

2, 2014



Thaumàzein

Θαυμάζειν

RIVISTA DI FILOSOFIA

Direttori: Guido Cusinato e Linda M. Napolitano

ETICA E PASSIONI



Thaumàzein - 2, 2014

Etica e Passioni

*a cura di Guido Cusinato, Maurizio Migliori
e Linda M. Napolitano*

DIRETTORE RESPONSABILE: GUIDO CUSINATO

DIRETTORE EDITORIALE: LINDA M. NAPOLITANO

REDAZIONE: GIOVANNI ALBERTINI, MILENA BONTEMPI, MARIA CHIARA BRUTTOMESSO, GIACOMO PEZZANO, ALBERTO ROMELE, RIE SHIBUYA, PAOLO VANINI.

COMITATO SCIENTIFICO

DAMIR BARBARIĆ - ZAGABRIA

ENRICO BERTI - PADOVA

MARCELO BOERI - SANTIAGO DEL CILE

ANTONIO DA RE - PADOVA

ROBERTA DE MONTICELLI - MILANO, S. RAFFAELE

CINZIA FERRINI - TRIESTE

ELIO FRANZINI - MILANO, STATALE

LIANGKANG NI - GUANGZHOU, CINA

MAURO MAGATTI - MILANO, CATTOLICA

MAURIZIO MIGLIORI - MACERATA

CHRISTOPH HORN - BONN

LUCA ILLETTERRATI - PADOVA

ELENA PULCINI - FIRENZE

ROCCO RONCHI - L'AQUILA

MASSIMO RECALCATI - PAVIA

HOLMER STEINFATH - GÖTTINGEN

INDICE

INTRODUZIONE VII

1. LA NATURA DELLE PASSIONI FRA BELLEZZA ED ETICA

ELIO FRANZINI, *Passione e metamorfosi della bellezza* 11

GUIDO CUSINATO, *Etica e cura del desiderio* 23

SOMMARIO: 1) Messaggeri alati e annunciazioni che trasformano; 2) La cura del desiderio; 3) Orientare dal basso: sentire e sensazione; 4) La percezione diretta dell'espressività altrui; 5) Le opposte visioni del sentire; 6) Al centro dell'etica: esercizio del sentire e maturità affettiva; 7) Emozioni e *Weltoffenheit*: «qui succede qualcosa!»; 8) Individuarsi nel fare esperienza; 9) Eric Kandel e le basi biologiche dell'individualità; 10) Che cosa sono le emozioni? 11) Scolpire la propria singolarità attraverso l'atto creativo; 12) I sentimenti germinativi «privi d'invidia» (*aphthonoi*); 13) L'incuria dei sentimenti germinativi; 14) Amare e meraviglia come nucleo dei sentimenti germinativi; 15) Esercizi di trasformazione; 16) Esisto, dunque mi meraviglio; 17) Meraviglia: esclamazione o interrogazione?

ANTONIO DA RE, *Desiderio e ragione: a proposito di alcune questioni neuroetiche* 67

SOMMARIO: 1) Naturalizzazione della morale: sì e no; 2) Le basi neurali del giudizio morale: emotivismo deontologico vs razionalismo consequenzialistico; 3) Identità pratica e prospettiva in prima persona; 4) La libertà finita di un essere che desidera e ragiona.

EVA WEBER-GUSKAR, *Gefühlsgestalten. Haltungen als emotionale Selbstverhältnisse* 97

SOMMARIO: 1.) Was ist eine Haltung?; 1.1) Haltung als Dispositionen gestalten des Selbstverhältnis; 1.2) Das Selbstverhältnis: Mäßigung oder beliebige Gestaltung?; 1.3) Haltung versus natürlich Anlage; 2.) Das Beispiel der Würde; 2.1) In Würde leben; 2.2) Strukturelemente der Würde; 2.2.1) Gestaltung eines Gefühls? Würde Scham und Demütigung; 2.2.2) Gestaltung in einem Handlungsbereich?; 2.2.3) Würde als Gestaltung der Übereinstimmung einer Person mit sich.

2. SINFONIE E DISFONIE DELLA MERAVIGLIA IN PLATONE

LINDA M. NAPOLITANO VALDITARA, *Meraviglia, perplessità, aporia: cognizioni ed emozioni alle radici della ricerca filosofica ..* 127

SOMMARIO: 1) La meraviglia, cominciamento della filosofia e criterio della sua storia; 2) Dalla meraviglia alla perplessità attraverso l'aporia; 3) Meraviglia contemplante e meraviglia interrogante; 4) Forme della perplessità; 5) Una nozione di verità e Socrate torpedine marina; 6) Il *poros*, l'*aporein* e l'*euporein*; 7) Il Socrate platonico e l'*euporein*; 8) Cognizioni del *thaumazein/aporein*; 9) Emozioni del *thaumazein/aporein*.

SALVATORE LAVECCHIA, *Chi invidia non conosce meraviglia. Note su 'thaumazein' ed essere 'aphthonos' in Platone e Aristotele* 179

SOMMARIO: 1) Generare un legame fra umano e divino: *thaumazein* secondo Platone; 2) *Thaumazein* come esperienza dell'ineducibile: un Aristotele socratico; 3) Chi non invidia genera l'ineducibile: dalla cosmopoièsi del Demiurgo alla maieutica di Socrate; 4) Norma o arte? Quando l'ineducibile diventa impossibile.

3. PROSPETTIVE STORICHE SULLE PASSIONI

MAURIZIO MIGLIORI, *Essere umani! Il rispetto delle passioni in Platone*..... 197

SOMMARIO: 1) La realtà è uni-molteplice; 1.1) Il fondamento ontologico della uni-molteplicità del reale; 1.2) "Agire" e "patire" come movenze fondamentali; 1.3) Il ruolo decisivo del *Sofista*; 1.4) Reversibilità dei ruoli fra "agire" e "patire"; 2) L'unità e la complessità dell'essere umano; 2.1) L'anima umana; 2.2) Una valutazione duplice; 3) L'etica; 3.1) Il *Filebo* e la complessità del tema dei piaceri.

ARIANNA FERMANI, *Essere «divorati dal pentimento». Sguardi sulla nozione di 'metameleia' in Aristotele*..... 225

SOMMARIO: 1) Riflessioni introduttive; 2) I nomi del pentimento e la declinazione della cura di sé; 3) Tra "pentimento" e "patimento": lungo i molteplici legami fra *metameleia* e *pathos*; 4) Fra *metameleia*, pudore e vergogna; 5) I nessi fra pentimento e responsabilità dell'agire; 6) Riflessioni conclusive.

LORENZO GRECO, *L'identità personale in David Hume: dalle passioni all'etica* 247

SOMMARIO: 1) Due sensi di identità personale; 2) Il fascio di percezioni; 3) Una consapevolezza passionale; 4) Dalle passioni all'etica.

VENIERO VENIER, *La norma fondamentale. Husserl e la fenomenologia dei valori* 265

SOMMARIO: 1) Etica e logica; 2) Il sentimento etico; 3) Etica materiale; 4) La motivazione personale; 5) Motivazione attiva e motivazione passiva; 6) La vocazione personale e la norma fondamentale.

NORBERT MEUTER, *Emotionalität und Expressivität. Über eine moralphilosophische Einsicht Max Schelers* 309

SOMMARIO: 1) Abgrenzung von Kant; 2) Emotionalität und Intentionalität; 3) Objektivität der Werte; 4) Moralische Expressivität; 5) Die Schichtung des emotionalen Lebens und die Rangordnung der Werte; 6) Intentionalität des Wertfühlers; 7) Die Formen der Sympathie; 8) Die Werte des Anderen und des Selbst.

ROBERTA GUCCINELLI, *Desiderio e realtà note sulla potenza e l'impotenza del volere secondo Scheler* 343

SOMMARIO: 1) Il ruolo del desiderio nel realismo assiologico di Scheler; 1.1) Ipotesi della Plasticità del Desiderio; 2) Linee programmatiche del realismo assiologico scheleriano; 3) Forme di anti-realismo assiologico: emotivismo e prescrittivism; 4) Il coraggio dei propri desideri; 5) "Desiderio di realtà" e "realtà del desiderio"; 5.1) "Fra" il tendere e il volere; 5.2) Quando il "volere non è potere" o del pio desiderio; 5.2.1) Il delinquente di fantasia (quando il desiderio non è pio); 6) Il volere del bambino: un desiderio che (inevitabilmente) non sa ancora di esserlo; 6.1) La pre-datità del volere sul desiderio; 7) Non è una vita "viva", una vita senza desideri; 7.1) La realtà del desiderio.

AMEDEO VIGORELLI, *Quel dolore senza nome: la noia come sentimento vitale* 381

SOMMARIO: 1) La noia: lo sguardo psicoanalitico; 2) Noia e creatività; 3) La noia nell'animale e nell'uomo; 4) Noia profonda e crisi di cultura.

WANDA TOMMASI, *Una soggettività estatica: emozioni, vulnerabilità e desiderio* 407

SOMMARIO: 1) Le emozioni in alcune concezioni filosofiche contemporanee; 2) Il contributo della psicanalisi e del femminismo; 3) Vulnerabilità; 4) Desiderio.

PAOLO AUGUSTO MASULLO, *Il «patico» come modo essenziale della "forma-vita"* 433

SOMMARIO: 1) Genesi del «patico» nell'orizzonte antropologico filosofico; 2) Dal «Gestaltkreis» alla «Pathosophie»: per un'etica «patica».

PAOLO VANINI, *Cioran, Platone e la città del rancore* 455

SOMMARIO: 1) Il tiranno e la felicità del licantropo; 2) I desideri della ragione e le sentenze della carne; 3) Statue, amici e proporzioni; 4) Conclusione: un esercizio di disimpegno.

**LA NATURA DELLE PASSIONI
E LA CONTEMPORANEITÀ**

ELENA PULCINI, *Metamorfosi della paura nell'età globale* 487

SOMMARIO: 1) Il ritorno della paura; 2) La paura dell'altro; 3) La paura del futuro; 4) Come rispondere alla paura.

TONINO GRIFFERO, *Chi ha paura delle atmosfere (e della loro autorità)?*..... 505

SOMMARIO: 1) L'autorità delle atmosfere; 2) Il modello (o pregiudizio?) del numinoso; 3) Autorità, intensità, profondità; 4) Giochi emozionali; 5) *More ethics...?*

GIACOMO PEZZANO, *Nati per patire. Passioni ed esemplarità* 533

SOMMARIO: 1) Ricostruire lo spazio delle passioni; 2) L'animale umano, un'invenzione recente; 2.1) Natura umana e relazionalità; 2.2) Natura umana e paticità; 3) Paradossi antropologici; 3.1) Alla ricerca del riferimento perduto: modello ed esempio; 3.2) Ripensare la gerarchia; 3.2.1) Dialettica, immanenza, empirismo; 3.2.2) Imitare esempi per sentire la differenza; 3.2.3) Ego-decentrismo e trascendenza sensibile; 4) L'umano oltre l'uomo. Questione di stile; 5) Sentire diversamente e vivere diversamente.

GUIDO CUSINATO, MAURIZIO MIGLIORI, LINDA NAPOLITANO

INTRODUZIONE

LEGARE in una ricerca problematica l'etica e le passioni esigerebbe forse, quale mossa preliminare, una qualche giustificazione dell'uso di questa parola, "passioni"; oppure, in seconda battuta, un'indagine semantica che ne fondi un impiego a ragion veduta, rispetto ad altri termini pure possibili e altrettanto diffusi, quali "emozioni", "sentimenti", "affetti". Rinunciando a riproporre o a riaprire un dibattito in merito ormai amplissimo, la nostra scelta si è orientata (relativamente al titolo) sul termine più datato ma, in qualche misura e nel senso che diremo, anche archetipico: "passione" dunque, termine figlio di quel *pathos* che già nella Grecia antica è oggetto di largo e articolato approccio, in sede letteraria come filosofica. Il legame del sostantivo *pathos* col verbo *paschein*, il "patire" o "soffrire", che sigla l'intensità del suo darsi non meno che – spesso – l'inattrezzata inermità dell'essere umano alla sua forza, non esclude però due aspetti che a noi paiono sostanziali per il tipo di ricerca che, in questo numero 2 di «Thaumàzein», proviamo a proporre. Il *pathos* greco-antico mai è ridotto al versante solo cognitivo del suo manifestarsi al soggetto (*so* che sto desiderando, amando, odiando, invidiando, etc.), ma – ben diversamente da quanto sancito in valutazioni intellettualistiche tanto diffuse quanto superficiali – prevede un coinvolgimento della dimensione sia affettiva che cognitiva e, di conseguenza, esige una riflessione articolata sul tipo di *esperienza globale* che questo complicato intreccio fra conoscere e sentire volta a volta determina.

Inoltre il *pathos* antico, pur legato, appunto, a *paschein*, rimanda non a una pura passività del soggetto che lo prova, ma, piuttosto, ad un costante *interagire* in chi sperimenta il *pathos* stesso con le condizioni di partenza in cui costui si venga a trovare. Così già crede – ancor prima di Platone ed Aristotele – il sofista Gorgia da Lentini, quando, nell'*En-*

comio di Elena, test retorico di un'articolata difesa d'ufficio dell'icona greco-antica dell'adultera, ammette sì un'infermità della bella regina di Sparta alle lusinghe verbali (generatrici di *passione*) del seduttore Paride, ma nel contempo così riflette:

Gli ispirati incantesimi di parole sono apportatori di gioia, liberatori di pena. Aggiungendosi infatti alla disposizione (*hexis*) dell'anima, la potenza dell'incanto, questa la blandisce e persuade e trascina col suo fascino [...]. *C'è fra la potenza della parola e la disposizione (hexis) dell'anima lo stesso rapporto che tra l'ufficio dei farmachi e la natura del corpo*. Come infatti certi farmachi eliminano dal corpo certi umori, e altri, altri; e alcuni troncano la malattia, altri la vita; così anche dei discorsi, alcuni producono dolore, altri diletto, altri paura, altri ispirano coraggio agli uditori, altri infine, con qualche persuasione perversa, avvelenano l'anima e la stregano (DK 82 B 11, §§ 10 e 14).

È questa duplice caratteristica del *pathos* antico, di quanto si “sente” o emozionalmente si esperisce (ch'esso sia da noi non solo conosciuto, ma, appunto, *esperito* e che trovi spazi particolarissimi *d'interazione* con lo stato di partenza di chi lo prova), è proprio questo a fondare la possibilità di esplorare i legami fra un oggetto così configurato e l'etica: se è vero che, come sostiene Aristotele, nessuno – neppure l'adultera Elena ed ora come allora – è lodato o riprovato per le passioni che sente, ma semmai per il modo col quale poi le “gestisce” o le “governa” (*Etica Nicomachea*, 1105b 30 - 1106a 14).

Nel dibattito attuale il termine “passione” viene spesso sostituito con quello, relativamente più recente, di “emozione”, già collegato direttamente con il fenomeno espressivo da Darwin nel 1872, nel famoso *The Expression of Emotions in Man and Animals*, e poi da Paul Ekman con la ormai classica teoria delle emozioni fondamentali. Senza voler approdare a definizioni, improbabili in un ambito in cui i significati sono ampiamente fluidi e dibattuti, il termine “sentimento” sembra far più riferimento alla rielaborazione e alla sedimentazione di un'emozione in un atteggiamento o in una disposizione. Quello che si può rilevare è che, nonostante la difficoltà stessa di nominare l'oggetto, il tema delle emozioni è oggi molto dibattuto, non solo in sede filosofica, psicologi-

ca e psicoanalitica, ma anche nelle neuroscienze: si può anzi affermare che sia ormai quasi scontato iniziare a trattare questo tema col riaffermare preventivamente l'importanza delle emozioni.

Eppure, all'inizio degli anni Ottanta era ancora molto diffusa l'idea che le emozioni fossero soltanto un momento privato e soggettivo. La loro rivalutazione successiva è stata così repentina da dar l'impressione di non aver lasciato neppure il tempo di metabolizzare il distacco da molti dei presupposti da cui si era partiti: come quello – già accennato – secondo cui l'emozione sarebbe solo il tardo risultato secondario di un processo cognitivo.

Ancora lacunosa, e con ampi spazi vuoti, appare anche la ricostruzione odierna dello sviluppo di questa tematica nel corso della storia della filosofia. Di fronte a un tema inflazionato sì, ma omologato uniformemente su determinati luoghi della storia della filosofia, nell'impostare questo secondo numero della rivista si è scelto di focalizzare l'attenzione su quegli aspetti e autori più trascurati nel recente dibattito sulle passioni, oppure su quelli che, proprio per la loro centralità, rischiano spesso di soffrire di perduranti quanto banalizzanti semplificazioni. Viviamo nell'epoca del "rinascimento" delle passioni e delle emozioni, eppure su questo tema filosofi del calibro di Platone o Aristotele sono spesso ancora coralmemente fraintesi, tanto che concetti come *thaumazein*, *eudaimonia*, *arete*, *phronesis* e "desiderio" (lo si chiami poi *epithymia*, *eros* od *orexis*) riservano, ad un esame più approfondito, interessanti sorprese. Oppure sembrerebbe scontato che, dopo decenni di vivaci discussioni sul concetto di *personal identity*, sviluppato a partire da un colosso della filosofia delle passioni come David Hume, la filosofia della mente anglosassone sia arrivata a un generale *agreement*: salvo poi scoprire che forse questa discussione si era un po' troppo concentrata sul primo libro del *Trattato*, trascurando il tema del «*moral self*» che viene delineato in quelli successivi.

Relativamente al Novecento è frequente far risalire la riscoperta delle emozioni non oltre la *Grundstimmung* di Martin Heidegger, dimenticando spesso non solo la fenomenologia di Max Scheler – volta a ripensare le emozioni non come il tardo risultato secondario di un

processo cognitivo, ma come lo «sfondamento emozionale» nel mondo all'origine di tutto, in quanto «ogni rapporto con il mondo [...] è primariamente un rapporto emozionale» (M. SCHELER, *Formalismus*, GW II, 206) –, ma anche la lezione di Edmund Husserl e quella di Franz Brentano sull'intenzionalità affettiva. Importanti spunti di riflessione, per ripensare il concetto di emozione al di fuori di una dimensione puramente interiore e privata, vengono inoltre offerti da autori come Viktor von Weizsäcker (dove «il patico», *das Pathische*, diventa il principio costitutivo della vita), Otto Friedrich Bollnow (espressione di una linea fenomenologico-ermeneutica di impostazione diltheyana), Erwin Straus (distinzione fra paesaggio e geografia), María Zambrano (riflessione su di una “intelligenza del cuore”, dove i pensieri sono sempre emozionati e le emozioni alla ricerca di un ordine del sentire), Henri Maldiney (reinterpretazione dell'apertura affettiva al mondo nel senso della «transpassibilità»), Hermann Schmitz (teoria dei sentimenti come atmosferologia). In ambito anglosassone sono invece famose le analisi di Martha Nussbaum sulla natura delle emozioni, mentre meno conosciute sono quelle più complesse e tortuose (ma anche molto più originali nei confronti della tradizione cognitivista) di Peter Goldie, come quando insiste sulla natura intenzionale dei sentimenti o si confronta con le riflessioni inaspettate, quanto stimolanti, di Robert Musil.

L'altro aspetto che, come anticipato, caratterizza questo numero è l'interesse a indagare la valenza etica di queste tematiche. In che modo etica e passioni s'intrecciano ad es. con il problema della neuroetica e delle basi biologiche dell'individualità? Nel precedente numero della rivista figurava il tentativo di superare una concezione intimista e privata della *cura sui*: in questo numero tale prospettiva viene sviluppata per indagare il rapporto fra prendersi cura del mondo e processo di formazione dell'individuo. Un'etica che si faccia carico della fioritura della singolarità e del rinnovamento della società non può consistere semplicemente in una nuova “teoria” della giustizia o del bene, ma presuppone una fenomenologia del concreto processo di maturazione affettiva. Quali sono, allora, le passioni “germinative” che possono promuovere la fioritura dell'umano?

Inoltre, può l'etica essere concepita come purificazione dall'antico *pathos* dell'invidia (*phthonos*)? Nel mondo greco, fin dalle letture di Jacob Burchhardt sull'agonalità che lo avrebbe caratterizzato, questo *pathos* ha una duplice valenza: negativa (*phthonos*, appunto), ma anche positiva (*zelos*). Perché, nella *Lettera VII*, Platone parla della filosofia stessa come di ciò che è «privo di invidia» (*aphthonos*) e, nel *Timeo*, declina la stessa bontà cosmo-poietica del Demiurgo quale assenza di «gelosa invidia»? Quali implicazioni tale tema può ancora avere sui concetti attuali di globalizzazione, democrazia, libertà, filosofia politica, meritocrazia, competitività, ecc.?

Ancora: è possibile distinguere fra passioni “cattive” – alle quali il nostro stesso, plastico patrimonio neuronale si abituerrebbe, generando e incrementando sentimenti soggettivamente “afflittivi” e comportamenti socialmente dannosi e dunque riprovevoli – e passioni “buone”, il cui carattere ed esercizio gioverebbe non solo alla nostra, personale sensazione di felicità, ma anche alla costruzione comune – per quanto possibile – di una vita “buona”? E, se questo è il caso, come provvedere – entro una cura che non voglia essere né autoritaria né impositiva – ad attutire e indebolire le prime e a promuovere invece e potenziare le seconde? C'è un modo – e, se c'è, qual è – di *darci cura* di ciò che sentiamo e, in particolare, di ciò che desideriamo? Oppure la questione non inerisce la natura malvagia o buona delle passioni in sé, quanto piuttosto il modo stesso in cui vengono concretamente esercitate? È alla discussione di questi temi che i diciannove saggi raccolti in questo numero cercano di dare un contributo, seppure provvisorio e parziale.

***1. LA NATURA DELLE PASSIONI
FRA BELLEZZA ED ETICA***

ELIO FRANZINI

PASSIONE E METAMORFOSI DELLA BELLEZZA

UN'ANALISI dei problemi connessi alla sfera della passionalità ha in sé molti pericoli e alcune ambiguità. Almeno tre fra essi sembrano immediatamente risaltare: quello di asservire le situazioni affettive, nella loro complessità e indeterminatezza, a un atteggiamento teoretico che, nel momento in cui le analizza, ne tradisce la natura e l'intrinseco spessore qualitativo; quello, del tutto opposto, che vorrebbe esaurire la realtà e l'immediatezza dell'intuizione passionale in enigmatiche – ma profonde e sempre vicine al “vero” – rivelazioni del “cuore”; infine, quello di voler storicizzare un territorio che, quasi per definizione (e tradizione del senso comune), sembra lontano dalla storia. Questi pericoli non possono mai venire del tutto eliminati: ma hanno anche una funzione produttiva, quella di segnare i limiti della filosofia di fronte all'antropologico e alla varietà delle sue manifestazioni, di vita e pensiero: problema su cui, per esempio, si sono a lungo soffermati Hume e Kant. Così, al tempo stesso, suggeriscono anche quel che la passione può rappresentare per un atteggiamento filosofico: una funzione vitale che mette in dubbio i poteri dell'analisi, le certezze finalistiche della storia, la reale esistenza di fantomatiche e tranquillizzanti “ragioni del cuore”. L'intenzionalità della passione, il suo specifico “modo d'essere”, come osservava Ricœur¹, è un genere troppo misto per poter davvero sfuggire a questi pericoli: mira infatti a delle qualità sentite sulle cose o sulle persone ma, al tempo stesso, rivela un io coinvolto, “affetto” dalle cose e non lucido protagonista di un percorso percettivo o riflessivo.

È bene dunque, parafrasando San Paolo, che in un territorio eretico come quello delle passioni vi siano momenti rivelativi del carattere

¹ Si veda P. RICŒUR, *Le sentiment*, in: Id., *Edmund Husserl 1859-1959*, Den Haag 1960, p. 261.

eretico che può assumere la filosofia stessa quando si confronta con ciò che Hume chiamava la “natura umana”, con quel “non so che” affettivo che l’attesta pur vietandone una compiuta definizione: la filosofia, di fronte alla passione, anche se la trasforma in un tema asettico e metodologicamente controllato, mette in discussione il suo rapporto con la scienza, i suoi limiti nel definirne orizzonti e questioni, la sua stessa tensione verso una leibniziana “perfezione” in un progressivo sforzo analitico verso la chiarezza e la distinzione. Infrangendosi all’interno dell’oscurità della passione, la filosofia può dunque allargare le sue prospettive, uscendo da una limitata autoreferenzialità del pensiero e cercando di muoversi alla comprensione di un magma precategoriale di cui è impossibile disegnare un’ordinata ontologia. Il termine “passione” può certo essere analizzato e storia e teoria così tranquillizzarsi in distinzioni, sottodistinzioni, categorie: ma una fenomenologia del passionale non elimina in tal modo i propri rischi, creando o accurate e vuote tassonomie o grandi ambiguità terminologiche. Se infatti, per esempio, Cartesio ritiene ovvio che alla passione si accompagnino il sentimento, l’emozione, le pulsioni e gli scherzi del desiderio, Kant lo nega, ben distinguendo tra loro queste pericolose parole. Senza dimenticare che la passività che si accompagna al termine passione non sempre si concilia con il movimento implicito nel significato della parola “emozione” o che nelle varie lingue i termini affettivi hanno ben diverse “coloriture”, a volte tra loro irriducibili e quasi sempre inafferrabili per un discorso dotto: discorso che non trova quiete (e risposte) nel vizio di tanta fenomenologia che cerca pace in molte accurate microanalisi e in un corrispondente numero di note a piè di pagina.

È dunque impossibile per un filosofo definire la passione o il sentimento. Forse sono soltanto uno “stile” che accompagna un essere al mondo, differenziandolo dalle banalità del cattivo gusto e dal formalismo mimetico e ripetitivo, conducendolo piuttosto alla ricerca di una genesi formativa che afferra il senso originario della conoscenza e del sapere. Sentimento e passione sono allora, come insegna il pensiero settecentesco, qualità espressive che presentano modelli conoscitivi lontani dal determinismo, dialettico o metafisico che sia. Il vero pro-

blema teorico non si pone ricercando le “cause” del sentimento né contemplando i suoi “effetti”, più o meno ideologici, bensì cercando di comprendere e descrivere i suoi comuni modi di presentazione, al di là delle variabili soggettive. Attraverso la descrizione è possibile afferrare le modalità con cui si manifesta il senso sentimentale di un processo conoscitivo, con tutte le sue stratificazioni, complessità, ambiguità: si rivelano dimensioni in cui la superficie, ciò che appare, rinnova la profondità dello sguardo, apre una via conoscitiva non intimistica o psicologica, ma neppure fattuale, oggettiva, realista, capace piuttosto di presentare una verità multiforme, in cui davvero si manifesta ciò che Kundera chiama la saggezza dell’incertezza². Una saggezza che non si appiattisce sulla attualità, sulla evidente storicità del presente, bensì afferra i complessi e stratificati nodi qualitativi che formano la memoria storica, cioè i suoi profondi contenuti simbolici. Il sentimento, quindi, pur essendo integralmente negli atti soggettivi, è una genesi, un processo in movimento verso un’origine del senso che non è un flusso tranquillo poiché i suoi eventi, come scrive Musil, ci corrono contro e ci colpiscono «come sassi che ci vengono lanciati». «Se tu ti osservi attentamente», nota il musiliano giovane Torless, «sentirai che l’anima non è qualcosa che muta colore in sfumature graduali, ma che i pensieri ne balzano fuori come numeri da un buco nero»³.

È forse impossibile parlare di passione in modo assoluto, dato che le passioni non sono “fatti” o “cose”. Si presentano piuttosto come “costrutti teorici” o, meglio, in quanto “atteggiamenti” che non si rinchiudono in un universo ontologico bensì vivono sul piano teorico solo se si guarda al loro “funzionamento”, alla variata tipologia delle loro manifestazioni. Ci si può allora chiedere, di fronte a questo incerto statuto, se sia possibile farne una “storia” o in che senso questo termine debba essere qui considerato. La capacità delle passioni di esprimere e comunicare il senso della storia – di costruire la nostra memoria – già si trova nella *Poetica* di Aristotele, ma è anche uno dei temi principali del pensiero moderno. Le passioni, infatti, con la tensione desiderativa

² M. KUNDERA, *L’arte del romanzo*, tr. it. Milano 1993, p. 20.

³ R. MUSIL, *I turbamenti del giovane Torless*, tr. it. Torino 1959, p. 157.

che le accompagna, conducono verso un esercizio attivo e fondativo di quel principio essenziale della conoscenza che Leibniz chiama attenzione: e hanno fatto comprendere, dopo la loro svalutazione cartesiana, che la confusione, la dissonanza, l'inquietudine non sempre sono un intralcio al sapere, ma possono anche incarnare una tensione formativa che è condizione di possibilità per avviarsi verso ciò che Leibniz stesso chiamava "felicità mentale". Sono gli animi tiepidi, gli inerti e i frivoli, coloro che non sono "attivi con la ragione", a essere infelici: "cattivo" non è l'uomo catturato dagli affetti, bensì colui che ne è privo, colui che non "sente" e che quindi non sa penetrare nella viva dinamica della storicità. Il fragile orizzonte degli affetti, pur in tutta la sua forza dialogica, ha un significato forse irrilevante per una conoscenza scientifica esatta e perfetta, ma è invece essenziale per comprendere la dimensione storica del sapere stesso, il senso che il suo divenire assume per noi⁴. Le passioni esprimono infatti la dialogicità del sentire, esibiscono il libero arbitrio come una possibilità che si apre di fronte a molteplici scelte, che possono condurre a un'azione forse non esemplare o unica ma che comunque ha in sé la forza del possibile che l'ha generata, in cui è dialogo con le motivazioni della cultura e della storia.

È allora possibile comunicare una passione, renderla intersoggettiva, e lasciarne memoria, quando si comprende che l'affettività, con i suoi sfondi oscuri e passivi, è in un dialogo espressivo e simbolico con la ragione e i suoi strumenti. Ed è in questo dialogo che si costruisce la storia, che si verifica, come scriveva Michail Bachtin, il trasferimento dell'esperienza vissuta su un piano completamente diverso di valore, in una nuova categoria di valutazione e di forma. Siamo qui su un piano espressivo, parlante, simbolico, in cui si rendono produttive le differenze, in cui i sensi passati, nati nel dialogo dei secoli trascorsi, si comprendono per ciò che sono: attività spirituale che non può venire stabilita e definita una volta per sempre, perché, come scrive ancora Michail Bachtin,

⁴ Si vedano gli scritti leibniziani sulla felicità mentale raccolti da C. CALABI in «Pratica filosofica», 1994, n. 4.

in ogni momento dello sviluppo del dialogo esistono enormi, illimitate moltitudini di sensi dimenticati ma, in determinati momenti dell'ulteriore sviluppo del dialogo, nel suo corso, essi di nuovo saranno ricordati e rinasceranno in forma rinnovata (in un nuovo contesto). Non c'è nulla di assolutamente morto: ogni senso festeggerà la sua resurrezione. Il problema del *tempo grande*⁵.

Il principio dialogico permette dunque il venire in luce di un *tempo grande*, cioè di una temporalità costitutiva per la comunicazione spirituale, che è “globale”, e quindi corporea, espressiva, simbolica, sentimentale e storica. Un tempo che non è quello di un generico affratellamento emotivo né uno slancio amoroso o pietistico, bensì una condizione di possibilità in cui si riconosce alla sfera affettiva (sia nel movimento attivo del sentimento sia nell'oscurità passiva del passionale) un ruolo originario nel complesso percorso che costituisce le comunità e le vicende della storia e dei suoi dialoghi di senso. Si tratta, in altri termini, di un motivo *simbolico* considerato, come le opere dell'arte insegnano, in quanto radice di senso comunicativo che conduce a un comune “sentire” e “patire”, senza per questo annullare le differenze, bensì, al contrario, manifestando loro tramite la molteplicità semantica del simbolo.

Così, al tempo stesso, si evidenzia che è impossibile parlare di una “storicità” delle passioni e, se si vuole storicizzarle, questa storia deve essere ciò che Goethe, proprio in una direzione simbolica, riteneva il contrario della storia lineare, cioè una storia metamorfica, dove la metamorfosi indica la compresenza – vera e propria compresenza “passionale” – di eternità e contingenza. La storia delle passioni, per essere narrata, deve quindi incontrarsi con altri concetti, che possano mostrarne il percorso nel tempo. Forse il concetto di bellezza è uno tra essi.

È qui che si comprende che le ambiguità storiche delle passioni rendono ben difficile giustificare le pascaliane “ragioni del cuore”: in esse vi sono piuttosto, come scriveva Valéry come segno di disprez-

⁵ M. BACHTIN, *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane*, tr. it. Torino 1990, p. 387.

zo nei confronti di Pascal⁶, una serie di decisioni o movimenti *muti*, che non è possibile rendere visibili, che rimangono su un fondo oscuro, che hanno sempre un lato “anonimo”, anche se fungente – un lato che non è possibile ridurre a cause precise e determinate. Quelle delle passioni non sono semplicemente ragioni bensì, come appunto sosteneva Valéry, delle “forze” che spesso hanno in sé impulsi conflittuali e contrastanti. La passione è in primo luogo una realtà “sensibile”, corporea, desiderante, radicata in un originario “mondo della vita”: nel loro manifestarsi soggettivo vi è un senso che trascende la psicologia dei singoli e rivela una dimensione espressiva. Non vi sono oggetti né storia nelle passioni ma vi è in esse un tendere verso gli oggetti in cui il soggetto assume una parte attiva di afferramento con l'esteticità in movimento del suo stesso corpo, in cui tende a un'interpretazione attiva dello stato passionale (e credo che il miglior esempio di questa attività del passivo possa venire offerta da Diderot). Le passioni sono allora un'intenzionalità eccedente, trasgressiva, che indica un legame sempre fungente con l'originarietà del sensibile, con il mondo della vita. Ma è questo stesso legame che rende impossibile il ricorso a una metodologia normativa, a una buona forma onnicomprensiva, a una conciliazione pacificatrice. Le passioni esibiscono quella differenza del sensibile con cui, in quanto origine di ogni esperienza, la filosofia deve confrontarsi, che deve interpretare se non vuole limitare il suo compito teorico a una contemplazione priva di orizzonti o della stessa nozione di orizzonte.

Per questo motivo le passioni sono un'originaria possibilità per l'azione: ma un'azione che “salva le differenze”, che la fa dialogare costruendo fra esse nessi e relazioni. Le passioni esprimono la dialogicità del sentire, esibiscono il libero arbitrio dell'azione come una possibilità che si apre di fronte a molteplici scelte, scelte che non hanno certezze, né confini precisi. Ed è qui che incontra il problema della bellezza, in tutta la sua complessità e contraddittorietà. Forse allora si può pensare che oggi, oggi che sembrano superate le età (storiche) delle passioni

⁶ Le sferzate polemiche di P. Valéry nei confronti di Pascal sono innumerevoli e ripetute, in particolare nei suoi *Cahiers*.

travolgenti e dei grandi sentimenti, non permangano solo le loro tracce, poste su un orizzonte di programmatica debolezza, ma modi nuovi per esibirne la forza e le potenzialità. Forse si può oggi parlare di una “verità” della passione solo se essa sa superare i vincoli della riflessione, soprattutto se riesce a superare quella che Kundera chiamava l’età lirica, l’età così vicina a quella dei nostri giorni in cui le passioni si trasformano nel Kitsch e sembra di conseguenza svanire ogni loro autenticità. Si deve forse, per salvarsi dal Kitsch, recuperare un nuovo “amore di sé”, comprendere che le passioni, con i loro percorsi di senso attraverso la storia, non solo ne hanno colto i lati anonimi e sfuggenti, quelli che più difficile è “storicizzare”, ma hanno afferrato, in essa, la possibilità di comprendere ciò che i soggetti sono. Le passioni possono incarnare quel che per Kant era il pensiero, la sua possibilità di manifestare – di esibire esteticamente – un sapere che non fosse conoscenza categoriale, mera possibilità logica, ma l’orizzonte all’interno del quale il sentimento manifesta le possibilità che il senso comune apre perché si possa cogliere, attraverso la vita affettiva, quel potere simbolico in cui si rivela la coscienza antropologica, la consapevolezza che i soggetti hanno di sapersi orientare nel pensiero, e fra i suoi stessi limiti.

La bellezza, ambigua come la passione, si rivela così come un potere simbolico che, nella storia, le ha spesso tenute accanto. Vi sono molti momenti, da Platone a oggi, in cui si incontrano bellezza e passione. La questione, come è ovvio, si sovrappone alla storia di quella disciplina chiamata estetica, almeno quando essa diventa filosofia dell’arte. Essa è infatti sempre il tentativo di ricondurre una passione, un movimento affettivo, un piacere, una serie di atti, un’emozione o un sentimento – dunque qualcosa di contingente e sregolato – all’interno di una forma, di un’armonia, di una simmetria, di una consonanza, cioè all’interno di quei contesti verbali che, da Platone, Vitruvio, Quintiliano, determinano quell’orizzonte sensibile che siamo abituati a chiamare “bellezza”. In questa direzione, in cui potremmo facilmente ricordare Alberti e Hegel, Leonardo e Kant, valga su tutti, e per tutti, la definizione di Paul Valéry: che la bellezza, la bellezza delle forme create, è proprio il misterioso incontro, fra l’arbitrarietà delle passioni e la necessità della

forma⁷. I misteri si possono descrivere, analizzare, ma non spiegare: sono ciò che nutre le nostre categorie e, nel momento in cui diventano loro preda e tema, svaniscono o si banalizzano.

Su questa strada, la bellezza deve dunque accettare, in virtù del suo carattere metamorfico e simbolico, quella sua stessa “caducità” che ne vieta una definizione rigida, assoluta, categorica, normativa. Tuttavia, come è scritto in un delizioso appunto di Freud del 1916, la caducità del bello non implica affatto un suo svilimento ma, al contrario, ne aumenta il valore, dal momento che il «valore della caducità è un valore di rarità nel tempo» e «la limitazione della possibilità di godimento aumenta il suo pregio»⁸. Il lutto, il lutto che la scomparsa, l'indefinibilità della bellezza, l'indeterminazione spazio-temporale porta in sé, è senza dubbio un grande enigma: ma è un enigma che non uccide la bellezza, bensì ne fa sentire sempre di nuovo l'esigenza, l'esigenza di ricostruire un rapporto con le cose forse caduco e mortale, ma di cui sempre di nuovo sentiamo il profondo e autentico bisogno.

Il paradosso è dunque che, da questa non definizione, da questo rifiuto di ridurre la bellezza a una norma del pensiero e della storia, a un'idea di “classico” o di forma – dionisiaca o apollinea che sia – abbiamo quasi inconsapevolmente ricavato una duplice conclusione, molto più definitoria di quanto non appaia, e direttamente legata al nostro tema.

La bellezza è infatti in primo luogo connessa al nostro *piacere*, un piacere non sempre libidico, con l'arte mai, ma sempre “carnale”, legato ai nostri sensi, a sensazioni che non hanno un ruolo fisiologico uniforme e ben definito, ma che tuttavia sono in noi ben presenti, e costituiscono una costante antropologica, simile a se stessa al di là delle forme che li stimolano. La seconda è che la bellezza è legata a un *bisogno* che sempre si confronta con la morte: è il desiderio di superare la caducità delle forme, creando sempre nuove forme, appunto, sempre nuova bellezza.

⁷ Questa definizione, anch'essa ricorrente negli scritti di Valéry, si può leggere in modo più sistematico nel *Discours sur l'esthétique* che scrisse nel 1936.

⁸ S. FREUD, *Caducità*, in *Opere*, tr. it. Torino 1990, vol. VIII, p. 174.

In entrambi i casi – *piacere e bisogno, carenza e ulteriorizzazione* – l’orizzonte in cui la bellezza appare e si staglia, anche per il filosofo, non è quello del pensiero puro, e dei suoi raffinati apparati categoriali, ma di un precategoriale sentimento, passivo e dunque legato alla passionalità del nostro essere nel mondo.

Tuttavia, nel momento stesso in cui, attraverso le passioni, la loro stessa irriducibilità a discorsi regolati, si colgono i limiti del pensiero, bisogna sapere evitare il pericolo opposto, quello di un’assolutizzazione lirica del passionale e delle sue “verità”. Se non si è avvertiti contro questi pericoli della passione, la si trasforma in una maschera che rigetta le ambiguità, le complessità, le difficoltà, la profonda carica di negatività che attraversano la vita affettiva. Qui può intervenire l’ironia, proprio come strumento che “tiene a distanza” e, di conseguenza, induce a respingere la “dittatura del cuore”, l’elogio acritico della bellezza, i messaggi densi di tronfia retorica, tutto ciò che nega l’insostenibile leggerezza dell’essere mirando soltanto a costruire, attribuendogli valore di norma, una realtà (è Kundera a parlare) «dove la merda è negata e dove tutti si comportano come se non esistesse»⁹.

Evitare la retorica del sentimento, il Kitsch sentimentalistico è la prima regola per riconoscerne il senso, per risalire ai motivi che utilizzano l’affettività come forza comunicativa, fonte di autentica trasmissione storica della memoria. I fatti che la retorica delle passioni presentano senza l’ironica ambiguità della vita, come valori monolitici e privi di ombre, devono piuttosto essere accompagnati – ed è proprio ciò che la parola bellezza indica – da una *intenzionalità formativa* che attribuisca loro un senso vivo e non banale, che incida nel divenire stesso della *nostra* vita. La passione, con la sua dinamicità, con lo scontro in essa di “attivo” e “passivo”, di “caso” e “necessità”, è dunque in prima istanza la forza che combatte l’abitudine in quanto elemento che cristallizza e ossifica il nostro tempo. La bellezza non è qui un ente oggettivo, bensì un senso che diviene, che non può essere rinchiuso in narrazioni storicistiche o finalistiche (in cui tutto sempre torna o in cui il presen-

⁹ M. KUNDERA, *L’insostenibile leggerezza dell’essere*, tr. it. Milano 1985, p. 256.

te è perfettamente giustificato) e che dunque, ed è questo il suo senso affettivo, scorre con i suoi fondi anonimi e oscuri, sempre presente e sempre incompiuta, alla ricerca di una produttività originaria dell'esperienza e della memoria estetica quale origine stessa del pensiero e del concetto.

La bellezza ha bisogno della passione perché, come si è accennato, non solo ne incarna le metamorfosi, ma anche e soprattutto ne mostra gli interni movimenti, quella costante perdita di baricentro – la caduta, il dolore, la morte – che è la sua paradossale “eternità” nel divenire della storia.

In una poesia di Rilke, che unisce nella modernità il senso classico della bellezza, tre figure, Orfeo, Euridice e Hermes, che rappresentano l'artista, l'opera bella e il percorso creativo, camminano insieme in una unità che non è pacificazione, bensì divenire su un comune orizzonte¹⁰. È Orfeo creatore che, con inquietudine, precede su questa strada Hermes e Euridice. Euridice che, accompagnata dal dio, è colei che ispira, da un lato musa e dall'altro referente erotico della creazione, oggetto principale del desiderio e del piacere. Hermes, infine, dio eccedente, che con la sua forza è possibilità originaria di metamorfosi, possibilità di ricominciare sempre di nuovo a creare.

La bellezza di Euridice, mite nella sua pazienza, piena della sua morte, sa che la caducità, la morte, non è solo assenza, che l'annullamento che ha in sé è in primo luogo presenza: «Era in se stessa e il suo dono di morte le dava una pienezza». In questa presenza-assenza che è matrice di senso è entrata in una nuova vita, in una nuova adolescenza, che può essere oggetto di passione e desiderio, ma il cui possesso non potrà mai coincidere con l'istante della fisicità: «il suo sesso era chiuso come i fiori di sera, le sue mani, così schive del gesto delle nozze, che anche il contatto stranamente tenue della mano del dio, sua lieve guida, la turbava per troppa intimità».

Il piacere che circonda Euridice non è connesso all'istante: è la continuità della durata, è l'autonomia di una dimensione estetica densa di

¹⁰ Si utilizza qui la straordinaria traduzione di G. PINTOR, di R.M. RILKE, *Poesie*, tr. it. Torino 1966.

significati che qui raggiungono la loro espressione.

Euridice, frutto di azioni che dipendevano dal libero arbitrio, è ora al di là della libertà contingente, al di là di un controllo su di essa esercitato. A sua volta, nella sua autonoma e libera bellezza, non controlla le passioni, il dolore, il desiderio di Orfeo né la muta apprensione di Hermes, consapevole di essere il risultato di una loro trasformazione artistica. Ora non dipende più da chi l'ha costruita, né da chi la guarda: è origine, oggetto di nuovo desiderio, di nuova interpretazione, di nuova arte, di nuove passioni. E, in questa identità conquistata, racchiude in sé l'intero progetto che ha condotto al formarsi del suo senso, è appunto entrata in "nuova adolescenza".

Quando Hermes trattiene Euridice nella morte – «E quando a un tratto il dio la trattenne e con voce di dolore pronunciò le parole: si è voltato, lei non comprese e disse piano: chi?» – ella non comprende neppure le parole del dio: è ormai su un altro piano, libertà realizzata, al di là del dolore e del piacere, non estranea a questi processi passionali della creazione e della ricezione della bellezza, ma loro autonomo referente. Non "al di sopra", bensì loro punto di incrocio, dialogo, movimento. La bellezza è concreto incrocio spazio-temporale in cui le differenze possono sussistere, divenire produttive, portarsi sul piano di un'espressione che non le pacifica, ma le esibisce in un'unità libera ed autonoma.

Dunque, per concludere: vedere Euridice e la sua bellezza non è difficile. Più complesso saperla vedere nei piani molteplici della visibilità che in essa entrano in gioco, incrocio metamorfico di superfici visibili e invisibili. Il movimento della bellezza non pone in essere la staticità di un senso, non ontologizza il valore, ma pone la sua specificità, la sua differenza nell'esibire, nell'offrire alla nostra esperienza una "matrice di senso", una figura che è punto di incrocio dialogico e simbolico di molteplici elementi, la cui unità non è dicibile in formule precostituite, ma solo esprimibile come figura, simbolo, come senso che diviene nella storia, che attraverso il nostro sguardo, i nostri stratificati giudizi sempre di nuovo rivela le trame del proprio senso, che usa l'universo dell'affettività per rivelare, attraverso di sé, la nostra storia, i percorsi

della nostra spiritualità.

Euridice, canto che è vita e morte, passione e grazia, è, nel suo stupore, nella sua paziente meraviglia, ciò che Spinoza chiamava “beatitudine”. E beatitudine è la strada con cui Euridice, incamminandosi, si identifica, identificandovi la grazia. «La beatitudine», scrive Spinoza, «non è premio alla virtù, ma la virtù stessa: e noi non godiamo di essa perché reprimiamo le libidini, ma, al contrario, solo perché godiamo di essa, possiamo frenare le libidini»¹¹.

¹¹ B. SPINOZA, *Etica*, Parte Quinta, Proposizione 42, tr. it. di S. GIAMETTA, Torino 1959, p. 329.

GUIDO CUSINATO

ETICA E CURA DEL DESIDERIO

SOMMARIO: 1) *Messaggeri alati e annunciazioni che trasformano*; 2) *La cura del desiderio*; 3) *Orientare dal basso: sentire e sensazione*; 4) *La percezione diretta dell'espressività altrui*; 5) *Le opposte visioni del sentire*; 6) *Al centro dell'etica: esercizio del sentire e maturità affettiva*; 7) *Emozioni e 'Weltoffenheit': «qui succede qualcosa!»*; 8) *Individuarsi nel fare esperienza*; 9) *Eric Kandel e le basi biologiche dell'individualità*; 10) *Che cosa sono le emozioni?* 11) *Scolpire la propria singolarità attraverso l'atto creativo*; 12) *I sentimenti germinativi «privi d'invidia» ('aphthonoi')*; 13) *L'incuria dei sentimenti germinativi*; 14) *Amare e meraviglia come nucleo dei sentimenti germinativi*; 15) *Esercizi di trasformazione*; 16) *Esisto, dunque mi meraviglio*; 17) *Meraviglia: esclamazione o interrogazione?*

1) *Messaggeri alati e annunciazioni che trasformano*

TRADIZIONALMENTE l'orientamento etico è stato pensato come qualcosa che s'impone dall'alto sulle passioni dell'individuo, ad es. attraverso una ragione universale o l'intuizione apodittica di un valore assoluto. È possibile immaginare un orientamento che invece agisce dal basso, radicandosi nella sfera affettiva? La scommessa è quella di ripensare i valori oltre il paradigma repressivo ma senza ricadere in una qualche forma d'indifferentismo etico, oltre quindi le varie forme del dualismo assolutismo/relativismo che hanno finora concepito i valori o ontologizzandoli in attributi e qualità ideali o riconducendoli a mere convenzioni sociali. Certo si tratterebbe di mettere in discussione tradizioni e semantiche molto radicate, ma a ben vedere non si tratta di una questione terminologica: se si preferisce si può anche abbandonare il termine "valore", ma la sostanza del problema non muterebbe: nell'orientamento che trasforma esistono "x" che agiscono come occasioni, *tunnel* o spinte propulsive capaci di regolare la metamorfosi della nostra apertura al mondo (*Weltoffenheit*) e del nostro posizionamento esistenziale verso l'alterità; esse hanno una ricaduta nell'etica, nell'attrattività della bellezza e nella fisionomia del nostro processo di

formazione. Chiamo questa “x” con il termine *messaggero*. I processi di trasformazione non sono infatti mossi da “messaggeri” di fenomeni e di attimi di novità che si rivolgono direttamente al nostro sentire e a ciò che è al centro di esso, cioè al nostro desiderio?

Tenterò di sviluppare quest’idea con l’aiuto di alcune immagini. Nella mitologia greca, il messaggero alato era detto *anghelos* e uno di questi, Iris (o Iride nella versione latina), viene posto, nel *Teeteto* di Platone, in una relazione filiale con il dio della meraviglia e principio primo della filosofia:

È tipico del vero filosofo quello che tu provi [*pathos*], l’essere pieno di meraviglia: il principio [*arche*] della filosofia non è altro che questo, e chi ha detto [cioè Esiodo] che Iris è figlia di Taumante [il dio della meraviglia], sembra non abbia tracciato una cattiva genealogia¹.



