanda, conferma alcuni dei risultati più interessanti del dibattito sorto attorno all'intersoggettività nella seconda metà del XX secolo, mutandogli tuttavia cornice.

Conseguenza ne è un sano depotenziamento della figura filosofica (trascendentale) dello sguardo altrui, senza che ne vada perduto il potere espressivo, o atmosferico, che da sempre lo connota e interroga il pensiero. Per Griffero lo sguardo è un 'gesto': «posto che vi si veda non una semplice connessione ottica tra la retina e il percepito ma un potente impulso proprio-corporeo, lo sguardo si estende agentivamente, appunto quasi fosse a sua volta un corpo (culturalmente più offensivo di un pugno!), nello spazio pericorporeo, in funzione ora aggressiva (stigmatizzazione, ecc.) e ora protettiva. [...] Che sia acuto, penetrante, indagatore, stanco, apatico o sorvegliante, e così via [...], lo sguardo, lungi dal valere esclusivamente come sintomo dell'altrimenti ineffabile interiorità altrui, è il sentimento che erroneamente vi si crede celato e genera [...] una propria specifica 'evidenza' atmosferica, riassumibile in un potente ma indeterminato 'mi si guarda'. In quanto, non a caso, pensato più come emissione che come ricezione [...], lo sguardo costituisce un appello a vario titolo 'impegnativo' per l'interlocutore, irretendolo nelle proprie direzioni corporee» (p. 114). Stando così le cose, la descrizione atmosferologica dello sguardo getta una luce nuova sulle interazioni sociali in genere. La densità affettiva, che notoriamente le riguarda, perde infatti il suo carattere psicologico per riguadagnarne uno correttamente psicologico, calato all'interno di un'ontologia ben più complessa e comprensiva dove il *Leib* reagisce alle *affordances* dello sguardo, rivelando «un'intercorporeità nient'affatto unidirezionale» (p. 113) che è a sua volta generatrice delle atmosfere in cui i corpi si trovano poi irretiti. Questa fecondità atmosferica non significa però ancora società, almeno non su una scala ulteriore a quella del rapporto interpersonale: fedele all'idea che il tutto non è riducibile alle sue parti, Griffero difficilmente potrebbe affermare che il complesso legame sociale nasca dai singoli incontri tra uomini. Di ciò ci sembra solida conferma concettuale l'ultimo capitolo del libro, dedicato al tema del 'crepuscolo'.

Proprio per la sua posizione di chiusura, esso sembra preludere a una filosofia che – dopo aver stabilito un paradigma ontologico di fondo (quello di atmosfera) e averne mostrato tanto le ricadute sull'idea tradizionale di realtà e sul catalogo ontologico sotteso, quanto sul soggetto e l'intersoggettività – si apre a questioni di più vasta portata (la società, la storia, la cultura e via dicendo) e che, sulla scorta di Hermann Schmitz, potremmo chiamare 'situazionali', ma che non esitiamo a definire invece – restando fermi a *Quasi-cose* – ambientali. Vediamo perché. La «dimensione indistintamente emozionale e climatica, [...], 'cala' (non metaforicamente!) da fuori, in virtù di una quasi-cosalità naturalisticamente irriducibile, su tutto. E vi si insinua, rendendo le