A sinistra: Iris (particolare di anfora, V sec. a.C.). A destra: arcangelo Gabriele (Scuola di Novgorod, XVI sec., Galleria Tretyakov, Mosca)

¹ *Theaet.*, 155 d. Trad. it. di C. MAZZARELLI (con qualche modifica), in: G. REALE (a c. di), *Platone. Tutti gli scritti*, Milano 1991.

Qui la funzione del messaggero alato è quella di gettare un ponte fra terra e cielo (l'arcobaleno), mediando eroticamente fra i due e intessendo la dimensione atopica tipica dell'umano, la stessa entro cui si sviluppa anche il sapere filosofico.

Solitamente nella tradizione cristiana la funzione del messaggero alato è invece attribuita all'arcangelo Gabriele, portatore di un messaggio che annuncia l'atto generativo per eccellenza: il parto. E, nell'annunciarlo, muove e cambia la postura esistenziale di chi riceve tale annuncio inaspettato.

L'*Annunciazione Cavalcanti* di Donatello è l'immagine di un annuncio che trasforma. Nonostante le decorazioni dorate e gli abiti sontuosi, ha uno stile sobrio e poco trionfante: l'arcangelo Gabriele è inginocchiato in basso ed è riluttante.



Donatello, arenaria dorata, Santa Croce, Firenze, tra il 1430 e il 1440.

Maria è come colta di sorpresa, trattenuta e, in un atto di rivolgimento, abbozza un riposizionamento della propria postura. Si tratta di un'immagine diversa da quelle spesso consegnataci dalle varie rappresentazioni dell'Annunciazione in cui l'arcangelo impone il messaggio, quasi sempre dall'alto, a una Maria stabilmente seduta o inginocchiata su se stessa.

L'idea di Donatello ricompare anche nell'*Annunciazione* di Lorenzo di Credi (1480-85 ca.), ma senza particolari guadagni. Vi è invece un'altra opera in cui l'idea di Donatello non solo viene ripresa, ma viene rielaborata dramatizzando la reazione di Maria: si tratta dell'*Annunciazione di Cestello* di Botticelli, quella che è stata scelta anche per la copertina di questo numero della rivista.



Botticelli, olio su tavola, Uffizi, Firenze, tra il 1489 e il 1490.

Qui troviamo una Maria inquietante, tanto che nel viso e nell'acconciatura dei capelli ricorda ancora qualcosa della celebre *Nascita di Venere*. L'atmosfera di gioiosa eccitazione dei sensi e della natura, presente nei dipinti precedenti, non è ancora scomparsa, eppure la spensieratezza ha lasciato il posto al dramma di un prorompente processo di trasformazione. È come se questo dipinto fosse la testimonianza di una trasformazione che Botticelli stesso stava sperimentando, come se l'atto creativo che l'ha originato fosse la traduzione del percorso espressivo con cui aveva metabolizzato tale trasformazione: il segreto e la memoria di questo percorso espressivo di trasformazione sembrano essersi impressi definitivamente su quest'opera d'arte. Ed ora è come se la matrice iconica di tale percorso espressivo potesse rivivere in chi l'osserva. A ben vedere la forza di quest'immagine non deriva dal mostrare un processo di trasformazione, bensì dal renderlo partecipabile. È un'immagine che trasforma. Anche un'immagine, quindi, può orientare e diventare "messaggero".

Maria, distolta dalla lettura del libro sacro posto sul leggio, sembra vibrare e risuonare. L'elegante rivolgimento lascia trasparire lo sforzo drammatico di resistere e far fronte all'annuncio dell'angelo Gabriele. Ma anche, contemporaneamente, di sintonizzarsi in qualche modo ad esso. Pure il movimento delle mani e delle braccia comunica questo smarrimento. Ma esso viene come soccorso dall'angelo premuroso che, con le dita alzate della mano destra, indica con precisione la giusta intonazione (*Stimmung*) per addentrarsi verso una nuova destinazione (*Bestimmung*), a cui sembra riservata l'offerta del giglio bianco. È evidente il contrasto fra l'immagine di stabilità e orientamento trasmessa dalle dita alzate dell'angelo, appena planato, e la perdita d'equilibrio che accompagna il panico sgomento di Maria.



Tiziano, olio su tela, Scuola Grande di San Rocco, Venezia, 1540 ca.

In molte raffigurazioni Maria mantiene invece una postura stabile, anche quando, come nell'*Annunciazione* di Leonardo, esprime sorpresa. Si pensi poi all'*Annunciazione* di Tiziano, dove un angelo trionfante s'impone dall'alto, con indice autoritario, a una Maria inginocchiata e sottomessa (e forse proprio per questo ancora più stabilmente ancorata a se stessa), che accoglie l'annuncio a braccia conserte, con obbediente serenità. Qui non ci sono vertigini, non c'è torsione, non c'è perdita dell'equilibrio. Ma proprio per questo, forse, non c'è neppure trasformazione.

Il dipinto di Botticelli suggerisce invece che l'inaugurazione di una nuova postura esistenziale richiede una chiamata esterna che, come l'angelo inginocchiato, orienta *dal basso*, cioè in modo autorevole ma non autoritario. Senza questa chiamata, non ci sarebbe un movimento di conversione periagogica e l'individuo rimarrebbe rinchiuso nella propria intrascendenza, senza fiorire e generare qualcosa oltre se stesso.

Se questo è vero, ogni "parto dell'anima" ha la sua "annunciazione". Annunciazione in senso ampio: generalmente le "chiamate" non sono così vivide, tanto da incidere spesso con la lentezza della goccia d'ac-

qua sulla roccia o da agire carsisticamente, attraverso piccole spinte. In altri casi, come suggerisce Socrate a proposito del *daimonion*, indicano per esclusione, trattenendo dal fare qualcosa. Ma sono pur sempre queste piccole spinte, o queste frenate, che rendono significativa, più di altre, una certa esperienza o un certo episodio della vita: sommandosi formano l'onda che dà una direzione alla destinazione della singolarità.

Di fronte a queste chiamate – che provengono empiricamente dal basso, dalla sfera affettiva – è tutto il nostro essere a rigirarsi e a ricercare un nuovo equilibrio, mentre fino a quel momento aveva girato su se stesso a vuoto, senza sapere chi fosse. Ed è nel sintonizzarsi con quelle dita alzate (che oggi ricorderebbero un diapason), che la singolarità trova il proprio accesso al mondo.

2) *La cura del desiderio*

La trasformazione sembra essere la conseguenza di un annuncio che fa perdere l'equilibrio del nostro ordine del sentire. Proviene dall'alterità, ma senza imporsi dall'alto in modo apodittico, bensì dal basso. Che cosa significa qui "trasformazione"? E inoltre che cosa significa "dal basso"?

Relativamente alla prima questione si può osservare che la trasformazione (o *Um-Bildung*) implica il superamento di una parte di quello che si è: lo svuotamento della propria saturazione egologica per fare spazio e aprirsi a qualcosa che è oltre l'orizzonte della propria autoreferenzialità. Tale movimento è possibile solo sulla base di un'*insoddisfazione* nei confronti di quello che si è, insoddisfazione accompagnata dalla ricerca di qualcosa che è oltre se stessi, il proprio passato e il proprio presente. Non si tratta di un progetto volto alla realizzazione di una possibilità propria già inscritta nel proprio essere, ma di una ricerca che si muove a tentoni, similmente alla *Sehnsucht*, cioè a una "nostalgia rovesciata", in quanto rivolta alla dimensione sconosciuta dell'alterità e alla dimensione imprevedibile del futuro. Chiamo questa ricerca, alla base della trasformazione e *arche* di tutto l'universo emotivo umano, «desiderio».

Nella cura del desiderio prende forma la mia singolarità. Significa questo ricadere in una visione intimistica della cura? Mosso dall'inquietudine, il desiderio è proprio ciò che mette a nudo in modo doloroso la non autosufficienza del mio essere e mi spinge a ricercare qualcosa che è oltre il mio sé solipsistico. In termini più precisi: il desiderio implica l'*epoche* del sé e della cura con cui il sé stava erigendo il consenso attorno alla propria identità. Infatti, dal punto di vista del desiderio, tale sforzo si rivela inaspettatamente vano e insensato. Se con «cura del desiderio» s'intende una cura che mette in discussione e trascende le certezze del proprio sé, allora, grazie all'*epoche* del sé, la cura del desiderio mette fra parentesi anche le varie forme di cure intimisticamente ripiegate su se stesse in una dimensione privata.

La cura del desiderio inaugura una trasformazione, intesa come nuova nascita, non entro l'orizzonte autoreferenziale e intimistico del sé, ma solo nello spazio che gli viene offerto dall'esemplarità altrui². La persona che si prende cura del desiderio si prende cura del mondo: prende forma nell'aprirsi all'alterità e nel costruire un nuovo modo di vivere assieme all'altro. Ciò significa che nella cura del desiderio rinnovamento del singolo e rinnovamento sociale vengono a convergere e si implicano a vicenda.

Senza una cura del desiderio – che insegni a trascendere il punto di vista del sé e del proprio gruppo di appartenenza – il rinnovamento del singolo decade a ripiegamento intimistico e il rinnovamento sociale a ideologismo identitario. Se c'è un insegnamento che si può ricavare dai vari totalitarismi del Novecento è proprio quello relativo al fallimento di un rinnovamento sociale che prescinda dal rinnovamento del singolo, e viceversa. Un rinnovamento sociale che prescinda dalla cura del desiderio finisce con il ricadere nelle dinamiche del totalitarismo che sacrificano tutto sull'altare dello spirito di appartenenza al gruppo. È quello che succede nel film *L'onda* (*Die Welle*), diretto da Dennis Gansel nel 2008, dove il diciottenne Tim (interpretato da Frederick Lau) – novello Alcibiade incapace di governare se stesso – pensa di poter rin-

² Sul concetto di esemplarità mi permetto di rinviare a: G. CUSINATO, 'Periagoge'. *Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, Verona 2014, 40-45; 139-145.

novare la società e finisce invece con l'aderire ai vari riti del culto della personalità e dell'umiliazione dei dissidenti. È il problema già posto negli anni Cinquanta dal sociologo francese Georges Friedmann: «Molti sono coloro che s'immergono totalmente nella politica militante, nella preparazione della rivoluzione sociale. Rari, molto rari, sono coloro, che per preparare la Rivoluzione, intendono rendersene degni»³.

3) *Orientare dal basso: sentire e sensazione*

L'interrogativo che mi pongo è se oggi la cura del desiderio possa esprimere una forma d'orientamento capace di aprire a quei processi di rinnovamento sociale bloccati in passato dalle varie forme di assolutismo etico (totalitarismi del Novecento) e oggi dall'indifferentismo etico (orizzontalismo della società liquida). Per affrontare questa questione, è utile ritornare alla domanda: che cosa significa orientare "dal basso"? Ritengo che un primo passo consista nell'analizzare il rapporto fra orientamento e sfera affettiva. All'interno della sfera affettiva distinguo le emozioni dai sentimenti: con sentimento intendo la sedimentazione di un'emozione in un abito, in una presa di posizione o in un atteggiamento. Nelle neuroscienze si sta facendo sempre più strada l'ipotesi che siano le emozioni ad offrire al nostro cervello gli strumenti essenziali per orientarsi e che anzi, «se il nostro cervello non fosse in grado di discriminare emotivamente gli eventi percepiti, ricordati o immaginati, sarebbe per noi arduo venire a capo anche delle più semplici tra le situazioni che quotidianamente ci si presentano»⁴.

È possibile rintracciare una forma di orientamento delle emozioni con un qualche significato in campo etico? Il tema non è affatto nuovo. In epoca moderna Hume propone una profonda revisione delle antropologie tradizionali: sviluppando l'idea di un «*rational self*» che agisce in base alla ragione e all'intelletto, Hume arriva allo scetticismo che chiude il primo libro del *Trattato*. Di fronte a questo vicolo cieco, egli

³ G. FRIEDMAN, *La Puissance et la Sagesse*, Paris, 1970, 359. Qui ripreso da: P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 2005 (or. 1981), 29.

⁴ G. RIZZOLATTI, C. SINIGAGLIA, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Milano 2006, 166.

decide di cambiare strada e nel secondo libro del *Trattato* descrive un «*moral self*» che orienta la ragione e prende decisioni nella vita pratica facendosi orientare dalle passioni.

Le tesi di Hume caddero notoriamente sotto la critica di Kant. Secondo Brentano (il maggior critico di Kant alla fine dell'Ottocento), Hume aveva ragione nel cercare di radicare l'etica nelle passioni, tuttavia il suo limite consisteva nel non aver distinto con sufficiente precisione le diverse forme del sentire, e in particolare le sensazioni fisiche non intenzionali e il sentire intenzionale, fino a sviluppare una fenomenologia dei differenti strati affettivi. Che cosa significa infatti «sentire»? Qual è il confine ad es. fra la sensazione e il sentire? Senza fare chiarezza su questi punti, i tentativi di radicare l'etica nella sfera affettiva rischiano di continuare a cadere sotto le critiche impietose di Kant.

Kant distingue fra la sensazione (*Empfindung*), intesa come rappresentazione oggettiva dei sensi («*objektive Vorstellung der Sinne*»), e il sentimento (*Gefühl*) che può suscitare nel soggetto la percezione di quella sensazione, sentimento che «deve sempre rimanere soggettivo e che non può in alcun modo costituire una rappresentazione»⁵. Così «il color verde dei prati appartiene alla sensazione oggettiva», mentre il sentimento di gradevolezza che si prova alla vista di quel verde, è «il mio giudizio su di un oggetto con il quale lo dichiaro piacevole»⁶. Con ciò Kant esclude che oltre le così dette “qualità primarie” e “secondarie” possano essere percepite direttamente anche le qualità “terziarie”, come ad es. l'espressività di qualcosa.

Il problema è che in realtà il prato non è un mondo meccanico di oggetti, ma un mondo biologico popolato da organismi: immaginiamo allora che, camminando in quello stesso prato di cui parlava Kant, mi capiti di pestare inavvertitamente un serpente e di rimanere impressionato dalla sua aggressività. Certo la paura che ne deriva è soggettiva, ma come verrebbe considerata da Kant l'aggressività del serpente? Sarebbe una rappresentazione *oggettiva* dei sensi, così come il verde dell'erba, o un risultato *soggettivo* come il sentimento di gradevolez-

⁵ I. KANT, *KU*, § 3, 9.

⁶ *Ibidem*.

za? Kant osserverebbe che una sensazione, intesa come una rappresentazione oggettiva dei sensi, riguarderebbe solo la forma, il colore o il tipo di movimento compiuto dal serpente, ma mai la sua espressione aggressiva. Questa verrebbe considerata una qualità che siamo noi ad attribuire al serpente. Il fatto poi che sia frutto di un giudizio soggettivo che tuttavia pretende una riconoscibilità oggettiva e comunicabile a tutti gli esseri umani, non muta il fatto che si tratterebbe di qualcosa che, per Kant, su quel prato, al pari della gradevolezza, propriamente non esisterebbe affatto.

Eppure, l'espressione d'aggressività, indicando una situazione di pericolo o di danno, s'impone con una sua logica e "oggettività" biologica così cogente da regolare l'intera semiosi dell'interazione fra gli organismi e il loro ambiente. Possibile che le *qualità espressive* siano solo un'aggiunta posteriore, quando invece costituiscono la base oggettiva del linguaggio con cui comunicano fra loro tutti gli esseri viventi, perfino quelli sprovvisti della facoltà del giudizio considerata da Kant⁷?

Kant nei fatti intellettualizza la sensazione, privandola di ogni rilevanza biologica, mentre tale rilevanza è fondamentale per una corretta fenomenologia della percezione. Da questo punto di vista sembra più plausibile che l'a priori della percezione non sia quello formale kantiano, ma quello materiale di Scheler: lo schema motorio del corpo-vivente⁸.

⁷ Sulle forme espressive nella vita animale cfr. A. PORTMAN, *La forma degli animali*, Milano 2013 (or. 1960), invece per un'analisi recente e ben documentata sulla vita vegetale si veda il lavoro del biologo D. CHAMOVITZ, *Quel che una pianta sa. Guida ai sensi del mondo vegetale*, Milano 2013 (or. 2012).

⁸ In *Erkenntnis und Arbeit* (1924) Scheler riprende il concetto di «*Körperschema*» da P. Schilder, ma sostituendo significativamente il termine «*Körper*» con quello di «*Leib*»: alla base della percezione c'è quindi uno schema non del «corpo» ma del «corpo-vivo» (*Leibschema*) (cfr. M. SCHELER, *GW VIII*, 316, 355; ma anche *GW IX*, 34; 218. *GW* = M. SCHELER, *Gesammelte Werke*, Bern und München 1954 - Bonn 1997). Questo «schema del corpo-vivo» (*Leibschema*) non rappresenta per Scheler solo uno schema "muscolare" o limitato alle potenzialità del movimento puramente fisico del corpo (*Körper*), ma soprattutto uno schema psichico del movimento espressivo del corpo-vivo (*Leib*). La distinzione *Körper-Leib*, alla base di tutta la fenomenologia della corporeità del Novecento, viene del resto inaugurata proprio da Scheler nel 1911 (cfr. ad es. *Die Idole der Selbsterkenntnis*, ora in: *GW III*, 231; 242; inoltre, nel 1913 nella prima parte del *Formalismus*, *GW II*, 158).

4) La percezione diretta dell'espressività altrui

Alla luce di queste considerazioni propongo d'interpretare la sensazione (*Empfindung*) e il sentire intenzionale (*Fühlen*) come due modalità diverse che la vita ha a disposizione per rapportarsi alla dimensione espressiva: ambedue si avvalgono degli organi sensibili, ma mentre la sensazione organica coglie l'espressività in funzione della semiosi che governa l'interazione fra organismo e mondo-ambiente (*Umwelt*), il sentire intenzionale è meta-espressivo, nel senso che coglie l'espressività di qualcosa in funzione dello sviluppo e riuscita di un percorso di formazione. Mentre la sensazione biologica coglie in primo luogo i valori del piacevole e doloroso, dell'utile e dannoso, il sentire intenzionale si rivolge ad es. ai valori del bello e del brutto.

Ma come avviene la percezione di queste qualità espressive? Per lungo tempo ha prevalso l'opinione che fosse il risultato di un elaborato ragionamento inferenziale per analogia. All'inizio del Novecento viene invece avanzata l'ipotesi che sia possibile una comprensione immediata delle emozioni altrui, e questo non sulla base di una qualche misteriosa facoltà "telepatica", ma supponendo che la percezione diretta dell'espressività altrui possa avvenire anche in assenza di processi cognitivi consci⁹. La percezione diretta dell'espressività altrui, e la

⁹ Tale tesi viene esposta da Scheler nel 1913: nel sorriso dell'altro è possibile percepire direttamente «da gioia, nelle lacrime la sofferenza e il dolore dell'altro, nell'arrossire la sua vergogna» (qui cito nell'edizione del 1913 non compresa nei GW: M. SCHELER, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle von Liebe und Hass. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich*, Halle 1913, 143). Sbaglierebbe, prosegue Scheler, chi affermasse che qui non ci si trova di fronte a una percezione diretta dell'espressività altrui, con l'argomento che «una percezione sarebbe solo un "complesso di sensazioni sensoriali", e sicuramente non si darebbe una sensazione dello psichico altrui» (*ivi*, 144). Infatti è proprio questa percezione diretta che consente di cogliere l'eventuale scarto fra ciò che viene espresso e sentito, come nel caso in cui l'altro stia simulando o mentendo: «Così, per esempio, io non vedo soltanto gli "occhi" di un altro, bensì anche "che egli mi guarda", e precisamente "che egli mi guarda proprio come se volesse evitare che io veda che mi guarda"! Allo stesso modo, posso percepire che egli "pretende" di sentire ciò che in realtà non sente, lacerando il nesso che mi si manifesta fra il suo vissuto e la sua espressione "naturale" per inserirvi un diverso movimento espressivo [...]. Ed è per questo che, in certe condizioni, posso accorgermi che sta mentendo non solo attraverso un'inferenza [...] ma anche percependo direttamente il suo mentire, per così dire lo stesso atto del mentire» (*ivi*, 144-145). Nel 1917 queste argomentazioni vennero riprese, anche se nella prospettiva monadologica

comprensione immediata delle emozioni altrui, mi permetterebbero di cogliere la felicità dell'altro direttamente nell'espressione del suo sorriso. Altrettanto nell'incrociare lo sguardo di una persona, potrei cogliere direttamente un'espressione di aggressività che non si fonda affatto sulla rielaborazione consapevole della sensazione kantiana, intesa come la rappresentazione (*Vorstellung*) oggettiva degli occhi di quella persona (cioè del loro colore e della loro grandezza e forma), tanto che se qualcuno, poco dopo, mi chiedesse di che colore erano quegli occhi aggressivi probabilmente non saprei neppure rispondere: non era infatti su quel piano rappresentativo che si era concentrata la mia attenzione.

La tesi di una percezione diretta dell'espressività e di una comprensione immediata delle emozioni altrui sembra aver trovato recentemente conferma anche dalle tecniche di *brain imaging*. In particolare è stato osservato che il provare un sentimento di disgusto e la visione di un'espressione di disgusto altrui rinviano a «un substrato neurale comune [...]. Ciò sembra suggerire che la comprensione del disgusto degli altri [...] non presupponga né si basi su processi cognitivi di tipo inferenziale o associativo»¹⁰. Più in generale questo «conferma l'ipotesi per cui la comprensione degli stati emotivi altrui dipenderebbe da un meccanismo specchio in grado di codificare l'esperienza sensoriale direttamente in termini emozionali»¹¹.

Quando tuttavia Vittorio Gallese interpreta questo «meccanismo specchio» in termini di «simulazione incarnata» ho l'impressione che si muova in una direzione diversa da quella della «percezione diretta dell'espressività altrui». L'espressione «simulazione incarnata» non mi convince per due motivi: l'aggettivo “incarnata” (dall'inglese “*embodied*”) fa pensare a un processo spirituale, tanto che a incarnarsi è solitamente qualcosa di dualisticamente contrapposto alla carne e alla corporeità. Inoltre il concetto di “simulazione” ricorda l'ipotesi di

di Husserl, da Edith Stein nella sua tesi di dottorato (cfr. *Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917).

¹⁰ Cfr. RIZZOLATTI, SINIGAGLIA, *So quel che fai cit.*, 173-174.

¹¹ *Ivi*, 177.

un'inferenza per analogia, seppure a livello subcosciente: «l'emozione dell'altro è prima di tutto costituita e direttamente compresa attraverso il riutilizzo degli stessi circuiti neuronali su cui si fonda la nostra esperienza in prima persona di quella data emozione»¹². In tal modo però si ricade (probabilmente senza neppure rendersene conto) nella prospettiva della teoria dell'intersoggettività incentrata sul proprio sé: certo non mi avvalgo di un ragionamento consapevole, tuttavia per comprendere l'emozione dell'altro devo simulare, cioè riutilizzare gli «stessi circuiti neuronali su cui si fonda la nostra esperienza in prima persona di quella data emozione», e successivamente, per *analogia*, proiettare tale simulazione sull'altro, al fine di comprenderne lo stato emotivo. A questo punto potrei però chiedermi: i miei circuiti neuronali non sono a loro volta in debito nei confronti dell'esperienza del vedere l'altro provare quel sentimento? Il neonato che vede la mamma sorridere comprende l'espressione del sorriso della madre guardando la propria immagine sorridente riflessa su di uno specchio, oppure la coglie direttamente sul volto della madre? Ha già *ab origine* propri circuiti neuronali corrispondenti al sorriso o piuttosto li attiva, grazie alla plasticità sinaptica, nell'osservare il sorriso della madre? È qui che la teoria della «*simulazione incarnata*» si distingue da quella della «*percezione diretta dell'espressività altrui*»: la prima si basa sull'esistenza di un proprio circuito neuronale già solipsisticamente costituitosi, la seconda invece è compatibile con l'ipotesi che, specialmente nei primi mesi dell'infanzia, il processo di metabolizzazione di un'emozione e la costruzione dei corrispondenti circuiti neuronali avvenga per così dire “assieme” e “di fronte” all'altro. Nel secondo caso sarebbe però necessaria una rilettura della teoria dell'intersoggettività nel senso di una teoria dell'espressività. Anzi, lo stesso termine “inter-soggettività” risulterebbe obsoleto.

5) *Le opposte visioni sul sentire*

È imbarazzante osservare come nelle diverse analisi filosofiche sul sentire si sia costantemente oscillato fra l'atteggiamento fobico di chi

¹² Cfr. M. AMMANITI, V. GALLESE, *La nascita dell'intersoggettività*, Milano 2014, 30.

vede nel sentire l'origine di tutti i mali e quello apologetico di chi, nell'immediatezza e nella spontaneità del sentire, pensa, inseguendo magari Rousseau, di accedere a una qualche purezza originaria e incontaminata. In entrambi i casi ci si rappresenta il sentire non come un seme da curare, che ha bisogno di germinare e crescere e che, solo una volta giunto a maturazione, è in grado d'inaugurare una nuova forma d'orientatività, ma piuttosto come un'entità già marchiata originariamente in un senso positivo o negativo.

Nelle diverse forme di apologia del sentimento ci si dimentica che già il sentire immediato è attraversato da fenomeni di illusione e di distorsione: il soggetto s'illude d'essere trasparente a se stesso solo perché gli rimane invisibile il processo d'interiorizzazione, dei presupposti sociali dati per scontati, che ha luogo nel sentire immediato. In realtà la sfera intima è una sfera porosa, perché attraversata dalle dinamiche dell'allevamento mediatico di massa e colonizzata dai modelli sociali di successo. Solo un sentire giunto a piena maturazione è in grado di fare breccia sull'orizzonte del «sentire comune» e di trasformare, aprendo una nuova prospettiva. In ogni unità sociale esiste infatti non solo un «*sensio comune*», ma anche un «*sentire comune*»: il sentire immediato, quasi sempre, non è altro che una forma interiorizzata del «sentire comune». La questione del sentire immediato va dunque posta in termini rovesciati: se la sfera intima è *ab origine* già "istituzionalizzata", il problema dell'azione creativa diventerà quello di prendere le distanze dal proprio sentire immediato.

Al mito dell'immediatezza originaria del sentire si contrappone quello, altrettanto problematico, secondo cui alla maturazione del proprio sentire corrisponderebbe un'accentuazione del processo di soggettivizzazione arbitraria. Si tratta di uno stereotipo piuttosto diffuso: il processo d'individuazione promosso dalla maturità affettiva è infatti l'esatto contrario di un rafforzamento della propria soggettività solipsistica, in quanto, individuandosi attraverso la cura del desiderio, una persona non diventerà più "soggettiva" e chiusa in se stessa, bensì avrà una fisionomia e un volto più definiti e sarà più consapevole di ciò che le sta a cuore e questo le consentirà di selezionare con più pre-

cisione i propri legami affettivi e d'incrementare e rafforzare quelli che si rivelano più fecondi. L'errore più frequente è quello di confondere l'espressività con il soggettivismo intimista, ma nell'umano l'espressività non è l'arbitraria e immediata proiezione all'esterno di un vissuto già formato, bensì la metabolizzazione creativa di un vissuto che non aveva ancora una forma e che trova uno spazio d'espressione nell'apertura all'alterità. L'espressività è il modo in cui la singolarità desiderante inaugura un percorso formativo d'individuazione trascendendo la pienezza immunitaria del sé: soggettivizzazione e singolarizzazione sono processi opposti.

Per essere *soggettivi* basta provare sentimenti particolarmente intensi o vivere fatti particolarmente eclatanti, per essere *creativi* no. Ciò che differenzia l'«espressività» dall'estroffessione soggettiva di un vissuto arbitrario è la capacità creativa di trasformare se stessi. Posso ad es. esprimere i miei vissuti attraverso una rielaborazione linguistica. Ma questa narrazione non è ancora necessariamente un atto creativo: non basta elevare il materiale grezzo e privato del vissuto a narrazione per renderlo un'opera d'arte. Affinché la narrazione diventi romanzo e l'espressione espressività, la metabolizzazione dei vissuti deve dare luogo a un'esperienza di trasformazione. È solo passando attraverso questa esperienza di trasformazione che l'espressione del vissuto diventa materiale dell'opera d'arte. E tale esperienza di trasformazione è sempre, necessariamente, un'esperienza di autotrascendimento.

6) *Al centro dell'etica: esercizio del sentire e maturità affettiva*

Parlare di emozioni o sentimenti “negativi” è, a mio avviso, fuorviante: sentire una profonda angoscia di fronte a una grave perdita non è qualcosa di negativo in sé, ma piuttosto è una risposta emotivamente appropriata a un evento luttuoso. Questa angoscia diventa negativa, o distruttiva, solo quando il modo in cui viene rielaborata e, di conseguenza, il suo *esercizio* risultano inadeguati¹³. Lo stesso vale per sentimenti con implicazioni sociali più dirette: una cosa è l'esplosione

¹³ Decisiva è l'osservazione di Aristotele secondo cui non va biasimato «chi semplicemente si adira, ma chi si adira in un certo modo» (*Eth. Nic.* 1105b).

cieca e violenta del risentimento o dell'indignazione, un'altra cosa è la loro metabolizzazione in direzione di un rinnovamento sociale. Ne deriva che *il problema etico non riguarda il sentire in sé, ma piuttosto l'esercizio del sentire*; non implica il giudicare, o il far giudicare da un'autorità esterna il proprio sentire più intimo, ma piuttosto l'individuazione di un criterio di verifica relativo all'esercizio e alla metabolizzazione del sentire.

C'è un problema d'adeguatezza del *sentire* e un problema di correttezza nell'*esercizio del sentire*: la rilevanza etica non riguarda il punto di partenza, il sentire immediato così come viene ereditato dal sentire comune, ma solo il punto di arrivo, cioè il modo in cui viene esercitato il sentire. Quello di cui mi posso fidare non è il sentire immediato, ma un sentire che è stato messo alla prova e verificato nell'esercizio. È solo attraverso un faticoso processo di maturazione che il sentire diventa capace di orientare verso quella che Socrate chiamava «vita buona», ed è solo in relazione a tale livello di maturità che si pone il problema etico.

Sento nascere dentro di me l'ira. Se non ho mai visto come si gestisce questo sentimento, se non ho gli strumenti culturali per esprimerlo, mi rimarrà solo l'alternativa di reprimerlo oppure di farlo esplodere in modo distruttivo. Il problema della correttezza riguarda non ciò che sento, ma la capacità di metabolizzare ciò che sento, di attingere ad esso come a una risorsa da rielaborare in un percorso espressivo. Se la mia singolarità prende forma attraverso questo esercizio del sentire, allora la correttezza avrà a che fare con la riuscita del processo formativo. È a questo livello che esisterà un modo più o meno riuscito di esprimere l'ira, la rabbia, l'indignazione, la felicità, l'odiare e l'amare.

La maturazione del sentire è un processo che agisce con la tenacia della goccia d'acqua che scolpisce la roccia. A volte continua a scorrere carsisticamente, producendo trasformazioni lente e silenziose, altre volte sgorga improvvisamente in superficie e si materializza in un picco del sentire, cioè in un sentire così profondo da manifestarsi come un risveglio emotivo, capace d'imprimere una svolta all'esistenza di una persona. Questi picchi del sentire esprimono un'orientatività decisiva per capire in che direzione cercare la propria realizzazione. Anzi si può

dire che la funzione del sistema affettivo della singolarità sia quella di aprirsi ai «picchi del sentire».

7) *Emozioni e 'Weltoffenheit': «qui succede qualcosa!»*

Storicamente la connessione fra emozioni e apertura al mondo può essere fatta risalire a Scheler. Questi, nel saggio del 1913 *Riabilitare la virtù*, osserva che i sentimenti non sono stati interiori privati: il sentire e le emozioni agiscono là fuori, nel mondo stesso: sono essi infatti a disegnare il paesaggio della nostra esperienza, sono essi a farci vedere i suoi contorni e i suoi colori, a far emergere forme e irregolarità, a tratteggiare innalzamenti e abissi, laddove ci sarebbe data solo la piatta superficie di una pianura incolore. Infatti il

fenomeno dell'“orizzonte” e della “prospettiva” non è affatto circoscritto all'ambito puramente ottico. Lo ritroviamo anche nell'ambito delle nostre rappresentazioni, dei nostri concetti, dei nostri interessi, del nostro amare e odiare, persino nelle idee più pure. “Orizzonte” e “prospettiva” – lo sappiamo anche dalle constatazioni molto esatte della psicologia – non sono semplicemente conseguenze di effetti fisico-geometrici della luce e neppure dell'anatomia e della fisiologia del nostro apparato visivo, bensì rappresentano una legge funzionale complessiva del nostro essere e di ogni essere finito¹⁴.

L'orizzonte dell'esperienza, il modo di percepire, la mappatura del mondo circostante non sono solo il risultato di condizionamenti biologici e di variabili storiche e culturali, ma anche dell'organizzazione affettiva, dell'*ordo amoris* di una singolarità. È sempre Scheler a descrivere con precisione questa situazione:

Mi trovo immerso in un mondo incommensurabile di oggetti sensibili e spirituali che pongono incessantemente in moto il mio cuore e le mie passioni. Io so che è proprio dal gioco di questo moto che dipende tanto ciò che posso conoscere tramite la percezione e il pensiero, quanto ciò che posso volere, scegliere, fare, operare o portare a compimento. Di conseguenza, ogni sorta di giustezza o falsità e stortura della mia vita e agire viene a essere

¹⁴ SCHELER, *Zur Rehabilitierung der Tugend*, in: GW III, 27.

determinato da tale presupposto: se esista un ordine oggettivamente retto di questi moti del mio amore e odio, della mia inclinazione e della mia avversione, del mio molteplice interesse per le cose di questo mondo e se posso imprimere o meno tale “*ordo amoris*” nel mio animo¹⁵.

È tale *ordo amoris* che guida l’incedere nell’apertura al mondo: l’umano si porta dietro l’*ordo amoris* come un guscio, come un apriori individuale simpatetico, le cui categorie sono rappresentate dalle sue “aperture”, tanto che è solo

attraverso le finestre di questo guscio che egli scorge il mondo e se stesso: del mondo e di se stesso non scorge niente di più e niente di meno che quanto queste finestre gli lasciano vedere secondo la loro posizione, la loro grandezza e il loro colore¹⁶.

Ma l’aspetto più significativo è che questa dimensione simpatetica non consiste nel proiettare la propria intenzionalità conoscitiva sul mondo ma, al contrario, è un lasciarsi toccare dalle cose stesse, aprendosi a una contro-intenzionalità che parte dal mondo stesso:

Una tale attrazione e repulsione non parte dall’io, come nel caso della cosiddetta attenzione attiva, ma direttamente dalle cose stesse e viene regolata e definita in base agli atteggiamenti dell’interesse e dell’amare, vissuti appunto come disposizioni di apertura nei confronti del venir toccati dalle cose stesse. Le cose reali si annunciano primariamente con lo squillo di tromba di un segnale valoriale che precede l’unità percettiva che sta annunciando: “Qui succede qualcosa!”. Un segnale che prende le mosse dalle cose stesse e non dal nostro vissuto¹⁷.

8) Individuarsi nel fare esperienza

Rovesciando il paradigma immunitario, la singolarità (individuale o collettiva), si apre a un nuovo concetto d’esperienza: la singolarità è affamata d’esperienza non perché vogliosa d’oggettivare e manipolare

¹⁵ ID., *Ordo amoris*, in: GW X, 347.

¹⁶ *Ivi*, 348.

¹⁷ *Ivi*, 349.

il mondo esterno, ma perché desiderosa di dare una forma al «vivere assieme» all'altro. In tal modo la singolarità incontra un livello ulteriore d'esperienza, altrimenti invisibile. Qui esperire non significa rappresentare o interagire con qualcosa che sta di fronte, ma trovare un ulteriore spazio espressivo in cui impastare e forgiare la forma della propria singolarità nell'incontro e nell'interazione con l'alterità.

La singolarità umana, non avendo un'essenza predefinita, non prende forma realizzando una natura umana universale, ma nel fare esperienze significative. Prende forma nell'entrare in empatia con l'altro, nell'amarlo e nell'odiario, nell'esprimergli il proprio modo di vivere la disperazione e la felicità, la meraviglia e il disgusto, l'ammirazione e l'indignazione. Ogni esperienza significativa viene così metabolizzata in un ulteriore tassello del processo espressivo della propria fisionomia o in una sua cicatrice e sfregio. La singolarità diventa così responsabile del livello di profondità con cui metabolizza le proprie esperienze: l'esercizio di un'esperienza "esemplare" funzionalizza infatti le esperienze successive e agisce retroattivamente fino a trasformare l'ordine del sentire della singolarità.

Si tratta di portare fino alle estreme conseguenze la nota tesi di Aristotele: l'esercizio della virtù non forgia solo un abito ma agisce antropogeneticamente, dal momento che è questo esercizio a originare materialmente la singolarità. Ciò comporta un superamento del piano prettamente epistemologico. Le emozioni e i sentimenti non si limitano a disegnare il paesaggio della nostra esperienza, e neppure a rendere visibile una dimensione che altrimenti rimarrebbe invisibile. Essi fanno molto di più: conformano ininterrottamente la fisionomia del posizionamento della singolarità dentro l'apertura al mondo. Inoltrandomi nel mondo lo sento palpitare, lo scopro ricco di vissuti, dimensioni, colori e sfumature che vanno oltre la semiosi del bisogno. Non è un mondo semplicemente da percepire o rappresentare con distacco, ma da partecipare: piacere, sgradevolezza, noia, eccitazione, tristezza, gioia, timore, beatitudine, indignazione, rabbia e fiducia stabiliscono il ritmo con cui questo posizionamento procede o arretra, riconfigurandosi senza sosta. Emozioni e sentimenti raramente sono presenti

nel semplice sapere astrattamente qualcosa, sempre invece nel “patire” e nell’essere colpiti da un’esperienza significativa, in quanto sono ciò che permette di rielaborare un’esperienza in *Erlebnisse* e in percorsi espressivi a cui è associata una continua riconfigurazione del proprio posizionamento nel mondo e, di conseguenza, una continua reinterpretazione di se stessi. Per metabolizzare un’esperienza, l’emozione ha bisogno di ritornare ossessivamente su di essa per nutrirsi, finché non rimane più nulla.

9) Eric Kandel e le basi biologiche dell’individualità

Da un punto di vista biologico, il processo d’individuazione è reso possibile dalla plasticità sinaptica. Tuttavia è chiaro che qui si ha a che fare con piani ancora molto distanti fra loro: da un lato c’è il problema dello studio delle basi neurobiologiche della memoria e del cervello, dall’altro quello dell’indagine fenomenologica della coscienza e della persona. Nel primo caso il riduzionismo metodologico applicato allo studio dei neuroni e delle reti neuronali ha dato finora risultati eccezionali: si pensi alla scoperta dei processi alla base della memoria a breve e a lungo termine condotti da Eric Kandel, premio Nobel per la medicina nel 2000. Nel giugno del 1960, Kandel decise di lasciare l’NIH (*National Institutes of Health*) in America per recarsi a Parigi da L. Tauc, il maggior esperto mondiale sulla lumaca marina *Aplysia californica*. Tauc aveva scoperto che il cervello della *Aplysia*, pur potendo svolgere funzioni complesse, ha un numero di neuroni esiguo, circa 20.000, se paragonato ai 100 miliardi circa del cervello di un mammifero. Kandel si rese conto che il cervello della *Aplysia* offriva le condizioni ideali per portare avanti le ricerche sul funzionamento della memoria a breve termine. E così, dopo diversi tentativi, Kandel sperimentò in laboratorio che una lieve scossa alla coda dell’*Aplysia* attiva un interneurone che rilascia serotonina nella sinapsi. A sua volta il rilascio di serotonina determina un incremento del neurotrasmettitore glutammato che modifica la capacità di scarica del neurone sensoriale. Lo stesso risultato si poteva ottenere artificialmente iniettando direttamente serotonina nei pressi del neurone sensoriale.

Ma ciò che sorprese Kandel fu che le cose cambiavano radicalmente se lo stimolo percettivo veniva ripetuto per lo meno cinque volte a intervalli irregolari, infatti in questo caso la «sensibilizzazione» (alla base della memoria a lungo termine) non solo aumentava la capacità di scarica del neurone sensoriale, ma lo induceva addirittura a far crescere nuove terminazioni sinaptiche in modo da produrre un maggior numero di contatti attivi fra neurone sensoriale e motoneurone. Kandel si rese conto che, mentre la memoria a breve termine si limita a modificare la capacità di scarica del neurone sensoriale nei confronti del motoneurone, rafforzando o indebolendo connessioni sinaptiche già preesistenti, la memoria a lungo termine comporta invece modifiche *anatomiche*.

In un articolo apparso nel 1986 su «Nature», Kandel e Philip Goelet avanzarono l'ipotesi che la memoria a lungo termine implichi un processo molto più complesso di quello riscontrato nella memoria a breve termine: nella memoria a lungo termine la sinapsi sensibilizzata fa crescere delle ulteriori ramificazioni, ma tale crescita presuppone l'utilizzo di proteine: il problema è che la sintesi delle proteine è regolata a livello genetico. Nella memoria a lungo termine non si verifica cioè un processo che coinvolge solo la superficie del neurone sensoriale, ma un processo che raggiunge il nucleo stesso: il neurone stimolato dall'apprendimento deve in qualche modo inviare un segnale al proprio nucleo comunicandogli di attivare i geni regolatori in grado di far crescere le ulteriori ramificazioni sinaptiche¹⁸.

Questa ipotesi di lavoro implicava che nel processo di memoria a lungo termine fosse implicata la genetica e così Kandel decise di dedicarsi allo studio dei geni. La scoperta di Kandel fu che una sinapsi stimolata con cinque impulsi di serotonina invia al nucleo del proprio neurone un messaggio che attiva una precisa espressione genetica volta alla sintesi di mRNA (o RNA messaggero), la molecola che contiene le informazioni per la sintesi delle proteine. Lo mRNA viene inviato

¹⁸ P. GOELET, V. F. CASTELLUCCI, S. SCHACHER & E. R. KANDEL, *The long and the short of long-term Memory – a molecular Framework*, in: «Nature», 322 (1986), 419-422.

allo stato dormiente a tutte le innumerevoli sinapsi del neurone, ma solo quella che era stata stimolata con serotonina è in grado di “risvegliarlo” e di utilizzarlo per la produzione della proteina CPEB, responsabile della crescita di nuove terminazioni assionali.

Nel 2003 Kandel, seguendo un'intuizione del suo allievo Kausik Si, e con l'aiuto di Susan Lindquist, del *Massachusetts Institute of Technology*, dimostrò che la proteina CPEB si autoperpetua, comportandosi come un prione, il che spiegherebbe come sia possibile mantenere attiva per lungo tempo una nuova terminazione assonale, anche dopo che lo stimolo è cessato. La proteina prionica CPEB avrebbe pertanto un ruolo decisivo per il processo di potenziamento a lungo termine (LTP) che è alla base della formazione della memoria a lungo termine¹⁹.

Si tratta di scoperte che sconvolgono la nostra concezione tradizionale del DNA e della genetica: ci è stato infatti insegnato che geni ed esperienza non interagiscono direttamente fra di loro, ma seguono un modello molto simile all'apriorismo di Kant: il nostro DNA rappresenterebbe in un certo senso l'equivalente di un “a priori biologico” che, indipendentemente dall'esperienza e dall'ambiente, determinerebbe la gran parte delle nostre caratteristiche biologiche e una parte del nostro comportamento. Molto lunga è stata poi la discussione su quale sia il ruolo della componente genetica e ambientale nel determinare il comportamento di un individuo. Ora si scopre che ogni esperienza significativa, in grado cioè di tradursi in un ricordo a lungo termine, orienta l'azione dei geni dei neuroni sensoriali, portando, attraverso la proteina prionica CPEB, alla formazione di nuove sinapsi, e che questa poi influenza il nostro comportamento: in questo caso genetica ed esperienza interagiscono direttamente. Le esperienze significative si fissano attraverso la genetica in ricordi a lungo termine e questi funzionalizzano ulteriori esperienze, svolgendo così una funzione simile a quella che Kant riservava solo all'a priori.

Ma vi è un'ulteriore conseguenza: le ricerche di Kandel mettono in luce che le modifiche anatomiche corrispondenti alla memoria a lungo

¹⁹ K. Si, S. LINDQUIST & E. R. KANDEL, *A neuronal isoform of the Aplysia CPEB has prion-like Properties*, in: «Cell», 115 (2003), 879-891.

termine hanno una caratteristica individuale. Nel fare quindi una esperienza particolarmente rilevante, o nell'esercitare a lungo una certa abilità (si pensi ad es. al caso di un violinista professionista), la struttura sinaptica del cervello diventa ancora più unica e irripetibile: ciò risulta perfettamente compatibile con l'ipotesi per cui io divento quello che sono nel fare esperienza e nel modo in cui metabolizzo l'esperienza.

Da questi studi emerge inoltre che una delle caratteristiche principali del cervello umano è la plasticità sinaptica, cioè la capacità d'interagire con l'esperienza, rafforzando o indebolendo determinate connessioni sinaptiche o addirittura modificandole: le connessioni che non vengono utilizzate nel corso degli anni si atrofizzano fino a scomparire (e questo è il motivo per cui vi è un'impressionante perdita di connessioni con il progredire dell'età, senza che questo comporti automaticamente, entro i limiti dovuti all'invecchiamento, un indebolimento delle facoltà mentali: facendo scomparire le connessioni irrilevanti il cervello ha anzi la possibilità di diventare, in certi casi, più "saggio"), mentre quelle che vengono maggiormente stimolate si ramificano ulteriormente. Inoltre nel 1999 è stato scoperto che la morte delle cellule neuronali è parzialmente compensata dal fenomeno della «neurogenesi», che ha luogo grazie alla migrazione di cellule staminali dai ventricoli cerebrali e dall'ippocampo verso la corteccia cerebrale²⁰.

A livello neuronale il processo d'individuazione può essere quindi pensato come il risultato di un costante «riarrangiamento sinaptico» del cervello, che porta alla costruzione di una rete sinaptica inconfondibile e capace di esprimere un punto di vista unico e irriproducibile sull'universo. Tale plasticità sinaptica sembra pertanto costituire la base biologica della memoria e dell'individualità.

Non sarebbe pertanto corretto affermare che il riduzionismo metodologico di Eric Kandel non sia in grado di cogliere il problema della singolarità e del processo di formazione che ne è alla base. Il problema è che lo coglie appunto dal punto di vista della ramificazione sinaptica e non della singolarità desiderante. Nel 1996 Francisco Varela ha

²⁰ E. GOULD, A.J. REEVES, M.S. GRAZIANO, C.G. GROSS, *Neurogenesis in the Neocortex of adult Primates*, in: «Science», 286 (1999), 548-552.

proposto d'integrare il riduzionismo metodologico con cui operano le neuroscienze – ottimo finché si tratta di analizzare il funzionamento di singoli neuroni o di reti neuronali e i processi molecolari alla base della memoria – con un approccio “olistico”, come quello rappresentato dalla fenomenologia²¹. A mio avviso quest'integrazione è richiesta non solo per affrontare il problema della mente e della coscienza, ma anche per un'analisi concreta del mondo delle emozioni e dell'etica. Proprio nel momento in cui s'affaccia l'ipotesi che il processo di formazione della singolarità possa avere un corrispettivo “oggettivo” sul piano biologico e possa essere “registrato” a livello di plasticità sinaptica, si rende opportuna una più precisa differenziazione fra desiderio e contingenza, fra personale e soggettivo, fra singolarità e soggettivismo, fra prospettiva in prima persona e prospettiva arbitraria. I primi costituiscono un punto di riferimento per l'analisi fenomenologica sulla singolarità proprio in quanto sono in buona parte il risultato non accidentale della cura del desiderio e del processo di singolarizzazione.

10) *Che cosa sono le emozioni?*

Fino a metà degli anni Ottanta le emozioni erano generalmente considerate come il tardo risultato secondario di un processo cognitivo conscio. Si può esemplificare tale idea con l'immagine di un *sandwich*: le due fette di pane sono costituite da un lato dallo stimolo percettivo e dall'altro dalla reazione motoria e dalle emozioni, mentre in mezzo c'è il prosciutto, cioè la parte più ricca e decisiva, rappresentata dall'apparato cognitivo conscio: lo stimolo percettivo viene tradotto in una rappresentazione cosciente e rielaborato dall'apparato cognitivo a partire dai giudizi e dagli scopi che si prefigge il soggetto e solo successivamente viene originata una risposta motoria ed emotiva. La *linguistic turn*, con la conseguente assolutizzazione del linguaggio verbale, ha ulteriormente radicalizzato questa visione, portando ad interpretare l'apparato cognitivo nel senso di un apparato linguistico-cognitivo e aggiungendo fra i vari presupposti per provare un'emozione anche il

²¹ Cfr. F. VARELA, *Neurophenomenology. A Methodological Remedy to the Hard Problem*, in: «Journal of Consciousness Studies», 3/4 (1996), 330-49.

linguaggio verbale. In tal modo si è diffusa l'opinione che l'emozione sia un giudizio di valore e che per provare un'emozione sia necessario poter designare quell'emozione con un preciso termine linguistico²².

Se queste ipotesi fossero vere, sarebbe impossibile percepire un'espressione facciale altrui e associarla a un'emozione senza prima avere una rappresentazione cosciente del volto altrui. Eppure la neuroscienziata Beatrice de Gelder ha recentemente dimostrato che pazienti affetti da *blindsight* (cioè con gravi lesioni alla corteccia visiva sinistra) non solo ricevono stimoli visivi nell'occhio in cui pensano di non vedere, ma sono anche in grado ad es. di discriminare emotivamente foto delle espressioni del volto altrui senza rendersi conto di vederle, utilizzando a tal fine un sistema visivo primitivo, sottocorticale e totalmente subcosciente²³. Se è possibile riconoscere le emozioni altrui, anche in assenza di una rielaborazione consapevole dello stimolo visivo, allora si verifica qualcosa di molto simile a quello che all'inizio del Novecento in fenomenologia era stata chiamata «percezione diretta dell'espressività altrui»: sembrerebbe infatti che l'apprendimento emozionale possa essere «diretto», nel senso di poter avvenire anche precedentemente la cognizione conscia. È quindi riduttivo pensare alle emozioni e ai sentimenti come a una reazione di risposta a uno stimolo percettivo elaborata dal sistema cognitivo conscio, oppure come a un attributo secondario o a una coloritura evanescente della mia soggettività.

Come vanno pensate allora le emozioni? A mio avviso, in primo luogo va abbandonata l'immagine del *sandwich*: le emozioni non sono il risultato secondario della rielaborazione di uno stimolo percettivo da parte del sistema cognitivo. Sarebbe possibile la percezione di uno stimolo, una reazione motoria, un significato e la conoscenza stessa se mancasse la rilevanza, l'interesse, le pulsioni, l'amare, e se tutto risultasse indifferente o equivalente? E chi disegna questa mappa di rilevanza – che ci permette di prendere posizione, di scegliere o rifiutare,

²² In questo senso si muove ad es. M. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, tr. it. Bologna 2009 (or. 2001).

²³ Cfr. B. DE GELDER, N. HADJIKHANI, *Non-conscious Recognition of emotional Body Language*, in: «Neuroreport», 17 (2006), 583-586.

di preferire o posporre, di amare o odiare in tutte le infinite sfumature possibili – se non l’emozione? Certo, noi siamo abituati a considerare il mondo attraverso lo «spirito di geometria», cioè come una realtà oggettiva e misurabile, asettica, ma questa è solo una dimensione della realtà, e precisamente quella che si è costituita a partire dall’interesse e dalla curiosità verso i valori del vero e del falso, e che ha portato allo sviluppo del sapere scientifico: accanto a questa realtà c’è anche quella accessibile grazie allo «spirito di finezza».

Da questo punto di vista l’emozione rappresenta la modalità fondamentale e primaria di rapportarsi al mondo: in principio c’era l’emozione²⁴. È l’emozione che segnala la rilevanza di un episodio da registrare nella memoria a lungo termine e che apre la strada ai processi cognitivi. È essa ad orientare le nostre azioni e il nostro modo d’integrare con gli altri e con il mondo, permettendoci di dare forma alla nostra singolarità.

Oggi si sta sempre più affermando una concezione ecologica dell’emozione. All’interno di questa concezione ci sono naturalmente diverse accentuazioni. Damasio ad es. sembra propendere per una visione omeostatica²⁵. Nell’uomo tuttavia le emozioni dimostrano di possedere una straordinaria plasticità: non sono già regolate dall’istinto, ma si sviluppano e maturano anche a molti anni di distanza dalla nascita biologica. Inoltre tale processo di maturazione non segue un percorso universale uguale per tutti, ma è diverso per ogni individuo, tanto che si concretizza nell’ordine del sentire (*ordo amoris*) unico e inconfondibile che caratterizza un individuo. Diventando plastiche le emozioni non si limitano ad avere una funzione omeostatica di tipo autoregolativo: rendono flessibile lo stesso modo di percepire, di esistere e di posizionarsi nel mondo.

A mio avviso vanno tenuti in considerazione due problemi. Il pri-

²⁴ La tesi che il nostro rapporto con il mondo sia primariamente emozionale, e non rappresentativo e teoretico, viene formulata nel 1913 da Scheler: «nessun comportamento [*Verhalten*] primario nei confronti del mondo [...] si esaurisce in un comportamento “rappresentativo” del percepire [*Wahrnehmen*], ma è sempre primariamente [...] un comportamento emozionale» (SCHELER, *Der Formalismus*, GW II, 206).

²⁵ Cfr. A. DAMASIO, *Emozione e coscienza*, Milano 2000 (or. 1999).

mo è che la vita, probabilmente, non si esaurisce nella ricerca di un mero equilibrio omeostatico, ma punta piuttosto a un processo che, con un termine ripreso da Gilbert Simondon, si potrebbe descrivere come «trasduttivo»²⁶. Il secondo è che in questa ecologia emozionale probabilmente agiscono diverse logiche, come quelle segnalate dalla distinzione fra chiusura ambientale (*Umweltgeschlossenheit*) e apertura al mondo (*Weltoffenheit*). Ad es. in un organismo è presente una struttura pulsional-affettiva che traccia il raggio di rilevanza entro cui viene percepito uno stimolo. Qui il sistema pulsional-affettivo s'irradia nell'ambiente circostante per cogliere tutto ciò che risulta rilevante per la sopravvivenza e le possibilità dell'organismo e, in base a questa rilevanza, viene regolata l'interazione con l'ambiente. Questo significa che io, come corpo-vivo, non percepisco la rappresentazione astratta di un oggetto: ciò che colgo in primo luogo è il suo valore in termini di *utile*, e quindi il modo in cui posso afferrarlo con la mano destra o con quella sinistra, o in termini di *dannosità*, e in tal caso i movimenti necessari per evitarlo. Paura, disgusto e piacere diventano le direttive di fondo che orientano gli schemi motori del corpo-vivo che io sono. Senza queste forme d'orientamento emozionale tutte le possibilità di movimento sarebbero percepite dal corpo-vivo come prive di significato perché indifferenti.

La mia ipotesi è che le emozioni svolgano una funzione decisiva nel dirigere il processo espressivo con cui ci espandiamo nel mondo attraverso la società, la cultura e il linguaggio, dando forma alla nostra coscienza e singolarità. La mente e la coscienza non sono infatti qualcosa di rinchiuso nella scatola cranica: questa sarebbe un'ipotesi eccessivamente *neurocentrica*. Dal punto di vista delle emozioni, l'attività mentale non va concepita come un'estensione e un prolungamento delle nostre sinapsi nel mondo esterno²⁷, ma casomai come il risultato di un'interazione delle nostre sinapsi con la dimensione espressiva del mondo: come sarebbero possibili la musica, l'eroticismo e la pittura, se

²⁶ Cfr. G. SIMONDON, *L'individuazione*, a cura di G. CARROZZINI, Milano 2011 (or. 1964).

²⁷ Sul modello della «mente estesa» (MME) cfr. M. DI FRANCESCO, G. PIREDDA, *La mente estesa. Dove finisce la mente e comincia il resto del mondo?*, Milano 2012.

l'attività mentale fosse confinata nelle sinapsi e non coinvolgesse anche la dimensione espressiva del mondo? Come sarebbero possibili se non esistesse una grammatica universale dell'espressività comune a tutto il genere umano e, nelle sue forme basilari, a tutti gli esseri viventi? Le emozioni sembrano essere il linguaggio che permette d'interagire con la dimensione espressiva (una dimensione che fa parte contemporaneamente del mondo e del processo mentale).

In questa prospettiva, a ogni singolarità corrisponderebbe un'espansione unica e inconfondibile nella dimensione espressiva del mondo. Si tratterebbe di un vero e proprio avanzamento nell'apertura al mondo orientato dalle emozioni: le emozioni funzionerebbero come "tunnel" o "sfondamenti" che permettono di penetrare nel mondo fino ad avvolgere un oggetto o una persona e a interagire con le sue qualità espressive, oppure, al contrario, fino a svuotarsi di sé per accogliere l'annuncio o la rivelazione di un'intenzionalità che parte dal fenomeno stesso. In ambedue i casi, è solo in quest'interazione che s'inaugura e prende forma la singolarità (individuale o collettiva). È la plasticità delle emozioni a orientare il rinnovamento dell'individuo e della società, ed è a questo livello che, di conseguenza, si pone il problema etico: etico è tutto ciò che promuove tale fioritura e tale rinnovamento. La cura del desiderio dedicandosi alla plasticità delle emozioni inaugura l'etica.

11) *Scolpire la propria singolarità attraverso l'atto creativo*

Se vi è un'interazione costante fra processi mentali e processi espressivi, allora un quadro di van Gogh è la materializzazione della sua intenzionalità in un processo espressivo. Ma come avviene la materializzazione di un processo mentale in un percorso espressivo?

È difficile, per chi guarda il dipinto *Campo di grano con volo di corvi*, sottrarsi alla drammatica impressione di una tensione tragica e crepuscolare. Van Gogh vede quei corvi sul campo di grano in una maniera del tutto particolare e irripetibile, pur esercitando la stessa funzione della vista del passante che, magari, poco prima aveva gettato distratamente un'occhiata su quello stesso campo. Nel vedere distratto del

passante non c'è sforzo, non c'è metabolismo, non c'è elaborazione, non c'è ermeneutica e di conseguenza non c'è novità: in senso stretto non c'è neppure esperienza. Giunto a casa, quell'ipotetico passante probabilmente non ricorderà più quello sguardo gettato per caso sul campo di grano per il semplice fatto che tale sguardo non era stato registrato dal rimodellamento sinaptico del proprio cervello e, di conseguenza, non aveva interagito con il processo formativo della propria singolarità.

Van Gogh compie invece un atto. Sente qualcosa, deve fermarsi, corrucciarsi, guardare diverse volte, e poi nel fissare sulla tela quei corvi neri, che calano come ombre minacciose da un cielo tenebroso, quasi a incupire la luminosità e la voglia di vivere straripante del campo di grano maturo, van Gogh non si limita a rispecchiare qualcosa di se stesso o del mondo esterno, ma, nell'esprimersi, è lui che prende ulteriormente forma. Vi è una differenza essenziale fra la semplice funzione psichica del vedere e l'atto con cui, metabolizzando creativamente questa funzione, van Gogh si mette in gioco, esprimendo qualcosa che dà una forma ulteriore alla propria singolarità.

Gli autoritratti di van Gogh sono qualcosa di più di un rispecchiamento di qualcosa che c'è già: sono un modo per portare a espressione la propria fisionomia, per materializzare il proprio posizionamento nel mondo. E se con questo s'intende l'autoritratto, allora tutti i quadri di van Gogh sono autoritratti. L'autoritratto è un ritornare a se stessi dopo essere usciti fuori di sé, dando così una nuova fisionomia alla propria singolarizzazione. Sono cioè qualcosa di profondamente diverso dall'immagine che Narciso scorge nell'acqua: Narciso è affascinato da ogni estensione edificante del sé, e da tutto ciò che è in grado di restituirgli un'immagine positiva di se stesso. Conferma illusoria, perché anche se si riflette su di un materiale diverso da quello con il quale è costituito, l'immagine non proviene dall'alterità, ma sempre dal sé, e quindi rimane autoreferenzialmente poggiante sul nulla. Invece l'immagine dell'opera d'arte non è uno specchio, funzionale all'estensione del sé, bensì lo spazio in cui la singolarità prende forma nell'incedere dentro l'apertura al mondo: nel dipingere l'autoritratto van Gogh non riflette un'immagine del sé, ma si prolunga oltre il proprio sé e compie

un atto di *poiesis* della propria singolarità.

Se è vero che la persona è presente in ciascuno dei suoi atti, non tutti si pongono però alla stessa profondità o hanno la stessa rilevanza e intensità. Esisteranno anche atti non riusciti o impropri. Un atto che non tagli il piano fattuale come i quadri di Fontana, per far emergere qualcosa di nuovo, è un atto secondario, un atto di assestamento che presuppone quindi il rinvio a un atto precedente che ha fatto da apripista. Non si tratta di un atto fondante: più che fondare, è un atto che apre un nuovo orizzonte di senso, che fa breccia sul senso comune permettendo di guardare qualcosa come se fosse per la prima volta. Chiamo questo atto inaugurale «atto esemplare».

Un atto esemplare lascia sempre una scia dietro di sé: è un atto funzionalizzante, un atto cioè che inaugura una nuova serie successiva di atti secondari e che entra a far parte costitutivamente del posizionamento esistenziale di una persona. Per questo la persona non insegue arbitrariamente una pretesa spontaneità dei suoi atti, e non è neppure la semplice somma dei suoi atti, ma s'individualizza e prende forma nel seguire la scia di certi atti piuttosto che quella di altri. Tuttavia ogni atto esemplare contribuisce a determinare, in una qualche misura, una variazione nello stile e nel modo di essere della persona, diventa un tassello ulteriore, un altro passo in avanti nel mestiere di vivere.

12) *I sentimenti germinativi «privi d'invidia» ('aphthonoi')*

L'originazione della singolarità ha bisogno della maturazione di tutte le diverse classi affettive. Non tutti i sentimenti hanno però la stessa importanza: la mia ipotesi è che all'origine della plasticità emozionale, tipica dell'uomo, ci sia un nucleo di «sentimenti germinativi» caratterizzati dall'essere «privi d'invidia» (*aphthonoi*) e capaci di meraviglia verso l'incremento del valore altrui. In questo caso l'incremento del valore altrui viene vissuto in un senso diametralmente opposto alla logica del *mors tua vita mea*. Si tratta di un fenomeno in sé straordinario, tale da costituire probabilmente la base empirica di quel fenomeno del sacro che la teologia nel corso della storia umana ha preferito proiettare invece in una dimensione astratta e ultramondana.

La capacità di eccedere l'invidia è del resto al centro delle riflessioni di Platone: non è cosa di poco conto che una delle poche caratterizzazioni che Platone attribuisce alla bontà del demiurgo sia proprio quella di un agire «privo d'invidia» (*aphthonos*) (*Tim.* 29e)²⁸. Tale mancanza d'invidia per Platone non solo caratterizza tuttavia solo il divino, ma rappresenta anche una delle condizioni essenziali per lo stesso dialogo filosofico:

Sfregando insieme, non senza fatica, queste realtà – ossia nomi, definizioni, visioni e sensazioni –, le une con le altre, e venendo messe a prova in confronti sereni e saggiate in discussioni fatte senza invidia [*aneu phthonon*], risplende improvvisamente la conoscenza [*phronesis*] di ciascuna realtà e l'intelligenza [*nous*]²⁹.

Nel fare filosofia attraverso il dialogo maieutico, muta il senso da attribuire alla positività dell'altro, perché ora questa positività non è più vissuta in competizione con la propria. La *periagoghe* (rivolgimento, conversione) guarisce dunque da quella «mancanza di *phronesis*» o *aphrosyne* (*Resp.* 515c) che per Platone caratterizza il prigioniero della *doxa* accecato da ciò che risulta evidente per il senso comune (le ombre proiettate sulla caverna) e che, proprio per questo, rimane incapace di meraviglia.

Tuttavia, a differenza del platonismo canonico, oggi l'orientamento verso il bene non è più inteso come il rivolgimento a un *kosmos noetos* statico e già prestabilito, tanto che la natura umana non mira più a conformarsi a un disegno già compiutamente prestabilito, ma piuttosto concorre alla determinazione del progetto stesso³⁰. Si tratta di un pun-

²⁸ Sulla svolta e la novità rappresentata da questa nuova concezione del divino, Linda Napolitano osserva: «I passi del *Timeo* siglano il superamento del mondo esiodeo, omerico e tragico nato dalla lotta degli dèi per la supremazia ed in cui l'uomo sopravviveva grazie al furto prometeico del fuoco e purché sapesse "guardarsi" da dèi invidiosi e da elementi maligni e pericolosi: ora, invece, il mondo è un *cosmo*, poiché mostra, nel fluire pure inarrestabile dei mutamenti, segni di ordine e di bellezza» (L. NAPOLITANO, *Lo sguardo nel buio. Metafore visive e forme grecoantiche della razionalità*, Roma-Bari 1994, 144).

²⁹ *Epist.* VII 344b, tr. it. di R. RADICE, in: G. REALE, *Platone* cit. Su questo passo cfr. L. NAPOLITANO, *Platone e le "ragioni" dell'immagine: percorsi filosofici e deviazioni tra metafore e miti*, Milano 2007, 59.

³⁰ La «vita umana, lungi dal copiare un modello esterno o dall'attuare una formulazione già determinata, rende manifesto un potenziale che la manifestazione contribuisce a plasmare» (C. TAYLOR, *Radici dell'io* cit., 458-59).

to nevralgico: mi oriento al Bene come a ciò che fa germinare il seme dell'idea innata in cui è già racchiusa la mia essenza definitiva oppure il bene è tutto ciò che feconda verso il meglio e che, così facendo, permette «un guardare più corretto» (*orthoteron blepoi*)? La mancanza di una risposta definitiva al mistero della vita deriva dai limiti impliciti nella conoscenza umana oppure dal fatto che l'universo e la vita sono, essi stessi, un grande punto interrogativo e quindi una questione aperta? Nel primo caso il Bene agisce persuadendo verso la realizzazione di un paradigma perfetto in sé già risolto, *arche* e governo, inizio e fine di una vita che nel formarsi diviene compiutamente quello che già era fin dall'inizio primordiale; nel secondo caso è invito a «generare nel bello», promozione di fioritura, ma senza avere risposte definitive da offrire. Come concepire in questa prospettiva la mancanza d'invidia?

Il termine invidia rinvia etimologicamente all'*in-videre*, cioè a un guardare di traverso, sia nel senso di un raggio velenoso verso chi viene invidiato sia dell'impotenza di guardare in direzione di ciò che ci dovrebbe stare più a cuore. Questo “guardare di traverso” invece di far girare il volto verso l'apertura al mondo, chiude l'individuo autoreferenzialmente su se stesso. È la situazione che Scheler descrive come il «morso avvelenato» del risentimento, e che rappresenta l'incapacità di metabolizzare la violenza di certe passioni come l'invidia, l'odio o il sentirsi rifiutati, investendo su di loro energie sempre maggiori in un circolo vizioso che produce un vero e proprio avvelenamento, cioè una *cura sui* al contrario. Mentre l'erotismo genera una forma oltre se stesso, l'invidia disfa, dal di dentro, la forma che era già stata intessuta: l'angoscia che genera non è soltanto paura della morte, ma diventa la morte stessa che ci divora dal di dentro, lasciandoci sopravvivere, come morti viventi, solo dopo averci svuotati della vita stessa.

A ben vedere lo sguardo dell'invidioso non fissa tanto la riuscita dell'altro ma la propria mancanza: essendo rimasto ricurvo in una prospettiva autoreferenziale non vede le potenzialità che può dischiudere la riuscita dell'altro, ma esclusivamente il fatto di «essere meno» rispetto all'altro. Il suo impulso più primitivo non sarà di appropriarsi di ciò che l'altro ha in più, ma semplicemente di distruggerlo, pareggian-

do così i conti con la differenza ontologica. Questa differenza fa male perché segnala un'insignificanza esistenziale: un «non esistere».

Nell'invidia il desiderio regredisce perché imita l'altro non nell'atto vulnerabile dell'autotrascendimento, ma dell'erezione autoreferenziale del sé, in questo modo l'invidioso sostituisce il difficile percorso della cura del desiderio con il tentativo illusorio di impossessarsi della riuscita dell'altro attraverso il rito magico dell'appropriazione dei feticci verso cui è diretto il godimento dell'altro. Ma rinunciando alla fatica di aprire un proprio percorso espressivo di singolarizzazione, l'invidioso sostituisce la propria esistenza con quella di chi imita. Rinunciando all'autotrascendimento, vive di fronte all'idealizzazione narcisista di se stesso nell'altro³¹.

Il desiderio è quindi originariamente connesso all'invidia. L'invidia è una forma arcaica di desiderio e il desiderio è un'invidia metabolizzata. Il desiderio nasce solo grazie a un rovesciamento della direzione dell'*in-videre*, solo mettendo fra parentesi, nell'atto catartico dell'autotrascendimento, la logica mimetica dell'invidia. Anche se questa continuerà poi a seguire il desiderio come la sua ombra.

Quando la cura del desiderio non riesce a metabolizzare l'invidia, questa tracima dentro di me e si dirige rancorosa verso l'alterità: se la cura del mio desiderio è sterile, allora la riuscita dell'altro è un insulto alla mia esistenza. Se non riesco a curare il mio desiderio, tenterò allora di distruggere o svalutare il risultato positivo della cura altrui. Nell'impossibilità di prendermi cura con successo della mia esistenza mi consolo nel disfare la cura dell'altro. Se non riesco a essere felice, cerco almeno di costruire la mia esistenza sulla non felicità dell'altro.

13) *L'incuria dei sentimenti germinativi*

Per molti aspetti il problema fondamentale di una filosofia come trasformazione deriva dalla tendenza, insita nell'umano, a *tras-curare* il nucleo dei sentimenti germinativi da cui dipende il processo d'individualizzazione della singolarità. L'incuria di questo processo di matu-

³¹ Per un approfondimento rinvio a: CUSINATO, '*Periagoge*' cit., 287-288.

razione affettiva comporta l'incapacità di trascendere il senso comune predominante, con l'inevitabile appiattimento sui modelli di comportamento conformistici e il blocco del rinnovamento sociale. Gli stili di vita metabolizzati dai sentimenti germinativi differiscono radicalmente dai modelli socialmente dominati e di conseguenza possono essere vissuti come fattori di disturbo e rimossi; seguendo questa deriva si verificherà una completa dissipazione della singolarità nel suo ambiente, consegnando le redini dell'esistenza al soggetto che si erige nel riconoscimento sociale. Tuttavia se oriento la mia vita in base alla logica del riconoscimento, finisco con il vivere attraverso gli occhi della gente che mi circonda: giudico un'azione, assaporo la vita, compro un prodotto, esprimo una preferenza politica, sento un profumo dal punto di vista del sentire e del senso comune. Ciò in senso radicale: non nascondo la mia vera identità sotto una maschera, piuttosto divento quella maschera stessa, cioè quello che gli altri vedono di me. In tal modo finisco per sostenere un ordinamento esistenziale solo formalmente "mio", ma che in realtà è già deciso da qualcun altro per me. Una forma di non-esistenza che nulla ha da invidiare a quella letargica denunciata da Socrate. A ben vedere dall'*Apologia* traspare chiaramente che ciò che Socrate teme veramente non è tanto la propria condanna a morte (*Apol.*, 28d), quanto l'essere costretto a un'esistenza che si riduca a un vivere dormendo, tanto che quando paragona la propria missione a quella di un «tafano» posto al fianco di un «grande cavallo» (*Apol.*, 30e), sostiene che il fine della sua missione è quello di «risvegliare» i propri concittadini. Il pericolo è infatti quello di arrivare alla fine dei propri giorni accorgendosi improvvisamente che ad aver vissuto non sono stato io, bensì solo l'opinione che gli altri avevano di me. Con la tragica sensazione di essere stati espropriati della propria vita.

Per guarire da tale danno e vivere la propria vita, l'unico *pharmakon* che ho a disposizione è il risveglio di questo nucleo di sentimenti germinativi. Una volta ridestati, saranno loro a orientare i processi di trasformazione.

14) *Amare e meraviglia come nucleo dei sentimenti germinativi*

I sentimenti germinativi «privi d'invidia» (*aphthonoi*) vengono a convergere con quelli che Mayeroff considerava i sentimenti alla base della pratica della cura: pazienza, come capacità di dedicare tempo all'altro e di porsi in ascolto dell'altro, onestà, fiducia, umiltà, speranza, coraggio³², a cui si possono aggiungere, per lo meno, la meraviglia, la fratellanza, la solidarietà, la simpatia e la compassione. Ma al centro di essi, a mio avviso, va posto l'amare. Eppure nel corso del Novecento l'amare è stato spesso interpretato come una passione narcisista in cui, amando l'altro, in realtà non amo che me stesso, in quanto nell'altro cerco solo un supporto al mio sé. Così Sartre vedeva nella «gioia d'amore» un narcotizzante, una facile scorciatoia per far fronte all'infondatezza della propria esistenza: se l'altro mi ama per quello che sono, se l'altro mi sceglie e mi elegge fra una moltitudine di singolarità, allora la mia esistenza non è una «protuberanza ingiustificata», ma acquisisce immediatamente un valore e un senso. Nel sentirmi amato troverei così la giustificazione a esistere per quello che sono e immediatamente dopo a esigere di essere riconosciuto per tutto il mio essere: non solo per i miei pregi, ma anche per i miei difetti e mancanze³³.

Quello che qui Sartre descrive in realtà non è l'amare, ma una forma d'infatuazione egoinomane che non ha ancora compiuto l'atto dell'autotrascendimento. Per una fenomenologia dell'amare è quindi essenziale distinguere preliminarmente tutte le forme d'infatuazione, attaccamento, simbiosi e narcisismo dall'amare inteso invece come forza propulsiva dell'atto di autotrascendimento. L'amare concepito in quest'ultimo senso rappresenta, assieme al *pathos* della meraviglia, il polo delle energie psichiche germinative «prive d'invidia» (*aphthonoi*) contrapposto al polo delle energie psichiche autopoietiche, orientate dalla logica dell'invidia (*phthonoi*). È attraverso la dinamica fra questi due poli, che in ogni individuo assume una forma unica e irripetibile, che si origina la singolarità.

³² M. MAYEROFF, *On Caring*, New York 1990 (or. 1971), 23-38.

³³ J. SARTRE, *L'essere e il nulla*, Milano 1997 (or. 1943), 455.

Amare e meraviglia sono strettamente connessi. Per meravigliarmi devo imparare a vivermi come una sorpresa, e per vivermi come una sorpresa devo prendere le distanze dall'immagine abitudinaria del mio sé, cioè autotrascendermi. La meraviglia non nasce di fronte alla fattualità, ma di fronte alla possibilità di una prospettiva inaspettata. Qualcosa di simile accade nell'amare. Non è che l'amare idealizzi una dimensione "spirituale incorporea" contrapposta alla quotidianità, piuttosto scopre una dimensione quotidiana dell'amata che altrimenti rimarrebbe invisibile. Tutti sono in grado di ammirare una bellezza già riconosciuta e canonizzata. L'amante si addentra invece nel lato nascosto dell'amata, esplora il suo sorprendente modo di esistere, vede qualcosa che gli altri non vedono e che rende unico il suo rapporto con l'amata. Nell'amare non mi limito ad ammirare qualcosa che è già celebrato, ma scopro il non ancora dato, il non ancora riconosciuto: non glorifico il suo modo di essere fattuale, ma piuttosto partecipo al suo incremento valoriale. L'amante, nell'offrire un ulteriore spazio di crescita, fa scintillare nella persona amata un ordine valoriale più alto. Ed è solo nello spazio di accoglienza dell'amare, che prende forma quella trasformazione che la persona amata, da sola, non riesce altrimenti a compiere e a volte neppure a presagire.

Nell'amare provo meraviglia verso la tensione che regge l'esistenza dell'amata. Intenzionerò allora l'esistenza dell'amata nella sua prospettiva, non in quella dei miei progetti, quindi nella consapevolezza della sua piena alterità. Amare una persona nella sua singolarità significa intuirne la bellezza generativa e la possibilità di una maggiore pienezza di valore, che non è ancora data, per partecipare allo sforzo per realizzarla. Significa dedicarsi alla sua ulteriore nascita. E in questo consiste anche l'estrema vulnerabilità dell'amare: certo in conseguenza dell'amare accolgo la persona amata così com'è, ma ciò che amo di lei è il nucleo dei sentimenti germinativi da cui scaturisce la sua destinazione. In tal modo sarò sempre esposto al rischio di proiettare sulla persona amata le mie aspettative, facendo riaffiorare la logica del bisogno e finendo così inevitabilmente per cadere nelle dolorose trappole dell'autoillusione e dell'invidia.

15) *Esercizi di trasformazione*

In che cosa consiste, propriamente, il sentimento germinativo della meraviglia? È facile meravigliarsi del miracolo, dell'evento extra-ordinario, salvo poi rendersi conto che, magari, tale miracolo era apparente. Descartes notava che l'essere umano ha la spiacevole abitudine di stupirsi di fronte al prodigio, senza accorgersi del marchingegno o dell'imbroglio che lo rende possibile. Tuttavia quello che Descartes non aveva osservato è che, con la stessa facilità con cui attribuisce grande importanza ai falsi miracoli, l'umano rimane poi indifferente verso ciò che invece dovrebbe meravigliarlo per davvero.

Il più potente esercizio di trasformazione è proprio questo: imparare a provare meraviglia non nella contemplazione di un oggetto ideale né, tanto meno, nello stordimento provato verso l'evento miracoloso che stravolge tutte le leggi fisiche, bensì nel rivolgersi all'esperienza, e in particolare nel rivolgersi a quegli eventi che sono considerati da tutti maggiormente scontati. Per ottenere questo risultato va rovesciato l'ordine dello stupore criticato da Descartes: è necessaria una «meraviglia vertiginosa» capace di svelare il trucco che regge la prospettiva dominante, quella che fa vedere come scontato ciò che invece è sorprendente. *La filosofia come trasformazione nasce quando la capacità di meravigliarsi, spostandosi di oggetto in oggetto, arriverà infine a posare la propria attenzione su ciò che è massimamente evidente, sperimentandolo come il materiale più infiammabile.* Nella prospettiva di una filosofia come trasformazione, il filosofo è colui che riesce a provare una «meraviglia vertiginosa» proprio di fronte al fatto empirico considerato da tutti come massimamente evidente.

Eppure se la filosofia è un ridestarsi, nel senso di rendere problematico ciò che prima sembrava evidente e di rovesciare il banale in sorpresa, allora la fatica filosofica deriva dalla facilità estrema e inspiegabile con cui la massima evidenza cade continuamente nell'oblio, come se in essa fosse implicita una logica di cui l'uomo non può mai stabilmente appropriarsi. In che cosa consiste, precisamente, la «massima evidenza», che a dispetto della sua evidenza rimane sempre sul punto di sfuggire? La massima evidenza non coincide con il *cogito ergo sum*: questo presuppone infatti che esista qualcosa e non il nulla, inoltre che

questo qualcosa sia dato in un modo determinato come *cogito*. Lungi dall'essere un punto di partenza, il *cogito* di Descartes risulta un'affermazione che presuppone già svariati passaggi³⁴.

La prima evidenza non è, come pensava Descartes, il *cogito*, bensì l'antica constatazione che esiste per lo meno qualcosa e non piuttosto il nulla. È questa l'evidenza suprema, e dunque quella che risulta massimamente ovvia e banale, tanto che risulterebbe pazzo chi osasse negarla. Tale evidenza è così compatta e ottundente che la mia attenzione non riesce a focalizzarla, per quante volte le passi accanto. Com'è possibile, del resto, provare meraviglia verso ciò che è massimamente evidente, cioè verso il fatto di esistere? Eppure è in questo passaggio che si situa l'atto di nascita della filosofia come trasformazione. L'evidenza suprema viene smascherata come falsa evidenza quando si supera la prospettiva autoreferenziale dell'ego: se nella prospettiva del soggetto l'evidenza suprema si riduceva a un fatto banale e del tutto scontato, ora viene improvvisamente esperita come qualcosa che sorprende e su cui vale la pena rivolgere l'attenzione.

L'esercizio della meraviglia non consiste nell'annullare la realtà quotidiana per rivolgersi alla contemplazione di una verità ideale, ma piuttosto nel sospendere lo sguardo abitudinario fino a imparare a guardare il mondo come se lo si vedesse per la prima volta. È pertanto nel senso di un *risveglio* che va tentato questo esercizio di trasformazione. Lo stare svegli dentro la propria vita significa vedere perfino se stessi con occhi nuovi, fino a viverli come una sorpresa. Solo in questa presa di distanza dall'immagine abitudinaria che ho di me stesso, degli altri e del mondo, imparo a meravigliarmi. È solo in questa presa di distanza disorientante da me stesso, che imparo a conoscermi.

16) *Esisto, dunque mi meraviglio*

Altra è l'ammirazione descritta da Descartes, questa consiste nel superare l'iniziale smarrimento per guadagnare l'evidenza attraverso la

³⁴ Già Descartes afferma del resto che la certezza del *cogito* non ha il proprio fondamento in sé e che la percezione del finito presuppone l'intuizione dell'infinito (cfr. la *Terza Meditazione*).

spiegazione scientifica, seguendo l'invito di Aristotele a sostituire il *pathos* del *thaumazein* (contagiato dall'*aporein* e caratterizzato dal non sapere) con l'*episteme*³⁵. Si tratta di due vie diverse: nella prima il filosofo è colui che smaschera l'evidenza del senso comune fino a sperimentare il sentimento della vertigine, nella seconda colui che smaschera cartesianamente i marchingegni del prodigio e dell'inganno per approdare a una conoscenza epistemica; nella prima la certezza dell'evidenza è il punto di partenza da decostruire, nella seconda il punto d'arrivo. Descartes sostituisce il movimento delle *marionette*, che Aristotele pone alla base della meraviglia, con il movimento dell'*automa*: proprio come in Aristotele, per Descartes si tratta di superare lo stupore dell'ignorante che nasce di fronte al movimento dell'automa, per inaugurare la scienza³⁶. Il movimento dell'automa, da causa della meraviglia che sorprende lo stolto, diventa motivo di studio dello scienziato che, comprendendo le leggi meccaniche, supera l'iniziale ignoranza meravigliata.

Sia il rovesciamento della meraviglia in *episteme*, proposto da Aristotele e Descartes, sia la decostruzione dell'evidenza in «meraviglia vertiginosa» sono strade indispensabili allo sviluppo del sapere. Tuttavia fanno riferimento a due tipi distinti di meraviglia: la prima apre le porte al sapere scientifico, la seconda alla filosofia come pratica di trasformazione. In questa seconda prospettiva il filosofo non è chi svela il marchingegno dell'automa di Descartes, ma chi decostruisce il marchingegno esistenziale che fa apparire banale il fatto di esistere. Inoltre la meraviglia, che sorge di fronte alla decostruzione di questa «banalità», non produce affatto l'ottundimento instupidente di cui parlava Descartes, ma qualcosa di simile a un vero e proprio ridestamento.

Ma dove e perché l'esperienza di questo «esisto!» colpisce improvvisamente così in profondità, fino a provocare la meraviglia? Non si tratta di guardare una cosa nuova, ma di guardare la stessa identica cosa – il fatto di esistere (che ci sta di fronte agli occhi ogni mattina da

³⁵ Sul problema della meraviglia in Platone e Aristotele mi sono già ampiamente soffermato specialmente in: CUSINATO, 'Katharsis', Napoli 1999, 93-105; ID., 'Periagoge' cit., 326-331.

³⁶ *Ivi*, 329-330.

una vita intera) – con occhio nuovo. A ben vedere, l'evidenza suprema dimostra di esser tale solo nella prospettiva egocentrica che riduce il mondo alla propria rassicurante mappa mentale. È solo nella distrazione che la massima evidenza rimane infatti evidente e conferisce sicurezza all'orgoglio dell'ego: l'ego sopravvive solo entro i confini in un tale essere scontato. L'ovvietà del proprio esistere si svela in questo modo il meccanismo immunitario dell'ego, la sola condizione psicologica entro cui può sopravvivere. Ne consegue che solo nella condizione di vulnerabilità – ottenuta grazie alla presa di distanza critica da se stessi (l'*epoche* dell'ego) – è possibile vivere l'evidenza suprema, l'esistere, come qualcosa di sorprendente. Senza questo passaggio, tale assoluta ovvietà, anche una volta individuata e divenuta oggetto della riflessione, rimarrà così ovvia e ottundente da non infiammare mai il pensiero.

Esisto, dunque mi meraviglio. Mi meraviglio, dunque rinasco. Mescolandosi con il desiderio e alimentando la sua fame di nascere, la meraviglia inaugura in continuazione l'umano: lo sbocco di tale meraviglia è la trasformazione. La meraviglia diventa così un esercitarsi a morire per poter rinascere in ogni nuovo istante. Infiammandosi, è come se tutto l'essere della singolarità sperimentasse una violenta apertura e venisse inondato da un riempimento positivo che, man mano che scorre nelle vene, incrementa il proprio effetto: è l'esperienza del sentirsi aprire al mondo.

17) *Meraviglia: esclamazione o interrogazione?*

Nella *Cena in Emmaus*, Tintoretto raffigura i due discepoli con le braccia aperte, come nell'atto di chiedere qualcosa d'importante, ma stranamente girati di lato, verso la periferia. Si sforzano di capire qualcosa, ma è come se non si rendessero conto di rivolgere la loro attenzione nella direzione sbagliata. E così rimangono senza risposta, pur avendola accanto. Nessuno invece presta attenzione alla figura al centro del tavolo. Anche il ragazzo che le offre il cibo su di un vassoio si rivolge a lei non perché l'abbia riconosciuta, ma solo nello svolgimento del proprio ruolo. È come se questa figura centrale fosse divenuta invi-

sibile e completamente irrilevante in mezzo a individui tutti affaccendati in qualcos'altro di apparentemente più importante.



Tintoretto, *Cena in Emmaus*, olio su tela, 1542-1544 ca., Szépművészeti Múzeum (Museum of Fine Arts), Budapest.

Qualcosa di simile accade a ognuno di noi con l'evidenza suprema: essa è al centro dell'esistenza ma, per quante volte le si passi accanto, rimane invisibile. E perfino il filosofo di professione, che pure intuisce la sua importanza, assume spesso la postura interrogativa dei due discepoli, perché la cerca nella direzione sbagliata, tanto che, non trovandola, non arriva alla meraviglia che destabilizza, ma alla *Grundfrage* con cui Heidegger chiude la celebre prolusione *Che cos'è Metafisica?*: «Perché c'è in generale l'essente e non piuttosto il Nulla?». Ma se domando, e sono alla ricerca di una risposta, è perché ancora non vedo. E non vedo in quanto, esattamente come i due discepoli, sono girato dalla parte sbagliata: la mia postura, non avendo ancora compiuto l'atto di autotrascendimento, è ancora autoreferenzialmente ripiegata su se stessa. La domanda «Perché c'è in generale l'essente e non piuttosto

il Nulla?» si trasforma così nel vicolo cieco della filosofia novecentesca, in quanto l'atteggiamento interrogante che la sorregge cerca dalla parte sbagliata, avendo già in mente quello che pensa di trovare e, non trovandolo, non vede che il nulla.

Se invece mi pongo oltre la prospettiva autoreferenziale e mi vivo come una sorpresa, allora sento la scossa della meraviglia vertiginosa. Ma sentendo la scossa della meraviglia di certo non interrogo, ma piuttosto, colto da vertigini, esclamo: «esisto!». E sperimentando questo «esisto!» al di fuori della prospettiva autoreferenziale dell'ego, lo colgo come una positività gratuita che s'impone da sé senza bisogno di essere dedotta cartesianamente dal mio «*cogito*»: si presenta come una sorpresa assolutamente gratuita che trascende ogni principio di giustificazione e ogni fondamento della ragione. Dalla scossa della meraviglia di fronte all'evidenza suprema non s'innalza alcun interrogatorio dell'intelletto, ma piuttosto sorge il gesto d'uno spontaneo atto di gratitudine. Ma è una gratuità che si sottrae immediatamente al principio d'oggettivazione, in quanto non si lascia esporre feticisticamente come un vitello d'oro. Anche da questo punto di vista, l'esperienza della meraviglia vertiginosa ricorda l'episodio della *Cena in Emmaus*: non appena la figura al centro del tavolo viene riconosciuta, essa si sottrae immediatamente allo sguardo oggettivante e ritorna invisibile.

ABSTRACT: *ETHICS AND CARE OF DESIRE*

Botticelli and Tizian depict the Annunciation in two very different ways. Botticelli portrays a kneeling angel in an act of guiding from below, while Tizian represents an angel imposing himself from above with an authoritarian forefinger. Botticelli's painting suggests an intention of orientation that is not authoritarian yet able to bring about a transformation (*Umbildung*). It also suggests that an individual's transformation cannot be achieved in a closed solipsistic dimension, but requires a disclosure from otherness.

My theory is that at the origin of ethics there is a non-authoritarian way of orientation that comes from otherness and arises from the emotional sphere thanks to a "care of desire". The expression *cura sui* has often been interpreted as a care confined to a private and solipsistic dimension with the aim of strengthening the self-referential subject. By "care of desire" I mean a care not

turned upon itself but made possible by a disclosure coming from otherness and addressed to the transformation of the individual and of society. In the human existence, emotions reveal an extraordinary plasticity. They are not already regulated by instinct but develop and get to maturity even many years after biological birth. Moreover, this maturation process does not follow a universal process identical for everyone, being different for every individual. In fact it finds its realization in the unique order of feelings (*ordo amoris*) that characterizes every individual. Emotions guide actions and the way we interact with the others and with the world. In the human existence they become plastic and don't have only a homeostatic function of self-regulation. They give flexibility to our way of perceiving, of existing and of taking our position in the world. The care of desire is dedicated to the plasticity of emotions and makes ethics, i.e. a person's formation process (*Bildung*) and flourishing, possible. It also allows the transition from the "environmental closedness" (*Umweltgeschlossenheit*) to the world-openness (*Weltoffenheit*). To sum up, the care of desire implies the transition from a solipsistic self-care to a "care for world-openness". From this point of view, emotion is no more the secondary result of a cognitive process, but at the origin of every formative, perceptive and cognitive process: in the beginning was the emotion. Yet in this process of creative transformation not every emotion has the same significance: at the core of emotions' plasticity there are love and wonder (*thaumazein*), whose peculiar feature is their common being "lack of envy" (*aphthonoi*).

ANTONIO DA RE

DESIDERIO E RAGIONE:
A PROPOSITO DI ALCUNE QUESTIONI
NEUROETICHE

SOMMARIO: 1) *Naturalizzazione della morale: sì e no*; 2) *Le basi neurali del giudizio morale: emotivismo deontologico vs razionalismo consequenzialistico*; 3) *Identità pratica e prospettiva in prima persona*; 4) *La libertà finita di un essere che desidera e ragiona*.

1) *Naturalizzazione della morale: sì e no*

L'OBBIETTIVO di questo saggio consiste nel richiamare l'attenzione sul tema classico del rapporto tra desiderio e ragione, alla luce del possibile contributo offerto dal dibattito neuroetico degli ultimi anni. Gli studi, infatti, volti a osservare, grazie soprattutto all'utilizzazione della risonanza magnetica funzionale (fMRI), le specifiche aree cerebrali che si attivano quando i soggetti formulano dei giudizi morali o quando essi sono chiamati a prendere delle decisioni e a scegliere, hanno riproposto questioni cruciali, ben note alla riflessione filosofico-morale passata e presente. Tali questioni riguardano per esempio le modalità di giustificazione sul piano normativo dei nostri giudizi morali e persino la domanda radicale se ed eventualmente in che senso ci possiamo considerare soggetti liberi, quando operiamo delle scelte. Dato il limitato spazio a disposizione, non è mia intenzione seguire in modo analitico e circostanziato il dibattito che su questi temi si è sviluppato con una mole di contributi davvero imponente. Piuttosto sarà importante adottare il giusto angolo di visuale attraverso il quale guardare al contributo fornito dalle neuroscienze. Alcuni possibili fraintendimenti e confusioni nascono infatti da una carente messa a punto di carattere metodologico ed epistemologico. Vedremo come un approccio

scientifico oggettivante, che adotti comprensibilmente una prospettiva d'indagine in terza persona, non possa essere considerato l'approccio esclusivo, quando si rifletta sull'identità pratica del soggetto; una tale indagine richiede anche e soprattutto l'adozione di una prospettiva in prima persona, per giunta non confinata al momento particolare di quando il soggetto formula quel giudizio o assume quella decisione.

Rimanendo ancora sul piano di una preliminare riflessione metodologica, è bene subito introdurre una precisazione riguardo al progetto di molti autori di "naturalizzare la morale", ovvero di cercare il fondamento della morale nel funzionamento del cervello, partendo dall'assunto veicolato a mo' di slogan che "noi siamo il nostro cervello". Un'autrice che molto si è spesa in tale direzione è Patricia S. Churchland, sin dal suo pionieristico *Neurophilosophy*¹. Di fatto si fa valere un'identità tra mente e cervello, di modo che gli stati mentali coincidono con gli stati cerebrali. Gli stati mentali, compresi quelli attinenti la sfera morale e quelli concernenti l'espressione di desideri, di credenze, di aspettative, sarebbero in tutto e per tutto riducibili a stati cerebrali, come tali registrabili attraverso le tecniche di *neuroimaging*: prova ne sia che tali tecniche, attraverso la localizzazione in determinate aree cerebrali, mostrerebbero l'incapacità a esprimere certi stati mentali, da parte per esempio di pazienti con gravi lesioni cerebrali.

Il progetto di naturalizzare la morale in ambito neuroscientifico ripropone un cliché assai consolidato e non necessariamente di tipo naturalistico. Intendo dire che in tale progetto di naturalizzazione della morale ad opera delle neuroscienze si respira un'aria familiare, di *dejà vu*, che ci conduce ad analoghi propositi di spiegare l'origine della morale a partire dal suo possibile presupposto biologico-evoluzionistico o da quello genetico o dagli studi di etologia e dalla comparazione tra comportamento animale e umano, e così via; non solo, l'aria familiare si respira anche quando un simile progetto sia posto a confronto con interpretazioni non naturalistiche, per esempio di tipo economico-so-

¹ Si veda P.S. CHURCHLAND, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Cambridge-Mass. 1986 e, più recentemente, *Neurobiologia della morale*, tr. it. Milano 2012 (ed. or. 2011).

ciali come avveniva in certa vulgata marxista del secolo scorso, o nelle ricostruzioni genealogiche da parte di Nietzsche dei significati dei concetti di *colpa*, *pena*, ecc.: a ben vedere, in tutti questi tentativi si metteva e si mette in discussione la pretesa di autonomia della morale e di una autocomprensione priva di presupposti. Accanto all'aria di familiarità, si respira però un elemento di novità: quando si parla di mente e di cervello avvertiamo che si parla direttamente di noi stessi e della nostra identità; certo, si dà conto in definitiva di noi anche quando si ricorre ad altre ricostruzioni genealogiche, naturalistiche e non, della morale, ma qui vi è con tutta evidenza un collegamento *diretto* con la nostra capacità di pensare, di valutare, di decidere, collegamento che in tale immediatezza non si dà per esempio con lo studio del nostro patrimonio genetico.

Il progetto di naturalizzazione di per sé può svolgere un ruolo critico appropriato, al pari di altre interpretazioni volte a mettere in questione una pretesa di autonomia *assoluta* della morale: lo studio delle condizioni naturali, biologiche, neuronali, come pure lo studio delle condizioni economiche, sociali e così via, che accompagnano la morale, può fornire un contributo utile ad una maggiore comprensione di noi stessi e di che cosa si debba intendere per etica o morale. Diverso è quando un approccio riduzionistico estremo porta appunto a ridurre i fenomeni mentali, cognitivi, desiderativi, spirituali in senso lato, a fenomeni spiegabili solo ed esclusivamente attraverso la strumentazione e il lessico concettuale delle scienze biologiche, nel caso specifico delle neuroscienze cognitive, così come certo materialismo dialettico spiegava semplicisticamente la sovrastruttura della morale come effetto della causa strutturale (l'economia). In tutte queste diverse forme di riduzionismo non si riconosce alcuna autonomia alla morale, autonomia che beninteso non può essere assoluta, ma relativa, e che richiede quindi, per essere indagata, una pluralità di saperi e di metodologie. Il riduzionismo estremo poi presenta un altro grave limite ovvero che esso si espone assai facilmente al rischio della cosiddetta fallacia naturalistica; in altri termini, per il riduzionista anche una valutazione morale su cosa sia buono o malvagio andrà formulata sulla base dell'unica mo-

dalità conoscitiva ammessa.

Ci troviamo così di fronte a due diverse, possibili modalità di intendere e praticare la naturalizzazione, che per semplicità propongo di distinguere in (1) e (2). Con naturalizzazione (1) intendo lo studio delle condizioni (naturali, biologiche, neuronali, ...) che rendono possibile la moralità; così come per comprendere adeguatamente la morale è opportuno fare ricorso anche all'apporto dell'economia, della storia, dell'antropologia culturale ecc., ugualmente è opportuno studiare quei requisiti senza i quali non si dà la morale. Per il Darwin de *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale* tali requisiti erano identificabili nella presenza di istinti sociali e nell'intelligenza, che fra l'altro, almeno nelle pagine citate, sottolineavano la differenza dell'uomo rispetto agli altri esseri animali². In tal senso anche gli studi sulle basi neurali del giudizio morale possono inquadrarsi in una naturalizzazione (1), sebbene – come vedremo a proposito degli studi di Joshua D. Greene – si possa agevolmente scivolare verso la modalità (2); comunque, con la modalità (1), grazie all'osservazione con tecniche di *neuroimaging* delle aree cerebrali attivate, veniamo in possesso di dati ed elementi che consentono di conoscere meglio la nostra realtà morale, per esempio cogliamo l'importanza dei processi emozionali quando ci troviamo a deliberare e a scegliere moralmente. La naturalizzazione (1) studia quindi le capacità, le condizioni di possibilità, le condizioni abilitanti – per dirla con Habermas³ – della morale stessa; del resto, quando noi utilizziamo nel diritto la formula “incapace di intendere e volere”, presupponiamo che un soggetto, privo di tale capacità, di tale condizione abilitante, non sia giuridicamente (e ancor prima eticamente) responsabile e quindi suscettibile di un giudizio in termine di colpa, dolo, merito.

La naturalizzazione (2) va ben oltre la chiarificazione di quelle che sono le condizioni di possibilità del darsi della morale; essa è il tentativo di spiegare naturalisticamente la stessa dimensione normativa, che si esprime in giudizi e valutazioni morali: ciò che è buono o cattivo

² Cfr. C. DARWIN, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, tr. it. Roma 2006 (ed. or. 1871), pp. 100 ss.

³ J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, tr. it. Roma-Bari 2006 (ed. or. 2005), p. 62.

in senso morale viene stabilito dall'evoluzione, dall'etologia, da come funziona il cervello, ecc. A tale proposito può valere l'ammonimento di George Edward Moore, quando nei *Principia Ethica*, criticando Herbert Spencer, sostiene che «la sopravvivenza del più adatto non significa, come si potrebbe credere, la sopravvivenza di ciò che è più adatto a raggiungere uno scopo buono, cioè più adatto ad un fine buono»⁴. Moore non intende affatto svalutare la teoria scientifica dell'evoluzione; ciò che egli contesta è che tale teoria finisca, per lo meno in Spencer, con il caricarsi di valenze morali, e per giunta di tipo “selettivo” e discriminatorio nei confronti di chi si mostra evolutivamente poco dotato di *fitness*; detto altrimenti, gli “effetti biologici” dell'evoluzione verrebbero anche qualificati come buoni o cattivi in senso morale. Si tratta di una fallacia riscontrabile anche in qualsiasi altra posizione che trasformi delle conoscenze scientifiche, che come tali dovrebbero essere intenzionalmente limitate all'indagine di alcuni fenomeni del reale, in conoscenze esaustive dell'interezza del reale, comprendenti pertanto anche la nostra esperienza valutativa e normativa⁵. L'esito in definitiva consiste in una comprensione semplicistica, proprio perché riduzionistica, della morale: di fatto si fa valere la pretesa di poter determinare in modo diretto e immediato che cosa sia bene morale, chiudendo sin da subito la discussione su ciò invece che dovrebbe costantemente rimanere aperto, proprio perché ha a che vedere con domande e riflessioni di ordine etico (è questo a ben vedere il significato del cosiddetto *open question argument* di cui parla Moore⁶).