cose meno discrete, dissolvendo la distinzione tra identità e differenza in fin dei conti presupposta da qualsiasi razionalizzazione, e costringendo la luce a una suggestiva parcellizzazione residuale. I soli punti luminosi che sopravvivono, incrementando il fascino dell'insieme, sono infatti le stelle, le luci delle case, ma anche quegli oggetti dotati di luce propria che, normalmente privi di salienza nella luce diurna, sfavillano magicamente invece nella semi-oscurità, rivelando una loro impreveduta autonomia cinetica. Inibita ogni spazialità direzionale, il crepuscolo ci rende estranee anche le cose più familiari, riducendole a semplici *silhouettes*, suggerendo così un'irrinunciabile esperienza smaterializzante sia del percepito sia del percipiente, persino un'impressione di numinosità e immemorialità. O quanto meno una vaga tristezza, generata dal senso minacciosamente incombente della vanità delle cose, e talvolta, in specie quando col congedo dalla luce si alludesse ad altri abbandoni (come nella *Blaue Stunde* di Gottfried Benn), una vera e propria disperazione» (pp. 129 sgg.). Questo lungo passo illustra perfettamente il metodo descrittivo di Griffero, sostanzialmente modellato sull'effetto proprio-corporeo avvertito alla presenza di qualcosa; mostra altresì la radicale prospettiva ontologica dischiusa dal paradigma delle quasi-cose; infine ci consente di corroborare la nostra ipotesi 'ambientale'. Su questa vogliamo ancora soffermarci. L'interesse dell'analisi del crepuscolo infatti è che ci troviamo di fronte a un'atmosfera che ne ingloba e genera altre; di una dimensione onnicomprensiva che si inserisce in un contesto atmosferico già "avviato" e lo abbraccia e cambia – quand'anche solo brevemente –, armonizzandosi con esso o entrando in collisione; in ogni caso mutandone nel suo complesso il segno emotivo. La luce, così, produce degli effetti che non le sono riducibili e che sono al contempo l'esito di un insieme di fattori atmosferici e climatici (in senso equivoco: atmosferologico quanto climatologico e geofisico) e qualcosa di irriducibilmente nuovo: il crepuscolo, appunto, da cui l'intero ambiente è affetto e che, a ben guardare, è quell'ambiente stesso. Si capisce allora come una tale prospettiva dischiuda ben altre possibilità d'indagine rispetto a quelle illustrate in questo libro, le quali spaziano dalla sociologia, alla storia, alla politica, agli studi culturali, non senza l'effetto di diminuirne le pretese esplicative e ricondurle a un *humus* ontologico unitario in grado di spiegare tanto le differenze culturali, quanto le possibili interazioni tra esse e in grado altresì di rendere vacua la rigida distinzione – a nostro avviso ingenua e troppo accomodante, in quanto legata *volens nolens* (cioè anche e soprattutto quando si riconosca la sua impossibilità) alla rivendicazione di una qualche autenticità dell'uomo – tra natura e cultura. Di questa, della sua vacuità e della necessità di nuovi

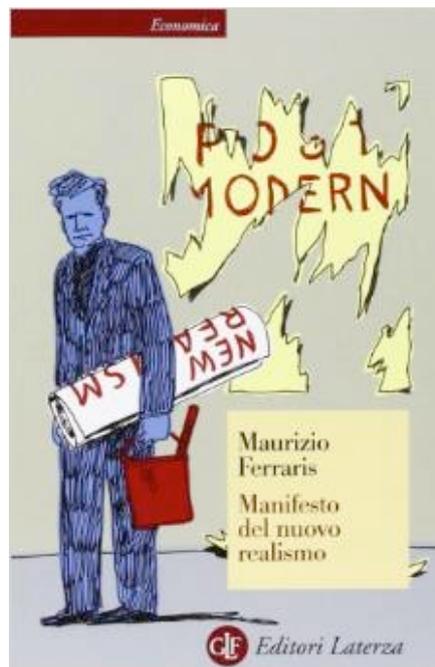
concetti per pensarla col dovuto rigore e senza gli eccessi contemporanei ci sembra che il libro di Griffero dia prova.

Naturalmente, all'ultima fatica di Tonino Griffero si potrebbero anche muovere molte obiezioni e, senza dubbio, porre numerose domande. Ci si potrebbe chiedere, ad esempio, se basti dichiarare la netta percezione dell'esteriorità dei sentimenti per inferirne l'esteriorità al soggetto; se collocare la questione del senso (esistenziale ed epistemologico) sul piano di un'ontologia dell'affettività non faccia ricadere la sua prospettiva in un emotivismo inservibile dal punto di vista etico ed epistemologico – su cui pure Griffero intende esprimersi –, concedendo ancora troppo all'idea secondo cui la ragione in fin dei conti 'deve' (se non dal punto di vista teoretico – come ha voluto la modernità – almeno da quello pratico) dominare le passioni; infine ci potrebbe chiedere quale sia la ragione delle numerose cautele, che di fatto ne depotenziano il tentativo, che Griffero tradisce continuando a tener ferma una netta distinzione tra ambito funzionale e pragmatico, ambito cognitivo-semantico e ambito affettivo-proprio-corporeo, quando quest'ultimo, inserito nel contesto concettuale delle quasi-cose, potrebbe senza tema sostituire i primi due. Ma dubbi, domande e polemiche possono sorgere soltanto perché ci si trova di fronte a un libro pretenzioso almeno quanto rigoroso, le cui ambizioni sono sostenute da un metodo lucido e coerentemente applicato e da un'architettura concettuale e argomentativa solidissima. Pertanto, come sempre in questi casi, non si può che sperare di aver incrociato gli interessi dell'autore, offrendogli, con questo breve commento al libro, un'occasione in più di riflessione.

Griffero, Tonino, *Quasi-cose. La realtà dei sentimenti*, Bruno Mondadori, Milano 2013, pp. 152, € 18,00.

Recensione a

Maurizio Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*



di

MARCO VISCOMI

marcoviscomi@libero.it

Il fulcro teoretico di questo testo si configura come una ricapitolazione prospettica del lavoro filosofico svolto da Maurizio Ferraris nei suoi anni di ricerca. L'autore, per un verso, intende delineare i tratti portanti dei suoi studi precedenti la prima edizione di questo volume (2012) e, per altro versante, si espone nel proporli al dibattito contemporaneo. Quest'ultima opzione viene siglata nella forma del 'manifesto', vale a dire di quello scritto che richiama in maniera esplicita l'opera di Marx ed Engels del 1848. Come allora si

avvertì l'agitarsi dello spirito del comunismo nelle terre d'Europa, così ora Ferraris ravvisa il sorgere e il vivificarsi di un nuovo realismo all'interno dell'husserliano 'spirito europeo'. Quanto vuole indicare il termine, riconosce lo stesso autore, non è altro che la presa d'atto di una svolta, a fronte del sorgere fattuale di uno stato di cose immanente ed esperibile. A seguito della deriva del postmoderno nel populismo mediatico, insorge un bisogno antico quanto l'essere umano, ma nuovo nelle sue necessità storiche di riconoscimento. È in virtù di tale sensibilità verso il momento storico che ci troviamo a vivere, che Ferraris ha operato nel tempo una triplice virata teoretica. Sintetizzando la sua esperienza di pensiero, egli ha abbandonato l'ermeneutica per concentrarsi sull'estetica intesa come teoria della sensibilità. Ha conseguentemente lanciato un'ontologia naturale avente carattere di teoria della 'inemendabilità' e un'ontologia sociale quale teoria della 'documentalità'. Una così composita proposta si muove sulla rotta di una triplice messa in evidenza critica delle fallacie del postmoderno. Rispetto ad esse si articola l'intero elaborato in esame e a loro va quindi rivolta un'adeguata attenzione espositiva.

La prima fallacia del postmoderno, a ritenere di Ferraris, si riscontra nel binomio essere-sapere. La posizione antirealista, chiamata 'costruzionista' nel testo, sostiene che il darsi delle cose nel reale non sia indipendente dagli schemi concettuali che ci permettono di cogliere le entità come oggetti. Tale concezione, fatta propria ed estremizzata dai postmoderni, non si sofferma oltre nella constatazione realista per la quale vi siano delle cose, ma passa immediatamente a una deduzione di carattere diverso. Se nel mondo vi sono delle cose che io posso conoscere solo nei modi e nei termini delle mie concettualizzazioni, ne devo dedurre che il reale non sia alcunché di dato un volta per tutte. Esso appare piuttosto come quell'amorfo materiale al quale io do forma nella specie dell'apriorismo della ragion pura. Proprio per i richiami kantiani impliciti in tale intendimento, Ferraris etichetta tale fallacia come 'trascendentale': essa si basa sull'aporia che identifica e confonde, senza soluzione di discontinuità, l'ontologia (ciò che è) e l'epistemologia (ciò che si sa). Il costruzionista, in quanto antirealista, non nega certo l'esistenza del mondo, ma pone così tanto l'accento sulla sua dipendenza dai nostri schemi di pensiero, da arrivare a intendere il mondo stesso come essenzialmente indeterminato. L'obiezione realista a tale fallacia non sostiene ingenuamente che ci sia un mondo e che si diano in esso delle cose. Il realismo afferma piuttosto a chiare lettere che essere e sapere non si equivalgono (p. 45). Esso riconosce kantianamente che la conoscenza umana dipende dalle forme a priori della mente. Gli schemi concettuali di questa, tuttavia, determinano il nostro modo di identificare logicamente le entità del mondo e le modalità

secondo le quali interagiamo con esse. È la nostra visione del mondo e non le cose che sussistono nel mondo a essere qui in gioco. Il mondo non è determinato dai nostri concetti, ma sono questi ultimi che ci danno accesso al reale, conformandovisi secondo il loro proprio apriorismo trascendentale. La prova capitale di ciò consiste il fatto che il reale risulta inemendabile, vale a dire non può essere corretto o trasformato col solo uso idealistico di schemi concettuali astratti.