2) *Le basi neurali del giudizio morale: emotivismo deontologico vs. razionalismo consequenzialistico*

Al rischio della fallacia naturalistica si espone anche Joshua D. Gre-

⁴ G.E. MOORE, *Principia Ethica*, 1903, tr. it. Milano 1972² (ed. or. 1903), p. 105.

⁵ Sul tema si veda l'analisi critica di Gabriele De Anna, che distingue fra teoria scientifica dell'evoluzione da un lato e, dall'altro, «l'immagine scientifica e l'evoluzionismo, intesi come visioni generali della realtà»; queste «assumono che l'ontologia postulata dalla scienza abbia valore universale» (G. DE ANNA, *Scienza, normatività, politica. La natura umana tra l'immagine scientifica e quella manifesta*, Milano 2012, p. 176).

⁶ MOORE, *Principia* cit., pp. 62-64.

ene, che assieme ai suoi collaboratori ha condotto una serie di studi sperimentali sui processi decisionali in ambito morale. In uno studio del 2001 l'equipe di Greene arruolò alcuni soggetti ai quali fu sottoposta una serie di dilemmi pratici⁷. Va detto che non tutti i dilemmi erano di ordine morale: il soggetto per esempio, era invitato a esprimere una preferenza, tenendo conto di determinati vincoli temporali, tra lo spostarsi in treno o in bus; oppure doveva scegliere tra due differenti buoni da utilizzare in un negozio. Oltre a questi dilemmi pratici, ma non morali, i soggetti erano invitati a esprimersi in merito ad alcuni dilemmi ben noti alla riflessione morale, ovvero il dilemma del *trolley* e quello del *footbridge*.

Benché non si usasse ancora il termine identificante di *trolley*, il dilemma in questione venne proposto da Philippa Foot in un saggio dedicato al principio etico-normativo del duplice effetto⁸. Come è noto, tale principio era stata elaborato all'interno della riflessione morale della Seconda Scolastica, prendendo le mosse dalla discussione di Tommaso d'Aquino riguardo all'ammissibilità o meno della legittima difesa. Il principio considera la possibilità che un certo atto determini due conseguenze, una positiva e l'altra negativa, e individua i criteri in base ai quali tale atto può, a determinate condizioni, essere giustificato sul piano morale. Per esempio, in una prospettiva etica che stigmatizzi moralmente l'aborto, ci si domanda, nel caso di una donna gravida e affetta da cancro all'utero, se sia consentita l'isterectomia e l'aborto (di tipo però indiretto) che ne deriverebbe; nel caso in questione, l'intenzionalità morale è volta a salvaguardare la vita della madre (effetto positivo), anche se è facilmente prevedibile che tale intervento produrrà un altro effetto (negativo ovvero la morte del feto), che però non sarebbe direttamente intenzionato da chi compie l'azione. Un altro esempio può riguardare il fine vita e la possibilità di somministrare degli antidolorifici a un malato allo stadio terminale, con l'intento di alleviare il

⁷ J.D. GREENE ET AL., *An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment*, «Science», 293 (2001), pp. 2105-2108.

⁸ P. FOOT, *The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect*, in EAD., *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford 1978 (ed. or. 1967), pp. 19-32.

suo dolore, ma con la prevedibile conseguenza che ciò accelererà anche il processo di morte. L'esempio del *trolley* consiste nell'immaginare che una locomotiva fuori controllo si stia dirigendo lungo un binario dove vi sono cinque operai al lavoro; se la locomotiva continuerà la sua corsa finirà con l'ucciderli. Vi è tuttavia la possibilità di deviare la locomotiva in un binario secondario, dove si trova un altro operaio che non ha la possibilità di scappar via. Il dilemma riguarda la legittimità o meno di azionare lo scambio, di modo che la locomotiva ucciderà una o cinque persone a seconda che si intervenga o meno.

Il dilemma del *footbrigde*, avanzato da Judith J. Thomson⁹, rappresenta una sorta di radicalizzazione di quello del *trolley*. Si immagina infatti che la locomotiva si stia dirigendo inesorabilmente verso i cinque operai situati nel binario, senza alcuna via di fuga; chi sta osservando però la situazione si trova sopra una passerella ferroviaria con accanto a sé uno sconosciuto, piuttosto corpulento, che sporge dal parapetto della passerella: se l'osservatore spingerà la persona corpulenta giù dal parapetto, questa andrà a cadere sul binario e precisamente alcuni metri prima di dove si trovano i cinque operai, impedendo in tal modo al carrello di proseguire nella sua corsa.

Ritornando agli esperimenti di Greene, va ricordato che, nel mentre i soggetti esaminavano i differenti casi concernenti dilemmi pratici di natura sia morale che non morale ed esprimevano la loro valutazione in merito, attraverso la risonanza magnetica funzionale (fMRI) si provvedeva a rappresentare le diverse aree cerebrali dei soggetti coinvolti durante il processo di tale valutazione. La risonanza magnetica funzionale misura infatti i mutamenti nei livelli di ossigenazione del sangue, i quali sono prodotti dall'attività neuronale. I risultati forniti da tale metodica risultavano essere di sicuro interesse. Innanzitutto si notava una differenziazione tra dilemmi non morali e dilemmi morali: le aree del cervello associate con l'espressione di emozioni risultavano essere assai più attive quando il soggetto era posto di fronte a dilemmi di natura morale. All'interno poi di quest'ultima categoria si no-

⁹ J.J. THOMSON, *Rights, Restitution and Risks. Essays in Moral Theory*, Cambridge-Mass. 1986.

tava un'ulteriore differenziazione: le medesime aree apparivano, alla risonanza magnetica funzionale, ancor più attive quando si trattava di esprimere un giudizio morale sul dilemma del *footbridge*, piuttosto che su quello del *trolley*. L'espressione emotiva, insomma, conosceva una progressione a seconda che il soggetto dovesse esprimersi su dilemmi non morali, su dilemmi morali del tipo *trolley* e dilemmi morali del tipo *footbridge*; tale progressione veniva da Greene formulata anche in base alla distinzione personale/impersonale, nel senso che nella tripartizione appena esaminata si notava un coinvolgimento personale del soggetto via via più marcato. Il dato maggiormente rilevante consisteva nelle risposte fornite dai soggetti partecipanti alla ricerca: nel caso del dilemma *trolley* la maggioranza delle risposte riteneva fosse moralmente accettabile azionare lo scambio, perché ciò consentiva di salvare cinque persone a fronte di una; nel caso del *footbridge*, dove comunque il numero delle persone coinvolte (cinque ed una) era il medesimo, la maggioranza delle risposte riteneva invece che non fosse moralmente accettabile spingere giù dalla passerella lo sconosciuto, provocandone la morte¹⁰.

Una prima osservazione riguarda il particolare uso euristico attribuito da Greene ai dilemmi morali del *trolley* e del *footbridge*. La discussione avviata da Foot e poi proseguita da Thomson si concentrava a ben vedere sul significato dell'intenzionalità morale; essa si proponeva di analizzare situazioni particolarmente conflittuali dalle quali si può ben prevedere che possano derivare conseguenze di tipo diverso: quando e fino a che punto si possono giustificare degli atti che hanno l'intenzione di causare un bene maggiore, pur ammettendo che si dia nel contempo un male che, secondo il principio del duplice effetto, sarebbe semplicemente previsto, ma non direttamente intenzionato? L'analisi di Foot, poi, era volta a mettere in luce la differenza tra doveri negativi di non maleficenza e doveri positivi di beneficenza

¹⁰ Si può quindi parlare di una sorta di dissociazione tra la formulazione dei giudizi morali e la loro giustificazione: M. HAUSER, F.A. CUSHMAN, L. YOUNG, R. JIN, J.M. MIKHAIL, *A Dissociation between Moral Judgments and Justifications*, «Mind & Language», 22 (2007), pp. 1-21.

(e ciò, fra l'altro, le consentiva di distinguere tra l'“uccidere” e il “lasciar morire”); tale differenza poi risultava essere ancor più marcata nell'analisi di Thomson. In Greene invece tutta l'attenzione si concentra sull'incidenza della componente emozionale e di quella critico-razionale, tralasciando del tutto l'analisi del rapporto tra intenzionalità e conseguenze e l'esame dei diversi tipi di dovere, negativo e positivo. I dilemmi, infatti, vengono ora interpretati alla luce del diverso peso attribuito al coinvolgimento personale; a questo si associa poi l'attivazione delle aree cerebrali preposte all'espressione emozionale: la maggiore implicazione personale del soggetto segnalerebbe, in altri termini, una particolare intensità emotiva, accertabile attraverso le tecniche di *neuroimaging*.

Sulla base di queste premesse trova una risposta l'interrogativo del perché la maggioranza delle persone interpellate ritiene sia moralmente accettabile sacrificare una vita per salvarne cinque nel dilemma del *trolley* e non invece nel dilemma del *footbridge*. Per Greene la diversità sta nel fatto che nel secondo dilemma viene richiesto al soggetto di spingere e di buttare giù dalla passerella lo sconosciuto, e ciò appunto viene percepito come un atto più personale, più diretto, se non altro perché presuppone il contatto fisico con la vittima e l'esercizio della forza nei suoi confronti¹¹, mentre lo scambio di binario, azionato attraverso una leva meccanica, viene avvertito come un atto più impersonale. Il lato “personale”, dunque, viene riferito al darsi di processi emozionali, che hanno un notevole impatto motivazionale sul soggetto, al punto che questi, a differenza del caso *trolley*, avverte come moralmente inaccettabile il sacrificio di un uomo per salvarne cinque; il lato “impersonale” invece verrà accostato al darsi di processi cognitivi, in cui è all'opera un controllo critico e razionale. Greene parla al riguardo di teoria del doppio processo (*dual-process theory*): le rappresentazioni emotive esercitano una forza motivazionale diretta mentre i fattori cognitivi non hanno tale forza anche se possono agganciarsi – per così

¹¹ Ciò viene chiarito ulteriormente in un saggio successivo: GREENE, *Dual-Process Theory and the Personal/Impersonal Distinction: A Reply to McGuire, Langdon, Colthart, and Mackenzie*, «Journal of Experimental Social Psychology», 45 (2009), pp. 581-584.

dire – a stati affettivi ed emozionali. Greene tende comunque a divaricare le due tipologie, emozionali e cognitive, di stati e procedimenti che trovano un corrispettivo sul piano della rappresentazione neurale: l'emozionale, almeno in una prima fase, contrasta con il cognitivo, che viene anzi ad assumere un ruolo privilegiato, grazie alla sua capacità di controllo critico della struttura decisionale¹².

Il doppio processo potrebbe essere ulteriormente articolato. Da un alto, l'intensa partecipazione emozionale segnala che il soggetto si sente direttamente interpellato da una richiesta morale che avverte come inaccettabile: di qui il suo giudizio morale di rifiuto. Anche la richiesta di azionare lo scambio per far deviare la locomotiva, causando la morte di una persona, verrebbe in situazioni moralmente non conflittuali percepita come una violazione morale; essa però, grazie al suo carattere maggiormente impersonale troverebbe la sua giustificazione a partire da una ponderazione del bene concretamente perseguibile in una situazione appunto conflittuale. In questa fattispecie, i soggetti partecipanti alla ricerca mostrerebbero di esercitare una sorta di "controllo" cognitivo e razionale, affrancandosi – come dire – dalla tutela emotiva e pervenendo a una valutazione di carattere consequenzialistico dei costi e dei benefici. A conferma di ciò Greene e i suoi collaboratori osservano come i tempi di risposta dei partecipanti alla ricerca siano più dilatati quando viene chiesto loro di esprimersi in merito a una possibile violazione morale che implica una loro azione diretta. Insomma, se per ipotesi la decisione rimanesse confinata ad uno solo dei due processi, essa si esprimerebbe attraverso una reazione emotiva di rifiuto; è solo successivamente che si può giungere a una valutazione ponderata della situazione, ma ciò richiede tempo; non solo: richiede che si attivi il secondo processo, quello cognitivo, che consente di andare oltre alla prima risposta di natura emotiva¹³.

¹² GREENE, L.E. NYSTROM, A.D. ENGELL, J.M. DARLEY, J.D. COHEN, *The Neural Bases of Cognitive Conflict and Control in Moral Judgment*, «Neuron», 44 (2004), pp. 389–400.

¹³ A proposito di questa duplicità di piani si veda il saggio che ha dato il via alla discussione GREENE ET AL., *An fMRI Investigation* cit., p. 2107, anche se qui non compare ancora l'espressione "dual-process theory", introdotta in scritti successivi, per esempio nel saggio citato alla nota precedente.

I risultati ai quali perviene la ricerca sperimentale neuroscientifica di Greene verranno successivamente caricati di significati valutativi e normativi, ben oltre ciò che è stata denominata naturalizzazione (1), per sfociare piuttosto nella modalità di naturalizzazione (2). Egli infatti arriva a sostenere che i dati che ci mette a disposizione la risonanza magnetica funzionale consentono di mettere in luce l'inadeguatezza di una teoria normativa del giudizio morale ancorata alla deontologia. Utilizzando un paradigma di tipo evuzionistico Greene ritiene che nella storia della nostra specie si possano distinguere due fasi, la prima, contrassegnata in senso deontologico, spiega perché i nostri antenati, per tutelare se stessi e il gruppo di appartenenza, ricorressero a risposte sociali di tipo emotivo e in primo luogo al concetto negativo di proibizione, che sarebbe l'elemento tipico di ogni teoria deontologica. Successivamente, con l'evolversi delle strutture neurali del lobo frontale del cervello, gli esseri umani sarebbero stati in grado di approntare una teoria normativa fondata sul controllo cognitivo; in altri termini, al rifiuto emotivo di compiere un'infrazione essi sarebbero diventati capaci di opporre una logica calcolante di tipo consequenzialistico. Il consequenzialismo (inteso sempre in senso utilitaristico) rappresenterebbe quindi una sorta di teoria della maturità nell'evoluzione dell'uomo¹⁴. Questo esito sembra però ingiustificato sulla base delle premesse stabilite, perché da dati di carattere prettamente neuroscientifico si traggono delle valutazioni normative molto nette; non solo, esso fa leva su delle analogie che vengono date per assodate, quando invece meriterebbero ben altre attenzioni critiche. Mi riferisco allo stretto collegamento che viene istituito tra vita emotiva ed etica deontologica da un lato e controllo razionale ed etica consequenzialistica dall'altro. Giustamente è stato osservato che in questo modo si sottovaluta la teoria deontologica, come se questa fosse una semplice sistematizzazione, a posteriori, delle reazioni emotive¹⁵.

¹⁴ GREENE, *The Secret Joke of Kant's Soul*, in W. SINNOT-ARMSTRONG (ed. by), *Moral Psychology*, Vol. 3: *The Neuroscience of Morality: Emotion, Brain Disorders, and Development*, Cambridge-Mass. 2008, pp. 35-79.

¹⁵ R. DEAN, *Does Neuroscience Undermine Deontological Theory?*, «Neuroethics», 3 (2010), pp. 43-60.

Più in generale c'è da chiedersi se effettivamente la presenza di processi emozionali e processi cognitivi, interpretati come reciprocamente conflittuali, giustifichi la conclusione che vi sarebbero due diversi e contrastanti sistemi normativi¹⁶. Inoltre si potrebbe anche ipotizzare che tali processi non si oppongano necessariamente a quelli cognitivi, ma con questi si completino, secondo ovviamente misure e modalità estremamente diversificate; se così fosse, più che un duplice processo nel quale deontologia e consequenzialismo si oppongono reciprocamente (e ancora prima si oppongono i piani personale e impersonale), si potrebbe immaginare un mutuo intervento nell'elaborazione del giudizio morale¹⁷.

In scritti più recenti, Greene è sembrato tener conto di questi rilievi, pur senza rinunciare alla teoria del doppio processo. In un intervento sottoscritto anche da altri due studiosi, si parla di una sorta di “campanello d'allarme” emozionale che ci mette in guardia in situazioni dilemmatiche come quelle del *footbridge*. In alcuni frangenti, tuttavia, noi possiamo decidere di provocare un danno pur di riuscire a guadagnare un bene maggiore; la minimizzazione del danno e la massimizzazione del beneficio, sempre intesi in seno utilitaristico, sono il risultato del sistema cognitivo, che comunque ha bisogno di input emotivi¹⁸. Questo doppio registro psicologico (e ancor prima neuronale) viene

¹⁶ Cfr. *ivi* e ancora A. MANFRINATI, *Il conflitto morale nella prospettiva delle neuroscienze*, in A. DA RE - A. PONCHIO (a c. di), *Il conflitto morale*, Padova 2011, pp. 69-81. Interessante è anche l'esito di un esperimento, nel quale è stata inserita una significativa variante al dilemma del *footbridge*, immaginando che la persona sul ponte avesse una residua aspettativa di vita. Contrariamente a quanto avveniva nel caso della formulazione originale del dilemma, con la presenza della persona corpulenta, le risposte dei partecipanti all'esperimento sono risultate essere in questo caso tendenzialmente possibiliste ad ammettere la plausibilità morale di sacrificare una vita umana per salvarne cinque. Su ciò cfr. A. MANFRINATI, E. RUBALTELLI, K. MAZZOCCO, L. LOTTO, R. RUMIATI, *A Reason to Kill: When Life Expectancy Affect Moral Judgment* (Report del Dipartimento di Psicologia dello Sviluppo e della Socializzazione, Università di Padova, SPUDM 22 Subjective Probability, Utility and Decision Making, 23-27 agosto 2009, Rovereto).

¹⁷ B. HUEBNER, S. DWYER, M. HAUSER, *The Role of Emotion in Moral Psychology*, «Trends in Cognitive Sciences», 13 (2008), pp. 1-6.

¹⁸ F. CUSHMAN, L. YOUNG, GREENE, *Multi-System Moral Psychology*, in J. DORIS, G. HARMAN, S. NICHOLS, J. PRINZ, SINNOTT-ARMSTRONG, S. STICH (ed. by), *The Oxford Handbook of Moral Psychology*, New York 2010, pp. 47-71, specialmente p. 49.

riproposto in un testo firmato dal solo Greene, dove si parla nuovamente del “campanello d’allarme”, che emette dei comandi “non negoziabili”, i quali tuttavia in alcune circostanze possono essere ignorati o trascurati. La reazione del campanello d’allarme non è altro che il risultato di una delle funzioni automatiche (*automatic settings*) del cervello. Usando un esempio chiarificatore, il cervello viene paragonato a una macchina fotografica, che è impostata sulla modalità automatica e che quindi è preposta a rispondere in modo veloce ed efficiente a situazioni standard; ma è proprio quando si presentano delle situazioni complesse e imprevedute che le impostazioni automatiche mostrano la propria inadeguatezza, perché poco flessibili¹⁹.

Pur avendo ridimensionato la struttura del doppio processo decisionale, Greene mantiene ferma la tesi del primato normativo, giustificato però in modo naturalistico, del consequenzialismo; egli sembra presupporre che si diano fondamentalmente due possibili forme di risposta, la prima di ordine prettamente emotivo, quando il soggetto sia personalmente coinvolto in un atto che solitamente viene considerato come problematico o inaccettabile moralmente; la seconda di carattere prevalentemente cognitivo, anche se comunque influenzato da input emozionali. Forse, in modo ancor più deciso rispetto alla struttura duale di Greene, si potrebbe sostenere che il processo decisionale è unico e che in esso si fanno sempre valere dei fattori emotivi, che pure possono differire per grado e intensità²⁰. Ancor più sarebbe importante mostrare come questo processo decisionale si inserisca in una storia di vita del soggetto, nella quale la dimensione emozionale è costantemente presente nell’esperienza del singolo e non solo in circostanze particolari, quando si sia chiamati a operare scelte, magari fortemente problematiche. Ciò che intendo dire è che la metodologia sperimentale inevitabilmente si trova costretta ad astrarre da una molteplicità di dati, inclusa la stessa condizione nella quale dovrebbe essere operata la scelta:

¹⁹ GREENE, *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them*, New York 2013, in particolare p. 303 per l’uso, piuttosto impegnativo, dell’espressione “non negoziabile” e p. 133 per l’esempio della macchina fotografica.

²⁰ Così R. BLUHM, *No Need for Alarm: A Critical Analysis of Greene’s Dual-Process Theory of Moral Decision-Making*, «Neuroethics», 7 (2014), pp. 299-316.

il partecipante alla ricerca infatti non si trova concretamente di fronte all'eventualità di sacrificare la vita di una persona per salvarne cinque, ma sta solo *immaginando* di come potrebbe giudicare moralmente una situazione del genere. Con ciò ovviamente non si vuole trarre la conclusione affrettata che le indagini sulle basi neurali del giudizio morale siano ingiustificate e inutili; al contrario, sono utili, ma certo non sono esaustive, anche perché esse fotografano l'attività emotiva (e cognitiva) concentrandosi su un istante di vita e inevitabilmente non possono che tralasciare di considerare la ricchezza dell'identità pratica del soggetto; tale identità si è via via costruita nel tempo, e continua a costruirsi e a ridefinirsi nel presente e nella prospettiva del futuro. Quell'istante, colto nella sua immediatezza, è certo manifestazione dell'identità pratica; va da sé però che si tratta di una manifestazione estremamente parziale e limitata, che va letta con grande accortezza e prudenza, senza che si pretenda di poterne ricavare immediatamente la giustificazione di una qualche teoria normativa.

3) *Identità pratica e prospettiva in prima persona*

Alcuni anni orsono Daniel C. Dennett, con il suo consueto stile provocatorio, ebbe modo di celebrare i pregi dell'indagine scientifica oggettivante e naturalizzante. Tale indagine non può che adottare una rigorosa prospettiva in terza persona, abbandonando nel contempo una prospettiva in prima persona, considerata inaffidabile. «I metodi in terza persona delle scienze naturali – scrive Dennett – bastano per indagare la coscienza con la stessa completezza di qualsiasi altro fenomeno in natura, senza alcun significativo residuo»²¹.

Un simile entusiasmo a mio parere non è condivisibile, e non certo perché non si debba tener conto dei risultati della ricerca scientifica o si possa rinunciare a cuor leggero alla sua metodologia (anche se molto vi sarebbe da precisare rispetto ai requisiti di oggettività, controllabilità, rivedibilità, falsificazione, e così via); semmai il problema consiste nel voler programmaticamente assumere l'unica ed esclusiva prospet-

²¹ D. C. DENNETT, *Sweet Dreams. Illusioni filosofiche sulla coscienza*, tr. it. Milano 2006 (ed. or. 2005), p. 27.

tiva della terza persona. In altri termini, il progetto di naturalizzazione (2), che pure è rintracciabile nelle parole di Dennett, non è in grado di dar conto della complessità e della ricchezza della nostra identità pratica, che si costruisce nella quotidianità dell'esperienza. Lo si è visto anche a proposito delle ricerche di Greene e dei suoi collaboratori: i partecipanti alle ricerche vengono posti di fronte a dei dilemmi morali in condizioni – per così dire – asettiche, di inevitabile astrazione; basti pensare che il soggetto interpellato non sta in quel momento vivendo concretamente la situazione dilemmatica rispetto alla quale egli dovrebbe individuare una possibile via d'uscita. La naturalizzazione (2) sottovaluta la rilevanza della dimensione pratico-morale nella vita del singolo soggetto, la quale non può essere rappresentata solo attraverso una descrizione uniforme dei correlati neurali che solitamente sono implicati in quanti sono posti di fronte a determinati interrogativi morali. L'applicazione di una procedura riduzionistica, fondata su un'epistemologia naturalizzata e un'ontologia fisicalistica, oltre a non cogliere la varietà dei fenomeni dell'esperienza umana, comporta una sorta di dispersione, se non di vera e propria dissoluzione, della singolarità. Proprio per questo motivo, oltre alla descrizione neurobiologica dei correlati neurali, è necessaria un'indagine capace di rendere conto della nostra esperienza in prima persona e del lungo e continuo processo di costruzione della nostra identità pratica.

Come ha sostenuto efficacemente Adina L. Roskies²², nella prospettiva dello spettatore (terza persona) ci si limita a dar conto del processo di deliberazione in modo estrinseco e meccanico; nella prospettiva della prima persona si adotta piuttosto un atteggiamento attivo: perché quei motivi, quelle ragioni coinvolte nella deliberazione sono rilevanti per me? perché li consideriamo degni di essere vagliati e soppesati? perché esigono un'adesione e un impegno da parte mia? Dall'analisi del processo della deliberazione e del suo darsi secondo determinati parametri si passa così a considerare, nella prospettiva personale, la

²² A.L. ROSKIES, *Esiste la libertà se decidono i nostri neuroni?*, in M. DE CARO, A. LAVAZZA, G. SARTORI (a c. di), *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Torino 2010, pp. 67-69.

coscienza del contenuto implicato, ovvero la coscienza di quei motivi e di quelle ragioni avvertiti come significativi. Non solo: è importante anche guardare a se stessi come a soggetti che persistono nel tempo e ciò significa che vi è una continuità della coscienza del soggetto, che va al di là di quelle manifestazioni momentanee, oggetto di rappresentazione in terza persona.

Il cambiamento di visuale, dalla terza alla prima persona, esige anche un adeguamento del linguaggio e un suo – per così dire – ispessimento semantico. Sinora, in riferimento agli studi sulle basi neurali del giudizio morale, si è parlato della diade emozione – ragione, che certo ha una sua giustificazione, anche se immancabilmente si finisce con il considerare il mondo delle emozioni e degli stessi sentimenti come qualcosa che si oppone alla ragione. Tale opposizione, intesa spesso in modo radicale, veicola un'interpretazione piuttosto semplicistica della nostra esperienza. Per questo, nell'ottica di una riflessione, che è al contempo autoriflessione, sull'identità pratica del soggetto, possiamo più appropriatamente guardare a noi stessi come a esseri che desiderano, che riflettono e ragionano, che valutano. In ciò possiamo attingere alla stessa tradizione filosofica e alle risorse notevoli che essa ci mette a disposizione; basti qui citare due nomi tra tutti: Aristotele, del resto abbondantemente presente nelle discussioni sul *Mind-Body Problem*²³, e Spinoza, la cui concezione del rapporto mente-corpo è stata riproposta con simpatia da una delle voci più conosciute del dibattito neuroscientifico, Antonio Damasio²⁴. Il contributo della filosofia ripropone così quel dialogo fruttuoso con ciò che Roskies ha denominato “neuroscienze dell'etica”, distinguendo tale direzione di ricerca da quella parallela dell'“etica delle neuroscienze”²⁵: in quest'ultimo caso l'oggetto d'indagine è costituito dall'analisi di tutte quelle implicazioni appunto etiche, giuridiche e sociali (*ethical, legal and social issues*) che hanno una ricaduta più applicativa e normativa, mentre con “neuroscienze dell'e-

²³ Cfr. E. BERTI, *Aristotele e il «Mind-Body Problem»*, «Iride», 23 (1998), pp. 43-62.

²⁴ A. DAMASIO, *Alla ricerca di Spinoza: emozioni, sentimenti e cervello*, tr., it. Milano 2003 (ed. or. 2003).

²⁵ ROSKIES, *Neuroethics for the New Millennium*, «Neuron», 35 (2002), pp. 21-23.

tica” si allude all’impatto che la conoscenza neuroscientifica può avere sulla comprensione dell’etica e di alcuni sui concetti basilari (libertà, responsabilità, deliberazione ...).

Ritornando al tema della nostra identità pratica: essa è attraversata, anzi sostenuta, verrebbe da dire, dalla dimensione del desiderio, termine più comprensivo e significativo di quelli di emozione, di passione, di sentimento, con i quali pure per certi aspetti può essere posto in relazione. La dimensione del desiderio è certo collegata alla sfera dei bisogni, ma a questa non si ferma: essa si proietta sempre oltre, perché presuppone un universo di significati e di simboli che rinviano al nostro essere contrassegnato in senso culturale oltre che naturale. Come direbbe il commissario Montalbano, non è sufficiente nutrirsi, benché ciò risponda adeguatamente al bisogno fondamentale di sfamarci; oltre che nutrirci, vogliamo anche pranzare o cenare ossia vogliamo prendere parte a un rito, con un suo codice simbolico ben riconoscibile, in cui comunichiamo con altri (familiari, amici, conoscenti e così via). Il bisogno ha una sua determinatezza, che non si dà nel desiderio; questo, come ci ricorda l’etimologia, allude alla cessazione della contemplazione delle stelle (*de-sidera*): si avverte la privazione e ciò muove il soggetto a ricercare un appagamento che però non potrà trovare la sua soddisfazione in qualcosa di determinato. L’uomo è un essere che desidera, sempre, e che desidera il bene o che desidera *vivere bene* e non semplicemente vivere o sopravvivere, anche se poi non è affatto agevole interpretare tale desiderio e declinarlo nell’esperienza di vita. Così inteso, si potrebbe affermare che il desiderio costituisce la modalità più immediata e diretta della nostra apertura al mondo; esso svolge una funzione orientativa, pratica e cognitiva, che ci consente di partecipare del reale²⁶. Ovviamente il desiderio, questa struttura tensionale

²⁶ Per Spinoza il desiderio (*cupiditas*) è addirittura ciò che ci definisce come esseri umani (“*cupiditas est ipsa hominis essentia*” si legge nella Pars III dell’*Ethica*, Affectuum Definitiones, I, come pure in altri luoghi, sempre della Pars III). Da notare che la *cupiditas* è l’*appetitus* consapevole di sé (III, prep. IX, scolio), e che a sua volta l’*appetitus* è il *conatus* in quanto riferito sia alla mente che al corpo. Quindi, la *cupiditas* è tale in riferimento all’unità psico-somatica dell’uomo; non solo, essa è accompagnata dalla consapevolezza di sé e si esplica al meglio, come affetto-azione, quando è sostenuta dalla conoscenza adeguata di tipo razionale e intellettuale. Si fa qui valere l’attivazione

che sorregge il nostro essere, è sottoposto, nelle condizioni concrete dell'*ethos* ovvero nelle concrete forme di vita in cui ci troviamo, a un'opera di affinamento e apprendimento, che può ben conoscere esiti diversificati. Ciò segnala però parallelamente la possibilità che la dimensione desiderativa possa essere, almeno in parte, plasmata e formata attraverso la cura degli altri esseri umani e ovviamente la cura di sé.

Oltre che desideranti, siamo esseri che riflettono e ragionano e che esprimono delle valutazioni. La riflessività e la capacità valutativa sono per noi umani qualcosa di ... naturale, proprio perché siamo esseri sociali, dotati di linguaggio. Nella deliberazione pratica noi ci scopriamo appunto come esseri riflessivi, che esercitano una razionalità pratica; facciamo valere dei giudizi critici di tipo valutativo e normativo, e non ci limitiamo a esprimere delle asserzioni su dei fatti; valutiamo i fatti e gli atti che compiamo e cerchiamo di "motivare" il nostro agire, e ciò avviene attraverso l'esercizio della ragione pratica, che avanza degli argomenti, dei motivi, delle ragioni per agire²⁷.

Avanziamo delle ragioni per agire non solo a noi stessi, ma anche agli altri. Lo scambio delle ragioni è qualcosa di richiesto proprio perché siamo esseri sociali, e dobbiamo rendere conto delle nostre scelte, attraverso argomenti comprensibili a noi e agli altri. Tutto ciò può essere spiegato attraverso la naturalizzazione (1), indagando i correlati neurobiologici riscontrabili nell'esercizio della riflessività, nella capacità valutativa, nella forza motivazionale. Andare oltre, con spiegazioni riconducibili alla naturalizzazione (2), è un salto indebito: riflessività, capacità valutativa, socialità sono sì qualcosa di naturale, nel senso però che qualificano quella particolare natura dell'animale uomo che è anche *cultura*. «Non possiamo ridurre enunciati di azione a enunciati fisici»²⁸, ha scritto Stuart Kauffman, un biologo evoluzionista. Il motivo risiede nel fatto che l'organismo biologico umano è un organismo che

di una dinamica desiderio – ragione, assai lontana da interpretazioni meramente irrazionalistiche del mondo delle passioni, degli affetti, del desiderio.

²⁷ Si veda a tale proposito C.M. KORSGAARD, *The Sources of Normativity*, Cambridge 1996.

²⁸ S. KAUFFMAN, *Una nuova concezione della scienza, della ragione e della religione*, tr. it. Torino 2010 (ed. or. 2008), p. 81.

agisce; la mente umana non è quindi un mero sistema computazionale, ma «un sistema organico di significati e di atti»²⁹. Da parte loro Gerald M. Edelman e Giulio Tononi hanno distinto tra coscienza primaria e coscienza di ordine superiore. La prima forma di coscienza «si riscontra in animali dotati di alcune strutture cerebrali simili alle nostre. Essi sembrano capaci di costruire una scena mentale, ma possiedono limitate capacità semantiche o simboliche e mancano di un vero linguaggio»; la seconda presuppone una conoscenza della propria identità presente, passata e futura, ed è una coscienza umana, articolabile semanticamente e linguisticamente, in cui si è coscienti di essere coscienti³⁰. Tra l'altro lo scenario qui si allarga dalla considerazione della mente e del cervello a quella del corpo e dell'ambiente in cui il corpo vive; la coscienza – si potrebbe dire – è coscienza della mente, che si dà grazie al cervello, che a sua volta è incarnato in un organismo che agisce nell'ambiente e quindi in un sistema di significati linguistici, sociali e culturali³¹. L'organismo umano viene così ulteriormente definito come *agency*, da cui si dipartono e a cui pervengono atti e significati. Siamo quindi esseri agenti e dotati di linguaggio, che si esprimono attraverso significati, connessioni di senso intersoggettivamente comunicabili, simboli, e questo per inciso spiega perché non sia possibile una naturalizzazione completa della semantica.

Certo le nostre competenze linguistiche, riflessive, valutative, rinviano a determinati correlati neurali e biologici; ma non è poi così strano immaginare che il loro esercizio, a lungo andare, influisca sugli stessi dispositivi di cui esse sono espressione. In fin dei conti possiamo imparare, almeno in parte, ad essere più riflessivi, a giudicare con più pertinenza, a valutare con maggiore equilibrio, ad orientare meglio il nostro desiderio. A ciò è preposta la cura di sé, grazie anche all'apporto degli altri e dell'ambiente, che si esplica nella formazione del carattere

²⁹ *Ivi*, p. 185.

³⁰ G.M. EDELMAN - G. TONONI, *Un universo di coscienza. Come la materia diventa immaginazione*, tr. it. Torino 2000 (ed. or. 2000), p. 120 e, più ampiamente, pp. 120-130; 233-241.

³¹ Si potrebbe qui innestare il ricco filone di ricerca neuroetico dedicato alla teoria della mente estesa; mi limito a menzionare M. DI FRANCESCO - G. PIREDDA, *La mente estesa*, Milano 2012.

e in una continua costruzione della propria identità pratica. Su questa linea, la rilevazione dei limiti di un approccio estrinseco applicato per esempio allo studio dell'atto decisionale del soggetto può trovare degli utili agganci con le analisi aristoteliche. Nell'*Etica Nicomachea* si stabilisce espressamente una connessione tra il processo della deliberazione e la personalità del soggetto (il suo *ethos* ovvero il suo carattere); di più: si sottolinea la valenza temporale che contrassegna il soggetto come un'unità narrativa. Contrariamente a quanto avviene solitamente, il soggetto non viene qui visto come un decisore che si trovi improvvisamente a deliberare e a scegliere; egli infatti, quando delibera e sceglie, riflette, anche se spesso in modo implicito, la sua storia passata e al tempo stesso è proiettato verso il futuro. Il soggetto che delibera dispone di un certo carattere, che si è costituito nel tempo attraverso l'assunzione di determinati stati abituali; egli continua a ridefinirsi e a formarsi, e ciò non avviene in modo asettico, prescindendo dal proprio vissuto e dalle determinazioni già operanti.

L'approccio non estrinseco affiora quando si rifletta per esempio sulla valenza della scelta (*proairesis*) – e ancor prima della deliberazione (*bouleusis*) – ovvero se essa sia puramente razionale o meno. Ora quel binomio emozioni-ragioni a cui si faceva prima riferimento in qualche misura affiora anche all'interno dell'approccio aristotelico, riproposto però attraverso la dinamica desiderio – ragione; tale dinamica a sua volta interessa non tanto la singola azione, ma un insieme di azioni che sono espressione di una disposizione (*hexis*), virtuosa o viziosa, la quale a sua volta è effetto del costituirsi nel tempo del carattere. Nella scelta s'incontrano e si legano assieme l'elemento razionale e quello desiderativo; tale legame poi viene indagato non tanto (o almeno, non solo) concentrandosi sulla singola azione, ma allargando la visuale sulla realtà del soggetto e sulla sua storia. Per Aristotele la scelta è «desiderio deliberato» (*orexis bouleutike*³²) ovvero è espressione sia della razionalità che al contempo del desiderio (*orexis*): per ben deliberare e conseguentemente scegliere bisogna saper ben esercitare la ra-

³² *Eth. Nic.* III, 1113a 11; VI 1139a 23. Si segue la traduzione di Carlo Natali in ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Roma-Bari 1999, qui alle pp. 93 e 225.

zionalità pratica della saggezza (*phronesis*), ma tale razionalità non può esprimersi prescindendo dal desiderio. La complessa struttura della *praxis* in definitiva riflette la nostra stessa complessità antropologica: nella nostra *psyche* vi è l'*orektikon*, ovvero una dimensione desiderativa e sensitiva, che è *alogon*, irrazionale, e che tuttavia si lascia guidare da ciò che propriamente ci qualifica e ci specifica come esseri umani, l'elemento razionale. Si arriva così a proporre una definizione davvero stupefacente per spessore teoretico e chiarezza lessicale: «la scelta è pensiero desiderante (*orektikos nous*) o desiderio pensante (*orexis dianoetike*), e l'uomo è un principio di questa specie»³³. In un passo successivo si afferma in modo analogo che «il desiderio e il ragionamento in vista di qualcosa sono i principi della scelta», introducendo delle precisazioni molto interessanti: «per questo non vi è scelta senza intelletto e pensiero, e senza uno stato abituale del carattere, infatti l'agire bene e il suo contrario non si danno senza pensiero e senza carattere»³⁴.

Ciò che qui merita di essere sottolineato con forza è l'importanza attribuita allo «stato abituale del carattere». Se infatti si vuole delineare una teoria appropriata dell'azione, se si vuole comprendere adeguatamente il valore della scelta (e della deliberazione) o dell'intero processo deliberativo, è necessario preventivamente rendere conto del carattere e di quanto sia rilevante la sua formazione attraverso l'acquisizione di stati abituali. La teoria dell'azione, a ben vedere, si qualifica propriamente come una teoria dell'agente. Sul piano conoscitivo ciò richiede un cambiamento che sia in grado di rendere ragione della prospettiva interna, in prima persona, del soggetto. L'approccio in terza persona certamente fornisce dati e criteri esplicativi di sicuro interesse, che non possono essere guadagnati altrimenti; ma per il suo carattere estrinseco esso si limita a considerare la particolarità dell'azione singola. L'approccio in prima persona si rivolge ai motivi e alle ragioni che sostengono il soggetto nelle singole azioni; inoltre, per comprendere tali motivi e ragioni è necessario guardare al piano di vita del soggetto: solo così si può sperare di poter dar conto della multivocità di aspetti

³³ *Eth. Nic.* VI, 1139b 4 - 5; tr. it. cit., p. 227.

³⁴ *Eth. Nic.* VI, 1139a 33 - 36; tr. it. cit., pp. 225-227.

dell'identità pratica del soggetto.

4) *La libertà finita di un essere che desidera e ragiona*

Gli stessi famosi esperimenti coordinati dai gruppi di ricerca di Benjamin Libet e successivamente di Chun Siong Soon si concentrano su un istante asettico, scorporato intenzionalmente dalla storia e dall'identità del soggetto partecipante ai test appositamente stabiliti dai ricercatori. Come è noto, nell'esperimento approntato da Libet³⁵, i soggetti avevano di fronte a loro un orologio in cui era attivo un cursore luminoso; essi venivano quindi invitati a piegare un dito in un momento da loro scelto e a riferire in quale preciso istante compariva la coscienza di voler liberamente e spontaneamente compiere il movimento di flessione del dito; tale istante veniva individuato attraverso la posizione occupata in quel momento dal cursore; contemporaneamente veniva registrata l'attività cerebrale del soggetto attraverso un elettroencefalogramma. L'esito mostrava come la libera decisione di flettere il dito, e la stesso movimento del flettere, erano preceduti dall'attivazione dell'area motoria supplementare della corteccia cerebrale. Indicativamente l'inizio del cosiddetto "potenziale di prontezza", ovvero dell'attività inconscia riscontrabile nella corteccia cerebrale, era collocabile all'incirca 350 millisecondi prima della consapevolezza dell'intenzione di voler muovere il dito e 500 millisecondi prima del movimento stesso del dito.

Molteplici sono state le critiche avanzate nei riguardi degli esperimenti di Libet e della sua *équipe*. Si è osservato per esempio che il tempo misurato tra l'attivazione neurale e la consapevolezza è così breve, che non è da escludere l'interferenza di errori e di imprecisioni nelle misurazioni effettuate; su un altro versante si è fatto notare come l'attivazione dell'area cerebrale potrebbe costituire una preparazione motoria di tipo molto generale, che dispone al movimento *tout court*, e non quindi una preparazione più specifica, destinata a quel movimento particolare consistente nella scelta tra le due opzioni. L'argomento

³⁵ B. LIBET, *Mind Time. Il fattore temporale nella coscienza*, tr. it. Milano 2007 (ed. or. 2004).

di gran lunga più dibattuto ha riguardato però il tema della libertà. Da questo esperimento, infatti, molti interpreti hanno tratto la conclusione che noi non saremmo liberi, dal momento che il nostro libero arbitrio (*free will*) e i nostri atti volontari poggerebbero su un'attività inconscia (ciò che viene chiamato efficacemente "borbottare" del cervello³⁶). Non è però di questa opinione Libet, il quale fa notare come al soggetto cosciente rimanga un brevissimo lasso di tempo, di circa 150 millisecondi, nel quale egli può dare corso all'azione, come pure può bloccarla. Così inteso la libertà consisterebbe in un potere di controllo o di veto.

Una variante dell'esperimento di Libet, a partire dalla stessa metodica utilizzata, non più l'elettroencefalogramma, ma la risonanza magnetica funzionale, è stata proposta alcuni anni dopo da Soon e dai suoi collaboratori³⁷. I soggetti partecipanti all'esperimento dovevano scegliere, «quando ne provavano l'impulso» («*when they felt the urge to do so*»), fra due tasti, uno azionato con l'indice destro e uno con il sinistro; nel frattempo le loro attività cerebrali venivano monitorate con la fMRI. Una semplice procedura doveva consentire di segnalare la consapevolezza della scelta: ciò avveniva attraverso l'indicazione di una lettera fra quelle che scorrevano sullo schermo, che doveva essere fissata e ricordata dai soggetti nel momento stesso in cui premevano il tasto. I risultati mostravano come erano due le aree cerebrali interessate (la corteccia fronto-polare e il cingolato posteriore); inoltre la loro attivazione era presente alcuni secondi prima che il soggetto esprimesse consapevolmente la propria scelta. L'esperimento insomma permetteva di prevedere, con un notevole anticipo rispetto alla scelta consapevole (addirittura sino a 10 secondi), se il soggetto avrebbe scelto di premere l'indice sinistro o quello destro. Considerato che il tempo preso in esame è piuttosto esteso, le possibili interferenze indotte da errori di rilevazione hanno qui ovviamente un rilievo assai minore, anche perché la tecnica della fMRI, nella rilevazione dell'attività cerebrale che dà il via al movimento, è assai più specifica di quella utilizzata da Libet. Diversamente

³⁶ *Ivi*, p. 143.

³⁷ C.S. SOON, M. BRASS, H.-J. HEINZE, J.D. HAYNES, *Unconscious Determinants of Free Decision in the Human Brain*, «Nature Neuroscience», 11 (2008), pp. 543-545.

da questi, che ammetteva la libertà, sia pure in una formulazione molto ristretta, Soon ritiene che i risultati degli esperimenti rendano implausibile la tesi della sussistenza della libertà; il formarsi della decisione, ad opera di «una rete di aree di controllo di alto livello», inizia infatti assai prima di quando tale decisione diviene cosciente.

Al di là delle differenze, alcuni rilievi critici riguardo alla metodologia hanno comunque accomunato le due diverse tipologie di esperimenti, che non si svolgono ovviamente in un contesto asettico e privo di presupposti. Così, il semplice compito di «premere un bottone quando se ne sente l'impulso» sembra in verità implicare già la conclusione cercata, dal momento che ciò che si chiede di fare è esattamente di *seguire* un impulso, non certo di scegliere in base a motivi e ragioni. Gli esperimenti poi chiedono di isolare l'istante preciso in cui avviene la presa di coscienza; ma non va dimenticato che il soggetto deve essere istruito preventivamente dallo sperimentatore. Ciò significa che l'intero processo è inevitabilmente condizionato dalle indicazioni dello sperimentatore e quindi dalle aspettative del soggetto partecipante, che deve corrispondere a quanto gli è stato richiesto, anche solamente per rispettare con rigore la procedura stabilita. Insomma, se l'obiettivo era quello di mostrare come il punto d'inizio dell'atto non fosse una libera decisione, ma un'attività inconscia, riscontrabile sul piano dell'attività cerebrale, v'è da chiedersi se tale punto d'inizio non richieda di essere collocato in un tempo anteriore, per rendere conto dell'interazione del soggetto con lo sperimentatore e delle aspettative che ne derivano.

Vedremo come alcuni di questi problemi nascano proprio dal fatto che si isola l'istante della decisione e si indaga poi sul suo punto d'inizio, consapevole o inconscio che sia. Concentriamoci per il momento sul tema della libertà consapevole. Soon, dopo averne stabilito una sorta di equiparazione molto semplicistica con l'impulso (*urge*), ritiene che essa non sia possibile; Libet invece l'ammette, anche se declinata solo nei termini del controllo e del veto. Si tratta di una concezione inadeguata della libertà, che tuttavia non va immediatamente bollata come del tutto infondata, specie per quella sua insistenza sulla commistione di cosciente e inconscio, razionale e irrazionale, volon-

tario e involontario. Spesso della libertà si ha una comprensione sovradeterminata, come se, nella sua volontarietà e consapevolezza, si manifestasse sempre e comunque a prescindere dall'incidenza dell'inconscio, dell'involontario, dello spontaneo, dell'abitudinario, dell'automatismo. Coloro che sulla base degli esperimenti qui presi in esame traggono la conclusione che essi giustificerebbero la negazione della libertà, in realtà concepiscono quest'ultima come puramente cosciente, razionale, volontaria, una libertà quindi che non è umana³⁸.

Pur con le dovute cautele, si può qui stabilire un'analogia con la teoria aristotelica della *praxis*, che – come si è già detto – ruota attorno all'intreccio di desiderio e ragione³⁹. «L'intelletto teoretico – si legge nel *De Anima* – non pensa nulla di ciò che è oggetto dell'azione, e nulla dice su ciò che si deve evitare e perseguire»⁴⁰; è questo infatti un compito che spetta all'intelletto pratico, il quale ragiona «in vista di qualcosa». Tuttavia neppure l'intelletto pratico è in grado di muovere il soggetto all'azione: non basta la conoscenza pratica per spingere ad agire. Ciò che ci spinge ad agire è l'*orektikon*, la facoltà desiderativa, definita anche come l'«unico motore». Sottolineare la forza del desiderio e il suo primato nella capacità di muovere all'azione non vuol dire ovviamente trarre l'errata conclusione che non vi sia posto per il *loghistikon* nell'articolazione della *praxis*. Quest'ultima infatti può essere compresa adeguatamente solo se si tiene presente quel duplice cespite che è dato per un verso dal desiderio, dalla volontà del fine (*bouleusis*) e, per l'altro verso, dalla razionalità pratica, dalla deliberazione (*bouleusis*) su ciò che conduce verso il fine, dalla scelta (*proairesis*); non solo, i due elementi

³⁸ La nostra invece è, e non può che essere, “una libertà soltanto umana”, come recita il titolo della conclusione dell'opera di P. RICOEUR, *Filosofia della volontà 1. Il volontario e l'involontario* (1950, 1988), tr. it. di M. BONATO, Genova 1990, p. 477.

³⁹ È quanto viene proposto da F. CHIEREGHIN, *La coscienza: un ritardato mentale?*, «Verifiche», 37 (2008), pp. 283-316, specialmente pp. 290 ss., a commento degli esperimenti di Libet. Chierighin aggiunge poi a p. 301: «Ciò significa che la decisione volontaria e consapevole può accadere quando la parte impulsiva, cui spetta propriamente di dare l'avvio al movimento, si trova intimamente fusa ai risultati derivanti dalla fase istruttoria del processo deliberativo».

⁴⁰ Per questa e per le citazioni che seguono, si veda ARISTOTELE, *De Anima*, 432b 26 - 433a 26, tr. it. di G. MOVIA, Milano 2008⁴, pp. 232-235.

s'intersecano e collaborano tra loro, tant'è che si parla della scelta come di un «desiderio deliberato» e la natura stessa dell'uomo è definibile come desiderio che ragiona e ragione che desidera. Nella teoria dell'azione aristotelica, pertanto, non fa problema che la scelta, frutto di deliberazione, poggi su un fondo non razionale, non consapevole, che si fa valere sul piano motivazionale; e ovviamente, il radicamento nell'irrazionale, nel desiderativo, abbisogna di completarsi nella razionalità e nella consapevolezza, e ciò non in singoli ed estemporanei momenti, ma nell'interezza di vita del soggetto.

Gli esperimenti di Libet e Soon si soffermano su un fotogramma infinitesimale di un film assai più lungo, che non sappiamo quando terminerà, fra l'altro proiettato in contemporanea e in sovrapposizione a tanti altri film. Si tratta dell'identità *in progress* del nostro piano di vita, un film di cui noi siamo attori protagonisti e nel contempo spettatori (interessati). La nostra identità pratica viene così definita, passo dopo passo, dall'«albero di decisioni vitali»⁴¹: la nostra esistenza si determina progressivamente a partire da scelte effettuate nel passato, che assumono ora una certa direzione e che in futuro troveranno ulteriori declinazioni. Ci inoltriamo così in un ramo che si diparte dal tronco e poi si biforca e poi via via si estende in rami secondari e si diramazioni successive. Il nostro tragitto, attraverso le varie ramificazioni, s'interseca poi con i tragitti di altri, li influenza e ne è al tempo stesso influenzato. La nostra è una libertà condizionata: posso esercitare la mia libertà quando mi trovo in quella determinata ramificazione, che ormai si è allontanata di molto dal tronco centrale; ma se occupassi un'altra posizione, in un'altra ramificazione, situata magari sul lato opposto dell'albero, mi troverei a compiere scelte differenti, sempre libere, ma che dipendono dal diverso percorso compiuto in precedenza. È quanto accade al protagonista del film *The Family Man* di Brett Ratner, che improvvisamente, il giorno di Natale, si trova a vivere la vita che avrebbe vissuto se tredici anni prima non avesse compiuto una scelta professionale e affettiva assai diversa, conducendolo su un altro percorso di

⁴¹ J.A. RIVERA, *Tutto quello che Socrate direbbe a Woody Allen*, tr. it. Milano 2005 (ed. or. 2003), pp. 217 ss.

vita. La libertà del soggetto può esprimersi in entrambi i percorsi di vita; ma non potrà assumere gli stessi contenuti, proprio perché i percorsi sono differenti. La nostra è una libertà condizionata, perché è una libertà specificamente umana, non assoluta⁴².

Non è solo poi la dimensione temporale, di un piano di vita, a contraddistinguere in profondità la libertà, sottraendola così a quella concezione spesso astratta e disincarnata che s'incontra negli esperimenti sulle basi neurali del nostro comportamento. In tali esperimenti infatti la libertà viene intesa in termini indeterministici e casuali. Giustamente è stato osservato come, contrariamente a quanto potrebbe apparire a prima vista, anche l'indeterminismo, al pari del determinismo, è negatore della libertà⁴³. La libertà infatti ha a che vedere con le *nostre* azioni, di cui noi siamo i responsabili; tali azioni le compiamo sulla base di determinati motivi e ragioni che a noi sembrano rilevanti: non è quindi possibile comprendere che cosa sia propriamente la libertà prescindendo dalla considerazione di tali motivi e ragioni. Ha scritto a tale proposito Roberta De Monticelli:

Questi esperimenti, con il loro *setting di indifferenza*, riproducono artificialmente una situazione molto ancestrale nella storia di un soggetto: i primi passi casuali sulla base dei quali si costituisce un soggetto. Se vediamo giusto, questi esperimenti riproducono artificialmente la situazione in cui noi, in un senso preciso, *non ci siamo ancora*: e allora non è affatto sorprendente che ci mostrino così ignari, così "fuori dal giro"⁴⁴.

Noi non ci siamo ancora (e la nostra identità è come se rimanesse del

⁴² Scrive opportunamente Fernando Savater in un passo citato anche nel volume di Rivera: «Almeno da Aristotele in poi sappiamo che le opzioni del soggetto morale sono libere non nel senso che provengono da un puro e incondizionato arbitrio ma perché lo pongono, di fronte a circostanze cosmiche, politiche ed educative non scelte, in una situazione che ammette diversi tipi di condotta preferibili a seconda delle sue scelte precedenti. Uno dei fattori che più influiscono su ciascuna occorrenza concreta della libertà morale è la somma dei risultati anteriori all'uso di questa stessa libertà: la libertà orienta e – in una certa misura – condiziona la libertà stessa» (F. SAVATER, *Etica come amor proprio*, tr. it. Roma-Bari 1998 (ed. or. 1988), pp. 270 ss.).

⁴³ ROSKIES, *Esiste la libertà* cit., pp. 51-55.

⁴⁴ R. DE MONTICELLI, *Che cos'è una scelta? Fenomenologia e neurobiologia*, in DE CARO, LAVAZZA, SARTORI (a c. di), *Siamo davvero liberi?* cit, p. 117.

tutto estranea alla scelta stessa) quando ci viene chiesto di schiacciare un tasto con l'indice destro o con quello sinistro: si tratta di una decisione del tutto indifferente, per la quale noi non possiamo impegnarci sul piano motivazionale, perché il contenuto della scelta è inesistente. Questa indifferenza, a cui corrisponderebbe una volontà umana priva di determinazioni, è frutto di una concezione abbastanza ingenua e semplicistica della libertà. Per essere liberi non è sufficiente non essere necessitati o non essere costretti ad agire in un modo piuttosto che in un altro. Utilizzando la terminologia di Kant, che su questo punto ha fornito un contributo decisivo, la libertà non può essere compresa solo in senso negativo, altrimenti si avrebbe l'indeterminismo e la casualità delle scelte; la libertà è anche e soprattutto positiva, ossia capacità da parte dell'uomo di determinarsi da sé sulla base di certi moventi, ed è a partire da ciò che si esprime e si misura la sua responsabilità. Detto altrimenti, l'azione dell'uomo, espressione della sua volontà, è determinata dai motivi che egli fa valere, fosse anche in modo non sempre del tutto esplicito o in modo abitudinario, sotto il peso delle sue esperienze pregresse che qualificano la sua personalità; è proprio la presenza di questi motivi che fa sì che l'azione dell'uomo non sia un mero evento, paragonabile a un qualsiasi evento prodotto naturalisticamente attraverso la concatenazione di causa ed effetto. Di qui nuovamente la rilevanza del punto di vista della prima persona.

Per spiegare il senso di questa distinzione può essere utile tornare a una pagina classica del *Fedone*, e precisamente quando viene sollevato l'interrogativo del perché Socrate si trovi recluso in carcere. Una prima risposta può essere individuata nella composizione del corpo, che è fatto di organi, ossa e nervi: l'articolazione quindi delle sue membra e delle sue giunture ha fatto sì che Socrate se ne stia ora seduto in carcere. Ma è facile intuire che questa risposta non è affatto soddisfacente⁴⁵. Le «cause che sono veramente tali» (*alethos aitiai*) – come precisa Platone – sono altre e consistono nella libera decisione di Socrate di non darsi alla fuga e di non andare in esilio, pur avendone la possibilità, ma

⁴⁵ PLATONE, *Fedone*, 98c-d.

di sottostare alla pena che gli è stata inflitta dagli ateniesi⁴⁶. Con l'indicazione platonica di questo doppio livello interpretativo, siamo così tornati al punto d'inizio del nostro itinerario, quando si era richiamata l'attenzione sull'importanza di adottare un approccio epistemologico plurale. Tale approccio, servendosi dei contributi delle neuroscienze, può proficuamente riflettere sulle questioni fondamentali del giudizio morale, del rapporto tra desiderio e ragione, della libertà e così via, a patto che si evitino scorciatoie e riduzionismi di vario genere. In definitiva, l'obiettivo è quello di aumentare e affinare le nostre conoscenze scientifiche e nel contempo di approfondire la riflessione sulla nostra identità pratica nella prospettiva della prima persona. Che è come dire che dobbiamo "spiegare di più per comprendere meglio"⁴⁷.

ABSTRACT: *DESIRE AND REASON: ABOUT SOME NEUROETHICAL ISSUES*

Many neuroscientific experiments have tried to investigate the possible correlation between our brain activity and the processes underlying our moral decision-making. By analyzing the experiments conducted by Joshua D. Greene, Benjamin Libet, Chun Siong Soon, the paper addresses the limits of a scientific and objectifying approach. Although the perspective of investigation in the third-person is definitely important, this approach is not comprehensive because it merely photographs emotional (and cognitive) activity of the subject, focusing on a single moment of his/her life. In this way, however, it fails to consider the practical identity of the subject, which is gradually built up over time, and continues to build and to redefine itself in the present and in the outlook of the future.

This practical identity should be investigated in the first-person perspective, considering not only the singular actions, but the individual's plan of life. By referring to some Aristotelian distinctions, the paper argues the intimate relationship existing between desire and reason.

By addressing this relationship between desire and reason, which is typ-

⁴⁶ *Ivi*, 98e.

⁴⁷ Come è noto è questo il motto a cui si è ispirato Paul Ricoeur; si veda per esempio il suo saggio *Spiegare e comprendere*, in P. RICOEUR, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, tr. it. Milano 1989 (ed. or. del saggio 1977). A tale motto egli s'ispira anche nel dialogo con il neuroscienziato Jean-Pierre Changeux, pubblicato poi in RICOEUR, J-P. CHANGEUX, *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, tr. it. Milano 1999 (ed. or. 1998).

ical of the human nature, the normative theory of Greene (dual-process theory) is criticized. Moreover, with respect to Libet and Soon's experiments, it is argued that our freedom is not without determinations. Indeed, freedom deals with our actions, of which we are responsible; we perform these actions on the basis of specific reasons, that are relevant for us. Therefore it is impossible to understand what freedom properly is, regardless of these reasons.

EVA WEBER-GUSKAR

GEFÜHLSGESTALTEN. HALTUNGEN ALS EMOTIONALE SELBSTVERHÄLTNISSE

SOMMARIO: 1) Was ist eine Haltung? 1.1) Haltung als Dispositionen gestaltendes Selbstverhältnis; 1.2) Das Selbstverhältnis: Mäßigung oder beliebige Gestaltung?; 1.3) Haltung versus natürlich Anlage; 2) Das Beispiel der Würde; 2.1) In Würde leben; 2.2) Strukturelemente der Würde; 2.2.1) Gestaltung eines Gefühls? Würde, Scham und Demütigung; 2.2.2) Gestaltung in einem Handlungsbereich? 2.2.3) Würde als Gestaltung der Übereinstimmung einer Person mit sich.

NACHDEM die Renaissance der Gefühle in der Gegenwartsphilosophie zu vielen ausgearbeiteten Theorien darüber geführt hat, was genau unter Gefühlen und ihren Unterarten wie Emotionen, Stimmungen und Körperempfindungen zu verstehen sein kann¹, lässt sich nun neu untersuchen, inwieweit solche präziser erfassten Gefühle in anderen komplexeren Phänomenen eine Rolle spielen. So ein komplexeres Phänomen ist zum Beispiel eine Haltung. Auch an diesem Begriff ist derzeit ein neu erwachtes Interesse zu bemerken. Meine Hauptthese dieses Aufsatzes lautet, dass zumindest eine Bedeutung dieses Begriffs als eine gewisse Gestaltung von Emotionen, genauer von *Emotionsdispositionen* erläutert werden kann. Dies zeige ich im Folgenden in drei Schritten. Zunächst skizziere ich, welche Bedeutung von Haltung ich im Auge habe und dass es sich dabei um ein Selbstverhältnis handelt, das über die Gestaltung von Emotionen läuft; dann erörtere ich, welcher Art diese Gestaltung allgemein ist; und schließlich führe ich am Beispiel der Würde vor, wie eine besondere Haltung auf diese Weise erläutert werden kann².

¹ Für einen Überblick siehe z.B. S. DÖRING, *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt am Main 2009 und P. GOLDIE, *Oxford Handbook of the Philosophy of Emotion*, Oxford 2010.

² Dieser Aufsatz ist eine leicht umgearbeitete Fassung eines Kapitels aus meiner noch unveröffentlichten Habilitationsschrift "Würde als Haltung".

1) Was ist eine Haltung?

Bei *Haltung* kann man im Deutschen zunächst einfach an eine körperliche Haltung denken. Diese ist hier nicht in erster Linie gemeint. Vielmehr sind prominente Beispiele für Haltungen, in dem hier relevanten Sinn, Großzügigkeit oder Geiz, Gelassenheit oder Güte. Ganz grob: Eine stabile Art und Weise sich in bestimmten Hinsichten zu verhalten. Eine Haltung ist ein Verhalten, das sich *durchhält*, könnte man bei dieser ersten Annäherung auch sagen. Dennoch kann man die Assoziation der Körperhaltung als einen aufschlussreichen Hinweis sehen. Denn Haltung ist eine Einstellung, die sich immer auch zeigt³. Sie zeigt sich darin, wie wir auf etwas emotional reagieren und wie wir handeln. Sie kann sich aber auch in einer Körperhaltung zeigen. Insofern hat Haltung immer etwas mit Sichtbarkeit zu tun.

Ein zweiter Punkt, was die Annäherung von alltagssprachlichem Umgang mit dem Wort betrifft, ist folgender: Haltung wird hier auch nicht nur gedacht im Sinne des puren *Haltung bewahren* oder *Haltung verlieren*, wenn damit nur gemeint ist, dass man vor anderen verbergen kann oder nicht, dass einen etwas „aus der Fassung“ gebracht hat. Das ist zu punktuell situativ. Haltung meint eine grundsätzlichere Verfassung, von der Momente ein Teil sind, doch nicht alles ausmachen. Dennoch kann man auch von diesem Sprachgebrauch etwas für das gesuchte Konzept lernen. Aus der Fassung gebracht wird man, wenn man mit etwas völlig Unvorhergesehenem konfrontiert wird, das man nicht unmittelbar einfügen kann in das, wie man bis zu diesem Moment eine Situation gesehen hat oder wie man eine Person eingeschätzt hatte. In diesem Verständnis ist die Idee von einem Selbstverhältnis enthalten: Schließlich heißt Haltung zu haben hier offenbar, zu sich in einem Verhältnis zu stehen, insofern man sich, oder alles das,

³ Siehe auch: «Mit Haltung wird zumeist eine innere Einstellung bezeichnet, insofern sie sich nach außen trägt bzw. zeigt, eine Einstellung, von der ich weiß, daß es sie gibt, die ich merke, weil sie an meiner Art, mich zu geben, mich zu verhalten, auch unter anderem an meiner Körperhaltung ablesbar ist». F. KURBACHER, *Was ist Haltung? Philosophische Verortung von Gefühlen als kritische Sondierung des Subjektbegriffs*, «Magazin für Theologie und Ästhetik», (2006), www.theomag.de/43/fk6.htm (zuletzt aufgerufen am 16.11.2014).

was einen ausmacht, in eine bestimmte Form gebracht hat, die verloren gehen kann. Haltung bewahren heißt so fast wörtlich, dass man sich (zusammen-) hält. Gelingt das nicht, verliert man Form und Haltung. Wie nun Haltung als etwas Umfassenderes und Langfristigeres, das über eine situative Gefasstheit hinaus geht, erläutert werden kann, soll im folgenden ersten Teil deutlich werden.

1.1) *Haltung als Dispositionen gestaltendes Selbstverhältnis*

Der philosophische *locus classicus* für eine Erörterung von Haltung findet sich in der *Nikomachischen Ethik* von Aristoteles. Zumindest ist *Haltung* eine geläufige, wenn auch nicht die einzige Übersetzung für *hexis*⁴. Prominente Beispiele für Haltungen fallen bei Aristoteles zusammen mit Beispielen für Tugenden oder Lastern: Großzügigkeit oder Tapferkeit, Geiz oder Feigheit⁵. Eine der prägnantesten und vergleichsweise einfachsten Erläuterungen von Haltungen in der aristotelischen Tradition ist, sie zunächst als Emotionsdispositionen zu verstehen, die wiederum immer auch mit Handlungsdispositionen zusammenhängen⁶.

Disposition verwende ich hier ausgehend von dem sehr allgemeinen, in der Philosophie gebräuchlichen Sinn, dass sie die Beschaffenheit von etwas oder jemand meint, sich unter bestimmten Umständen

⁴ Die Frage, wie umfassend dieses Konzept der *hexis* zu verstehen ist, beziehungsweise in welche Dimensionen es sich ausstreckt, ist unter Interpreten umstritten. Jedenfalls gilt bei Aristoteles zum Beispiel auch Gesundheit als *hexis*. Ich beziehe mich hier nur auf eine vergleichsweise einfache Idee in einem im weitesten Sinn moralpsychologischen Rahmen; ohne ontologische Festlegungen.

⁵ Bekanntlich gibt es bei Aristoteles neben ethischen Tugenden, wie den eben genannten, auch dianoetische Tugenden, also Tugenden des Verstandes neben denen des Charakters. Nach Aristoteles genau genommen können die ethischen Tugenden ohne die dianoetischen wie Klugheit gar nicht richtig ausgeübt werden. Für meine Zwecke beschränke ich mich jedoch auf die Diskussion von ethischen Tugenden.

⁶ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*. 1105b3 ff. Und: «Aristotle describes ethical virtue as a 'hexis' ('state', 'condition', 'disposition') – a tendency or disposition, induced by our habits, to have appropriate feelings (1105b25–6). Defective states of character are *hexeis* (plural of *hexis*) as well, but they are tendencies to have inappropriate feelings.» R. Kraut, *Aristotle's Ethics*, «The Stanford Encyclopedia of Philosophy», <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/aristotle-ethics> (zuletzt aufgerufen am 16.11.2014).

auf bestimmte Weise zu verhalten⁷. Emotionsdispositionen meinen dann die Verfassung einer Person, insofern sie dazu tendiert, gewisse Emotionen auszubilden. Dazu gehören einerseits Basis-Emotionen, die bei allen Menschen relativ ähnlich sind, wie etwa Schreck oder Ekel, mehr oder weniger auch Furcht. Dazu gehören andererseits die individuell ausgebildeten Disponiertheiten, bestimmte Emotionen unter bestimmten Umständen oder bei bestimmten Auslösern zu erfahren. Verschiedene Personen schämen sich unter verschiedenen, wenn auch in hinreichender Weise ähnlichen Situationen. Ähnlich gilt es für Freude, Wut usw. Handlungsdispositionen verstehe ich ähnlich im Sinn von einer Tendenz, unter bestimmten Umständen auf bestimmte Weise zu handeln. Manche Handlungen gehen unmittelbar aus einer Emotion hervor – wie etwa Weglaufen bei Furcht oder jemanden Umarmen aus Freude über das Wiedersehen. Zu anderen Handlungen tendieren bestimmte Personen aber auch ohne Emotionen. Ob das angeborene, unbewusst angewöhnte oder bewusst antrainierte Handlungen sind, ist dabei zunächst noch offen. Über den ontologischen Status solcher Dispositionen mache ich keine Aussage. Mir geht es nur um ein heuristisches Konzept, mit dem man den Hintergrund für wiederholt, nach gewissen Regeln auftauchende Emotionen oder Handlungen fassen kann.

Haltungen kann man eben damit beschreiben. Zum einen über Emotionsdispositionen: Tapfer ist, wer weder tollkühn noch feige ist, sondern das richtige Maß dazwischen findet. Tapfer ist also, wer in gefährlichen Situationen weder so viel Angst hat, dass er wegläuft, noch so wenig, das heißt, gar keine Angst hat, dass er sich ohne Rücksicht auf Verluste und völlig unbedacht in die Gefahr stürzt. Zum anderen über Handlungsdispositionen: Wer eine großzügige Haltung hat, gibt (mit Freuden) Geld oder anderes aus und her, nicht nur das Nötigste, sondern sogar mehr. Er geizt nicht, sondern verschenkt⁸. Doch zu-

⁷ Das klassische Beispiel lautet, dass ein Glas die Disposition hat, unter Druck zu brechen. Siehe z.B. S. CHOI und M. FARA, *Dispositions*, *ibid.* Zur aktuellen Diskussion siehe z.B. B. Vetter und S. Schmid, *Dispositionen: Texte aus der zeitgenössischen Debatte*, Berlin 2013.

⁸ Um diese Beispiele einfach und prägnant formulieren zu können, gehe ich auf den

gleich kennt er dabei das richtige Maß, so dass er schenken kann, ohne dass es überheblich wirkt und ohne dass es ein Verprassen wäre. Anders der Geizhals, der ständig das Gefühl hat, man wolle ihm Geld aus der Tasche oder ihn beim Bezahlen über den Tisch ziehen, der spart und nichts ausgibt, wo es nur irgend geht. Und anders eben auch als der Verschwender⁹.

Schon bei der Erläuterung dieser ersten Beispiele wird jedoch deutlich, dass die genannte einfache Definition nicht ausreicht. Emotions- und Handlungsdispositionen gehören sicher zur *hexis* und zu dem dazu, was wir heute unter Haltung verstehen, aus der heraus jemand handelt und mit der er lebt, doch nur diese zu erwähnen und jeweils aufzuzählen, ist zu wenig. Die Forschung zum Haltungsbegriff über Klassikerauslegungen hinaus fängt zurzeit erst an¹⁰. Als eine grobe Definition kann hier dienen: Haltung ist eine Form von Bezogenheit auf die Welt, die in einem Selbstverhältnis begründet liegt. Dies ist eine präzisere Ausführung des Gedankens, den ich oben in der Annäherung schon salopper formuliert habe: Eine Haltung ist eine bestimmte Weise, in der eine Person sich selbst in Hinblick auf bestimmte Inhalte "zusammenhält"; und diese Weise prägt die Art, wie die Person auf bestimmte Ereignisse und andere Einflüsse reagiert. Das ist im Folgenden zu erläutern. Dabei gehe ich, wie gesehen, zwar ein wenig von Aristoteles aus, lege mich aber keineswegs auf seine Konzeption von *hexis* fest.

Was zur Idee der Emotions- und Handlungsdispositionen zur Erläuterung von Haltung dazukommt, ist also ein Selbstverhältnis. In Emotionen und Handlungen bezieht man sich auf die Welt beziehungsweise geht mit ihr um. Die Weise, wie wir uns in ihnen auf die

Unterschied zwischen Freigebigkeit und Großzügigkeit, der bei Aristoteles den Umgang mit Geld im kleinen oder großen Stil bezeichnet, nicht ein.

⁹ Eine gute Darstellung von aristotelischen Tugenden findet sich z.B. auch in R. HURSTHOUSE, *On Virtue Ethics*, Oxford 1999. Und in J. ANNAS, *Intelligent Virtue*, Oxford 2011.

¹⁰ Derzeit gibt es zum Beispiel folgende neue Monographien zu diesem Thema als Manuskripte: F. KURBACHER, *Zwischen Personen. Eine Philosophie der Haltung*, in Vorbereitung. P. WÜSCHNER, *Hexis und Euxia. Theorie der Haltung im Anschluss an Aristoteles*, in Vorbereitung.

Welt beziehen, ist in der Haltung dann auf bestimmte Weise gestaltet. Insofern liegt es nahe zu sagen, dass eine Haltung die Weise meint, wie wir uns zu diesen Emotionen und Handlungen, mit denen wir uns auf die Welt beziehen, verhalten. Bleiben wir, der Einfachheit halber, zunächst bei den Emotionen.

Emotionen verstehe ich als intentionale Phänomene eigener Art¹¹. Das heißt, sie sind nicht einfach blinde Triebe, die den Menschen hier oder dorthin ziehen würden. Und sie sind ebenfalls nicht reduzierbar auf andere Phänomene, wie eine Kombination von Überzeugung und Wunsch, zum Beispiel. Emotionen zeichnen sich in erster Linie, wie alle Gefühle, dadurch aus, dass sie sich auf bestimmte Weise anfühlen. Sie haben eine phänomenale (in der Regel auch hedonische, also angenehme oder unangenehme) Qualität. Von anderen Gefühlen unterscheiden sie sich durch die zuerst genannte Intentionalität. Emotionen sind nämlich nicht auf den Körper beschränkt, wie es Körperempfindungen sind (ein Jucken, Kitzeln, etc.), sondern sie beziehen sich auf jemanden, etwas oder eine Situation in der Welt. Wir fürchten uns *vor* dem Hund, wir freuen uns *auf* den Besuch der Familie oder sind verärgert *über* die Unachtsamkeit desjenigen, der uns gerade die Vorfahrt genommen hat. Mit diesem einerseits nach außen geöffneten, andererseits auch wieder fokussierten Bezug lassen sich Emotionen auf der anderen Seite auch von Stimmungen absetzen. Diese gehen klar über den Körper hinaus, haben dann aber kein präzises Objekt, sondern lassen vielmehr die ganze Welt in einem gewissen Licht erscheinen: in der Melancholie gedämpft dunkel, in der Euphorie strahlend hell. Insofern Emotionen Reaktionen auf Sachverhalte sind, können wir sie nicht unmittelbar steuern, sondern wir erleben sie. Und doch gibt es Möglichkeiten, die eigenen Emotionen zu beeinflussen. Dazu muss man an ihren Dispositionen ansetzen, also schon an der Bereitschaft, sie zu erleben. Das braucht in aller Regel Zeit, das vollzieht sich in

¹¹ Zu der hier zugrunde gelegten Auffassung von Emotionen siehe E. WEBER-GUSKAR, *Die Klarheit der Gefühle. Was es heißt, Emotionen zu verstehen*, Berlin/ New York 2009. Vor allem Teil I. Darin baue ich insbesondere auf die Ansätze von Peter Goldie und Bennett Helm auf. Siehe z.B. P. GOLDIE, *The Emotions. A Philosophical Exploration*, Oxford 2000. B. HELM, *Emotional Reason. Deliberation, Motivation, and the Nature of Value*, Cambridge 2001.

längeren Prozessen. Wie dies im Einzelnen zu erläutern ist, kann hier nicht Thema sein¹². Wichtig ist, dass man an dieser Stelle anknüpfen kann, um das zu erklären, was ich hier unter einer Haltung verstehe. Sehen wir uns dies jetzt wieder am Beispiel der Tapferkeit an.

In Anschluss an Aristoteles kann man sagen: Tapferkeit ist eine auf einem Selbstverhältnis basierende Weltbezogenheit, insofern sie in der Regulierung einer Emotion liegt. Tapferkeit zu besitzen heißt, einen bestimmten Umgang mit der Emotion der Furcht gefunden zu haben. Wer tapfer ist, begegnet der Welt in einer regulierten oder, noch allgemeiner, gestalteten Furcht. Er verhält sich zur Furcht, die in ihm in einer Situation aufkommt. Er lässt sie weder völlig frei laufen, so dass er feige fliehen würde; noch unterdrückt er sie, so dass er sich der Gefahr auf aussichtslose Weise entgegenwerfen würde. Mancher kann sich vielleicht auch trotz großer Furcht dazu zwingen, stehen zu bleiben und nicht wegzulaufen. Er wird aber kaum alle zur Furcht gehörigen Motivationen unterdrücken – etwa zu zittern wie Espenlaub, wenn der Bär (oder die Chefin) dann vor ihm steht, oder kein Wort herauszubringen. Eine Emotion zu regulieren ist etwas anderes, als nur eine der dazugehörigen Handlungsmotivationen zu unterdrücken. Überhaupt besteht eine Furcht ja zum großen Teil darin, die Situation auf eine bestimmte Weise wahrzunehmen und zwar qualitativ gefühlt. Wer sich fürchtet, *empfindet* eine Situation oder etwas *als* gefährlich¹³. Eine Haltung ist also nicht eine Emotions- oder Handlungsdisposition direkt selbst, sondern eine Struktur, die bestehende Dispositionen reguliert oder zumindest gestaltet.

Zu einer Haltung gehören auch Handlungsdispositionen und Überzeugungen. Ich lege den Fokus hier jedoch deshalb auf Emotionen, weil man Emotionen als gut sichtbares Zentrum von verschiedenen zusammenhängenden Einstellungen sehen kann. Zur Furcht gehört (in der Regel) die Überzeugung, dass etwas gefährlich ist, der

¹² Auch dazu kann ich auf mein Buch verweisen, WEBER-GUSKAR, *Die Klarheit der Gefühle*, Berlin/ New York 2009, insbesondere 232 ff.

¹³ Darin eben besteht die eigenständige, wertende Intentionalität von Emotionen, die ich oben in den kurzen Bemerkungen zu der hier vertretenen Auffassung von Emotionen erwähnt habe.

Wunsch, heil davon zu kommen und die Handlungsdisposition wegzurennen (oder zu erstarren). Und zur Tapferkeit, einer gemäßigten Furcht, gehören entsprechend langfristige Einstellungen der anderen Arten. Alle relevanten Fäden laufen bei der Emotion zusammen – jedenfalls, wenn es sich um eine intern angemessene Emotion handelt. Es gibt auch Emotionen, die nicht in ein kohärentes Ganzes passen. Emotionen, die man selbst nicht versteht oder die man selbst nicht haben möchte. Doch das sind dann welche, die nicht Teil und Ausdruck einer Haltung sind. Haltungen bestehen in einer gewissen kohärenten, relativ stabilen Struktur von Einstellungen.

Emotionen *und* Handlungen stehen bei dieser Erläuterung von Haltung im Vordergrund gegenüber Überzeugungen, da eine Haltung sich in Vollzügen zeigt, nicht in mentalen Einstellungen an sich. Außerdem liegen Emotionen und Handlungen anders als Überzeugungen in der Verantwortung von Individuen, sodass man zu ihnen in einem aktiveren Verhältnis stehen kann. Überzeugungen müssen mehr nach der Welt ausgerichtet sein¹⁴, um wahr zu sein, als Emotionen und Handlungen, um angemessen zu sein. Wenn da ein Baum steht, und ich ihn sehe, muss ich (unter normalen Umständen) der Überzeugung sein, dass dort ein Baum steht. Wie ich ihn empfinde und was ich mit ihm sinnvollerweise vorhabe, ist freier. So hat man diese Reaktionen auf oder den Umgang mit etwas mehr in der Hand als das, was ich über etwas zu denken habe.

1.2) *Das Selbstverhältnis: Mäßigung oder beliebige Gestaltung?*

Welcher Art ist nun diese Gestaltung von Dispositionen bei einer Haltung? Ist sie enger zu bestimmen? Während *Gestaltung* ganz offen ist, klingt zum Beispiel *Regulierung* schon danach, dass es um eine Mäßigung ging. Ist das richtig? Ist eine Haltung immer auf irgendeine Art

¹⁴ Seit Elizabeth Anscombe ist diese Unterscheidung zwischen der entgegengesetzten Passens-Richtung (*direction of fit*) von Überzeugungen einerseits und Wünschen andererseits, ein bekannter Gedanke. Die Überzeugung ist wie ein deklarativer Satz, der zur Welt passen muss. Ein Wunsch ist wie ein Imperativ, dem sich die Welt anpassen möge. Vgl. E. ANSCOMBE, *Intention*, Cambridge, Mass. 2000. Und T. SCHROEDER, *Desire*, «The Stanford Encyclopedia of Philosophy», <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/desire> (zuletzt aufgerufen am 16.11.2014).

eine Mäßigung? Heißt, eine Haltung einzunehmen grundsätzlich, gewisse Emotionen im Zaum zu halten?

Dafür scheint zunächst eine Möglichkeit zu sprechen, wie das bisherige Haupt-Beispiel zu beschreiben ist: Tapfer ist, wer entweder eine zu große Furcht eindämmt oder anders herum seiner Furchtlosigkeit Schranken setzt, sich also klar macht, dass man auch einmal ein wenig furchtsam sein sollte. Das Verhalten der eigenen Furchtdisposition gegenüber, das die Haltung der Tapferkeit ausmacht, wäre so gesehen eine Mäßigung. Mäßigung heißt so viel wie Herunterfahren, niedriger Halten oder ähnliches. Mäßigung in dem Sinn heißt dann, bei einem gewissen mittleren Maß anzukommen. In Aristoteles' Lehre manifestiert sich darin Tugendhaftigkeit.

Doch Mäßigung ist keineswegs die einzige Möglichkeit, sich seinen Emotionen gegenüber zu verhalten. Zum einen kann eine Regulierung durchaus über die Mitte hinaus schießen: Der Feigling wird tollkühn. Die Tollkühne wird feige. Zum anderen heißt, ein Verhältnis zu eigenen Emotionen einzunehmen, nicht notwendig, auf ihre oder ihrer Dispositionen Veränderung hinzuwirken. Das Verhältnis, das man zu einer Emotion einnimmt, kann auch darin bestehen, sich einfach hinter sie zu stellen, sie anzunehmen, zu akzeptieren. Das kann der Fall sein bei Emotionsdispositionen, die in der goldenen Mitte stehen. Das kann aber auch der Fall sein, wenn es sich um eines der Extreme am einen oder anderen Rand handelt. Beide Möglichkeiten, einmal, beim Regulieren über das Ziel hinauszuschießen, und einmal, gar nicht zu regulieren, sondern zuzustimmen, machen deutlich, dass das mit *Haltung* erfasste Selbstverhältnis nicht grundsätzlich eines der Mäßigung von Emotionen etc. sein muss. Das bedeutet, dass auch Lasterhaltungen sein können. Das hat auch Aristoteles schon so gesehen.

Hier mag jedoch jemand einen Einwand erheben und behaupten, Haltungen müssten immer als Regulierungen, Mäßigungen verstanden werden. Doch das ist nur vor dem Hintergrund einer bestimmten Auffassung von Emotionen möglich. Wer annimmt, Emotionen seien grundsätzlich Turbulenzen, seien grundsätzlich zunächst *ungezügelt*, dann freilich wäre jedes Verhältnis zu Emotionen eines des Zügelns

und Kontrollierens und damit jede Haltung, als Verhältnis, eine Mäßigung. Alles andere wäre Loslassen, das *Ungehaltene*.

Doch dieser Einwand ist nicht überzeugend, da das dabei gezeichnete Bild von Emotionen unangemessen ist. Und zwar aus der heutigen Sicht¹⁵ wie auch schon aus Aristoteles'. Es ist das stoische Bild der Affekte, die grundsätzlich beherrscht werden müssten. Nach den orthodoxen Stoikern ist *apatheia*, das heißt die Freiheit von Affekten, das Ziel jedes guten Lebens. Affekte sind dabei etwas, das der kühlen Vernunft widerspricht: Genauer:

Ein Affekt im stoischen Sinn entsteht ... genau dann, wenn die Vernunft unserem natürlichen Trieb (hormé) zustimmt, indem er ein solches adiaophoron [etwas Gleichgültiges wie Reichtum, Schönheit, Ruhm, was die Menschen für gewöhnlich für ein Gut oder Übel halten,] so behandelt, als wäre es ein Gut oder ein Übel¹⁶.

Ein Affekt ist also gewissermaßen korrumpierte Vernunft. Das ist aber ein sehr spezielles Verständnis, ein einseitiges Bild, das für ein umfassenderes Verständnis von Gefühlen und Emotionen nicht plausibel erscheint. Auch wenn wir immer wieder Emotionen erleben, die unserem kühlen Verstandesurteil über eine Situation widersprechen (oder zu widersprechen scheinen), so erleben wir doch ebenso viele Emotionen, mit denen wir vollkommen einverstanden sind – nur fallen die womöglich nicht so auf.

Damit sind wir bei einer zweiten Frage danach, welcher Art diese Gestaltung ist, auf der eine Haltung basiert. Wir können nicht nur fragen, *was* gestaltet wird, also auf welches Ziel sie aus ist und was mög-

¹⁵ Dafür kann man den Großteil der Literatur zur Philosophie der Emotionen nennen, die in der Renaissance dieser Disziplin seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts erschienen ist, und in der sich mein oben kurz erwähnter Ansatz einreicht. Von R. DE SOUSA, *The Rationality of Emotion*, Cambridge 1987, über M. NUSSBAUM, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge 2001, GOLDIE, *The Emotions. A Philosophical Exploration*, Oxford 2000, C. DEMMERLING und H. LANDWEER, *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*, Stuttgart 2007 bis zu Weber-Guskar, *Die Klarheit der Gefühle*, Berlin/New York 2009.

¹⁶ J. KRAJCZYNSKI und C. RAPP, "Emotionen in der antiken Philosophie. Definitionen und Kataloge", in: M. HARBSMEIER und M. MÖCKEL, *Pathos, Affekt, Emotion. Transformationen der Antike*, Frankfurt am Main 2009, 47-78, 52.

liche Ergebnisse sind – eben eng auf Mäßigung aus oder in dieser Hinsicht offen. Wir können auch fragen, *wie* gestaltet wird, das heißt, was gewissermaßen die “Kräfte” sind, die da wirken. Die Frage kann man in viele Unterfragen ausdifferenzieren, mindestens in folgende: Ist dieses Verhältnis, das mit einer gewissen gestalterischen Kraft einhergeht, ein bewusstes oder unbewusstes? Ist es rational, also eines, das auf Gründen basiert und sich rechtfertigen lässt – oder ist es irrational, frei von solchen Regeln? Ist es überhaupt kognitiv, was hieße, dass es sich in Überzeugungen und Urteilen manifestiert?

Man könnte zunächst glauben, dass es sich jeweils um die erste der genannten Kategorien handelt: bewusst, rational, kognitiv. Ein Verhältnis zu den eigenen Emotionen muss, so könnte man meinen, von einer anderen Warte aus gestiftet sein als von einer emotionalen her, also kognitiv – wenn man das als Alternative sieht. Und da Emotionen zwar nicht irrational sein müssen aber können, müsse zumindest das Verhältnis, das man zu ihnen einnimmt, so dass es zu einer Haltung kommt, rational, das heißt von guten Gründen unterstützt sein.

Es spricht jedoch einiges dafür, diese Annahmen aufzugeben. Eine Haltung zu haben, heißt weder, die eigenen Emotionen immer bewusst zu gestalten, noch dass es sich dabei um eine rationale oder auch nur kognitive Art der Selbstgestaltung handeln müsste. Um das Phänomen der Haltung in dieser Richtung stärker zu konturieren, setze ich sie im Folgenden kurz ab von einem verwandten, aber doch zu unterscheidenden Phänomen: den natürlichen Anlagen einer Person. Ich würde sogar vom Charakter einer Person im Gegensatz zu Haltung sprechen, doch da dies zu Verwirrung und wahrscheinlich Missverständnissen bei allen aristotelisch geschulten Lesern führen würde, verwende ich den Begriff der natürlichen Anlagen.

1.3) *Haltung versus natürliche Anlage*

Haltungen sind mit natürlichen Anlagen insofern positiv zu vergleichen, als dass beide relativ stabile Emotionsdispositionen enthalten können. Da wir mit Emotionen auf die Welt bezogen sind, kann man außerdem sagen, dass wir uns auch via natürliche Anlagen auf

die Welt beziehen. Schließlich spricht nichts dagegen, dass Tapferkeit oder Großzügigkeit, Reserviertheit oder Offenheit gegenüber Fremden genauso als natürliche Anlagen, also angeboren, anstatt als Haltungen auftreten können. Worin unterscheiden sich dann natürliche Anlagen und Haltungen?

Der Unterschied besteht darin, dass eine Haltung in einem Selbstverhältnis begründet liegt, eine natürliche Anlage indes nicht. Natürliche Anlagen sind entweder angeboren oder sehr früh unbewusst erworben – im zweiten Fall kann man von *Prägungen* sprechen – ; insofern unterliegt man ihnen passiv. Erst nach einer Weile, ab einem gewissen Grad von Bewusstsein seiner selbst und der damit verbundenen reflexiven Möglichkeiten kann man versuchen, auf diese Anlagen Einfluss zu nehmen. Sie sind an sich einfach Emotionsdispositionen und damit verbundene Handlungsdispositionen (einzelne oder Gruppen von beiden). Zu diesen Dispositionen können wir in ein Verhältnis treten. Aber wir stehen nicht von Anfang an in einem nennenswerten Verhältnis dazu.

Haltungen tragen wir im Unterschied dazu aktiver. Sie sind ein Ausdruck dessen, wie wir uns in bestimmten Hinsichten zu uns selbst verhalten. Haltungen bleiben nicht, wenn wir sie nicht “halten”. Sie bestehen in dem Verhältnis, in dem wir uns zu möglichen Emotionen befinden und das mit bestimmt, welche Emotionen wir haben¹⁷. Man lässt Emotionen eben nicht einfach so geschehen, sondern man führt sie, so weit möglich, in einem größeren Rahmen einer Gesamtidee, hinter der man steht. Zur Gesamtidee der Großzügigkeit etwa gehört es, bei Abrechnungen nicht kleinlich zu sein, bei Einladungen von allem mehr als genug da zu haben, Schulden gegebenenfalls zu erlassen usw.

Unter einer natürlichen Anlage verstehe ich hier also direkt Dispositionen. Unter Haltung verstehe ich den *Umgang mit* Disposition: das kann zustimmend, fahrlässig, oder regulierend sein. Das positive

¹⁷ Vgl. dazu auch O. BOLLNOW, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt am Main 1995, 159. Und J. SLABY, *Gefühl und Weltbezug. Die menschliche Affektivität im Kontext einer neoexistentialistischen Konzeption der personalen Existenz*, Paderborn 2008, 186.

Verhältnis entwickelt sich als eine Art Aneignung, in Pflege und in Habitualisierung.

Inwiefern helfen nun diese Bemerkungen zu den Unterschieden zwischen Anlage und Haltung zu klären, welcher Art die Gestaltung ist, mit der man in einer Haltung auf seine Emotionsdispositionen wirkt? Haltungen müssen offenbar aufrechterhalten werden, sonst lösen sie sich auf. Insofern kann neben dem Moment der Reflexivität, das zunächst hervorgehoben wurde, auch noch das Moment von Aktivität als Merkmal von Haltung gesehen werden. Geben jedoch die Beobachtungen Gründe an die Hand, das zu einer Haltung gehörige Selbstverhältnis für bewusst, rational oder kognitiv zu halten, wonach oben gefragt wurde?

Nein, auch das scheint nicht notwendig zu sein. Man muss sich einer Haltung weder in jedem Moment *bewusst* sein, noch sich überhaupt einmal bewusst für sie entschieden haben. Man kann sie einfach leben und sich ihrer vielleicht zufällig einmal gewärtig werden, wenn sie mit etwas oder man mit jemandem in Konflikt gerät. Man kann eine Haltung mit guten Gründen angenommen haben und verteidigen. Man kann sich aber auch eine Haltung angeeignet haben, ohne eigentlich genau zu wissen warum, und ohne sie groß rechtfertigen zu können. Man lebt sie, man ist sie gewohnt – man bräuchte Gründe, die gegen sie sprechen würden, um etwas ändern zu wollen, ohne dass man selbst spezifische Gründe für sie angeben könnte. Im letzten Fall gleichen sie oberflächlich betrachtet eher Anlagen, doch sobald man mit einer Haltung in eine Krise gerät, kann man sie verändern, eine Anlage nicht so einfach. Daran zeigt sich dann wieder ein Unterschied zwischen Anlagen und Haltungen.

Ähnlich kann man auch vertreten, dass die Gestaltung der Emotionsdispositionen nicht eine *kognitiv-rationale* Aktivität ist. Man kann sich in Überzeugungen und mit Urteilen auf seine Emotionen beziehen, man kann sie auf diese Weise einordnen, bewerten und regeln. Man kann im emphatischen Sinn eine Haltung *aus einer Überzeugung heraus* annehmen oder aufrechterhalten. Doch es ist ebenso vorstellbar, dass der Bezug auf die Emotionen, der sie gestaltet, selbst emotional

ist. Man kann sich ja auch mit Emotionen auf sich selbst beziehen. Sich über sich selbst ärgern, sich selbst bewundern oder vielleicht auch hassen. Eigene Emotionen können ein Verhältnis zueinander haben und davon beeinflusst werden¹⁸. Der Ärger, für den man sich schämt, wird sich anders entwickeln, als ein Ärger, auf den man stolz ist. Neben konkreten Emotionen sind außerdem noch andere Formen des nicht im strengen Sinne kognitiven Verhältnisses denkbar; etwa das, was Harry Frankfurt *Volitionen* nennt¹⁹. Frankfurts Konzentration auf Wünsche und auch die klare und etwas sterile Stufenstruktur, in der diese Wünsche auftraten, sind problematisch. Doch festzuhalten ist die Idee von reflexiven, aktiven, normativen Einstellungen. Solche können für Haltungen eine große Rolle spielen.

Eine Haltung, um zusammenzufassen, ist also ein Selbstverhältnis, in dem man Emotions- und Handlungsdispositionen gestaltet, sodass man dem eigenen Weltbezug in bestimmten Hinsichten eine gewisse, relativ stabile Ausrichtung gibt. Diese Gestaltung ist keineswegs notwendig eine Mäßigung, sondern kann auch fahrenheitend oder verstärkend sein. Entscheidend ist, dass die Tendenzen zu bestimmten Emotionen oder Handlungen zu einem gewissen Grad aktiv „gehalten“ werden, dass man also, in anderen Worten, hinter ihnen steht oder sich mit ihnen identifiziert. Die so skizzierte Haltungstheorie soll zum Schluss an einem konkreten Beispiel ausgeführt werden.

2) *Das Beispiel der Würde*

Als Beispiel, an dem sich diese Haltungsbestimmung veranschaulichen lässt, wähle ich das Phänomen der Würde. Dieses eignet sich dafür aus zwei Gründen besonders gut. Zum einen kann deutlich werden, wie differenziert die hier vorgeschlagene Haltungs-konzeption angewandt werden kann. Zum anderen kann mit ihr gezeigt werden, wie das Konzept der Haltung zur Lösung eines philosophischen Problems beitragen kann.

¹⁸ Vgl. WEBER-GUSKAR, *Die Klarheit der Gefühle*, Berlin/New York 2009, 141 f.

¹⁹ Siehe z.B. den Aufsatzband H. FRANKFURT, *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge 1999.

Als Lösung für ein Problem kann das Haltungskonzept im Zusammenhang mit dem Begriff der Würde herhalten, weil man damit eine Lücke füllen kann, die ansonsten in Debatten um den Würdebegriff klafft. Es ist vielerorts üblich, unter Würde in Anschluss an Kant einen besonderen Wert zu verstehen, nämlich den Wert, den jeder Mensch an sich und unverlierbar hat. Dieser Ansatz ist aber mit verschiedenen Problemen behaftet, sowohl was seine innere Stimmigkeit als auch was seine Legitimation aus dem kantischen Text betrifft²⁰. Für die Zwecke dieses Aufsatzes ist es nicht nötig, hier ins Detail zu gehen. Es reicht, hervorzuheben, dass es eine Weise gibt, das Wort "Würde" zu verwenden, die nicht zur Erläuterung als Wert passt, sondern eine Art von Verfassung einer Person meint. Nämlich dann, wenn wir sagen, dass jemand "in Würde lebt", dass jemand um diese Würde kämpfen kann, dass er sie verlieren und wiedergewinnen kann. Um eben diese Verfassung genauer zu beschreiben, so meine These, eignet sich das Konzept von Haltung gut.

2.1) *In Würde leben*

Ich beginne bei der Betrachtung eines kleinen Phänomens: des *würdevollen Auftritts* einer Person oder auch der *würdevollen Erscheinung*, die eine Person abgeben kann. Ein würdevoller Auftritt ist nicht ohne Beachtung der Körperhaltung zu beschreiben. Eine ganz klassisch würdevolle, aber keinesfalls als ausschließlich zu verstehende Körperhaltung ist: Den Kopf erhoben, den Rücken gestreckt, eher gemessenen Schrittes. In zwei Worten: aufrecht und ruhig. Damit ist keineswegs nur der alte Mann in der Toga gemeint. Stellen Sie sich vor, wie jemand in einen Raum kommt und eine gewisse Würde ausstrahlt. Wie jemand auf einem Stein in der Landschaft sitzt und eine würdevolle Erscheinung abgibt. Die Idee ist, sich solch ein Bild zum Ausgangspunkt zu nehmen, um dann etwas über die Verfassung einer Person sagen zu können, die sich darin ausdrückt.

Aurel Kolnai schreibt in einem Aufsatz von drei Merkmalsgruppen,

²⁰ Diese Probleme werden ausgeführt in WEBER-GUSKAR, *Würde als Haltung. Eine philosophische Untersuchung zum Begriff der Menschenwürde*, unveröffentlicht.

die zum Würdevollen (*the dignified*) gehören²¹. Zur ersten Gruppe gehören die Merkmale Gefasstheit oder Contenance, Ruhe, Zurückhaltung, Reserviertheit und verhaltene Leidenschaft. Zur zweiten Gruppe zählt Kolnai Unterschiedensein, Abgegrenztheit und Distanz beziehungsweise den Anschein, unberührbar, unverletzlich und unerreichbar für zerstörerischen Einfluss zu sein. Die dritte Gruppe enthält die Merkmale der unabhängigen Gelassenheit und eine nach innen gerichtete, klein gehaltene, aber doch durchscheinende und wahrnehmbare Kraft von Selbstbehauptung²².

Um nicht nur einen einzelnen würdevollen Auftritt zu beschreiben, sondern Würde als zugrundeliegende Haltung, müssen wir die Merkmale, die Kolnai genannt hat, auch in anderen Dimensionen anwenden. Dazu muss man sich die jeweilige Lebensgeschichte oder zumindest die jüngere Vergangenheit der Menschen ansehen. Für Haltungen insgesamt gilt ja: Sie zeigen sich in wiederholten, stetigen Emotionen und Handlungsmustern. Gibt eine Person, die sich sonst immer großzügig zeigt, in einer relevanten Situation mal nicht so viel ab, wie möglich und angemessen wäre, vielleicht weil sie zerstreut war, abgelenkt, dann wird man ihr nicht gleich die Haltung der Großzügigkeit absprechen. Ebenso wenig, wie eine einzelne Reaktion oder Handlung eine Haltung ausmacht, macht eine einzelne Reaktion oder Handlung eine Haltung ganz hinfällig.

Die von Kolnai genannten Merkmale geben uns eine Ahnung, was Würde ausmacht, doch insgesamt sind sie zu heterogen, als dass sie uns helfen würden, Würde zu konzeptionalisieren. Denn die Merkmale oszillieren zwischen Beschreibungen von Erscheinung und Ausdruck einerseits, und innerer Verfassung andererseits. Ich möchte letztere erfassen; die Würde als Verfassung, die sich in diesem, aber auch anderen Ausdrücken zeigen kann. Das eben ist gut möglich mit der skizzierten Haltungstheorie.

²¹ A. KOLNAI, "Dignity", in: R. DILLON, *Dignity, Character, and Self-Respect*, New York/London 1995, 53-75.