La seconda fallacia si esplica nell'accostamento accertare-accettare. Uno dei capisaldi del postmoderno sostiene l'idea che tutto sia socialmente costituito e infinitamente (indifferentemente) manipolabile. Con questa manovra scettica, il costruzionista potrebbe supporre di immunizzarsi dal reale, liberandosi da qualunque forma di costrizione a esso dovuta nella nostra immanenza empirica. Il problema che sorge da un simile atteggiamento, tuttavia, è duplice. Da un lato, esso porta a un isolamento solipsistico e idealistico rispetto al mondo, nei confronti del quale, prima ancora di credere fanciullescamente di poterlo trasformare attraverso semplici schemi mentali, viene smarrito qualunque contatto storico e umano. Da un altro lato, si elimina la possibilità di una qualunque fondazione morale e valoriale solida. Ciò in quanto permane solo il fantasma di una condivisa mentalità, che viene accolta nella sua volontà di potenza in virtù del mero accertamento del suo darsi contingente come socialmente accettata. Il realismo si oppone a tale tendenza sostenendo la continuità sostanziale di mondo, oggetti, fatti e valutazioni. Al darsi di entità reali, la pregnanza dei fatti a essi afferenti non enfatizza la possibilità ermeneutica di infinite codificazioni della narrazione degli eventi accaduti. L'oggettività di un fatto, la sua inemendabilità, conduce a una stringente disposizione giudicativa di ordine morale. Essa non è più soggetta all'intemperie derivante dallo iato, presupposto dai costruzionisti, fra fatti, percezioni e giudizi. Il sostenere che non vi siano fatti ma solo interpretazioni, regola base del postmoderno, non solo lascia indistinti i termini del binomio essere-sapere, ma conduce anche a un'impasse amorale il momento pratico dell'azione. Questo può essere richiamato a una forma di valutazione dei giudizi e delle azioni, solo riprendendo il carattere reale della fattualità del nostro esistere fra cose, date e sussistenti indipendentemente dalle nostre sole interpretazioni.

Qui si apre l'argomento decisivo del realismo evidenziato da Ferraris, vale a dire quello morale (p. 63). Esso esprime l'esigenza di distinguere fra le regioni dell'essere che non sono costruite dagli esseri umani (le cose del mondo) e quelle che invece vengono socialmente determinate da noi. In ordine a tale differenziazione, esplica il filosofo, occorre classificare tre ordini di oggetti: quelli

naturali, che sono nello spazio e nel tempo indipendentemente da noi, quelli sociali, che sono nello spazio-tempo ma in maniera dipendente dal soggetto umano, e quelli ideali, che non si danno né nello spazio né nel tempo e sono indipendenti da noi. La dimensione morale riverbera allorché si comprende che una parte di quanto si dà a essere nel mondo dipende dall'essere umano in senso socialmente probante. Su tale fronte, infatti, vale l'assunto che vi siano interpretazioni e che vi debbano essere decostruzioni di fatti, al fine di poter di seguito scernere rispetto a essi secondo equità e giustizia. L'errore rispetto al quale mette in guardia Ferraris consiste nel confondere gli oggetti sociali con quelli naturali, supponendo erroneamente questi siano soltanto il frutto di schemi concettuali ermeneutici. Nella teoria proposta contro un tale possibile fraintendimento si esprime l'associazione degli oggetti sociali con il complesso degli atti scritti. Quello che avanza Ferraris è un «testualismo debole» (p. 75), vale a dire l'idea per la quale la documentalità di un fatto sia decisiva nelle realtà sociali e nel discernimento che a esse compete in sede morale. La tesi di Derrida per la quale nulla esista fuori dal testo, viene qui ridimensionata. Essa, cioè, viene ridimensionata rispetto alla pretesa di valere per la realtà in generale. La sua legittimità viene riconosciuta e confermata solo in sede di ermeneutica degli atti sociali scritti, documentati e riportati, in quanto fatti da doversi interpretare. Con tale distinguo viene innalzata una barriera al profilarsi di un duplice rischio. Ciò che si tenta di arginare è il dilagare prorompente del populismo e della demagogia, quali forme esasperate di distacco dal reale, a fronte della pretesa di radicale e continua reinterpretazione di questo. Quanto si vorrebbe scongiurare, ancora, è l'insorgere di personalità o movimenti che, proclamandosi come unici detentori di un egemone accesso ai fatti o alla 'verità', vengano ad affermarsi come totalitari.