²² Vgl. für den gesamten Abschnitt: *ibid.*, 56 f. Ich paraphrasiere die Hauptbeschreibungen aus dem Englischen.

2.2) Strukturelemente von Würde

Oben habe ich eine Haltung als eine Welt-Bezogenheit einer Person erläutert, die in einem Selbstverhältnis gründet; ein Selbstverhältnis, in dem man Emotions- und Handlungsdispositionen gestaltet, sodass man sich in seinem Sein und im Umgang mit den Dingen der Welt in bestimmter Hinsicht eine gewisse, relativ stabile Ausrichtung gibt. Wie lässt sich das für Würde ausbuchstabieren?

2.2.1) *Gestaltung eines Gefühls? Würde, Scham und Demütigung*

Die Haltung der Tapferkeit lässt sich über die Gestaltung der Disposition zur Furcht erläutern – gibt es entsprechend eine Emotion, über deren beziehungsweise derer Disposition Gestaltung wir Würde erläutern können?

Ein Vorschlag in dieser Richtung könnte lauten, Würde basiere auf einem bestimmten Umgang mit dem Gefühl der Scham. Schließlich findet man immer wieder Bemerkungen dazu, inwiefern Scham mit Verlust von Würde zu tun habe²³. Obwohl auf den ersten Blick einiges dafür zu sprechen scheint, halte ich den Vorschlag letztlich für nicht überzeugend.

Es ist sicher nicht richtig, zu sagen, Würde habe eine solche Person, der es gelänge, sich niemals zu schämen. Würde kann nicht heißen, sich vollkommen unempfindlich zu machen in dieser Hinsicht; sich für Verfehlungen nicht zu schämen, Bloßstellungen nicht als beschämend zu empfinden. Eher könnte man jedoch annehmen, Würde bestehe in einer Regulierung der Schamdisposition dahingehend, dass man sich nur in bestimmten Situationen schäme, nämlich dann, wenn es angemessenen ist. Angemessen wäre es, wo es einen berechtigten Grund gibt, nicht schon beim kleinsten peinlichen Anlass; aber eben doch, wenn ein Makel oder eine Verfehlung vorliegt und dies jemand

²³ Bieri führt an einem Beispiel aus, wie Beschämung den Verlust von Würde bedeuten kann. P. BIERI, *Eine Art zu leben. Über die Vielfalt menschlicher Würde*, München 2013, 164 ff. Auch Stoecker erwähnt verschiedentlich Scham für die Erläuterung dessen, was es heißt, dass Würde verloren, beschädigt oder genommen wird. Siehe R. STOECKER, *Die Pflicht, dem Menschen seine Würde zu erhalten*, «Zeitschrift für Menschenrechte», 1 (2010), 98-116, 102, und R. K. *Die Schwierigkeiten mit der Menschenwürde und wie sie sich vielleicht lösen lassen*, «Information Philosophie», 1 (2011), 8-19, 17.

bemerkt – und sei es nur man selbst. Würde hinge dann daran, eine Mitte zu halten zwischen übertriebener Schamhaftigkeit und völliger Schamlosigkeit. Das wäre aber allein deshalb schon seltsam, weil dann Würde mit einer bestimmten aristotelischen Tugend zusammenfallen würde: Schamhaftigkeit, die das rechte Maß zwischen Schüchternheit und Schamlosigkeit kennt.

Die Beispiele zum Zusammenhang zwischen Würde und Scham funktionieren tatsächlich anders. In ihnen wird Würde nicht als Schamhaftigkeit veranschaulicht, sondern Schamerfahrungen werden mit der Erfahrung des Verlusts von Würde gleichgesetzt. Es geht um Situationen im Pflegeheim zum Beispiel²⁴, oder Situationen, in denen jemand an Selbstmord denkt. Willy Loman etwa, der Protagonist in Arthur Millers *Tod eines Handlungsreisenden*, den Peter Bieri in seiner Studie zu Würde als einer „Art zu leben“ zu einer seiner Hauptbeispielfiguren macht, hat einen Schlauch an der Gasleitung im Keller angebracht – Vorbereitung für einen Suizid. Seine Frau bemerkt das. Dazu schreibt Bieri: «Erführe er, daß Linda davon weiß, müßte er es als Beschämung erleben: Er stünde vor ihr als einer, der sich seiner Verzweiflung und seiner tödlichen Absicht schämt»²⁵. Inwiefern hat diese Beschämung mit Würde zu tun? Bieri schreibt, dass der Blick anderer auf Dinge, die wir im Verborgenen halten wollen, einen schweren Verlust bedeuten könne, der unser Leben bedrohen könne; und manchmal erlebten wir ihn als einen Verlust unserer Würde²⁶. Er schließt: «Würde ist [...] das Recht, nicht beschämt zu werden»²⁷.

Diese Überlegungen halte ich für problematisch, was die phänomenologische Beschreibung des Verhältnisses von Scham und Würde betrifft. Wenn es heißt, dass diese Beschämung einen Würdeverlust bedeuten *kann*, dann ist offenbar nicht jede Beschämung eine Würdeverletzung. Dann will man mindestens wissen, was für eine Art von Be-

²⁴ Siehe z.B. STOECKER, *Die Pflicht, dem Menschen seine Würde zu erhalten*, «Zeitschrift für Menschenrechte», 1 (2010), 98-116, 101 ff.

²⁵ P. BIERI, *Eine Art zu leben. Über die Vielfalt menschlicher Würde*, München 2013, 170.

²⁶ *Ibidem* 158.

²⁷ *Ibidem* 172.

schämung genau eine *Entwürdigung* bedeutet, denn eben durch die Erläuterung dieser Beschämung käme man zu einer phänomenologisch reichhaltigen Beschreibung von Entwürdigung. Doch hier bleibt eine gewisse Leerstelle in der Erläuterung. Dies wäre jedoch eine Voraussetzung dafür, sagen zu können, worin Würde denn nun positiv besteht, wonach wir hier auf der Suche sind.

Doch wenn man genau hinsieht, lässt sich immerhin ein wichtiger Punkt erkennen, der für die Aufklärung des Verhältnisses von Scham und Würde hilfreich ist: eigentlich entscheidend für Würdeverlust ist gar nicht Scham an sich. Der Handlungsreisende Loman schämt sich sicher schon, ganz ungesehen, weil er mit einer schweren Belastung im Leben – die Misserfolge und die drohende Kündigung im Beruf – nicht umzugehen weiß, sich nicht einmal traut, mit seiner Frau darüber zu reden, sondern stattdessen für sich einen stillen Ausweg vorbereitet, die Flucht in den Tod. Doch dabei ist seine Würde noch nicht gefährdet. Dazu kommt es erst, wenn seine Frau die Vorbereitung für die Verzweiflungstat sieht. Das nämlich bedeutet eine *Beschämung* für Loman. In einer Beschämung bekommt jemand durch den Blick eines anderen vorgeführt, worüber er sich ohnehin schon schämt. Nun ist freilich die Frage: Welche Beschämung genau ist oder führt zu Entwürdigung? Ein Hinweis darauf liegt darin, dass Bieri Beschämung als eine Spielart von Demütigung vorstellt²⁸. Die Idee ist also, dass eine bestimmte Art von Beschämung eine Demütigung ist und diese bedeutet Verlust von Würde. Dem müssen wir nachgehen.

Das emotionale Phänomen, das negativ mit Würde verbunden ist, ist also nicht Scham, sondern ein der Scham verwandtes oder mit ihr verbundenes Gefühl, nämlich das Gefühl gedemütigt zu werden. Was ist Demütigung? Nicht selten sieht man die Begriffe von Beschämung und Demütigung so gut wie synonym verwendet, manchmal sogar auch noch mit dem der Kränkung²⁹. Das ist jedoch vorschnell, man

²⁸ *Ibid.* Hier erläutert Bieri den Gedanken, Würde als das Recht, nicht beschämt zu werden, zu verstehen als eine Variante des Gedankens, Würde als das Recht, nicht gedemütigt zu werden.

²⁹ Stoecker etwa nimmt unter Würdeverletzungen sehr viel Verschiedenes auf: darunter Beschämung und Kränkung. Siehe z.B. STOECKER, *Die Pflicht, dem Menschen seine*

kann durchaus Unterschiede herausarbeiten.

Was alle drei Phänomene vereint, ist, dass es sich um emotionale Erfahrungen einer negativen Bewertung seiner selbst handelt³⁰. Doch im Weiteren ist zu differenzieren. Beschämung und Demütigung kann man von Kränkung insofern absetzen, als sie beide jeweils die Person als ganze betreffen, Kränkung hingegen in der Regel auf einen Aspekt fokussiert ist. Schamesröte überläuft das Gesicht, den sichtbarsten Teil des Körpers, der zentrale Anhaltspunkt für jede Kommunikation; bei Beschämung möchte man gänzlich im Boden versinken. Demütigung hat nicht unbedingt einen so offensichtlichen und bildhaft sprechenden Ausdruck. Aber bei ihr ist doch unbestreitbar, dass sie nur da vorliegt, wo man sich grundsätzlich, das heißt im Kern seiner Person, getroffen fühlt. Kränkung hingegen empfindet man, wenn man sich in einem spezifischen Zug seiner Persönlichkeit oder seiner Leistungen nicht anerkannt sieht, sondern stattdessen darin ignoriert oder sogar abgewertet. Etwa, wenn man ein persönliches Gedicht geschrieben hat, und dieses beim Empfänger nicht gut ankommt beziehungsweise leichthin abgetan wird. Auch für professionelle Literaten kann eine Kritik an ihrem Werk eine Kränkung bedeuten – damit es eine Demütigung ist, muss der Kritiker den Autor allerdings allgemein angreifen, nicht nur sein Werk.

Außerdem kann man Demütigung von Beschämung wie von Kränkung unterscheiden. Die Erfahrung der Demütigung hängt wesentlich mit einer absichtlichen Handlung anderer zusammen, wie es für die anderen beiden Phänomene nicht gilt. Es kann vorkommen, dass man das eigene Scheitern als Kränkung empfindet – zum Beispiel wenn der Körper nicht mehr mitmacht, wo der Geist doch will. Und man kann sich beschämt fühlen, weil man bei etwas gesehen wurde, bei dem man lieber nicht gesehen worden wäre – ohne das derjenige, der es sah, diese Beschämung beabsichtigte. So ist es ja bei Loman und seiner

Würde zu erhalten, «Zeitschrift für Menschenrechte», 1 (2010), 98-116, 102.

³⁰ Bei Demütigung halte ich das letztlich nicht für konstitutiv, wie sich später noch zeigen wird, aber es kann ein Aspekt von ihr sein und ist es auf jeden Fall dann, wenn es eine von Beschämung ausgehende Demütigung ist.

Frau. Frau Loman will ihren Mann nicht beschämen, weiß aber, dass sie es täte, wenn sie seine Vorbereitungen für den Selbstmord sähe (beziehungsweise in diesem Fall noch etwas komplizierter: wenn er wüßte, dass sie es schon gesehen hat). In beiden Fällen braucht es nicht notwendig eine Absicht von anderen. Demütigung aber kann so nicht ausgelöst werden.

Da es nun aber offensichtlich auch den Fall einer absichtlichen Beschämung geben kann, bleibt die Frage, was denn nun eine solche Beschämung von einer Demütigung unterscheidet. Das ist unser Schlüssel dazu, etwas über Würde zu erfahren. An dieser Stelle ist es hilfreich eine Analyse von Hilge Landweer in ihrer Studie *Scham und Macht* heranziehen. Zunächst weist sie darauf hin, dass in diesem Zusammenhang das Schamgefühl mit einem Verstoß gegen Normen verbunden ist. Das heißt, man ist selbst der Meinung, dass man gegen gewisse Standards oder Normen verstoßen hat, die man nicht nur an sich selbst, sondern auch allgemeiner anlegt³¹. Eine gezielte Beschämung legt es darauf an, solch einen Verstoß sichtbar zu machen und die betroffene Person damit bloß zu stellen. Nach Landweer kann solch eine Beschämung zu verschiedenen weiteren Gefühlsphänomenen führen³². Zu einer Demütigung wird es dann, wenn man zwar die Norm, die hinter der Scham steht, selbst auch akzeptiert, wenn man es jedoch für falsch hält, dass man in seiner Verfehlung so bloß gestellt wird. Dann nämlich wird man herabgesetzt, erniedrigt dadurch, dass man in seiner Verfehlung den anderen, "Besseren" vorgeführt wird. Anders ist es, wenn man das Betonen der Verfehlung einsieht, wie es etwa bei einer Sanktion der Fall sein kann, die man als gerechte Strafe akzeptieren kann. Insofern kann eine ungerechtfertigte Beschämung eine Demüti-

³¹ Wenn man sich den Standard gesetzt hat, einmal die Woche Sport zu treiben, und das nicht schafft, ärgert man sich wohl oder ist enttäuscht über sich selbst, schämt sich aber nicht. Dieses Beispiel findet sich im Kapitel zu Scham und Schuldgefühl in C. DEMMERLING und H. LANDWEER, *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*, Stuttgart 2007, 229.

³² Vgl. H. LANDWEER, *Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls*, Tübingen 1999, 210. In der Ausführung der unterschiedlichen Entwicklungen bei so einer Beschämung weiche ich im Folgenden etwas von Landweers Darstellung ab.

gung sein. Dies passt nicht ganz zu dem, wie Bieri den Fall Loman beschreibt, doch diese Korrektur halte ich für richtig. Nach meiner Darstellung wäre es richtig, dass die Erfahrung von Loman, dass seine Frau seine feige Selbstmordvorbereitung sieht, eine Beschämung ist – aber keine Demütigung, denn es wäre ja keine gezielte Beschämung.

Damit haben wir eine spezifische Weise erfasst, in der Würde verloren gehen kann, nämlich durch Demütigung als eine spezifische Beschämung. Wie aber schon Bieri Beschämung nur als eine Spielart von Demütigung darstellt, so meine auch ich, dass für die Würde-Frage die Demütigung das entscheidende Gefühlsphänomen ist. Wenn Beschämung nun eine Art von Demütigung ist, was ist Demütigung im Übrigen? Beschämt wird man, wenn andere einen darin *vorführen*, dass man allgemeine Standards, denen man sich auch verpflichtet fühlt, tatsächlich nicht erfüllt hat. Gedemütigt werden kann man hingegen auch, obwohl man sich nach eigenen Maßstäben richtig verhalten hat, wenn aber jemand anderes die Situation zu einer macht, in der man herabgesetzt wird, erniedrigt wird, ganz ohne Grund. Zwei Beispiele zur Verdeutlichung: Gezwungen werden, sich nackt auszuziehen, etwa bei einer Gefangennahme, ist demütigend. Aber es muss nicht beschämend sein, denn man kann selbst nichts dafür. Die Peiniger vielmehr organisieren eine Situation, in der die Unterlegenheit vor ihnen (die Angezogen vor einem stehen) in aller Deutlichkeit explizit und spürbar gemacht wird. Hingegen kann man sich schämen, wenn man sich freiwillig in einer intimen Situation auszieht, wegen der Figur, die dabei zum Vorschein kommt (oder wenn man sich vor einem großem Publikum ungeschickt verhält), ohne dass das Gegenüber die geringste Absicht hätte, solch ein Gefühl hervorzurufen – und ohne dass diese Situation etwas mit Demütigung zu tun hätte.

Unter Demütigung ist also die Erfahrung einer negativen Bewertung seiner selbst zu verstehen, die einen nicht in speziellen Eigenschaften, sondern insgesamt trifft und bei der die Einstellung, das Verhalten und der Vergleich von und mit anderen im Spiel ist. Ist nun das Gefühl der Demütigung ein geeigneter Kandidat für die Emotion, deren Gestaltung (genauer: deren Dispositionsgestaltung) die Struk-

tur der Haltung ausmachen könnte, die wir Würde nennen? Ich frage ja, ob und wenn ja, welche Emotion zu Würde als Haltung gehört. Die Emotion der Scham hatte sich schon einmal als nicht geeignet dafür herausgestellt.

Demütigung scheint, negativ, so eng mit Würde verbunden zu sein wie keine andere Emotion. Dennoch ist auch sie kein geeigneter Kandidat, um die Haltung von Würde als die Gestaltung einer bestimmten Emotionsdisposition zu beschreiben. Der Punkt ist: Wer sich gedemütigt fühlt, wer gedemütigt wurde, der hat eben tatsächlich schon seine Würde verloren, oder sie wurde zumindest verletzt – und für beide Fälle gilt: sie wurde ihm von jemand anderem genommen und es war ein Angriff von jemandem. Bei Demütigung sind, wie beschrieben, andere als man selbst im Spiel. Demütigung liegt nur dann vor, wenn es jemanden *gelingen* ist, jemand zu demütigen. Deshalb kann es sich hier gar nicht nur um so eine Selbstverhältnisfrage handeln, wie angenommen, wenn wir einen Vergleich mit den Strukturen anderer Haltungen ziehen wollen.

Würde zu haben heißt nicht, eine auf bestimmte Weise regulierte Disposition zu Demütigungsgefühlen zu haben. Würde zu haben heißt (unter anderem), überhaupt gedemütigt werden zu können und das heißt eben, die Disposition zu haben, überhaupt Demütigungsgefühle zu erfahren. Ein Demütigungsgefühl ist die Erfahrung, die Haltung der Würde verloren zu haben. Insofern kann die Haltung der Würde nicht als eine Einstellung beschrieben werden, die nur gewisse Demütigungsgefühle zuließe – anders als bei den anderen genannten klassischen aristotelischen Haltungen, etwa der Tapferkeit, in der die Furcht reguliert wird. Es besteht klarerweise ein enger Zusammenhang zwischen Würde und Demütigung, doch dieser lässt sich nicht analog dazu beschreiben, wie sich eine aristotelische Tugend zu einer bestimmten Emotion verhält.

Was lässt sich dann Erhellendes über Würde, ausgehend vom Phänomen der Demütigung her sagen? Demütigung ist nicht nur die Erfahrung einer vernichtenden Bewertung seiner selbst durch andere; es

ist auch die Erfahrung der Ohnmacht³³. Die Erfahrung, die Lage nicht mehr in der Hand zu haben, nicht mehr tun zu können, was man will, nicht mehr fühlen zu können, was man will – ja, auf gewisse Weise die Erfahrung, nicht mehr sein zu können, wer man sein will. Wenn Würde davon ein Gegenteil ist, dann haben wir einen ersten Aspekt von Würde erfasst: Würde zu haben heißt, Gestaltungsspielraum zu haben, in Hinblick darauf, wer man ist beziehungsweise wie man, mit seinen Anlagen usw., in der jeweils situativ verschiedenen Welt ist. Würde beruht so gesehen nicht auf der Gestaltung einer bestimmten Emotion, sondern darauf, überhaupt Emotionen und eigene Einstellungen und Handlungen gestalten zu können. Insofern erübrigt es sich jedenfalls, die gleiche Untersuchung (ob Würde über eine spezifische Emotion zu erklären ist, wie es für Tugenden möglich ist) noch mit anderen möglichen Kandidaten durchzuspielen.

2.2.2) *Gestaltung in einem Handlungsbereich?*

Haltungen lassen sich normalerweise nicht nur über involvierte Emotionen bestimmen, sondern sie lassen sich auch häufig in Hinsicht des Lebensbereichs voneinander absetzen, in welchem sie relevant sind, beziehungsweise durch typische Handlungen in einem solchen Bereich. Man kann eine Haltung Geldausgaben gegenüber einnehmen: geizig, verschwenderisch oder großzügig. Das heißt man gibt so wenig Geld aus wie möglich, oder mehr als man eigentlich hat, oder gerade so viel, dass man andere daran teilhaben lässt, aber dabei doch auch noch für sich haushaltet. Man kann eine Haltung der Zukunft gegenüber einnehmen: optimistisch oder pessimistisch – und entsprechend ein Risiko eingehen oder meiden. Man kann fremden Menschen gegenüber eine Haltung haben: aufgeschlossen oder reserviert, also auf sie zugehen, oder in der Ecke sitzen bleiben. Gibt es einen spezifischen Handlungsbereich für die Haltung der Würde?

Dafür gibt es keine Anhaltspunkte. Man kann, um bei den eben genannten Beispielen zu bleiben, sowohl im Umgang mit Geld, als auch

³³ Das ist ein bekannter Topos, der auch bei Landweer besprochen wird. Siehe *ibid.*, 44 f. Ebenso zum Beispiel in R. MAJER, *Scham, Schuld und Anerkennung. Zur Fragwürdigkeit moralischer Gefühle*, Berlin/ Boston 2013, 62 ff.

in Bezug auf Zukunftsaussichten als auch in der Begegnung mit fremden Menschen Würde zeigen. Entsprechend kann man auch von *Würdelosigkeit* einer anderen Person in den genannten, verschiedenen Bereichen sprechen: Es ist würdelos, Geld zum Fetisch zu machen und sich, etwa in einer Spielsucht, ganz in seine Abhängigkeit zu bringen, was sich zum Beispiel in einer übertrieben zeternden Reaktion zeigt, wenn man dabei etwas verloren hat. Es ist würdelos, bei unsicheren Zukunftsaussichten zu jammern und zu klagen, und keinen Finger zu rühren. Es ist würdelos, auf der Bühne sich der Lächerlichkeit preis zu geben oder anbiedernd um die Publikumsgunst zu buhlen. Würde als Haltung hat also offenbar auch keinen spezifischen Handlungsbereich wie es andere Haltungen haben³⁴.

2.2.3) *Würde als Gestaltung der Übereinstimmung einer Person mit sich*

Wenn die letzten Abschnitte richtig sind, dann ist Würde weder als Gestaltung einzelner Emotionsdispositionen noch Handlungsdispositionen näher zu erfassen. Um Würde dennoch als eine Haltung zu verstehen, muss man eine etwas andere Perspektive einnehmen.

Für mein Haltungsverständnis orientiere ich mich, wie gezeigt, nicht allein an dem von Aristoteles, das ganz mit seiner Tugendethik und seinem Gesamtkonzept von praktischer Philosophie verschmolzen ist, sondern lege einen offeneren Ansatz zugrunde. Von dieser Perspektive her ist es möglich, die Haltung der Würde nicht auf der Ebene spezieller Tugenden und Laster anzusiedeln, sondern auf der Ebene von Tugenden/ Laster allgemein neben anderen Arten von Haltungen, die zumindest denkbar sind. Ob das realistisch ist, entscheidet sich daran, ob man für Würde ein eigenes Strukturmerkmal angeben könnte, so wie es für die Tugenden bei Aristoteles die richtig überlegte Mitte ist.

³⁴ Der mögliche Einwand, Aristoteles selbst habe mit der *megalopsychia* bereits eine Erläuterung von Würde als Tugend gegeben, nämlich als eine gewisse angemessene Art von Stolz, greift meiner Meinung nach nicht. Vielmehr handelt es sich (wie ich in meiner Habilitationsschrift auch ausführe) bei dem, was Aristoteles unter *megalopsychia* fasst, einfach um ein anderes Phänomen als das, was wir meinen, wenn wir heute davon sprechen, dass jemand mit oder in Würde lebt.

Welches Strukturmerkmal wäre da möglich? Wir wissen, *was* gestaltet wird, nämlich keine einzelnen Dispositionen, sondern viele bis vermutlich alle. Alles Mögliche kann mit oder ohne Würde ausgeführt werden. Die Frage ist nun, *wie* sie gestaltet werden

Mein Vorschlag lautet: Die Struktur dieser spezifischen Haltung Würde ist als eine der Übereinstimmung oder Entsprechung zu beschreiben. Damit haben wir eine Kategorie, mit der wir in einem ersten Schritt das erfassen können, was das Entscheidende, die Grundlage von Würde als Haltung ist. Damit ist gemeint: Eine Person mit der Haltung der Würde achtet bei sich erfolgreich auf bestimmte Entsprechungen oder Übereinstimmungen. Sie sind der Fluchtpunkt, in Hinblick auf den sie sich organisiert, beim Erleben ihrer Emotionen wie beim Ausführen ihrer Handlungen. Auf diese Weise *hält sie sich zusammen*. Übereinstimmung als Strukturmerkmal eines Selbstverhältnisses kann (mindestens) zweierlei bedeuten: Übereinstimmung von „innen und außen“ und „mit sich selbst“. Dies ist es, was wir Personen unterstellen, deren Auftritt, Präsenz, Verhaltensart uns würdevoll erscheint³⁵.

“Innen und außen” ist, was die Worte als Kategorien zur Beschreibung von Denken und Handeln betrifft, natürlich nicht buchstäblich zu verstehen. Wir haben Gedanken und Gefühle nicht als irgendwie rein “innere” Gegenstände zu verstehen. Sie haben mit Äußerungen, Reaktionen, Sichtbarkeiten und Handlungen zu tun. Das einmal zugestanden kann man aber immer noch von “innen” und “außen” in harmloser Weise sprechen, wenn man damit meint, inwieweit jemand das ausspricht, was er denkt; die Mimik zulässt, die seinen Gefühlen entspricht; das tut, was er für richtig hält. Wenn man sich weder verstellt noch verbiegt. Gleichwohl verlangt diese Idee von Übereinstimmung, die zur Würdeerscheinung führt, keineswegs, sich völlig unge-

³⁵ Von Übereinstimmung und Entsprechung als zentralen Merkmalen von Würde spricht auch der Schriftsteller und Soziologe Tzetvan Todorov in Überlegungen zu Würde in Extremsituationen wie Konzentrationslagern. T. TODOROV, *Angesichts des Äußersten*, München 1993. 74. Er tut das aber nicht vor dem Hintergrund einer Haltungstheorie, sondern im Sinn von freiem Willen und der Ausübung desselben, um Würde als Selbstachtung zu beschreiben.

filtert, ungehemmt, unkontrolliert zu geben. Es ist nicht gemeint, dass *backstage* ständig für das Publikum zugänglich wäre; nicht, dass es keine Formen gäbe, in denen etwas zu vermitteln wäre. Übereinstimmung ist nicht *In-eins-Fallen*, unterschiedslos sein. Deshalb auch die erläuternde Rede von *Entsprechung*: etwas entspricht etwas anderem, ohne das Gleiche zu sein.

Die zweite Hinsicht, in der Würde auf Übereinstimmung angewiesen ist, betrifft die Person selbst – nun unabhängig der Frage, wie viel und was andere davon mitbekommen. In sich ruhend und sich selbst behauptend kann man nur erscheinen und sein, wenn man sich selbst nichts vormacht; wenn man selbst überhaupt weiß, was man will; und schließlich, wenn man überhaupt etwas will und nicht nur von einfachen Wünschen getrieben ist – wie es Harry Frankfurt etwa nachhaltig mit der Figur des “wanton”³⁶ beschrieben hat. In anderen Worten: Eine Person stimmt mit sich selbst überein genau dann, wenn sie aufrichtig ist darüber, was sie will, tut und ist und wenn sie jeweils auch *dahinter steht*, das heißt sich damit identifiziert, was sie will, tut und ist.

Die Haltung der Würde nährt sich also sowohl aus der Souveränität, die darin liegt, sich anderen ohne Verstellung zeigen zu können, als auch aus dem Einklang mit sich selbst, das heißt daher, einen Standpunkt gefunden zu haben und nicht in einem Moment das, im anderen jenes, jener oder jene zu sein.

Am diesem Beispiel der Würde sollte klar geworden sein, wo eine Konzeption von Haltung für die Lösung anderer philosophischer Problematiken fruchtbar gemacht werden kann und wie eine Anwendung der vorgeschlagenen Haltungskonzeption aussehen kann. Dabei wurde deutlich, dass die Gestaltung der Emotionsdispositionen durchaus auch anderer Art sein kann, als es bei den klassischen Beispielen von Haltungen, wie wir sie seit Aristoteles kennen, der Fall ist. Die jeweilig angemessene Mitte zu finden ist *eine* Art der Emotionsgestaltung, seine Emotionen in innerer Übereinstimmung zu halten, die auch nach außen sichtbar ist, ist eine andere.

³⁶ Ursprünglich in: FRANKFURT, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, «Journal of Philosophy», 1 (1971), 5-20.

ABSTRACT: *FIGURED FEELINGS. PERSONAL POSTURES AS EMOTIONAL SELF-RELATIONSHIPS*

The renaissance of the philosophy of emotions in the last decades provided several detailed theories of the different types of affective phenomena, such as feelings, emotions and moods. Now we can ask further how all these contribute to more complex phenomena such as a condition of a person or her posture. The main theme of this article is that at least one meaning of a condition or posture of a person (referring to the greek “hexis”) can be best explained as a self-relationship of a person in which that person is shaping her emotions, or, more precisely, her emotional dispositions (and therewith also her dispositions to act). I develop this idea in three steps. First, I sketch which meaning of “stance” (German: “Haltung”) I focus on and how it can generally be conceived of as forming one’s emotions; secondly, I explain how this process of forming and shaping can be understood in more detail; and finally, I illustrate this general explication with the example of the stance of dignity.

**2. SINFONIE E DISFONIE
DELLA MERAVIGLIA IN PLATONE**

LINDA M. NAPOLITANO VALDITARA

MERAVIGLIA, PERPLESSITÀ, APORIA:
COGNIZIONI ED EMOZIONI ALLE RADICI
DELLA RICERCA FILOSOFICA

*chi non riesce più a provare stupore e meraviglia
è già come morto e i suoi occhi sono incapaci di vedere*
(Albert Einstein)

SOMMARIO: 1) *La meraviglia, cominciamento della filosofia e criterio della sua storia*; 2) *Dalla meraviglia alla perplessità attraverso l'aporia*; 3) *Meraviglia contemplante e meraviglia interrogante*; 4) *Forme della perplessità*; 5) *Una nozione di verità e Socrate torpedine marina*; 6) *Il 'poros', l'aporein' e l'euporein'*; 7) *Il Socrate platonico e l'euporein'*; 8) *Cognizioni del 'thaumazein/aporein'*; 9) *Emozioni del 'thaumazein/aporein'*.

1) *La meraviglia, cominciamento della filosofia e criterio della sua storia*

NEL SUO *In principio fu la meraviglia*, Enrico Berti esordisce notando che Platone ed Aristotele «concordano nel riconoscere che il desiderio di sapere ha inizio dalla meraviglia provata di fronte al darsi delle cose»¹. Egli precisa poi etimologicamente questo desiderio di sapere generato dalla meraviglia, identificandolo con la filosofia: quella che, «come dice la parola stessa (*philosophia*, 'amor di sapere', derivata da *philein*, 'amare' e *sophia*, 'sapere') [...] hanno inventata i Greci»². Richiama anche i due passi, rispettivamente del *Teeteto* platonico (155d) e della *Metafisica* aristotelica (982b), ricordati anche nel *Progetto editoriale* di questa rivista, che fanno della meraviglia (*thaumazein*) il cominciamento della filosofia³.

¹ E. BERTI, *In principio fu la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Roma-Bari 2007, p. VI.

² *Ivi*, p. IX.

³ È nello scopo scientifico di questa rivista, che proprio alla meraviglia s'intitola,

Di Platone Berti cita il passo in cui Socrate riflette:

[...] è tipico soprattutto del filosofo provare questo stato d'animo, la meraviglia. Infatti non c'è altro principio della filosofia che questo e colui che disse che Iride è discendente di Taumante non sembra essersi sbagliato a stabilire la genealogia [...]⁴.

Aristotele, a sua volta, all'inizio della *Metafisica*, ammesso che «tutti gli uomini tendono per natura al sapere» (980a1), prosegue col notare che essi «hanno cominciato a filosofare, ora e in origine, a causa della meraviglia [...]»⁵.

La meraviglia sostituirebbe presso i Greci quanto nella tradizione cristiana è rappresentato dal Logos giovanneo («in principio era il Logos»), cioè la Parola divina che crea e che, ad un tempo, rivela Dio stesso agli uomini:

anche i Greci avevano una religione, ma alla base di essa non c'era alcuna rivelazione, non c'era alcun libro che dicesse che cosa c'era “in principio” [...]. Mentre la religione ha al suo inizio una rivelazione la quale narra una serie di fatti ed in tal modo indica la via della salvezza, la filosofia ha al suo inizio solo la meraviglia, e tutti gli uomini, in quanto desiderano semplicemente sapere, non dispongono di alcuna rivelazione, ma solo dei sensi e della ragione – ovvero dei mezzi forniti dalla loro stessa natura

riprenderne senso e portata originari: perciò pare bene riesaminarla. Uso il termine “cominciamento” e non “inizio” poiché, come precisa Aristotele, la meraviglia ha siglato l'esordio storico della filosofia e continua però a fondare ogni vero atto di ricerca filosofica.

⁴ *Theaet.* 155d2-5 (le tr. it. dal greco antico, salvo diversa segnalazione, sono mie). Per il riferimento a Iride figlia di Taumante, come alter ego mitico della meraviglia, Platone echeggia la narrazione esiodea nella *Teogonia*: «[...] Taumante sposò la figlia d'Oceano dalle profonde correnti, / Elettra, e costei generò Iride veloce [...]» (vv. 265-266). Il riferimento mitico associa Iride, messaggera degli dèi e icona dell'arcobaleno, alla meraviglia, che, anch'essa, funge da *trait d'union* fra mondo umano e divino. Sul riferimento mitico, invio a quanto già dicevo nel *Progetto editoriale* della rivista «Thaumàzein», e al saggio, in questo stesso numero, di Salvatore Lavecchia, § 1.

⁵ *Metaph.* 982b 12-13. La meraviglia – primo punto da approfondire – sarebbe dunque, come accennato, cominciamento *storico* della disciplina detta filosofia (lo è stata «in origine»), ma anche cominciamento *teorico* di ogni atto di ricerca filosofica (lo è, secondo Aristotele, anche «ora»). Anche Platone, come visto, precisava che «[...] non c'è altro principio (*arche*) della filosofia che questo [...]». Sui due passi tornerò.

– per soddisfare i propri interrogativi⁶.

Berti chiarisce ancora che «la meraviglia è consapevolezza della propria ignoranza e desiderio di sottrarsi a questa, cioè di apprendere, di conoscere, di sapere» e che sia essa, perciò, a promuovere la filosofia come «ricerca disinteressata di sapere, libera dai bisogni materiali e anche dal desiderio dell'agiatezza, o dal piacere»⁷. La meraviglia, però, non sarebbe «un sentimento facile da provare, frequente, diffuso, ma è uno stato d'animo raro e prezioso. Essa è l'espressione della vera libertà: libertà dal bisogno e dagli altri desideri»⁸.

La storia della filosofia antica che segue questo *Prologo* è organizzata da Berti non secondo la tradizionale scansione per autori, scuole e periodi, bensì seguendo proprio «le grandi questioni» che, ogni volta, hanno suscitato presso i Greci meraviglia: se l'universo abbia avuto o no un'origine, che cosa sia l'essere e se sia unitario oppure molteplice, chi siano gli dèi, che cosa sia l'uomo, perché e a quali condizioni sia possibile sostenere qualcosa, quale effetto (ingannevole oppure catarti-

⁶ BERTI, *In principio era la meraviglia* cit., pp. V e VI.

⁷ *Ibidem*. Anche il tratto, evidenziato da Aristotele, che la meraviglia sia consapevolezza della propria ignoranza andrà chiarito, come quello ch'essa emerga socialmente quando i bisogni primari sono soddisfatti. Da chiarire è anche che essa sia, ad un tempo, «consapevolezza della propria ignoranza», quindi stato cognitivo, ma anche «desiderio di sapere», quindi stato affettivo. Anche Platone parlava della meraviglia come di «questo stato che tu [, Teeteto,] provi», uno stato che, per come è nominato (*touto to pathos*), parrebbe non solo cognitivo. Anche questo punto sarà ripreso. Sul *pathos* in generale nel pensiero antico, cfr. S. GULLINO, 'Pathos', Milano 2014; su *pathos* in Platone, il contributo, in questo stesso numero della rivista, di Maurizio Migliori, mentre per Aristotele, quello di Arianna Fermani, soprattutto il suo § 3. Sulla semantica del *pathos* – non riducibile, almeno in Aristotele, alla dinamica di ciò che meccanicamente *si subisce* (*paschein*), ma riferibile a ciò che semmai *interagisce* con le condizioni di partenza di quanto ad esso sia esposto – la stessa Fermani ritiene di richiamare (nella sua nota 22) anche il mio *Aristotele. I 'pathe' di corpo ed anima in 'De An.' A 1 e 4*, in U. LA PALOMBARA – G. LUCCHETTA (a c. di), *Mente, anima e corpo nel mondo antico. Immagini e funzioni*, Pescara 2006, pp. 58-60 in particolare.

⁸ *Ivi*, p. VII. Emerge qui un altro dei problemi del *thaumazein*, di cui Platone dice che sia proprio in particolare (*mala*) del filosofo, mentre per Aristotele tutti gli uomini tendono per natura al sapere e sono capaci di meraviglia: Berti, poi, lo dichiara qui uno stato «raro e prezioso». Dunque appartiene esso a tutti gli uomini, oppure solo alcuni ne sono capaci? E in che senso la meraviglia può essere espressione, come dice Berti, «della vera libertà»? Cito subito i non pochi problemi legati ai due passi, riservandomi, come detto, di tornarvi su.

co) abbia sull'anima la poesia, che cosa sia la felicità, quale sia il destino dell'uomo dopo la morte⁹.

Anche la studiosa Jeanne Hersch organizza un'interessante «storia della filosofia come stupore»¹⁰: ella non valorizza i brani classici ora ricordati sul *thaumazein* (neppure nei capitoli su Platone ed Aristotele), ma assume come un fatto che sia lo stupore ciò «da cui è nata la filosofia»¹¹. Volendo perciò indagare in che modo e davanti a che cosa gli uomini furono colti da stupore, cioè i momenti elettivi in cui uno sguardo nuovo fece sorgere «le poche domande fondamentali, quelle [...] che

⁹ A tali temi sono dedicati i vari Capitoli del libro in questione. Questa, per opposizioni problematiche «o, [...] oppure», è la struttura formale anche del libro B della *Metafisica* aristotelica, il cosiddetto (non per caso, come vedremo) *Libro delle Aporie*, dove sono presentate questioni come: se le sostanze siano una o molte, se sostanza sia l'individuo sensibile o l'universale, etc., questioni che Aristotele poi affronta nei libri successivi dell'opera, esaminando le soluzioni disponibili e proponendone di nuove.

¹⁰ È questo il titolo italiano del lavoro francese *L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie*, ed. or. 1981, 1993 (2000), tr. it. Milano 2002. Il termine «stupore» (dal latino *stupeo* = «resto attonito», di cui è sostantivo verbale con la desinenza *-or, -oris*, indicante uno stato o disposizione) è spesso usato come sinonimo di «meraviglia» (la cui origine etimologica è però diversa, dal latino neutro plurale *mirabilia* = «cose meravigliose»). Quest'ultima indica, secondo la definizione Treccani, «un sentimento vivo e improvviso di ammirazione, di sorpresa, che si prova nel vedere, udire, conoscere cosa che sia o appaia nuova, straordinaria, strana o comunque inaspettata» (corsivo mio). Lo stupore – definito sempre in Treccani come «forte sensazione di meraviglia e sorpresa, tale da togliere quasi la capacità di parlare e di agire» – accentua forse, rispetto alla meraviglia, uno sbalordimento che lascia attoniti ed ha in effetti un impiego in campo medico, per indicare uno «stato di arresto improvviso della motilità volontaria, che si associa a un rallentamento dell'attività psichica», e, perciò, anche «torpore, intorpidimento» (Hoepli online). Ammesso allora che «meraviglia» e «stupore», indicando lo stesso stato cognitivo ed affettivo, possano differenziarsi per intensità e durata (lo «stupore» parrebbe più intenso e durevole), vedremo che le metafore usate in Platone per indicare il *thaumazein* filosofico alludono proprio anche a quest'ultimo caso, quello del torpore e intorpidimento. La «sorpresa» (che anch'essa entra in gioco, in Treccani, nella definizione sia di meraviglia che di stupore) è una delle emozioni cosiddette primarie (insieme ad amore, gioia, paura, vergogna, ira, disprezzo/disgusto), tabulate dagli psicologi tramite lo studio delle espressioni facciali: cfr. G. BELLELLI, *Le ragioni del cuore. Psicologia delle emozioni*, Bologna 2008, p. 39, dove sono elencate le cosiddette «big six», cioè le emozioni determinate, automatiche, universali e spontanee, fra le quali figura appunto anche la «sorpresa». Per i sensi correnti, invece, del greco *thaumazo*, il *Greek-English Lexicon* di H.G. LIDDELL – R. SCOTT (Oxford 1977, p. 785) riferisce il verbo a «wonder, marvel», ma anche ad «admire» e ad «astonishment». Sull'omologabilità, invece, fra il *thaumazein* antico e l'«ammirazione» (che compare, come visto, nella definizione Treccani della meraviglia), tornerò in seguito (cfr. *infra*, il § 3).

¹¹ HERSCH, *Storia della filosofia come stupore* cit., p. 1.

continuiamo a porci ancora oggi non appena rinunciamo a nascondere sotto la chiacchiera o le banalità»¹², ella giunge a sostenere che «essere capaci di stupirsi è proprio dell'uomo»¹³: non solo, ma si chiede se nell'epoca attuale, età della scienza in cui si è convinti di sapere quasi tutto, o almeno di poter sapere tutto, si sia ancora capaci «di “stupirsi”, o anche solo di meravigliarsi»¹⁴. E prosegue che però sempre vi sono e saranno esseri umani capaci di stupirsi, perché «lo stupore è essenziale alla condizione di uomo»¹⁵. Perfino i grandi teorici della fisica moderna scriverebbero opere piene «di uno stupore filosofico e metafisico, simile a quello dei bambini. “Come i bambini”, dice la Bibbia»¹⁶: e ciò avverrebbe perché ognuno di noi sarebbe capace di esperienza filosofica: «ogni volta che ci troviamo nella necessità di prendere una vera decisione, noi ci interroghiamo senza saperlo in modo filosofico»¹⁷, quando, come i filosofi dell'antichità, siamo capaci di stupore, cioè «di andare al di là di ciò che, nella vita quotidiana, appare evidente per porre domande fondamentali»¹⁸.

Dopo questa presentazione lusinghiera dello stupore, anche la Hersch organizza per questioni problematiche il suo percorso nella storia

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*: è questo l'unico punto dell'*Avvertenza* introduttiva nel quale la Studiosa pare ammettere una distinzione fra “stupirsi” e “meravigliarsi”, dove quest'ultimo, il “meravigliarsi” («capaci anche solo di meravigliarsi») parrebbe essere più originario e, appunto, forse meno intenso e durevole dell'altro. Il timore circa l'odierna incapacità di meravigliarsi, con le fatali conseguenze che ne derivano, è espresso anche da Albert Einstein nel brano qui scelto come primo e, come ricorda G. CUSINATO, *'Periagoge'. Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, Verona 2014, p. 234, anche da P. SLOTERDIJK, *Stress e libertà*, tr. it. Milano 2009, p. 9: lo studioso tedesco denuncia addirittura l'odierno trasformarsi della filosofia accademica in una vera e propria «campagna militare» contro la meraviglia e CUSINATO dedica un intero capitolo di *'Periagoge'* cit., pp. 230-237, a riflettere e ad argomentare contro una simile prospettiva.

¹⁵ HERSCH, *Storia della filosofia come stupore* cit., p. 1. Non sono certa che *solo* l'essere umano sia capace di stupirsi ed è probabile che almeno l'emozione della sorpresa (cfr. *supra*, la nota 10) sia presente anche in alcuni animali e deducibile dalle loro espressioni facciali: quello che, come sostiene la Hersch, a me pare «tipicamente umano» è forse *un certo modo* di stare nello stupore e nella meraviglia e di far conto di essi.

¹⁶ HERSCH, *Storia della filosofia come stupore* cit., p. 2.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

della filosofia antica, segnalando che sarebbe stato lo spettacolo del cambiamento a stupire i primi filosofi, che Socrate fu «il primo ad essersi stupito dell'obbligo che ha l'essere umano di dirigere la propria vita e di orientare i propri atti verso il bene»¹⁹, che anche Platone riprese lo stupore dei primi filosofi dinnanzi a ciò che permane attraverso l'effimero e il divenire e che Aristotele avrebbe provato stupore dinnanzi al problema «del rapporto tra il singolo essere concreto e il concetto generale»²⁰.

2) *Dalla meraviglia alla perplessità attraverso l'aporia*

Dunque della meraviglia si può fare conto altissimo se, come questi autori sostengono, essa è capacità propriamente umana, condizione essenziale dell'essere a noi proprio, espressione della libertà di cui, come uomini, siamo capaci e dell'esperienza filosofica che tutti, prima o poi, potremmo ed anzi dovremmo fare davanti a decisioni importanti²¹. C'è però un'altra costellazione linguistica e semantica che alla meraviglia si lega: quella della *perplessità*.

Il filosofo e pedagogista statunitense Gareth B. Matthews ha pubblicato uno studio intitolato *Socratic Perplexity and the Nature of Philosophy*²²: l'esergo del libro – secondo cui non la meraviglia, ma la «perplessità socratica» descriverebbe la «natura» stessa della filosofia – è un passo del *Protagora* platonico, una battuta di Socrate al sofista di Abdera, che, nella traduzione qui proposta dal greco antico all'inglese, suona: «Protagoras, please don't think that I have any other wish in our discussion than to examine those things that *I keep finding perplexing*». In italiano si può tradurre: «Protagora, non pensare che io discuta con

¹⁹ *Ivi*, p. 18.

²⁰ *Ivi*, p. 36.

²¹ L'affermazione ora citata di Jeanne Hersch, secondo cui tutti, prima o poi, dinnanzi a decisioni importanti, faremmo un'esperienza di stupore filosofico può già rispondere alla questione posta *supra*, alla nota 8, sulla portata "democratica" o no della meraviglia filosofica: *a certe condizioni ed in certi momenti* tutti noi (che come uomini saremmo, secondo Aristotele, «portati per natura al sapere») faremmo esperienze che Platone direbbe tipiche «soprattutto del filosofo».

²² Oxford 1999.

te con un desiderio diverso dal voler esaminare le questioni su cui, volta a volta, sono incerto», o «sono in dubbio», o anche «sono perplesso»²³. Nell'approccio all'attrezzato caposcuola della sofistica – a colui che, pur di riportare una vittoria retorica, avrebbe insegnato a render più forte la tesi più debole –, Socrate lo assicura di esser mosso alla discussione da un solo, ben diverso desiderio: quello di esaminare le questioni che davvero gli suscitano *perplexità* (o incertezza o dubbio).

Ed alla *perplexità*, presentata con un tale esergo, Matthews ascrive un ruolo importantissimo:

essa è così basilare in campo filosofico, in ciò che costituisce il nostro principale interesse nelle questioni filosofiche, in ciò che ci tien svegli la notte a rimuginarci su, che è difficile immaginare un buon filosofo privo di ampia familiarità con l'esperienza disorientante e fonte di confusione della *perplexità* filosofica²⁴.

Dunque, per lo studioso americano, fondamento o cominciamento della filosofia sarebbe la *perplexità* (esperienza, come lui stesso dice, «disorientante e fonte di confusione»), non la meraviglia. Con quale verbo però l'originale greco del *Protagora* rende quello che Matthews traduce «*I keep finding perplexing*» e che io ho reso in italiano con perifrasi alternative quali “sono incerto”, o “sono in dubbio”, oppure anche “sono perplesso”? È forse qualche forma del verbo *thaumazein*? No, come chiunque appena esperto del linguaggio di Platone sa di potersi aspettare, il verbo greco che sta per il *keep finding perplexing* di Matthews è *aporein*: «o *Protagora*», dice in origine il Socrate platonico, «*me oiou dialeghesthai me soi allo ti boulomenon e ha autos aporo hekastote, tauta diaskepsasthai*».

Ma, se Matthews chiama la “*perplexità*” a svolgere la stessa funzione fondante della filosofia ascritta, da Platone e Aristotele stessi, alla meraviglia, c'è dunque un legame, nei due filosofi greci, fra l'*aporein* ed

²³ PLAT. *Prot.* 348c5-6; la tr. it. è fatta, come subito si vedrà, dal testo greco originale e non dall'inglese ora citato: è proprio il testo greco a consentirmi traduzioni alternative al «sono perplesso» proposto da Matthews (il corsivo dell'inglese «*I keep finding perplexing*» è mio).

²⁴ MATTHEWS, *Socratic Perplexity* cit., è l'esordio del Cap. I, con la mia tr. it.

il *thaumazein*? Ancora Enrico Berti ci ricorda che questo legame c'è in Aristotele, il quale associa strettissimamente i due verbi, quasi in una sineddoche, quando, sempre all'inizio della *Metafisica*, sostiene: «chi è nell'aporia e nella meraviglia pensa di non sapere (*ho d'aporon kai thaumazon oietai agnoein*)»²⁵.

Ci troviamo così dinnanzi ad un duplice passaggio, interessante ma problematico: Matthews chiama “perplexità” ciò che in greco antico è – invece – *aporein*; e Aristotele, da parte sua, lega *thaumazein* ed *aporein*, “meravigliarsi” e “stare nell'incertezza”, “nel dubbio” o “esser perplessi”²⁶.

3) Meraviglia contemplante e meraviglia interrogante

È proprio quest'ultimo verbo *aporein*, significantissimo in sede filosofica greco-antica, a consentire a Berti quella che reputo l'interpretazione storicamente corretta dell'antica meraviglia. Ammesso infatti che non sia facile «per noi, oggi, capire, che cos'è veramente la meraviglia di cui parlano Aristotele e i Greci», egli prosegue segnalando un equivoco sorto in merito:

nel mondo occidentale, in cui assai determinante è stato l'influsso della cultura cristiana, la meraviglia viene spesso confusa con l'ammirazione. Ciò è probabilmente dovuto al fatto che il verbo greco *thaumazein* (“meravigliarsi”) viene reso in latino col verbo *admirari*, e quindi la meraviglia diventa “ammirazione” (ad esempio, in Tommaso d'Aquino). Ma l'ammirazione è un sentimento di tipo estetico, che si prova quando si è di fronte a qual-

²⁵ *Metaph.* 982b 17. BERTI, *In principio era la meraviglia* cit., p. VI, traduce: «chi è nell'incertezza e nella meraviglia pensa di essere nell'ignoranza», ridando quella che – come visto – è una delle tr. it. correnti di *aporein*, come, appunto, “essere incerti” o “dubbiosi”.