La terza e ultima fallacia che si evince nella parabola postmoderna è quella del sapere-potere. In tale prospettiva, il sapere non viene associato all'idea di emancipazione, così come proposto nell'Illuminismo, ma alla concezione per la quale esso sia esclusiva manifestazione della volontà di potenza. Seguendo in ciò la via nietzscheana, il sapere viene inteso come uno strumento di dominio che, sempre in qualche modo correlato a e determinato da motivazioni di potere, non può che venir qualificato come dogmatico e dispotico. Ciò accade nella misura in cui esso pretenda di essere detentore di una qualche verità, che legittimerebbe una sua presa di posizione acritica e impositiva contro coloro che non comprendessero o non accettassero quella supposta verità. Tale obiezione, sottolinea Ferraris, costituisce chiaramente una critica alla violenza, piuttosto che all'idea di verità. Una qualche specie di quest'ultima infatti occorre pur averla, se si giunge a prendere

posizione contro quegli esiti nichilistici e confusionari, che porterebbero a sostenere il potere istituito o il suo opposto abbiano ora torto, ora ragione. Il postmoderno, cioè, si avvale ancora di un'idea di 'verità', allorché sostiene il legame sapere-potere e si dispone a valutarne di volta in volta in maniera ermeneuticamente circostanziata. La concezione per la quale tale modo di intendere sia scevro da un fondo aletico o possa anche solo supporre di emanciparsi da esso (come tenta di fare Vattimo), rappresenta la vera aporia messa in luce da Ferraris. Se, come altro caposaldo della postmodernità, si sostiene la superiorità della solidarietà sull'oggettività, si incorre nell'eventualità della legittimazione delle prepotenze e delle falsificazioni contro le quali si vorrebbe lottare. Avallando un indifferentismo morale di fondo e seguendo in ciò un'assunzione valoriale teorico-etica precisa, si giustifica un principio di autorità potenzialmente totalitaristico. Se l'essere viene identificato col sapere e se questo si associa di seguito al potere, ecco che allora, per la proprietà transitiva, anche essere e potere vengono tra loro assimilati. La realtà risulta così ridotta, in maniera costruttivamente postmoderna, alla visione antirealista per la quale il reale in genere sia solo il risultato di una costruzione di potere.

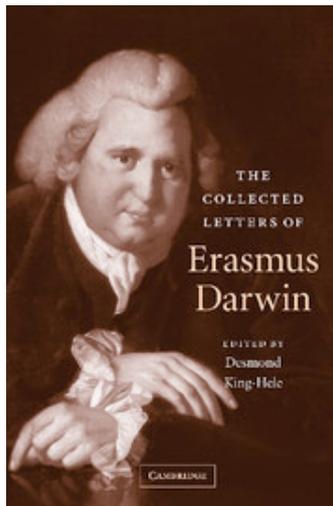
La sintesi della proposta realista di Ferraris viene da questi racchiusa in tre parole chiave. Essa è in primo luogo 'ontologia', cioè ritorno alla constatazione originaria per la quale sussistano delle entità inemendabili nel reale. La realtà, cioè, non risulta riducibile a interpretazioni soggettivistiche, né si può pretendere di coglierlo come modificabile attraverso o riducibile ai soli schemi concettuali della ragione umana. In seconda istanza si delinea la dimensione della 'critica', la quale verte sul distinguo operato fra essere e sapere e fra sapere e potere. È appunto l'insieme di tali distinguo che consente un'adeguata stima, in senso etico e politico, dei fatti che accadono e delle loro implicazioni. Queste non vengono più acriticamente accettate, soltanto perché fenomenicamente accertate, ma sono appunto sottoposte a decostruzione valutativa; vale a dire a quella specie di discernimento inattuabile, nel proprio senso fondante, all'interno del contesto antirealista. E infine viene rilanciato il termine 'Illuminismo' in contrapposizione al duplice rifiuto postmoderno, giustapposto all'idea di progresso e alla fiducia nel legame fra sapere ed emancipazione. Questa celata e inconfessabile ombra del moderno si è allungata verso ciò che altri critici hanno definito 'ipermodernità' e che Ferraris valuta come un «antirealismo magico» (p. 26): una forma di mistificazione del reale, delle capacità del soggetto umano e della qualificazione ontologica dell'essere di questo e delle cose. Per rispondere a quelle istanze problematiche sorte dal postmoderno, certo sempre stimato teoreticamente in buona fede, Ferraris riprende le note del realismo nella specie della novità dei tempi che viviamo. Come *unicum*, quale