²⁶ In realtà, Matthews è consapevole che il suo “esser perplessi” sia, in greco antico, *aporein*: non solo, ma dedica a sua volta un Capitolo intero (il II, intitolato *Aristotele e l'inizio della filosofia*) al passo aristotelico sul *thaumazein*. Pare però che egli faccia più attenzione agli oggetti specifici che, secondo Platone e Aristotele, susciterebbero “perplexità” (p.es. il dilemma cosiddetto “della terra stazionaria”, in *De Coelo* 249a 10-11, oppure il problema dell'intero e delle parti della virtù in vari Dialoghi platonici) piuttosto che – come vorrei fare io – allo *stato soggettivo* indicato da tale “perplexità”. La corretta determinazione, peraltro, dell'oggetto capace (degli oggetti capaci) di far *thaumazein* o *aporein* è, come vedremo, importante.

cosa di affascinante, di ammirevole. Per i cristiani, il creato suscita ammirazione in chi si sofferma a contemplarlo, perché è opera di Dio [...] invece *la meraviglia di cui parlano Platone e Aristotele non ha nulla di estetico, è un atteggiamento puramente teoretico, cioè conoscitivo, è semplice desiderio di sapere*²⁷.

Vero il fraintendimento qui denunciato, va però ricordato che anche nel mondo antico ricorrono tesi anticipanti, in qualche modo, l'*admirari* di Tommaso: quelle che ascrivono all'uomo la capacità di elevarsi alla totalità dell'essere e del tempo, provando un godimento infinito nel contemplare il tutto dotato di un ordine armonico, un tutto di cui si sente di far parte, o nel contemplare il fondamento divino stesso dell'universo. Documenta tali tesi, testi antichi alla mano (fra gli altri di Platone, Aristotele, Cicerone, Lucrezio, Seneca), p.es. Pierre Hadot, nel libro *Che cos'è la filosofia antica?* e nel capitolo intitolato, non per caso, *Il rapporto con il cosmo e l'espansione dell'io: l'A. francese ritiene tale postura contemplante (lo "sguardo dall'alto", simile a quello con cui Dio stesso guarda il mondo) una forma dell'esercizio spirituale o askesis*²⁸.

Per Platone in particolare Hadot cita vari passi: la *Repubblica* (486a4-6), dove, elencando le doti richieste al filosofo-re, si esclude ch'egli pos-

²⁷ BERTI, *In principio era la meraviglia* cit., pp. VII-VIII, corsivi miei. Concordo con Berti sulla necessità, pena fraintendimenti, di distinguere fra "ammirazione" e "meraviglia" greco-antica: cfr. quanto già precisato *supra*, alla nota 10, sull'ammirazione, ridata anche dalla definizione Treccani della "meraviglia". Anche MATTHEWS, *Socratic Perplexity* cit., richiamato il passo di Aristotele sul *thaumazein*, precisa: «Il lettore casuale può intendere che egli [Aristotele] supponga che la filosofia inizi da qualcosa di simile al rapimento di Kant dinnanzi al cielo stellato, oppure davanti alla legge morale che è in noi: ma un'occhiata più approfondita al passo rivela che la meraviglia che Aristotele ha in mente è, in realtà, lo *sconcerto* che si prova dinnanzi a dilemmi radicali, o alle cosiddette "perplexità" o "aporie" (*aporiai*)» (tr. it. mia, corsivo dell'A.). Non concordo invece con Berti – e ritornerò su questo – sul fatto che il *thaumazein/aporein*, non essendo un atteggiamento estetico, sia invece «atteggiamento *puramente teoretico*»: come può esserlo se (lo si è accennato), essendo certamente *consapevolezza* di non sapere, è anche, come Berti stesso precisa, *desiderio* di sapere? Il desiderio, infatti, è uno stato *non cognitivo*, ma *affettivo*.

²⁸ Cfr., per il testo citato di Hadot, tr. it. Torino 1998 (ed. or. 1995), pp. 195-203. È ovvio che lo slittamento semantico e filosofico dal *thaumazein* all'*admirari* andrebbe verificato sui testi di Tommaso e, prim'ancora, su quelli di Aristotele, che il filosofo cristiano riprende nella traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke.

sa nutrire bassezza e piccineria perché queste ostacolerebbero «un'anima che deve [invece] sempre *agognare all'intero* (*tou holou kai tou pantos aei eporexesthai*), divino ed umano». Il celebre passo del *Fedro* (246b-c) dov'è precisato che l'anima, prima della caduta/incarnazione nel corpo, «percorre (*peripolei*) tutto il cielo», nell'una o nell'altra forma, e che, quand'è nella sua forma perfetta ed è dotata d'ali, «vola in alto (*meteoroporei*) e regge tutto quanto l'ordine delle cose». Quello, altrettanto celebre, del *Teeteto* (173e1-174a1), dove il filosofo è detto vivere nella città solo col corpo, mentre il suo pensiero (*dianoia*), reputando di scarso valore le cose terrene, «vola (*petetai*)» dappertutto, nelle profondità della terra e oltre il cielo, studia le questioni astronomiche e «indaga (*ereunomene*)» ovunque la natura degli enti. A questi passi aggiungerei anche *Tim.* 46c, dov'è detto che la vista ci è stata donata perché, *contemplando* (*katidontes*) nel cielo i moti ciclici dell'intelligenza celeste, ce ne servissimo per comprendere gli analoghi moti del pensiero che sono in noi. E ancora il celeberrimo “mito” della caverna, dove il momento finale, quando il prigioniero liberato completa il suo percorso ascensivo e cognitivo verso il fondamento divino, è reso dicendo che, allora, egli «potrà *osservare e contemplare* (*katidein kai theasasthai*) il sole qual è veramente, esso stesso in sé e nella dimensione che gli è propria» (*Resp.* 516b4-7).

Ora però, come si vede e senza pretese di completezza su un tema ampio e complesso, in nessuno di questi passi, per indicare questa contemplazione, infinitamente gradevole, del tutto o del fondamento da parte dell'anima, si usa il verbo *thaumazein*: semmai, oltre a forme metaforiche legate al “volo” o alla dinamicità dell'anima stessa, si usano forme del verbo *vedere* (*katidein* e *theasthai*). Si confermerebbe dunque la considerazione sopra riportata di Berti: sarebbe questa una *meraviglia contemplante* (*admiratio*), dalla quale, come vedremo, si differenzia, per terminologia e soprattutto per senso filosofico, la *meraviglia interrogante* (*interrogatio*), cui invece alludono il verbo *thaumazein* e il suo parentato *aporein*.

Va anche notato come tale meraviglia contemplante sembri, come esperienza estrema o apicale, collocarsi *alla fine* del percorso filosofi-

co, mentre il *thaumazein* e l'*aporein* si collocano all'inizio di esso e sono perciò perfino presupposto dell'altra. Ancora, a confermare la differenza fra i due stati, sta il fatto che – come vedremo – essi si legano a *situazioni cognitive ed emozionali diverse e persino opposte*: la meraviglia contemplante possiede, sperimentandolo direttamente, il proprio oggetto ed implica perciò uno stato emozionale positivo ed infinitamente gradevole, di espansione del sé nella devozione o nella gratitudine; la meraviglia interrogante, invece, segnala un distacco integrale dall'oggetto di conoscenza ed implica perciò uno stato emozionale perturbato e perfino doloroso d'incertezza e confusione, sul quale dovrà, se vi riesce, aver la meglio *l'amor di sapienza*²⁹.

²⁹ Sul valore di forme del vedere come metafora di atti cognitivi, rinvio al mio *Lo sguardo nel buio. Metafore visive e forme grecoantiche della razionalità*, Roma-Bari 1994. Ne *Il sé, l'altro, l'intero. Rileggendo i Dialoghi di Platone*, Milano 2010, soprattutto alla nota 40 di p. 30, notavo invece come anche i momenti "atopici" ascritti a Socrate nel *Simposio* (174d5-7; 175a7-b3; 220c2-5) alludano non a esperienze apicali di meraviglia contemplante, quanto semmai – ancora per il tipo di verbi usati – anch'essi a casi di meraviglia interrogante. In particolare nell'ultimo brano s'insiste che Socrate, «preso in qualche suo pensiero, se ne stava lì ritto a indagare (*synnoesas gar autothi heothen ti eistekei skopon*) e, poiché non gli riusciva, non se ne andava, ma restava lì fermo, a cercare (*kai epeide ou prouchorei autothi, ouk aniei alla eistekei zeton*)» (corsivi miei). Di nuovo, tali esperienze non sono descritte col verbo *thaumazein*: l'unico passaggio del ritratto di Socrate fatto da Alcibiade in cui ricorre un intenso *thaumastotaton* (220a4), «cosa meravigliosissima», è quello dov'egli riferisce la capacità di Socrate di bere vino, non per voglia, ma «messo alle strette», vincendo tutti gli altri e però senza ubriacarsi! Ricostruisce tali momenti "atopici", con il relativo *status quaestionis* ed entro una lettura di Socrate «maestro del dialogo con sé», ancora HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, tr. it. Torino 2005 (ed. or. 2002), pp. 44-46, in particolare con la nota 15. Discorso a parte merita il passo 210e4-5 del *Simposio* stesso, su cui, culmine della *scala amoris*, si sofferma, in questo stesso numero della rivista, Salvatore Lavecchia, valorizzandolo quale emblema stesso del *thaumazein* filosofico: è forse restrittivo limitare a questo (nonostante la sua apicalità!) l'oggetto del *thaumazein*. Si tratterebbe comunque di un caso di meraviglia contemplante, di *admirari*, non di *thaumazein*. Quanto al testo, esso suona: «colui che, così educato nelle cose d'amore, è pervenuto a questo punto, osservando via via e correttamente le molte cose belle (*theomenos ephexes te kai orthos ta kala*), giungendo ormai al fine del percorso amoroso, d'improvviso vedrà una bellezza, per la sua natura stessa, meravigliosa (*exaiphnes katopsetai ti thaumaston ten physin kalon*) » (corsivo mio; seguo qui la tr. it. di Carlo Diano; simile però è quella di Giovanni Reale: «qualcosa di bello, per sua natura meraviglioso»). Dunque il *thaumazein*, nella forma dell'aggettivo *thaumaston*, è effettivamente presente. Nondimeno l'apprensione di questo culmine, cioè del Bello in sé, non è reso col verbo *thaumazein*, ma di nuovo, come negli altri passi esaminati prima, col verbo *katopsesthai*. È semmai la «natura» di tale bello ad essere *thaumaston*, come confermano le 14 linee successive di greco (210e5-211b5) dove si elencano le moltissime ragioni per cui «questo» bello differisce dai molti belli sensibili (eternità, stabilità,

Ma allora, proprio in Platone, come stanno le cose? Anche per lui, come poi per Aristotele, il “meravigliarsi” si associa all’*aporein*, allo stare incerti (o restare perplessi) dinnanzi a dilemmi, ad aporie da cui non sapremmo, quando ci si presentino, come uscire? Proprio il passo sulla meraviglia del *Teeteto* ci serve per dar risposta positiva a questo quesito.

È utile, poiché lo si fa tanto più di rado quanto più di frequente si cita il passo, richiamare *il contesto* nel quale il *thaumazein* emerge³⁰: Socrate e il giovane, brillante matematico a cui il Dialogo s’intitola stanno discutendo di che cosa sia la scienza e, ipotizzato anzitutto che possa identificarsi con la sensazione, ricordano però che, come stabilito dai Presocratici con l’eccezione di Parmenide, i sensibili oggetto di sensazione *divengono* sempre. Del divenire essi ricordano alcune regole base: l’impossibilità che qualcosa divenga maggiore o minore finché resta uguale a se stesso, ancora, che esso cresca o diminuisca se nulla gli si aggiunge e gli si toglie, e, infine, che nulla che prima non esisteva possa esistere senza l’esser divenuto e il divenire. Concordata la validità generale di tali regole acquisite induttivamente, Socrate nota che, però, esse possono «entrare *in conflitto l’una con l’altra* nella nostra anima» (*machetai auta hautois en tei hemeterai psychei*, 155b4-5): lo farebbero, si esemplifica, soprattutto dinnanzi a fenomeni come quello di Socrate, che avendo l’età che ha e senza esser cresciuto o diminuito, in un anno si trova ad esser più grande di Teeteto che è giovane e, in seguito, però, più piccolo di lui, non perché sia stato tolto qualcosa alla sua mole, ma perché è il giovane ad esser cresciuto (*Theaet.* 155b-c)³¹. La nostra ani-

integralità, continuità, incondizionatezza, immaterialità, etc.). È allora tale differenza di natura ad essere *thaumaston*, cioè tale da suscitare meraviglia: oggetto perciò, forse proprio per tale radicale differenza dai sensibili, anch’essa di *stupefatta interrogazione*.

³⁰ Più generoso in tal senso – seppure non esente talora da fraintendimenti storico-filologici – è CUSINATO, *L’umiltà e la meraviglia. L’inizio della filosofia e il ripensamento della riduzione husserliana in Max Scheler*, «Annuario Filosofico», 14 (1998), pp. 281-307, p. 301 in particolare. Molto interessanti, oltre che filologicamente più corrette, le sue riprese teoretiche del *thaumazein*, in ‘*Katharsis*’. *La morte dell’ego come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, Napoli 1999, pp. 93-105, e nel recente ‘*Periagoge*’ cit., pp. 230-237: questi lavori hanno il merito di riportare l’attenzione sul valore cruciale, euristico, antropologico e morale, dell’antica meraviglia.

³¹ Poco prima (154c) era stato esemplificato l’accrescersi di un certo, iniziale numero

ma sentirebbe *confliggere l'una con l'altra* le regole che pure ha ammesso sul divenire dinnanzi a questioni come queste, cioè quelle sul rapporto intercorrente fra sensibili misurabili, numerabili e confrontabili (più grande o più piccolo di... ? quanto più grande di... ? quanto più piccolo di... ?), «in un'infinità di altri casi simili (*kai alla de myria epi myriois houtos echei*)» (155c4) a questo ora esemplificato. Socrate sa che Teeteto può seguirlo su questioni simili, poiché, da matematico qual è, certo non è inesperto di esse (*ouk apeiros ton toiouton*, 155c5).

Ma la risposta del giovane pare non confermare per nulla la fama d'intelligenza, intuizione e pertinacia con cui era stato presentato a Socrate³²:

Per gli dèi, Socrate!, Teeteto esclama scoraggiato, *io son pieno di una straordinaria meraviglia dinnanzi a che cosa mai rappresentino casi simili (hyperphos hos thaumazo ti pot'esti tauta)*: e qualche volta, quando davvero mi concentro su di essi, mi vengono le ver-

di dadi (6), a cui siano accostati altri 4 dadi, di cui i primi rappresentano una volta e mezza in più; mentre, se se ne accostassero 12, i 6 originari sarebbero la metà di ciò che pure li accresce. Nel caso citato, se nulla che prima non esisteva può essere senza l'esser divenuto e il divenire, è oggetto di meraviglia che Socrate, in un anno, sia divenuto più grande di Teeteto senza che nulla gli sia stato aggiunto (contro la seconda regola) e che egli non sia, piuttosto, rimasto uguale a se stesso (come vuole invece la prima regola). È ovvio che tali "aporie" s'instaurano poiché l'accezione del divenir più grande (o più piccolo) è qui assunta ad un tempo in sensi diversi (crescere d'età e crescere di statura).

³² Cfr. l'inizio del Dialogo e le lusinghiere parole con cui il vecchio matematico Teodoro presenta a Socrate il giovane Teeteto (143e-144b), col commento che ne ho fatto in *Teodoro, Teeteto, Socrate il Giovane. I matematici deuteragonisti in 'Teeteto', 'Sofista', 'Politico'*, in F.L. LISI - M. MIGLIORI - J. MONTSERRAT MOLAS, *Formal Structures in Plato's Dialogues. 'Theaetetus', 'Sophist', 'Stoastman'*, Sankt Augustin 2011, pp. 72-83. Il calcolo del più grande e del più piccolo è anche alla base, nel *Fedone* platonico (99e-101d), della problematica sfociante poi nella tematizzazione delle idee: le addizioni e sottrazioni che consentono, a livello sensibile, di comparare gli individui indicandoli maggiori o minori di altri, non paiono più sufficienti in sede logico-cognitiva per non cadere in un ginepraio di contraddizioni. P.es., a 101a-b, è suscettibile di critiche l'affermazione che qualcuno superi un altro *della testa*: si può infatti obiettare che «è impossibile che per la medesima cosa [la testa appunto] il maggiore sia maggiore e il minore minore, e, poi, che è altresì impossibile che per la testa che è piccola, il maggiore sia maggiore e che sarebbe veramente un portento (*teras*) che una cosa fosse grande per causa di una cosa piccola» (tr. it. G. REALE. Sottolineo qui col corsivo, a 101b1, il termine *teras*, indicante anch'esso il portento, lo straordinario, l'incredibile, cioè una causa di meraviglia). Teeteto era celebre, fra l'altro, per essersi occupato delle potenze, cioè dei numeri maggiori risultato proprio della relazione reciproca e progressivamente incrementantesi fra altri numeri ad essi precedenti.

tigini (*kai eniote hos alethos blepon eis auta skotodinio*) (155c7-8)³³.

È replicando a quest'auto-attribuzione di uno stato di meraviglia, eccezionale tanto da far brancolare nel buio (*skotodiniein*), da dar perfino le vertigini, da parte di un giovane brillante e versato nei calcoli più astrusi, che Socrate se ne esce nel commento divenuto poi – fuori dal suo contesto – celebre: il vecchio matematico Teodoro non avrebbe sbagliato nel giudicare l'agilità mentale di Teeteto, perché, dice Socrate,

[...] è tipico del vero filosofo provare questo stato d'animo, la meraviglia (*mala gar philosophou touto to pathos, thaumazein*). Infatti non c'è altro principio della filosofia che questo (*ou gar alle arche philosophias he aute* [...]) (155d2-4).

Dunque Socrate tira in ballo la meraviglia «tipica del vero filosofo» dinnanzi ad uno stato analogo e particolarmente intenso (*hyperphyos... thaumazo*) in cui dichiara di trovarsi, sul rapporto fra quantità sensibili confrontabili e misurabili, un personaggio pure tutt'altro che inesperto dei calcoli più complicati: uno stato da Socrate stesso poco prima descritto come quello in cui alcune regole (quelle elencate sul divenire) si trovino a «*confliggere l'una con l'altra* nella nostra anima» dinnanzi a situazioni a cui esse paiono non potersi applicare, dando luogo ad esiti contraddittori. Quale descrizione migliore di uno stato di *aporia*, come forma – precisamente – di *conflitto interiore fra tesi opposte*? Dunque, in tale considerazione, *Platone non diverge per nulla da quanto più tardi avrebbe asserito Aristotele con la sua associazione stretta fra thaumazein ed aporein*³⁴.

³³ Talora quanto detto in questo passo è stato frainteso, perdendo il riferimento al fatto che Teeteto dichiara di provar meraviglia non genericamente, ma *esattamente* rispetto all'applicabilità delle "regole" o rappresentazioni mentali (154e4: *auta ... ha dianoumetha*; 155a2: *tauta ta phasmata en hemin*) sulla relazionalità reciproca di cui lui e Socrate stanno discutendo: queste e null'altro sono ridate chiaramente con due plurali neutri (*tauta*, 155c7; *auta*, *ibid.*) e sono del resto ciò di cui – sempre con un genitivo neutro plurale – Socrate aveva dichiarato non inesperto Teeteto nella sua ultima battuta, due righe prima, a 155c5 (*ouk apeiros ton toiouton*). La traduzione corretta del passo è importante, poiché consente di comprendere *che cosa*, in Platone, susciti meraviglia e perciò di non giungere, per essa, a letture parziali e distorte.

³⁴ Alla portata semantica dei costrutti di *aporein* ed al suo valore filosofico dedicherò il § 6.

Teeteto, per la meraviglia che dice di provare dinnanzi alla non funzionalità di regole già concordate, si mostra (secondo il Socrate che Platone fa parlare) dotato di una mentalità “da filosofo”, non solo di una mentalità da scienziato: questa lo porterebbe invece, rinvenuta una regola, solo a dedurre ordinatamente le conseguenze da essa derivanti, senza riuscire a rimettere in discussione la regola stessa fino a rinvenirne una nuova, più funzionale alla soluzione di un problema che la prima non riesca più a risolvere e dinnanzi a cui inneschi perfino un’aporia. È questa, come si sa, la critica che Platone muove, nel VI libro della *Repubblica*, alle scienze esatte, a quei *mathemata* di cui Teeteto è autorevole studioso: il limitarsi, posta una certa «ipotesi», a dedurre ordinatamente le conseguenze. Mentre solo il dialettico, cioè il vero filosofo, colui di cui, secondo il *Teeteto*, è tipico il *pathos* della meraviglia, sa interrogarsi sulle ipotesi stesse che ha formulato o va formulando: solo lui, trovatele insufficienti, sa testarne la tenuta in modo *radicale e completo*, non solo di un’ipotesi, ma della sua opposta, quella che appunto la fronteggia in un’aporia, e solo allora, eliminandola come ipotesi, sa – semmai – trasformarla in tesi³⁵.

Dunque il *thaumazein* greco-antico può esser sì reso con “perplexità”, come vuole Matthews, purché però sia tenuto presente *il suo carattere basilaramente aporetico*, cioè il determinarsi di questo, che Platone chiama *pathos*, dinnanzi a ipotesi che giungano, come dice il suo Socrate nel *Teeteto*, a «confliggere l’una con l’altra nella nostra anima», sino al punto, come accade al pur esperto Teeteto, di far brancolare nel buio, di far provare «le vertigini». Ciò accade a chi, da vero filosofo, stia dinnanzi non solo all’esperienza apicale, fonte di positiva e gratificante

³⁵ Mi riferisco al celebre e complesso finale del libro VI della *Repubblica* (510c-511a), dove il Socrate platonico teorizza il diverso uso, rispettivamente dianoetico e noetico, che il matematico e il dialettico fanno delle proprie ipotesi (*hypotheseis*): solo il secondo, poiché non *pre-suppone* nulla e continua a “meravigliarsi” di tutto, anche delle regole già rinvenute, riesce a fare un uso propriamente veritativo delle proprie ipotesi (il metodo per ipotesi opposte teorizzato nella dialettica matura di Platone in *Parm.* 135e-136a). Il tema è di particolare difficoltà e non posso ritornarci su in questa sede: rinvio alla trattazione fattane a suo tempo ne *Le idee, i numeri, l’ordine. La dottrina della ‘mathesis universalis’ da Platone al neoplatonismo*, Napoli 1988, pp. 45 ss., e, di nuovo, ne *Il sé, l’altro, l’intero* cit., pp. 136-140.

ammirazione, della contemplazione del tutto o del fondamento: ma, prima ancora, a chiunque sperimenti il confliggere fra loro delle ipotesi interpretative già disponibili dinnanzi a *myria epi myriois* dei casi possibili, alcuni, come ora visto, anche assai banali e quotidiani. Ciò accade a chi resti “perplesso” dinnanzi ad essi.

4) *Forme della perplessità*

Prima, perciò, di approfondire che cosa fosse questo *aporein*, è interessante richiamare alcuni tratti che proprio alla perplessità ascrive Maria Zambrano nel suo *Verso un sapere dell'anima*³⁶: la filosofa spagnola, che ha come termine di riferimento la *Guida dei perplessi* di Mosè Maimonide, non parla di meraviglia, ma riconosce il tratto aporetico di quanto tratta, poiché – scrive – «essere perplesso significa *trovarsi fra varie alternative e non sapersi decidere per nessuna*»³⁷. Questo stato d'incertezza si darebbe però non solo – ella precisa – per la prima causa che viene in mente, cioè «per mancanza di conoscenza sufficiente»: in realtà,

la perplessità si produce quando la conoscenza è tale da lasciare margine al rischio, quando dobbiamo rischiare nello scegliere [...]. Il perplesso ha idee, sa definire perfettamente le alternative di fronte alle quali ammutolisce. Conosce, ma gli manca quell'ultimo “mobile” che muove la vita, che la trascina e la fa uscire [...] il segreto non è la mancanza di conoscenza, bensì una svogliatezza o un timore che paralizza [...]. La perplessità indi-

³⁶ Tr. it. Milano 1996 (ed. or. *Hacia un saber sobre el alma*, Fundación María Zambrano 1991).

³⁷ *Verso un sapere dell'anima* cit., p. 74, corsivo mio. Lo stesso Maimonide (1138-1204) dichiara (nella premessa del Capitolo 2 della Parte II della *Guida*) che il fine della sua opera «è quello di spiegare le difficoltà della Legge [scil. la *Torah* ebraica, i cui fondamenti si trovano nel *Pentateuco*] e di mostrare i veri significati dei suoi segreti, che sono superiori alle menti del volgo. [...] Questi concetti (filosofici) sono stati già trattati in molti libri e molti di essi sono stati dimostrati correttamente; io intendo solo menzionare ciò che, una volta capito, può spiegare una delle difficoltà della Legge» (tr. it. Torino 2013, p. 329). Il curatore della versione italiana, Mauro Zonta, commenta che intento di Maimonide sarebbe servirsi della filosofia (che per lui è essenzialmente quella di Aristotele, come fu intesa da alcuni dei commenti greci tardo-antichi e dagli esegeti arabi musulmani del Medioevo) quale strumento per comprendere i passi della *Bibbia* che nascondono dietro il senso letterale un significato allegorico a livello teoretico.

ca un'abbondanza di conoscenza. In ogni perplessità c'è un turbamento: e si è di fronte a un tipo di conoscenza che abbraglia e non penetra³⁸.

Anche per la Zambrano la perplessità sorge quando si venga a «trovarsi tra varie alternative», il cui flagrante confliggere dà «turbamento» e fa «ammutolire»: una situazione in tutto simile, dunque, in sede conoscitiva e affettiva, alla tensione dilemmatica che suscitava in Teeteto una meraviglia così «straordinaria» da dargli «le vertigini». Questa convergenza conferma dunque – e proprio, però, per il tramite della semantica dell'antico *aporein* – la possibilità di associare il *thaumazein* a questa perplessità.

La riflessione della Zambrano non si ferma però a questo aspetto conoscitivo ed anzi amplia su tutto un altro piano (quello esistenziale) lo sconcerto che riduce al silenzio ed al blocco proprio della perplessità. Dire che il perplesso manca di conoscenza non basta, poiché – a dire della pensatrice spagnola – non solo egli conosce, ma conosce addirittura «perfettamente» le alternative dinnanzi a cui non può che tacere: anzi, come appena letto «la perplessità indica un'abbondanza di conoscenza»³⁹.

³⁸ *Ivi*, pp. 74-75. Interessante è una possibile analogia fra la lettura della perplessità da parte della Zambrano e quella di Aristotele della meraviglia: il filosofo greco sostiene che la meraviglia sorge quando i bisogni primari sono soddisfatti, «giacché solo quando furono a loro disposizione tutti i mezzi indispensabili alla vita e quelli che procurano benessere e agiatezza, gli uomini incominciarono a darsi a una tale sorta di indagine» (*Metaph.* 982b 22ss., tr. it. BERTI); ciò proverebbe, per Aristotele, che ci si dedica alla filosofia solo per lo scopo di conoscere e non per qualche bisogno pratico e fonderebbe il carattere del tutto libero di questa disciplina, dipendente solo da se stessa e non da altro. La Zambrano da parte sua sostiene: «chi è mosso dalla necessità non è perplesso: la perplessità è una situazione che presuppone un certo lusso, lusso di alternative, il che implica una società matura e un individuo libero di potersi muovere in essa» (*Verso un sapere dell'anima cit.*, p. 74).

³⁹ A procurarsi proprio quest'«abbondanza di conoscenza» pare che spinga il vecchio Parmenide nel Dialogo platonico a lui intitolato, quando, aprendo a quel metodo dialettico maturo che lavora – come accennato – su ipotesi fra loro opposte per contraddizione, raccomanda ad un giovane Socrate, se vorrà esercitarsi al meglio, non solo di esaminare «de conseguenze derivanti dall'ipotesi che ogni cosa sia, ma anche di ipotizzare che questa stessa cosa non sia» (*Parm.* 135e7-136a1). In questa forma radicalmente conflittuale le ipotesi in alternativa paiono anche, come vuole la Zambrano, «perfettamente» conoscibili. Quest'«abbondanza» e «perfezione» di conoscenza, per dirla ancora con la Zambrano, delle alternative in conflitto pare si dia sì nella dialettica

Ciò che immobilizza il perplesso di fronte alle alternative che ha davanti sarebbe allora non una mancanza, appunto, di conoscenza, ma – abbiamo letto – «una svogliatezza o un timore *che paralizza*. [Egli] non può affrontare il rischio della vita, il pericolo di dire sì o no»⁴⁰. Di conseguenza non si tratterebbe di

chiarirgli nulla perché non è di chiarezza che [il perplesso] ha bisogno [...] la perplessità non si può vincere attraverso la semplice spiegazione delle parole. Si tratta di muoversi, *di arrischiarsi a scegliere*⁴¹.

Del resto la Zambrano aveva poco prima notato:

è perplesso non chi non pensa, ma chi non vede. Di ciò il pensiero non è la cura; anzi la sua stessa ricchezza può produrre perplessità. La visione, la visione della propria vita in unione con gli altri, è la cura della perplessità⁴².

Dunque, secondo questa lettura, la perplessità non riguarda solo il piano conoscitivo né è risolvibile muovendosi su questo soltanto. Essa investe la dimensione ben più ampia in cui occorre, come si è letto, «affrontare il rischio della vita, il pericolo di dire sì o no», arrischiandosi a scegliere e a maturare la *visione* stessa «della propria vita in unione con gli altri». La perplessità di cui Maria Zambrano parla ha a che fare per-

matura di Platone, mentre nell'interrogare socratico, frutto anch'esso – come subito vedremo – dell'*aporein*, spesso si riesce a stabilire che un'ipotesi prima creduta non vale più perché auto-contraddittoria, ma non ancora *quale altra ipotesi, opposta a questa*, possa valere: ad una conclusione simile, detta appunto "aporetica", portano molti dei Dialoghi "socratici" di Platone.

⁴⁰ Qui si parla anche di qualcosa (un «timore», una «svogliatezza») che – come corsivizzato nel testo – «paralizza»: si rileggano le considerazioni svolte *supra*, alla nota 10, in merito allo stupore, e quanto detto *infra*, alla nota 54, su uno stato analogo descritto da Platone.

⁴¹ *Verso un sapere dell'anima* cit., p. 75, corsivo mio. Questa è la situazione più matura dell'*aporein*, quella in cui *entrambe* le alternative in conflitto sono chiare a chi ricerca: ma ho ricordato poco fa che, nel dialogo socratico, l'aporia può configurarsi come stato in cui si sa bene che cosa non è vero e non ha valore, ma ancora non si è scoperto che cosa, di diverso ed opposto, possa esser vero e valere. È a questo livello che forse si necessita ancora di chiarezza, di ulteriore conoscenza e di parole che la procurino. Non so se alluda a qualcosa di simile la stessa Zambrano quando precisa che «ci sono gradi diversi di perplessità: dal più profondo al più superficiale» (*Verso un sapere dell'anima* cit., p. 76).

⁴² *Ivi*, p. 73.

ciò non solo con quanto conosciamo, ma *col nostro stesso esistere*.

Quanto limitata appare – a petto della scelta stessa di esistere – la questioncina del *Teeteto* sul più grande e il più piccolo e sulla validità o meno delle regole – anch’esse parziali e limitate – stabilite dai Presocratici sul divenire. Ma – anzitutto – la meraviglia di *Teeteto* e il conflitto fra ipotesi opposte nella nostra anima secondo Socrate si produrrebbero, lo si è visto, non solo in questo ma «in un’infinità di casi simili (*myria epi myriois*)» a quello in cui ora si è incorsi. Anche Matthews individua nel *corpus* platonico una molteplicità di ambiti possibili di applicazione della perplessità ed elenca quella riguardante le virtù, quella sulla normatività divina, quella condivisa con altri del Socrate “torpedine marina”, quella provata dinnanzi al cosiddetto paradosso della ricerca, quella “professionale” della maieutica socratica, etc.⁴³

L’*aporein* che si ripropone per *myria epi myriois* di casi possibili pare allora davvero essere uno stato *strutturale* dell’essere umano, una sua apertura costitutivamente problematica ad un mondo che sempre e dovunque continuerà ad eccederlo: la sua vocazione a meravigliarsi e a domandare è nulla più che un raggio luminoso ch’egli può puntare ora su questa, ora su quella parte di questo mondo, potendo sì volta a volta singolarmente illuminarle e dar risposte, ma mai potendo reputar queste universali e definitive e mai potendo illuminare integralmente l’insieme (come può fare, invece, lo sguardo divino). La meraviglia interrogante sigla l’essere dell’uomo, collocandolo sul crinale stretto, scomodo da percorrere, che divide il versante della presunzione di un sapere assoluto da quello, opposto, del più radicale scetticismo⁴⁴.

Quali sono, allora, «gli infiniti casi simili» a quello del *Teeteto* dinnanzi a cui il Socrate platonico si mostra perplesso o in istato di aporia? E, prima ancora, che significa quell’*aporein* che pare poter raccordare l’antica meraviglia e la moderna perplessità, segnalate – entrambe – quale cominciamento naturale della filosofia?

⁴³ Cito gli argomenti rispettivamente dei Capp. 3, 4, 5, 6 e 9 del lavoro di Matthews, a conferma della parzialità della prospettiva che considera connesse alla meraviglia *solo o primariamente* le esperienze apicali del rapporto con il tutto o col divino.

⁴⁴ Ho trattato tale strutturalità dell’*aporein* in *Platone e le ‘ragioni’ dell’immagine. Percorsi filosofici e deviazioni tra metafore e miti*, Milano 2007, pp. 253-265.

5) *Una nozione di verità e Socrate torpedine marina*

Per non fraintendere l'*aporein*, occorrono però due operazioni preliminari: fare chiarezza sulla nozione socratica di “verità” e, poi, sulla semantica che, nel greco filosofico, associa in una costellazione di particolare rilievo termini quali *poros*, *aporein/aporia*, *diaporesai* ed *euporesai*.

Non potendo, nello spazio concessomi, condurre una ricerca autonoma sulla nozione socratica di verità, la prendo in prestito da altri. È ancora Jeanne Hersch a formulare in merito considerazioni condivisibili:

Socrate non avrebbe scritto nulla perché non credeva

a una verità separabile da chi la enuncia e dall'istante in cui viene enunciata [...] Una verità filosofica non è semplicemente un enunciato che si riferisce in modo appropriato a uno stato di fatto oggettivo, indipendentemente da chi parla o scrive, ma è un enunciato in cui un essere umano libero, responsabile, accetta una verità, la fa propria, la fa diventare “verità” per il modo in cui si impegna nei suoi confronti. [...] Questo significa che, per Socrate, una verità cosiddetta *teorica* è sempre nello stesso tempo una verità *pratica*, che dipende sia da chi la coglie, sia dall'azione che la verità esercita sull'uomo, da come lo trasforma. Oggi questa verità sarebbe chiamata esistenziale⁴⁵.

Come già detto⁴⁶, a differenza di Matthews sulla perplessità, a me interessa non tanto enumerare gli «infiniti» oggetti specifici che determinerebbero, secondo il Socrate platonico, l'*aporein*, quanto semmai – dato per certo che tali oggetti siano appunto «infiniti» – lo stato soggettivo in cui l'*aporein* stesso consiste. Ora, questa nozione di verità segna la proprio *un modo del soggetto di disporsi dinnanzi al vero*, di aderire ad esso, un, come dice la Hersch, «senso del vero» *che trasforma il soggetto stesso e lo responsabilizza nei suoi riguardi, orientando poi la sua azione futura*. È questo modo e questo livello, tipicamente umano, di esigenza del vero, a mio avviso, a destar meraviglia e a far cadere nell'*aporein*, quale che sia l'oggetto (una questione matematica, la definizione di virtù, il senso stesso dell'esistenza, o il fondamento divino) capace poi nello specifico

⁴⁵ HERSCH, *Storia della filosofia come stupore* cit., p. 16, per entrambe le citazioni (il corsivo della prima è mio).

⁴⁶ *Supra*, nota 26.

di causare tale meraviglia/aporia.

Sulla base di quest'accezione della "verità", compito preciso di Socrate sarebbe stato appunto non tanto risolvere uno o l'altro degli «infiniti» casi specifici, capaci, come quello del *Teeteto*, di destar meraviglia, quanto semmai, secondo la Hersch, «suscitare ed esercitare il senso profondo del vero che sonnacchia in ogni uomo»⁴⁷. E, condivisibilmente, la Hersch aggiunge:

Spesso dimentichiamo che anche il senso del vero è morale. Per questo la radice della scienza – anche quella della scienza moderna – è per sua natura morale. Se gli scienziati sottopongono le loro ipotesi a verifiche tanto severe è perché, quando si tratta del vero, si sono *moralmente impegnati davanti a se stessi* a raggiungere una forma rigorosa di certezza⁴⁸.

È utile – perché risolve molti problemi sul piano storico ormai indecidibili e molte questioni che continuano a parer poco chiare sul piano teorico – accettare che una simile accezione del vero stia alla base della ricerca di Socrate per com'è raffigurato nei Dialoghi platonici⁴⁹: il So-

⁴⁷ *Ivi*, p. 19, corsivo mio. Sul carattere pratico della nozione socratica di "scienza" (che sarebbe non solo *knowing that*, ma anche *knowing how*), cfr. anche il saggio di F. BRAVO, *What is the Meaning of 'episteme' in the Socratic Proposition 'he arete episteme estin'?*, in M. MIGLIORI – L. NAPOLITANO VALDITARA, *Plato Ethicus. Philosophy is Life. Proceedings of the International Colloquium Piacenza (Italy) 2003*, Sankt Augustin 2004, pp. 49-62. Anche MATTHEWS, *Socratic Perplexity* cit., Cap. 5, richiama le professioni d'ignoranza fatte dal Socrate platonico in più sedi e in particolare in *Men.* 71b-c, dov'egli dichiara di non sapere per nulla che cosa sia la virtù e di non aver incontrato mai alcuno che lo sapesse (passo, questo, su cui tornerò): fatto ciò, l'A. statunitense si dice convinto «che le sue [di Socrate] negazioni di sapienza abbiano uno scopo profondamente filosofico: esse vogliono intendere la necessità, da parte nostra, di comprendere – così sembra – che le questioni che *tutti* supponiamo di conoscere perfettamente possano essere [invece] filosoficamente problematiche; le professioni d'ignoranza fatte da Socrate pare abbiano lo scopo di metterci in guardia rispetto a questa circostanza importante» (tr. it. sempre mia, corsivo dell'A.).

⁴⁸ HERSCH, *Storia della filosofia come stupore* cit., p. 19, corsivo mio.

⁴⁹ Sul fatto che sia questo, il Socrate di Platone, a meritare interesse filosofico, e non un qualche Socrate storico la cui figura non è più ricostruibile, cfr. il mio saggio *Cura, Eros, felicità. In margine all'antropologia di Platone, «Thaumàzein»*, 1 (2013), pp. 121-148, p. 126 in particolare. Anche MATTHEWS, *Socratic Perplexity* cit., Cap. I, ammette, sulla scia di Charles Kahn, che, anche se Platone è, nella propria ricostruzione, infedele al Socrate storico, noi non abbiamo più modo di correggerlo e non possiamo che lavorare filosoficamente sul Socrate che egli, nei suoi Dialoghi, ci presenta.

crate platonico avrebbe inteso dunque *mantener viva in sé la consapevolezza dell'insufficienza di ogni sapere umano* (quella consapevolezza d'insipienza per cui egli è indicato dall'Oracolo delfico come più sapiente dei Greci) e avrebbe inteso *suscitare negli altri una pari consapevolezza della tenuta relativa delle opinioni da essi sbandierate per certezze*⁵⁰. Avrebbe inteso meravigliarsi, dunque, e far meravigliare; avrebbe inteso stare nella perplessità e rendere gli altri perplessi a loro volta.

Accettare la nozione ora citata di verità e che questo (meravigliarsi e far meravigliare) fosse il compito che il Socrate platonico si sente affidato dallo stesso Dio di Delfi – per cui continua ad adoperarsi per esso anche a rischio della vita – diviene allora presupposto irrinunciabile per la comprensione della costellazione meraviglia/perplessità/aporia come cominciamento della filosofia di Socrate (e di Platone che lo fa parlare)⁵¹.

Chiaro è il compito primario che Socrate si auto-ascrive nell'*Apologia* (38a2-5), quello che indica del resto come bene più grande per l'essere umano: *sottoporre ad esame se stesso e gli altri, perché una vita senza ricerca non sarebbe degna di esser vissuta (dialegomenou kai emauton kai allous exetazontos, ho de anexetastos bios ou biotos anthropoi)*. Ma non sempre è chiaro *su che cosa, per quale ragione e a quale fine* egli interroghi se stesso e gli altri e – soprattutto – *in che modo* egli possa portare avanti una ricerca qualunque se la sua dichiarazione d'insipienza sia presa sul serio. Se infatti Socrate – come dice e ripete – non sa nulla, come potrà cercare ciò di cui non sa nulla? e, anche trovatolo, come potrà riconoscere ch'era quella la cosa che cercava? Come potrà – egli stesso e chiunque, come lui, si meravigli – raggiungere quell'altissimo, impegnativo livello del vero a cui, secondo la Hersch, egli aspira?⁵²

⁵⁰ Anche questi punti li ho esplicitati nel saggio citato alla nota precedente, soprattutto alle pp. 126-131, e ancor prima ne *Il sé, l'altro, l'intero* cit., pp. 25-38, e 118-126.

⁵¹ È chiaro che ascrivere a Socrate la nozione appena descritta di verità (teorica e pratica *ad un tempo*) dovrebbe far rivedere, e profondamente, tutti i cristallizzati luoghi comuni ermeneutici sul preteso intellettualismo, suo e di Platone che lo fa parlare.

⁵² Il problema è affrontato direttamente, proprio nei termini appena formulati, in *Men.* 80d-e, è noto come “paradosso della ricerca” e proprio ad esso anche Matthews dedica il Cap. 6 del suo libro sulla perplessità. È questo (come fare a cercare, a interrogare se stesso e gli altri e a trovare da una posizione che si pretende di radicale insipienza) un nodo che si fa fatica a chiarire e che impania in tutta una serie di fraintendimenti

Gareth Matthews pone in modo chiaro il problema a partire da un celebre passo del *Menone*, dove – è proprio di *aporein* che si parla – egli vede contenuta quella che chiama «l'espressione canonica della perplessità socratica» e che dunque reputa «testo centrale» della sua disamina sul tema⁵³. Il giovane tessalo allievo di Gorgia ha risposto alla questione posta da Socrate su che cosa sia la virtù con due o tre ipotesi definitorie, che però son state tutte confutate. All'ulteriore invito fattogli a ricominciare la ricerca, indicando finalmente che cosa lui e il suo maestro Gorgia ritengano per virtù, Menone risponde mostrando uno scoramento anche maggiore di quello di Teeteto:

Ah, Socrate, egli si lamenta, avevo sentito dire, ancor prima di incontrarti, che *non fai altro se non dubitare, tu stesso (ouden allo he autos te aporeis)*, e che *fai dubitare pure gli altri (kai tous allous poieis aporein)*. E anche adesso, in effetti, ho l'impressione che tu mi stia affascinando, incantando, ammaliando totalmente (*goeteueis me kai pharmatteis hai atechnos kataipadeis*), al punto che *mi son riempito di dubbi (hoste meston aporias ghegonenai)*. Mi pare davvero – se si può anche scherzare un po' – che tu sia in tutto simile, nell'aspetto e nel resto, alla piatta torpedine marina: come questa, infatti, sempre fa intorpidire (*narkan*) chi le si avvicina e la tocca, così mi sembra che anche tu abbia fatto con me. Anch'io mi sento davvero *intorpidito nell'anima e nella bocca (kai ten psychen kai to stoma narko)* e non so più che cosa risponderti. Eppure moltissime volte proprio sulla virtù ho tenuto moltissimi discorsi e davanti a molte persone, e molto bene, o almeno così mi pareva: mentre ora non so più nemmeno dire neppure che cos'è la virtù!⁵⁴.

della celebre ironia socratica. MATTHEWS, *Socratic Perplexity* cit., all'inizio del suo Cap. 6, radicalizza la questione, ricordando che Socrate si propone anche come maestro: «In altri campi, si suppone che l'insegnante sappia la risposta a quasi tutte le domande che gli studenti son capaci anche solo di formulare: non così in campo filosofico. In tale ambito gli insegnanti più degni di ricordo sono proprio soggetti a cadere essi stessi in uno stato di perplessità quanto son capaci d'indurre perplessità filosofica ai neofiti a cui insegnano. Strana faccenda! Dove ci porta? E ci porta da qualche parte? Una perplessità ben costruita indotta da un insegnante di per sé non perplesso è una cosa: ma una perplessità che paralizzi l'insegnante nella stessa misura in cui paralizza gli allievi costituisce un pericolo d'inconcludenza, di mancanza di direzione e di fallimento» (tr. it. mia, corsivo dell'A.).

⁵³ *Ivi*, alla fine del Cap. 5, sempre con la mia tr. it.

⁵⁴ PLAT. *Men.* 79e7-80b3, corsivi miei. È la tr. it. che proponevo già in *Platone e le 'ragioni' dell'immagine* cit., pp. 245 e 246. A tale lavoro mi rifarò, avendovi dedicato due ampi

Dunque, secondo Menone, Socrate, con le sue confutazioni, induce negli interlocutori lo stesso effetto *paralizzante, intorpidente*, che la torpedine marina provoca nelle sue vittime. Significativa, a confermare quanto detto poco fa, è la risposta di Socrate, anch'essa celebre quanto problematica:

Per quanto mi riguarda, *se la torpedine fa intorpidire gli altri, in quanto è essa stessa intorpidita (ei men he narke aute narkosa houto kai*

paragrafi all'*aporein* (Socrate, *torpedine marina*, pp. 245-253, e *La sofferenza e la strutturabilità dell'aporein'*, pp. 253-265) e non essendo state contestate le conclusioni lì delineate. In queste 6 righe del *Menone*, come si vede, figurano due volte il verbo *aporein* e una il sostantivo *aporia*: compare anche l'interessante verbo *narkan* ("addormentare", "intorpidire", "paralizzare"), legato al sostantivo *narke*, nome greco della torpedine marina, e allo stato d'intorpidimento già segnalato (*supra*, nota 10) come proprio dello stupore. Su tale coincidenza tornerò. Quanto alla *narke*, la torpedine marina a cui Socrate è paragonato, sempre in *Platone e le 'ragioni' dell'immagine* cit., p. 249, nota 110, ricordavo che si tratta di «un pesce cartilagineo, simile alle razze per il corpo largo e piatto in forma di losanga, noto nell'antichità (ARISTOT. *Hist. Anim.* IX 37, 620 b 19-20; PLIN. *Nat. Hist.* XXXII 2; PLUT. *De soll. An.* 27, 2) per la capacità d'indurre una scarica elettrica sufficiente ad atterrare un adulto, tramite due organi posti ai lati del capo, funzionanti come i poli di una pila; la *narke*, qualora, rinvenuta nella sabbia o nell'acqua bassa, venga sfiorata, ha meccanicamente e per difesa una reazione nervosa che attiva tali organi, provocando la scossa, capace appunto di "intorpidire" (*narkan*, 80 A 7)». *Ivi*, p. 245, notavo però che *narke* è anche «il nome greco del narciso, fiore simbolo del giovane che s'innamora della propria immagine riflessa nell'acqua, [...] termine indicante [...] appunto il fiore bianco, usato nelle celebrazioni funebri per il suo potere *intorpidente, stupefacente*». Ancora *ivi*, pp. 280-281, nota 109, riportavo anche le traduzioni correnti di questi *aporein* e *poiein tous allous aporein* nei commenti maggiori al *Menone*: se gli anglofoni ridanno per lo più "perplexity" e "to be perplexed", in francese *aporein* è reso con "s'embarrasser soi-même" e *poiein aporein tous allous* con "mettre les autres dans l'embarras", mentre le traduzioni italiane danno o, come ho fatto io, "dubitare" e "far dubitare", oppure "cacciare se stesso e gli altri nelle difficoltà". Richiamavo anche i passi paralleli a questo del *Menone*: *Theaet.* 149a: *hoi de legousi [...] peri emou hoti poio anthropous aporein*, «alcuni dicono che faccio dubitare gli uomini», a cui segue la celebre immagine di Socrate levatrice della verità delle anime, come la madre, Fenarete, lo era dei corpi femminili gravidi; anche *Euthyphr.* 11b, cui segue invece l'immagine delle statue di Dedalo sempre in movimento per indicare che le costruzioni di parole entro il dialogo socratico non riescono a star ferme, e *Gorg.* 522b. L'espressione *meston aporias*, «pieno di dubbi», figura anche in *Theaet.* 236e, e *Resp.* 556d. Segnalavo infine come curioso che, invece, l'immagine di Socrate torpedine marina non sia stata oggetto di analisi in alcuna delle relazioni presentate al VII Symposium Platonicum di Würzburg del 2004, dedicato proprio a *Gorgia* e *Menone* (cfr. gli Atti: M. ERLER – L. BRISSON, 'Gorgias', 'Menon'. *Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum by the International Plato Society (Würzburg, luglio 2004)*, Sankt Augustin 2007) e come io stessa, supponendola invece tema frequentatissimo, avessi, nel *call for papers* preparatorio, rinunciato a proporla e l'avessi sostituita con la reminiscenza (*ivi*: *Anamnesi e dialettica nel 'Menone'*, pp. 205-211).

tous allous poiei narkan), allora le assomiglio. Infatti, non è perché io disponga di una soluzione (*ou gar euporon*) che faccio dubitare gli altri: al contrario, è perché sono io stesso in istato di aporia che faccio dubitare anche gli altri (*pantos mallon autos aporon houtos kai tous allous poio aporein*)⁵⁵.