del resto è ogni evento della storia, sebbene nella similarità di alcune costanti ritornanti ciclicamente, nel nuovo realismo risuona la voce attuale dei nostri tempi. Per questo suo statuto pregnante e ineludibile, occorre oggi più che mai confrontarci e sottoporre il nostro futuro a questo banco di prova teoretico-pratico.

Ferraris, Maurizio, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2014, pp. 113, € 8,50.

Segnalazione bibliografica di

Desmond King-Hele (a cura di), *The Collected Letters of Erasmus Darwin*



di

FEDERICO MORGANTI

federico.morganti@gmail.com

Il volume che mi accingo a commentare è l'edizione *paperback* di un testo già apparso nel 2007, il quale a sua volta ampliava i materiali presentati al pubblico dal medesimo curatore e dalla stessa casa editrice nel 1981, in un volume intitolato *The Letters of Erasmus Darwin*. L'uscita dell'edizione economica dell'epistolario del 2007, che ha anzitutto il vantaggio di abbattere i costi di quel volume, è una buona occasione per valutare i pregi del lavoro svolto dal più importante studioso della figura di Erasmus Darwin, cioè Desmond King-Hele.

Il volume raccoglie 457 lettere contro le 272 dell'edizione del 1981. La maggior parte delle lettere inedite proviene dalla Cambridge University Library, alla quale furono donate dalla

famiglia Darwin nel corso degli anni Novanta. Altre fonti includono libri a stampa e periodici. D'altronde, osserva il curatore, «there must be many further letters of Erasmus Darwin that I have failed to find, some in public collections and many more in private hands, either passed down in families or passed on into obscurity via auctioneers tied by their code of confidentiality» (pp. XX-XXI).

Particolarmente interessante, tra le nuove acquisizioni, una lettera del 4 settembre 1768 indirizzata al Reverendo Richard Gifford (1725-1807), indicata da King-Hele come «the longest and most metaphysical of all Erasmus Darwin's letters» (p. XX). La lettera (pp. 91-96) contiene una serie di repliche alle obiezioni di Gifford a un saggio di argomento filosofico precedentemente inviato da Darwin. Purtroppo, sia il saggio sia la lettera del reverendo sono andati perduti. Nella lettera del 4 settembre si fa menzione di molti punti in seguito elaborati nelle opere mature, a cominciare dalla *Zoonomia* (1794-96): dalla natura del principio vitale al funzionamento della trasmissione nervosa, dalla formazione delle idee all'origine dei comportamenti animali. Quest'ultimo è, in effetti, uno dei più interessanti. Scopriamo come già all'epoca Darwin si fosse trovato a criticare la nozione di «istinto o ispirazione» promossa dalla teologia naturale, in favore di un'ipotesi di matrice empiristica. All'idea di un comportamento innato e stereotipato contrapponeva la capacità degli uccelli di modulare la propria condotta in funzione delle circostanze: «I read Mr Addison's Paper which you refer to, and find it gratis dictum, not a Fact that he asserts from his own Knowledge, but a pretty manner of expressing the common opinion about these Things. And whoever has attended to Canary Birds, knows that they will build their Nests of any flexile Materials you please to give them!» (p. 94). Il saggio cui Darwin alludeva, non identificato da King-Hele, è probabilmente il breve contributo di Joseph Addison (1672-1729) apparso il 18 luglio 1712 sulle colonne dello *Spectator*. In quella sede Addison argomentava sinteticamente a favore del punto di vista classico della teologia naturale: gli istinti denotano un'intelligenza troppo sofisticata e infallibile per risiedere nella mente dell'animale, rappresentando più verosimilmente una forma di ispirazione o infusione nella mente dell'animale da parte della divinità. Benché la lettera e la *Zoonomia* siano divise da un intervallo di ventiquattro anni, è legittimo ipotizzare che il confronto con Gifford-Addison avesse permesso a Darwin, per così dire, di affilare le armi contro quella spiegazione delle facoltà animali che avrebbe criticato in modo più articolato nel sedicesimo capitolo della sua opera più nota. Il dialogo fra Darwin e Gifford sarebbe proseguito in una lettera, molto più breve, del 15 ottobre dello stesso anno (pp. 96-97). Quest'ultima è testimone invece di alcune posizioni che nella *Zoonomia* verranno interamente capovolte. In essa Darwin sosteneva anzitutto che le facoltà dell'irritabilità, della sensibilità e

dell'intelligenza facessero la propria comparsa rispettivamente nei vegetali, negli animali e negli esseri umani. Al contrario, come sappiamo, nella *Zoonomia* avrebbe sostenuto che le facoltà della sensibilità e della ragione appartenessero a tutti gli esseri organici, piante incluse. Nella lettera del 15 ottobre scriveva inoltre che, a meno di usare il termine *mind* con un'accezione inusuale, «the Mind is not Matter but something else, that is, Immaterial» (p. 96). Come noto, col tempo sarebbe invece approdato a una posizione non distante dal materialismo. Le due lettere a Gifford costituiscono evidentemente una parte ristretta di una corrispondenza più estesa, purtroppo non rinvenuta. Nessuna delle altre lettere inedite, che rispetto all'epistolario del 1981 contano molti nuovi corrispondenti, affrontano con altrettanto approfondimento le questioni filosofiche che Darwin avrebbe esaustivamente trattato nelle opere più tarde.

Merita infine un cenno il saggio introduttivo, che rispetto all'edizione del 1981 presenta qualche novità. Il curatore sembra motivato da un più marcato intento di magnificare il proprio beniamino. A detta di King-Hele, Darwin sarebbe stato un precursore in tutti i campi ai quali si interessò. In campo evoluzionistico, «he was the first to tell us where we came from (microscopic specks), how we got here (via gradual evolution, with no supernatural help), and how long it took (hundreds of millions of years, not the orthodox 6'000 years)» (p. x). E aggiunge, a scanso di equivoci: «[...] Darwinian evolution in its full scope from microbe to man was first formulated by Erasmus Darwin rather than by his grandson Charles; and this is surely a view that will become more prevalent in the future» (p. xvi). In campo astronomico, «Darwin believed the Moon was formed violently, from material torn out of the Earth in a mighty explosion. In recent years this view has become orthodox» (p. xi). Altri campi in cui si sarebbe mostrato «presciente» includono la geologia, la fisica, la fisiologia vegetale, la tecnologia. L'ampiezza degli interessi e dei successi di Darwin, racconta quindi King-Hele, «provoke[s] a question I am often asked. Was he 'the greatest', the most talented all-rounder of all time, who combined high intellectual achievements with rich human skills?» (p. xvi). Quesito cui segue un ardito paragone tra Darwin e altri papabili candidati al titolo, nella fattispecie Aristotele, Giulio Cesare, Copernico, Newton e Napoleone, che si conclude con l'ammissione che la partita è in effetti apertissima.

Innamorarsi del proprio autore è un fenomeno assai frequente – benché non manchino le reazioni di rifiuto! –, per il quale si può certamente essere scusati. È tuttavia difficile non rilevare come quest'atteggiamento porti talvolta King-Hele a una presentazione forzata del personaggio. Non è tanto il fatto che i singoli aspetti nei quali Darwin avrebbe anticipato questo o quello possano uscire

ridimensionati a un'analisi più attenta (com'è evidente nel caso dell'evoluzione). Il rischio più generale è quello di risolvere la storia del pensiero nella semplice ricerca di chi ha detto prima cosa, in un'ossessiva caccia al 'precursore' – categoria notoriamente problematica, per dire il meno – che poco aiuta a comprendere come e perché una certa idea o un certo discorso filosofico-scientifico siano nati e si siano sviluppati in quella forma in quel contesto. Come ha affermato Alexandre Koyré: «It is evident that no one ever thought of himself as someone else's precursor, and indeed could not have. Hence to consider him as such is the best way to fail to understand him». Sottovalutare quest'avvertimento è in effetti il limite più evidente del lavoro di King-Hele.

King-Hele, Desmond (a cura di), *The Collected Letters of Erasmus Darwin*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 692, £ 44,99.