Non vi è dubbio che siano simili lo stato nel quale l'interrogazione socratica sulla virtù riduce l'allievo del retore Gorgia, quel Menone che sapeva parlar bene in pubblico e che aveva espresso baldanzosa sicurezza sulla presunta «facilità» (*Men.* 71e2) di quel quesito, e lo stato che il matematico Teeteto, nel dialogo omonimo, descrive come forma di una «straordinaria meraviglia» che lo fa brancolare nel buio: entrambi, nonostante la loro riconosciuta sapienza nei rispettivi campi d'indagine, si dichiarano in istato di “perplessità” (di meraviglia/aporia) e non sanno rispondere alle questioni poste.

Interessanti sono anche *la deliberata metodicità* che Menone ascrive alla condotta di Socrate («non fai altro che dubitare, tu stesso, e [...] fai dubitare anche gli altri») e *l'interdipendenza* strettissima che Socrate pone fra il proprio *aporein* e quello ch'egli, con le sue domande, induce negli altri («è perché sono io stesso in istato di aporia che faccio dubitare anche gli altri»).

⁵⁵ *Men.* 80c5-d1: anche qui figurano due forme del già segnalato verbo *narkan*, due forme del verbo *aporein* e una del verbo *euporein*, indicante lo stato opposto a quello dell'*aporein*, l'uscita, come vedremo “risolutiva”, dallo stato di meraviglia. Le ultime righe di questa risposta di Socrate a Menone sono poste da Luigi Stefanini ad esergo della grossa monografia in 2 volumi da lui redatta su Platone nel 1935, ristampata nel 1949 e poi oggetto di un'anastatica, a Padova, nel 1991: tale studio, ancora oggetto di citazioni negli studi internazionali, reputa questa risposta di Socrate («non è perché io disponga di una soluzione che faccio dubitare gli altri: al contrario, è perché sono io stesso in istato di aporia che faccio dubitare anche gli altri») come emblematica dell'intera posizione dello stesso Platone e l'*aporein* di cui qui si parla come basilare nel suo stesso pensiero. Ciò conferma quanto sia infondato contrapporre Platone ed Aristotele su questo nodo del *thaumazein/aporein*.

6) Il 'poros', l'aporein' e l'euporein'

ora tutti, allo stesso modo, siamo incappati in un'aporia
 (nyn d'homoios gar pantes en aporiai eghenometha)
 (Platone, *Lachete*, 200e4)

Che cosa dunque precisamente indica l'*aporein*, anzitutto in sede semantica? È utile partire dall'area di significato coperta dal sostantivo opposto, il positivo *poros*, termine che, nel greco antico corrente (non filosofico), è «usato per indicare [...] soltanto vie marittime o fluviali»⁵⁶; dunque *poros* «indica anzitutto il percorso tracciabile entro un elemento che significa in modo particolare l'instabile proprio perché fluido»⁵⁷. Una via d'acqua (fluviale o, ancor meno, quella marittima) non è, infatti, segnata in modo netto, definitivo, permanente, come può essere invece una strada lastricata su un solido terreno pianeggiante o anche un sentiero tracciato sul fianco roccioso di una montagna: la mobile liquidità dell'elemento entro il quale quella via va percorsa fa sì che la rotta, il *poros* debba essere ri-delineato, ri-trovato, “congetturato” ogni volta daccapo, a partire da segni (limiti, *perata*, e indizi, *tekmora*) che – come stelle, promontori, isole o penisole, rocce, fari, venti e correnti favorevoli – possano consentire ogni volta appunto di ri-determinarlo e di seguirlo. Non è casuale la significatività assunta da questa parola in una civiltà marinara com'era quella greca e per una navigazione marittima ch'essa praticava sottocosta e orientandosi soprattutto sugli astri⁵⁸: né

⁵⁶ Lo notavano già M. DETIENNE - J.P. VERNANT, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, tr. it. Roma-Bari 1984 (ed. or. 1974), p. 114, nota 73, corsivo mio; cfr. anche il mio *Lo sguardo nel buio* cit., p. 180, nota 80.

⁵⁷ *Ibidem*. Anche per MATTHEWS, *Socratic Perplexity* cit., alla fine del Cap. 3, il termine *aporia* ha una storia interessante nel greco classico, in quanto derivante da *aporos*, che, secondo il significato ridato dal *Greek-English Lexicon* di Liddell-Scott (Oxford 1985, p. 215), vuol dire “senza mezzi per passare il fiume”, o, più in generale, “ciò che non ha modo di passare, in ingresso, in uscita, o attraverso”: «così», continua Matthews, «il primo significato di *aporia* nel *Greek-English Lexicon* Liddell-Scott è “difficoltà di passaggio”. La parola in seguito giunge a significare “disorientamento, imbarazzo, perplessità”». Il pur corretto riferimento di Matthews, per *aporia*, all'autorevole Lessico greco non gli consente di evidenziare quanto correttamente deducibile – come fanno invece Detienne e Vernant – dal positivo *poros*.

⁵⁸ DETIENNE - VERNANT, *Le astuzie dell'intelligenza* cit., p. 113, segnalano le espressioni *astrois semeoiusthai* o *tekmairresthai* come un “congetturare in base agli astri la rotta”. Sulla centralità che le metafore marinare hanno nello stesso *corpus* platonico, cfr. il bel

è casuale che il termine giunga poi a significare più in generale “espediente”, “stratagemma”, “risorsa”, “acquisizione” e che con quest’accezione sia usato da Platone, nel *Simposio* (203b), come nome proprio del dio padre del demone Eros; quel Poros che, figlio a sua volta di Metis, divinità dell’astuzia, è colui che trasmetterà al suo nato, ad Eros, la capacità di “rinvenire”, di “escogitare” o “congetturare”, di “conseguire”, a petto della strutturale, incompensabile indigenza della madre di lui, la Povertà o Penia.

Ma se *poros* significa tutto questo, in quali senso e modo si verifica l’opposto, cioè l’*a-porein* che “blocca” – proprio perché suscita meraviglia e perplessità – interlocutori pure attrezzati di Socrate come sono, nei Dialoghi a loro intitolati, rispettivamente Menone e Teeteto? Come si può *a-porein*, non avere o non trovare via, cioè *poros*, se *poros* stesso e il verbo positivo associatogli *porizesthai* indicano il percorso, l’attraversamento – rischioso, insidioso, da ridefinirsi ogni volta – di una massa fluida ed instabile com’è il mare o il fiume?⁵⁹ Significativa e chiarificatrice è l’espressione, usata anche da Platone, *aporon pelagos* (*Tim.* 25d), indicante un “mare insuperabile”: esso è

il mare in tempesta, inattraversabile, impercorribile, perché privo di validi punti di riferimento (*a-poros*, privo di percorso, poiché *a-peras*, privo di limiti), cioè *totalmente e disordinatamente mobile*, come sono le statue di Dedalo tese a scappar da tutte le parti (*Eutyphr.* 11b; *Men.* 97e-98a), quelle in cui Socrate trasformerebbe con le sue confutazioni le ipotesi avanzate dagli interlocutori. Fonte di blocco, d’impercorribilità (= d’inconoscibilità), di *a-poria*, può essere, dunque, non solo ciò che banalmente *si contrappone e resiste* all’attraversamento, ma anche ciò che determina il medesimo esito perché *in tutte le direzioni si muove*, cioè, fuori di metafora, quanto non è conoscibile perché è privo di de-terminazioni, non essendo né questo né quello, né qui né là, né ora né poi. La mobilità sciolta e ordinata del *poros*, della rotta marina, dal levar l’ancora al porto d’attracco, prevede invece *un orientamento*, cioè

lavoro di V. SANTINI, *Il filosofo e il mare. Immagini marine e nautiche nella ‘Repubblica’ di Platone*, Milano 2011.

⁵⁹ *Poroi* sono anche, nel *Menone* (75c,) gli orifici attraverso cui giungono agli organi di senso gli effluvi dei 4 elementi, consentendo la sensazione, e *porizesthai* indica il “procacciarsi” le cose belle, come, per Menone, solo il virtuoso saprebbe fare (80b).

punti precisi e raccordabili di partenza e di arrivo [*perata*], determinate tappe intermedie utili a scandir la rotta (astri, coste, fari, scogli, etc.) dunque, di fatto e globalmente, *una mobilità orientata e ordinata*, non un puro, dis-orientato vagare (*planesthai*). Anche questo sarebbe [...] fonte di aporia⁶⁰.

Il campo di significato dell'*aporein* è allora molto ampio e pare slittare via via ad applicarsi a piani semantici diversi ma fra loro legati: esso, inizialmente, è usato per indicare, in sede cosmologica, l'impercorribile, l'inattraversabile poiché totalmente mobile e oscuro come sono, miticamente, il Chaos primordiale ed il Tartaro. In seguito il verbo indica appunto l'inattraversabilità dell'elemento liquido, mare o fiume, sulla cui instabile mobilità non sappia aver la meglio, a ri-tracciare e poi a seguire la rotta (*poros*), l'intelligenza "astuta" o congetturale del *kybernetes* (l'*aporein* sarebbe dunque, in qualche modo, antesignano della liquidità post-moderna?). Infine esso giunge, in campo filosofico, in sede cognitiva e fuori di metafora, ad indicare l'impotenza a fluire e a muoversi di una razionalità che, pur sempre congetturale e perciò esposta all'errore, può però aprirsi la via attraverso il corretto impiego dei segni o indizi che le siano ogni volta disponibili⁶¹.

Chi poi – come Menone e Teeteto (ma ancor prima come Socrate!)

⁶⁰ Così già riflettevo in *Platone e le 'ragioni' dell'immagine* cit., pp. 282-283, nota 117. L'*aporon pelagos* del *Timeo* platonico è del resto simile al Tartaro esiodeo, «a sua volta non attraversabile, perché non solo oscuro, ma privo di direzioni fisse; questo, proprio come il mare in tempesta, è "una massa scura senza alto né basso, senza sinistra né destra, uno spazio non orientato". Un'incudine, gettata oltre le mura bronzee del Tartaro, non cessa mai di cadere (*Theog.* 740-744); esso, infine, è agitato da burrasche che soffiano in tutti i sensi, sconvolgendo tutte le direzioni, proprio come nella grande voragine del Chaos primordiale (*O.F.* 147 Kern)» (dal mio *Lo sguardo nel buio* cit., p. 101; quella tra virgolette era una citazione ancora da DETIENNE - VERNANT, *Le astuzie dell'intelligenza* cit., p. 117: qui era anche citato un verso di Eschilo (*Prometeo incatenato*, 153) dove il Tartaro era detto anch'esso *aperantos*, cioè "senza limite").

⁶¹ Infatti, «in un commento ad un poema cosmogonico di Alcmane (VII sec. a.C.), Poros ("via", "strada") e Tekmor ("segnale", "indizio"), sono figure divine associate alla divinità primordiale, Teti, nella creazione del cosmo ed opposte a Skotos, l'oscurità [...] come per il pilota nello spazio marino, così le "vie" ed i "segni" sono necessari per orientare e determinare il cosmo rispetto all'oscurità dell'indeterminato». Così scrivevo ne *Lo sguardo nel buio* cit., p. 180, nota 81, in riferimento ancora a DETIENNE - VERNANT, *Le astuzie dell'intelligenza* cit., pp. 103 ss. *Skotos* è la Notte anche nella *Teogonia* esiodea e indica l'oscuro, l'indeterminato: su questo sostantivo si modella anche il verbo usato da Teeteto nel dialogo omonimo per indicare la meraviglia tale da "dar le vertigini" (*skotodiniēin*).

– veda le sue nozioni e i suoi valori precedenti messi in crisi, chi comprenda che essi, poiché svelantisi ora inconsistenti o parziali, non sono più applicabili nel cammino esistenziale che gli si para ancora davanti e che, però, ancora non disponga di soluzioni alternative, o che, pur disponendone, ancora non sappia quale abbia maggior valore e applicabilità: ebbene, costui non può che *a-porein*. Cioè non può che provar meraviglia, perplessità, dis-orientamento, sconcerto, dubbio; non può che veder le proprie “statue” di parole muoversi da tutte le parti come avrebbero fatto le stupefacenti creazioni del grande scultore Dedalo; non può che brancolare nel buio (*skotodiniein*) tanto da aver le vertigini come Teeteto; non può che sentirsi intorpidito, paralizzato, come la torpedine marina riduce le sue vittime; non può che esser sballottato come una nave che, durante una tempesta, perda la rotta e non governi più, o come la celebre incudine esiodea che, nell’oscurità infinita ed indeterminata del Tartaro, non ha neppure una traiettoria chiara di caduta, poiché non può stare né muoversi né qui né là, né in alto né in basso, né a destra né a sinistra.

7) *Il Socrate platonico e l’'euporein'*

Non può che *a-porein* finché, però, non trovi, non “escogiti”, non “congetturi” e non sappia usare correttamente nuovi “punti fermi” o “indizi” (*perata* o *tekmora*), che possano ri-descrivere, ri-tracciare, ri-orientare un *poros* per lui di nuovo percorribile, facendo così cessare – per lo specifico oggetto che l’aveva determinata – la meraviglia/aporia che lo paralizza come le vittime della torpedine, finché nel buio che lo fa brancolare come in preda alle vertigini non appaia una luce ed egli la sappia usare quale guida.

La semantica dell’*aporein* si apre infatti anche all’*euporein*, a quella “buona rotta” o “buona via”, a cui già Socrate allude, nel *Menone*, negando però – in quel caso – che sia questa la fortunata prospettiva da cui egli fa *aporein* gli altri⁶². È Aristotele, nel *Libro delle Aporie*, il già

⁶² «[...] non è perché io disponga di una soluzione (*ou gar euporon*) che faccio dubitare gli altri» (*Men.* 85c5-6). Socrate quindi nega, per quanto qui lo riguarda, di disporre di un’*euporia*, poiché in effetti, diversamente, non potrebbe continuare a ribadire la pro-

richiamato libro B della *Metafisica*, a chiarire come si possa “uscire” dall’aporia: egli nota anzitutto che,

in quanto si dubita, ci si trova nella stessa condizione di chi sia costretto da vincoli (*hei gar aporei, tautei paraplesion peponthe tois dedemenois*); in entrambi i casi, infatti è impossibile procedere (*adynaton gar amphoteros proelthein eis to prosthen*)⁶³.

Egli

riflette però che solo un esame dei luoghi cui conducono l’una e l’altra delle vie opposte in partenza dal bivio, cioè delle *conseguenze* che l’una e l’altra delle soluzioni possibili offrono, agevolerà il superamento del bivio bloccante stesso, cioè il procedere del ragionamento oltre l’alternativa oggetto di dubbio. Occorre perciò passare – e in modo corretto – *attraverso l’aporia* (995a 28: *diaporesai kalos*) per poter andare avanti con successo (995a 27: *euporesai*); infatti, egli puntualizza «il successivo buon procedere (*he gar hysteron euporia*) è la soluzione delle precedenti aporie (*lysis ton proteron aporoumenon esti*)» (995a 28-29)⁶⁴.

pria insipienza: ma, pur negando l’*euporein* per se stesso (o, forse, come raggiungibile da sé solo), egli ne contempla qui la *possibilità generale e la legittimità*. Dalla perplessità/meraviglia si potrebbe quindi uscire: daccapo non in assoluto e una volta per tutte, ma per quanto concerne, ogni volta, gli specifici – e peraltro «infiniti» – oggetti capaci di suscitare: per questo era importante pretendere la corretta traduzione del passo del *Teeteto* (cfr. *supra*, la nota 33) che proprio a tali oggetti fa cenno.

⁶³ *Metaph.* B 1, 995a 31-33, con la tr. it. di BERTI, in *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari 1989, p. 78.

⁶⁴ Così sintetizzavo la questione già in *Platone e le ‘ragioni’ dell’immagine* cit., pp. 248-249, sempre sulla la tr. it. del passo della *Metafisica* ridata da Enrico Berti. Una sua spiegazione si legge in *Le ragioni di Aristotele* cit., pp. 75-85, e, dello stesso A., in *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, Palermo 1987, p. 134: qui Berti elenca i tre momenti successivi in cui Aristotele, parlando di *diaporesai kalos*, articola il procedimento dialettico in *Metaph.* B; si tratterebbe prima, di *porre l’aporia*, cioè di trovare e confrontare le opinioni opposte sullo stesso tema; poi di *sviluppare l’aporia*, cioè di dedurre le conseguenze derivanti da ognuna delle opinioni in conflitto, per vedere quali implichino contraddizioni e quali no; infine, di *risolvere l’aporia*, cioè di «vedere quale opinione è vera e quale è falsa (o in quale misura l’una è vera e l’altra è falsa), a seconda che l’una o l’altra comporti conseguenze insostenibili; l’opinione che le comporta sarà infatti falsa e quella ad essa opposta sarà vera». Berti precisa anche (*ibid.*), correttamente, che «siamo in presenza dello stesso procedimento indicato da Platone nella *Repubblica* come via per giungere al principio anipotetico e da lui applicato nel *Parmenide*». Dunque in *entrambi* i pensatori, Platone e Aristotele, l’*aporein* sfocia in una procedura metodica (*diaporesai*), che consente di superare il bivio bloccante uscendo dall’*aporein* (*euporein*). Su questi aspetti, alquanto complessi, della dialettica matura

Aristotele è dunque il teorico esplicito dell'uscita dalla meraviglia/aporia (*euporein*), per cui, se è tratto proprio di tutti gli uomini desiderare di conoscere e porsi domande provando meraviglia, cioè cadendo nell'*aporein*, dinnanzi a certi fenomeni, gli uomini stessi sarebbero però capaci anche di spiegare quei fenomeni, di trovare e darsi risposte rispetto ad essi e di uscire – ogni volta – dallo stato precedente di meraviglia/aporia. L'acquisizione della sapienza coinciderebbe con il conseguimento di un punto di vista *opposto* a quello in cui si stava all'inizio della ricerca: se dunque inizialmente ci si può meravigliare – Aristotele esemplifica – del movimento delle marionette, o dei solstizi, o dell'incommensurabilità fra lato e diagonale, quando si sia compresa la ragione di questi fenomeni e li sia spiegati, non si ha più motivo di meravigliarsene⁶⁵.

di Platone, nella quale egli non diverge metodologicamente dal suo successore, mi permetto di rinviare anche al mio *Il sé, l'altro, l'intero* cit., pp. 126-138. Un esempio interessante di “bivio bloccante” (*esistenzialmente* bloccante) si trova, risalente forse a Prodicò di Ceo, nei *Memorabili* di Senofonte (II 1, 21-33): qui l'eroe Eracle, in una fase delicata della vita, cioè nel passaggio dall'infanzia alla giovinezza, «quando i giovani, ormai padroni di sé, mostrano se nella vita s'indirizzeranno sulla via della virtù o su quella del vizio, si recò in un luogo solitario e, seduto, si domandava (*aporounta*) quale strada prendere» (corsivo mio, a segnalare come il “domandarsi” in greco sia, alla linea 22, esattamente *aporein*). A questo bivio, dove egli se ne sta in solitudine a riflettere, gli compaiono due donne, Felicità-Vizio e Virtù, di aspetti e modi assai diversi, ognuna delle quali lo invita, con argomentazioni circostanziate, a seguirla per la propria via. Il celebre “mito di Eracle al bivio” è un esempio pre-platonico della metodizzazione euporetica dell'aporia: non da questo testo, ma dalla tradizione mitica, sappiamo infatti che Eracle, eroe del *ponos*, cioè dell'impegno faticoso, avrebbe scelto e anzi sarebbe divenuto l'emblema della via della Virtù. Cfr., in merito, il mio *Virtù, piacere e felicità nell'etica dei Greci*, Verona 2014, *Introduzione*, § 5, e *I testi*, I 1.

⁶⁵ Così in *Metaph.* 983a 11-21, citato da BERTI, *In principio era la meraviglia* cit., pp. IX-X. È significativo che, nel riferirsi a sua volta a questo testo di Aristotele, l'amico Lavecchia citi, nel suo saggio (§ 2), solo l'esempio riferito al lato e alla diagonale del quadrato: cioè quello che in effetti, come l'A. pretende, è integralmente «*indeducibile*, ossia non inferibile a partire dall'esperienza acquisita» e che gli consente perciò di ribadire che le realtà generanti meraviglia sarebbero «quelle di fronte alle quali l'esperienza finora acquisita non fornisce un criterio di misura» e che perciò esigono di «*trascendere*» integralmente l'esperienza stessa. Entrambe le forme di meraviglia (quelle che ho chiamato sopra “interrogante” e “contemplante”) esigono, allora, seppure *in modi e con intensità del tutto differenti*, di andare “oltre” l'esperienza pregressa. Anche il movimento delle marionette (il cui spettacolo, in greco antico, si chiama *thauroma*) può esser compreso – e smettere di suscitare meraviglia – se si vada a vedere, molto empiricamente, che cosa accade *oltre il palco, dietro la scena* che le esibisce agli occhi dello spettatore. Che il *thauromazein* implichi un *andar oltre* è dunque certo: anche se

Ancora Enrico Berti, nel commentare questo passo di Aristotele, segnala come i Greci non cercassero per il solo gusto di cercare, ma per trovare e come anzi si sbagli a concepire la filosofia come ricerca senza fine:

la ricerca è sincera, o autentica, solo se cerca per trovare. Chi cerca per il solo piacere di cercare non cerca veramente, ma finge di cercare. Chi invece cerca veramente, con impegno, con determinazione, con passione, lo fa perché gli interessa trovare ciò che cerca⁶⁶.

Dunque la ricerca, il *diaporesai*, può terminare ogni volta in un *euporein* e, se l'*aporein* si ripropone, non è perché esso costituisca, di per sé, un ostacolo strutturale al conoscere, ma perché gli oggetti rispetto ai quali si può *aporein* sono per noi *myria epi myriois*, «infiniti», come precisava Platone nel *Teeteto*. Lo sono nel senso non solo che sono sincronicamente inesauribili (conosco quest'oggetto, ma sto nella meraviglia/aporia rispetto a quell'altro), ma che possono esserlo anche diacronicamente: il medesimo oggetto, rispetto al quale già si era "usciti dall'aporia", in un momento e contesto diverso si può riproporre ancora come aporetico ed esigere una nuova "soluzione" rispetto alla precedente non più applicabile. Ciò è vero proprio se gli oggetti capaci di suscitare meraviglia/aporia siano, com'era per Socrate, questioni morali o, per dirla con Maria Zambrano, esistenziali.

Come si pone però Platone riguardo a questo nodo dell'*euporein*? La meraviglia che per il Socrate del *Teeteto* è *pathos* proprio del vero filosofo può, ogni volta, cessare, mutarsi in sapienza, oppure no? E – fra l'altro – è "giusto" oppure no che essa cessi? E, se pure lo fa, a quali condizioni ciò avviene e per quali vie?⁶⁷

questo non è poi da intendersi nel solo senso metafisicamente più forte.

⁶⁶ BERTI, *In principio era la meraviglia* cit., p. X.

⁶⁷ Nelle letture contemporanee della meraviglia è accaduto talora che (come Hannah Arendt secondo la ricostruzione di Cusinato nei lavori citati *supra*, alla nota 30) si preferisse la versione euporetica che del *thaumazein* dà Aristotele, versione che garantirebbe l'elaborazione di un sapere scientifico; oppure che – al contrario – si valorizzasse la versione aporetica del *thaumazein* di Socrate e Platone, segno di una costante irrequietezza, che invece proteggerebbe dalla presunzione di aver acquisito verità definitive. Come visto, però, Platone ed Aristotele (fatte salve le tradizionali diversità circa la collocazione ontologica delle *ousiai*) stanno in una continuità maggiore di quanto si crede

Ho ricordato come il metodo per ipotesi opposte, che Aristotele indica quale via di “scioglimento” dell’aporia in *Metaph. B*, sia lo stesso che Platone segnala già in *Resp. VI*, come metodo proprio del dialettico (il vero filosofo), tale da distinguere la sua particolare forma di razionalità da quella solo coerente e ordinata ma non euristica del matematico; si tratta dello stesso metodo applicato ad ipotesi fra loro opposte per contraddizione che poi Platone stesso definirà e applicherà nel *Parmenide*⁶⁸.

Ma, vero che questa sia la soluzione a cui approda la dialettica matura di Platone, che dire invece del radicale *aporein* che Socrate, torpedine marina paralizzante se stessa, si auto-ascrive nel *Menone*? È questo un *aporein* che prevede un qualche *diaporesai* ed un *euporein*? Che dire delle soluzioni aporetiche a cui giungono, come ricordato, molti dei Dialoghi giovanili o “socratici”, dove si trova sì che cosa è falso o inconsistente, ma ancora non si è trovato che cosa invece possa essere vero e coerente? E, del resto, da quali indizi o segni mai può muovere per trovare un nuovo *poros* l’insipiente radicale che Socrate ripete di essere?

In realtà anche nel *Menone* si mostra una soluzione positiva e metodicamente acquisita della questione matematica posta: lo schiavo ignaro di geometria, al quale Socrate – per mostrare la fondatezza della teoria della reminiscenza – pone il problema di trovare il quadrato di area doppia di un quadrato dato, vede cadere sotto la contestazione socratica tutte le soluzioni che prova a ipotizzare (che quel quadrato si costruisca sul lato doppio di quello dato, oppure sul lato di una volta

e non sono contrapponibili nei punti sostanziali relativi al *thaumazein/aporein*: entrambi credono nella sua strutturalità, come nel fatto che modi ed occasioni della meraviglia siano infiniti e che peraltro determinate conoscenze siano euporeticamente, col medesimo metodo dialettico, volta a volta acquisibili, benché tali da dover essere ritenute poi non verità definitive, ma tali (verità appunto) soltanto fino a prova contraria.

⁶⁸ Cfr. quanto detto *supra*, alle note 35, 39 e 64. Sul libro B della *Metafisica* aristotelica, cfr. ARISTOTELE, *Metafisica, Libri A, α, B*, Introduzione, traduzione e commento di L. CARDULLO, Milano 2013, *Introduzione*, pp. 40-43, nonché A.A. V.V., *Il libro B della ‘Metafisica’ di Aristotele, Atti del Colloquio (Roma, 30-11, 1-12-2000)*, a c. di V. CELLUPRICA, Napoli 2003, in particolare il saggio di C.A. VIANO, *Un’intempestiva nostalgia di dialettica*, pp. 13-42.

e mezza, etc.)⁶⁹. E, ad un certo punto, all'incalzare delle domande di Socrate, che almeno, se non vuole fare i calcoli che lo porterebbero ad affrontare il numero irrazionale $\sqrt{2}$, egli "indichi" il lato cercato sulla figura disegnata per terra, lo schiavo pare arrendersi: «Ma per Zeus, Socrate», egli sbotta «non lo so!» (*Men.* 84a3).

Socrate si rivolge allora a Menone, facendogli notare quanto il suo schiavo, nonostante questa dichiarazione scoraggiata, abbia camminato sulla via del "ricordare": prima egli non sapeva quale fosse il lato cercato e, certo, neppure ora lo sa, ma, mentre prima rispondeva con la sicurezza di chi crede di sapere, e, in merito, «non riteneva di aver dubbi» (*kai ouch hegheito aporein*), ora, invece, «ritiene di stare nell'aporia e, come non sa, così neppure ritiene di sapere» (*nyn de hegheitai aporein, kai hosper ouch oiden, oud'oietai eidenai*) (84a6-84b2)⁷⁰. E perciò, Socrate prosegue, non si trova ora lo schiavo «in una situazione migliore rispetto all'oggetto che non conosceva»? All'assenso di Menone, egli continua:

facendolo stare nell'aporia e paralizzandolo come fa la torpedine (aporein oun auton poiesantes kai narkan hosper he narke), lo abbiamo forse in qualche modo danneggiato? [...] gli abbiamo giovato invece, così sembra, rispetto al rinvenimento di come stia la faccenda; ora infatti cercherà volentieri per il fatto che non sa, mentre

⁶⁹ Il quadrato di area doppia si costruisce, com'è noto, sulla diagonale del quadrato dato, la quale sta in un rapporto d'incommensurabilità rispetto al lato di questo, rapporto che si esprime tramite il numero irrazionale $\sqrt{2}$. Ho trattato la questione e il passo del *Menone* ne *Le idee, i numeri, l'ordine* cit., pp. 52-56.

⁷⁰ Socrate giudica positivamente, cioè un progresso sulla via del "ricordare", il raggiungimento, da parte dello schiavo, del medesimo stato cognitivo (sapere di non sapere) ch'egli stesso si ascrive, quello che avrebbe indotto l'oracolo a reputarlo il più sapiente dei Greci. Dunque la meraviglia interrogante dell'*aporein*, nonostante i suoi limiti cognitivi (sapere di non sapere) e i suoi tratti emozionalmente negativi (sconcerto, confusione, incertezza, paralisi), non è reputato per nulla uno stato negativo, proprio perché può portare all'*euporein*, di cui è condizione necessaria, seppure, come vedremo, non sufficiente. Interessante una notazione in merito di Leonard Nelson: «Socrate non ebbe timore della confessione di non sapere. Anzi, egli persino la provocò [...] in questa confessione intravide proprio il darsi di una conoscenza più profonda [...] Ecco per Socrate la prova che ci consente di stabilire se qualcuno ami la sapienza: il fatto che questi dia il benvenuto alla consapevolezza di non sapere per poter giungere ad un sapere migliore» (L. NELSON, *Il metodo socratico*, in P. DORDONI, *Il dialogo socratico. Una sfida per un pluralismo sostenibile con scritti di Leonard Nelson, Gustav Heckmann e Minna Specht*, Milano 2009, pp. 109-156, p. 137 per la citazione).

prima, facilmente, davanti a molti e di frequente, avrebbe ritenuto di dir bene, sostenendo che, per ottenere un'area doppia, bisogna prendere il lato di lunghezza doppia⁷¹. [...] pensi dunque [, Menone,] che si sarebbe messo a cercare o ad imparare ciò che riteneva di sapere e che non sapeva, *prima di cadere nell'aporia per cui ritiene di non sapere e però desidera sapere?* (*prin eis aporian katepesen heghesamenos me eidenai, kai epothesen to eidenai*) [...] dunque l'intorpidimento gli ha fatto bene? (*oneto ara narkesas?*)⁷².

Menone assente anche a questa domanda. Dunque non solo Socrate egli stesso *aporei*, non solo egli, torpedine marina, fa *aporein* anche gli altri: di più, la meraviglia stupefatta (*narkan*) ch'egli con le sue domande induce, nonostante la sensazione sgradevole di "blocco" che le si accompagna e che Menone aveva poco prima efficacemente descritto («davvero ora son paralizzato nell'anima e nella bocca», 80b1), questo stato Socrate non lo giudica per nulla un danno. Al contrario, egli lo reputa, per lo schiavo, come abbiamo letto, «un disporsi migliore rispetto all'oggetto che non conosce» (*beltion echei peri to pragma ho ouk eidei*, 84b4) e dunque qualcosa che giova (*oneto*, 84c7): perché quella consapevolezza di non sapere può indurlo, ora, a cercare⁷³.

Comunque, poco dopo, Socrate può segnalare come le nozioni che ricompongono la relazionalità oggettiva e corretta lato-diagonale siano "emerse" come da un sogno nella mente dello schiavo, che, spinto solo dalle sue domande, le avrebbe "ricordate": perciò, conclude,

se qualcuno gli porrà spesso le medesime questioni su questi temi e in molti modi, sta' sicuro [, Menone,] che *egli finirà per aver scienza precisa su questi temi, non meno di chiunque altro* (*oisth' hoti teleuton oudenos hetton akribos epistesetai peri touton*) (*Men.* 85c10-85d2).

⁷¹ C'è qui un passaggio ironico di Socrate, che ripete la formula con cui Menone, poco prima (81b), si era vantato di aver tenuto, spesso e di fronte a molti, tanti bei discorsi su quella virtù che ora però non sa definire.

⁷² *Men.* 84b8-c8, corsivi miei.

⁷³ Sulle sensazioni connesse all'*aporein* tornerò più avanti (*infra*, § 9), come sul fatto (non rilevato dalla critica) che il sapere di non sapere *possa* indurre a cercare, ma che non lo faccia automaticamente se non si lega anche al desiderio di sapere: se dunque – come tenterò di mostrare – la componente cognitiva non si lega a quella affettiva o emozionale.

Ecco che *l'aporein* in cui deliberatamente, metodicamente e con la convinzione ora esplicitata che non si tratti di un danno, ma di *un giovamento*, Socrate ha fatto cadere lo schiavo, ecco che tale *aporein* non solo ha già registrato *progressi cognitivi ed affettivi parziali* (quando lo schiavo è passato, dal credere di sapere, al sapere di non sapere e al desiderio di sapere), ma potrà in futuro vedere *una soluzione cognitiva pienamente positiva*: se si continuerà a porgli le stesse domande, di frequente e in molti modi, egli, sul rapporto fra lato e diagonale del quadrato (il quadrato di area doppia si costruisce su quest'ultima), avrà *scienza precisa* e, pur essendo un semplice schiavo, *non meno di chiunque altro*⁷⁴.

Dall'*aporein*, perciò, anche secondo Socrate (almeno secondo il Socrate platonico del *Menone*), si può uscire. Che la «scienza precisa» cui egli allude qui sia, se non quella delle idee, almeno quella degli oggetti intelligibili quali erano per Platone gli oggetti matematici, è certo. Ma è altrettanto certo che la soluzione cognitiva dell'*aporein*, per Platone, non sempre e non necessariamente si volge ad un oggetto intelligibile: nelle questioni morali, in effetti, come proprio il *Menone* dimostra, si può agire bene anche se si disponga di quella che egli chiama la «retta opinione» (*orthē doxa*), del tutto inferiore alla scienza (*phronesis*), ma non inutile⁷⁵.

⁷⁴ Questo passaggio risolve in modo definitivo le questioni, sopra poste, del carattere «democratico» o no della meraviglia e anche della sua applicabilità metodica: chiunque, anche il più modesto degli uomini, com'era secondo la mentalità sociale del tempo uno schiavo, passando attraverso *l'aporein* e il *diaporesai* delle domande poste nel dialogo socratico, può, alla fine, sapere chiaramente, «alla pari di chiunque altro». Tutti possono provar meraviglia, essere perfino *indotti a meravigliarsi* e tutti, a determinate condizioni, possono trarne profitto cognitivo, il che giustifica l'uso appunto metodico dell'*aporein*. Ho affrontato il nodo del rapporto fra reminiscenza e dialettica nel saggio *Anamnesi e dialettica nel 'Menone'*, citato *supra*, alla fine della nota 54. Non è però per nulla detto che questo, *aporein* ed *euporein*, poi accada *di fatto* a tutti. La meraviglia interrogante è certo dotazione potenziale di ogni essere umano, come pretendono Berti e la Hersch: ma non ogni uomo, indotto metodicamente all'*aporein*, è disposto poi a *sopportare di meravigliarsi*, poiché tale stato è – come subito vedremo – emozionalmente connotato in modo negativo; dunque *lo stare nella meraviglia interrogante* tanto da poter passare all'*euporein* esige un lavoro trasformativo proprio sulle emozioni in essa implicite. Il punto è centrale, quanto ancora non chiarito: ci tornerò fra poco.

⁷⁵ Non è vero, concordano Socrate e Menone, che sia solo l'intelligenza (*phronesis*) a guidare l'azione corretta: come un uomo che abbia solo una retta opinione di quale sia la strada per Larissa può arrivarci lui stesso e guidarvi altri altrettanto bene di chi abbia intelligenza di quella direzione, così, in generale, «un'opinione vera rispetto alla

8) Cognizioni del 'thaumazein/aporein'

Che ho? Nulla. Che so? Nulla.

Dove sono? Non lo so, io stesso

(Jan Amos Komenský, *Labirinto del mondo e paradiso del cuore* (1623))

Possiamo ora – come ci interessava – tirar le fila sui tratti cognitivi ed emozionali della meraviglia interrogante, l'*aporein* socratico, operante in Platone e Aristotele.

Partiamo dal dato cognitivo: che cosa *sa* colui che dubita, che è perplesso, che si meraviglia? Di più: *sa qualcosa*, oppure si trova invece nello stato di *radicale ignoranza* che Teeteto sembra lamentare col suo «provar le vertigini» o (*skotodiniein!*) «brancolare nel buio»? Se stiamo, ancora, alle prime battute del *Menone*, vediamo il Socrate del dialogo – quello che poco dopo si rivelerà torpedine marina intenta, poiché essa stessa dubita, deliberatamente a far dubitare anche gli altri – lo vediamo descrivere una situazione cognitiva in apparenza *catastrofica*, non solo per sé, ma per chiunque altro. Alla domanda di Menone su come si possa acquisire la virtù, Socrate si rammarica infatti che ogni ateniese, interrogato sulla stessa questione, non possa che rispondere come lui: «su questa faccenda sono povero come i miei concittadini (*sympe-nomai tois politais*) e rimprovero a me stesso di *non sapere assolutamente nulla della virtù (hos ouk eidos peri aretes to parapan)*»; e poco dopo riba-

correttezza dell'azione non è per nulla una guida peggiore dell'intelligenza (*doxa ara alethes pros orthoteta praxeos ouden cheiron heghemon phroneseos*) [...]» (*Men.* 97b9-10). Il fatto è, però, che «le opinioni vere, per tutto il tempo in cui stanno ferme, sono un bel possesso e realizzano molte cose buone: ma [, come le statue di Dedalo,] non vogliono star ferme per molto e scappano dall'anima dell'uomo, così non paiono di gran valore, finché non le si leghi tramite un ragionamento rimontante alla causa [...] una volta legate, esse anzitutto divengono scienze e poi stabili. Per questo la scienza vale di più della retta opinione: differisce dalla retta opinione perché è vincolata ad una causa» (*ivi*, 97e6-98a8). Dunque, se sono le questioni morali soprattutto a suscitare meraviglia, esse non garantiscono un *euporein* solo in rapporto all'idea: poiché, come detto qui, anche chi opina rettamente potrà uscire dall'aporia tanto da agire bene, per sé e per gli altri. Ha certo ragione, perciò, CUSINATO, *L'umiltà e la meraviglia* cit., p. 302, a rinvenire un limite (anzi il limite maggiore) nell'interpretazione che la Arendt dà della meraviglia platonica nel suo rimanere, invece, «tutta presa dalla connessione fra *thaumazein* ed *arche*» (oltre che nel contrapporre, per ragioni che, come visto, si fatica a confermare sui testi, la nozione aristotelica e quella platonica di meraviglia). Cfr. in merito, ancora CUSINATO, *'Katharsis'* cit., pp. 95-96, e *'Periagoge'* cit., pp. 230-238.

disce di non aver mai incontrato nessuno che ne sapesse (*medeni popote eidoti entetychenai*)⁷⁶. Dunque, secondo questa risposta e secondo l'esperienza del Socrate platonico, non solo lui, ma *nessuno sa alcunché della virtù*: è certo, allora, che in queste condizioni chiunque debba provar meraviglia, dubbio, perplessità dinnanzi ad ogni questione implicante il riferimento alla virtù.

È ancora l'episodio con lo schiavo a suggerirci però la soluzione, o almeno una soluzione possibile: quando Socrate lo induce a dubitare e lo intorpidisce come la torpedine marina, lo schiavo sbotta sì, come ricordato e similmente a Teeteto, in un «Per Zeus, Socrate, non lo so!» (*Men.* 84a3). Ma per chi abbia seguito passo passo lo scambio, è facile elencare una serie di cose che – in realtà – egli *sa*. Vi sono anzitutto varie nozioni che lo schiavo mostra di possedere, non nella forma, certo, di conoscenze scientificamente fondate (mai è stato istruito nella geometria), ma delle rette opinioni richiamate poco fa; nozioni che forse egli, prima delle domande di Socrate, neppure sapeva di possedere. Si tratta, p.es., delle nozioni geometriche di “quadrato”, “lato”, “diagonale”, su cui Socrate lo spinge a soffermarsi all'inizio del loro scambio: pur non istruito sulla geometria, lo schiavo sa *riconoscere* gli oggetti cui esse e i relativi nomi si riferiscono⁷⁷. Ma, più ancora, egli mostra di conoscere una serie di operatori logici: “uguale”, “maggiore-minore”, “doppio-metà”, “triplo”, “quadruplo”, “parallelo”, “trasversale”, “perpendicolare”, etc., tutte nozioni che mettono in rapporto reciproco le prime e che egli *ha di fatto utilizzato* per tentar di risolvere – lavorando visivamente sulla figura disegnata per terra – il problema postogli, di

⁷⁶ *Men.* 71b1-3, e d7-8. Sono affermazioni che preoccupano MATTHEWS, *Socratic Perplexity* cit., all'inizio del Cap. 5, benché egli tenda a ritenerle non veritiere, o almeno esagerate. In realtà, è implicita in questa dichiarazione di Socrate una questione che Matthews trascura e che il personaggio platonico di seguito esplicita: cioè l'impossibilità, teorizzata non solo qui, ma in più sedi del *corpus* platonico, di definire una qualità (come l'insegnabilità) di qualcosa (come, nello specifico, la virtù), se prima non ci si sia assicurati di conoscer la cosa di cui si parla. La conoscenza del “che cosa” dovrebbe, cioè, precedere quella del “come”, poiché, se non si sa “che cosa” una cosa sia, non se ne sa *nulla* e quindi ancor meno si può stabilire “come” essa sia. Sul punto mi permetto di rinviare al mio saggio ‘*Ti esti-poion esti*’. *Un aspetto dell'argomentatività dialettica del 'Menone'*, «Elenchos», 12 (1991), pp. 197-220.

⁷⁷ *Men.* 82b9-c2.

trovare il quadrato di area doppia di un quadrato dato⁷⁸. È esplicitamente indicato da Socrate che, fin qui, lo schiavo abbia ricordato solo «opinioni vere» e che perciò, in generale, anche «in chi non sa (*toi ouk eidoti*) vi siano opinioni vere sulle cose che non sa» e che esse, a fronte di domande come quelle di Socrate, «come in un sogno» si possano destare, com'è avvenuto appunto allo schiavo⁷⁹.

Ma vi è un'altra conoscenza, ancora più importante, che lo schiavo, confutato più volte da Socrate sulle risposte che ha tentato di dare, ora mostra di possedere. Egli *sa di non sapere*, cioè acquisisce lo stato conoscitivo che Socrate per primo costantemente rivendica come suo: quella «sapienza umana (*anthropine sophia*)» (*Apol.* 20d7) ch'egli considera base dell'investitura di sapienza ascrittagli dal dio di Delfi, investitura di sapienza che, altrimenti, egli non saprebbe spiegare:

può darsi che il dio nell'oracolo voglia dir questo, che la sapienza umana vale poco o nulla. E pare che il dio parli di me, Socrate, ma in realtà usa il mio nome come esempio, come dicesse: «uomini, fra voi vero sapiente è chi, come Socrate, riconosca di non valer niente quanto a conoscenza del vero»⁸⁰.

La consapevolezza di non sapere che dunque la meraviglia interro-

⁷⁸ Ho trattato più ampiamente questi temi in *Le idee, i numeri, l'ordine* cit., pp. 52-56, e in *Anamnesi e dialettica nel 'Menone'* cit., soprattutto a p. 211.

⁷⁹ *Men.* 85c5-10; è a questa battuta che segue quella con cui Socrate segnala la propria fiducia che anche lo schiavo, se interrogato spesso e in molti modi su quelle stesse questioni (cioè se fatto stare metodicamente nell'aporia), possa uscirne e guadagnar scienza esatta (*akribos epistesetai*) come chiunque altro. Questa capacità di "riconoscere" oggetti e situazioni utilizzando nozioni che neppure si sapeva di avere, a fronte di domande capaci di farle emergere e di tematizzarle, è il nodo che Leonard Nelson riconosce tipico del dialogo socratico: cfr. *Il metodo socratico* cit., pp. 118-120, soprattutto p. 118: «in ciascuno di questi giudizi [i giudizi empirici] [...] oltre ai singoli dati, tali come ce li trasmette l'osservazione, si trova nella forma del giudizio stesso (*in der Form der Beurteilung selbst*), nascosta, una conoscenza. Una conoscenza che non è afferrata isolatamente, in se stessa, per mezzo della quale noi, di fatto, presupponiamo e applichiamo proprio quel principio che stiamo cercando». L'osservazione è corretta: ma è difficile concordare che, poi, il dialogo socratico si riduca a questo rinvenimento dei criteri generali presupposti ai giudizi empirici da noi pronunciati; non per caso, qui nel *Menone*, Socrate ammette di poter continuare l'interrogazione per raggiungere (perfino da chi sia scientificamente inattrezzato come lo schiavo) un risultato cognitivo ulteriore e più fondato.

⁸⁰ *Apol.* 23a5-b4.

gante induce è *certamente un sapere, è, anzi, un sapere certo*: lo è per varie ragioni⁸¹. La prima è che essa è avallata, per dir così, dalla stessa autorevolezza del dio di Delfi, che proprio e solo sulla base di essa può dichiarar Socrate sapiente. Quell'investitura di sapienza – radicalmente autorevole perché al dio non è dato mentire – mette Socrate in crisi, poiché egli ha, di contro, perfetta, «*intima coscienza in se stesso di non esser sapiente né molto né poco (ego gar oute mega oute mikron synoida emautoi sophos on)*» (Apol. 21 b3-5). Perciò

il responso è enigmatico alle sue orecchie, perché l'affermazione che nessuno sia più sapiente di lui, garantita dalla veridicità incomparabile del dio stesso di Delfi, *urta, confligge* con un'evidenza per Socrate altrettanto certa: *la sua coscienza di non sapere*. Questa ha dunque per lui *la stessa forza, autorevolezza, evidenza* di un responso divino: vero e certo sì tale responso, ma vera e certa anche tale sua coscienza [...]⁸².

La seconda ragione per cui il sapere di non sapere è un sapere ed anzi un sapere *certo* è la semantica stessa, particolarissima, della formula greca chiamata ad esprimerlo: quel *synoida emautoi*, traducibile con “ho coscienza in me stesso”, “so dentro di me”, usato da Platone solo per forme intime, intensamente evidenti di consapevolezza, e ben diverso sia dai verbi indicanti il sapere delle idee (semplice *eidenai*, oppure *horan*, oppure *theasthai*), sia dalle forme del verbo *oiomai*, “ritengo”, “reputo”, “suppongo” comunemente usate invece per il sapere auto-scrittosi da quanti (nell'*Apologia* i poeti, i politici, gli artigiani) semplicemente presumono di sapere, ma – come Socrate appura interrogandoli uno ad uno – in realtà non sanno⁸³. Dunque se il proprio sapere, secon-

⁸¹ Sintetizzo qui alcuni temi già trattati ne *Il sé, l'altro, l'intero* cit., in particolare Cap. IA.3, intitolato proprio: *Il sapere socratico di non sapere e la sua certezza*, pp. 25-30.

⁸² *Ivi*, p. 26, corsivi nel testo, sulla scia di A. BRACCACCI, *Socrate e il tema semantico della coscienza*, in G. GIANNANTONI - M. NARCY, *Lezioni socratiche*, Napoli 1997, pp. 279-301.

⁸³ Per la semantica dei verbi indicanti consapevolezza di sé e consapevolezza di non sapere, mi permetto di rinviare ai miei: ancora *Il sé, l'altro, l'intero* cit., pp. 27-28 (anche con la nota 44 di p. 30, relativa al verbo *synnoein*), e *The Knowledge of the Soul. Plato and the Problem of Self-awareness*, in M. MIGLIORI - L. NAPOLITANO VALDITARA, *Inner Life and Soul. Psyche in Plato, Proceedings of the Meeting of the International Plato Society (Como, Italy, 2006)*, Sankt Augustin 2012, pp. 151-184.

do Platone, s'ipotizza, si crede, si suppone, il proprio non sapere, indotto dalla meraviglia interrogante, invece si "sa intimamente".

Esso, espresso con tale particolare e specifica formula (*synoida emautoi*), è quindi un sapere *certo per il modo stesso nel quale si dà al soggetto*: un sapere

intimo, consaputo nel profondo, intrecciato alle radici stesse dell'*heauton*, e, se c'è, può anche, per tornaconto personale, esser nascosto agli altri, ma mai si può nascondere a se stessi. Tale appartenenza intima fa sì che nessuno come l'*heauton* possa esser giudice della propria ignoranza [...]⁸⁴.

Ma tale sapere è certo ed evidente anche per un ultimo motivo, inerente specificamente al suo *oggetto*:

l'oggetto in tal caso saputo (la propria ignoranza e dunque il [puro] negativo, il limite) è qualcosa che nessuno vuole ascrivere, perché causa d'instabilità, debolezza, inferiorità agli altri, difficoltà o impossibilità ad agire. Quest'oggetto, l'ignoranza, è dunque accolto proprio malgrado, constatato *oborto collo* e perché costretti a farlo, né mai può essere, come il suo opposto, la sapienza, fonte di vanto sociale, elevabile a *status symbol* o guida all'azione (almeno non all'azione reputata comunemente utile)⁸⁵.

⁸⁴ Così ancora ne *Il sé, l'altro, l'intero* cit., p. 28. Ricordavo (*ivi*, nota 40) il caso effettivamente occorrente in Platone (*Soph.* 268a2-4), del sofista simulatore, di colui che, come Socrate, sa di non sapere e che però, all'opposto di Socrate, *nasconde agli altri la sua insipienza*, per timore di perdere la propria immagine di sapiente retribuibile a peso d'oro. Egli, dal proprio meravigliarsi e dalla conseguente consapevolezza della propria insipienza non matura, come Socrate auspica accada allo schiavo, il desiderio di cercare, bensì *un'emozione diversa ed anzi opposta*, cioè «molta sospettosa apprensione e paura, poiché di fatto ignora ciò che, davanti agli altri, si dà l'aria di conoscere». Tornerò fra poco su tale figura.

⁸⁵ *Il sé, l'altro, l'intero* cit., p. 28. L'oggetto della propria consapevolezza, il non sapere frutto della meraviglia interrogante, può essere, come visto, modulato a livelli diversi: una consapevolezza della propria insipienza, come accennato, può infatti sorgere dinanzi alla semplice constatazione della falsità delle proprie ipotesi precedenti, incapaci di reggere la confutazione (caso per lo più descritto nei Dialoghi giovanili o socratici di Platone); oppure dinanzi all'aprirsi a forbice delle possibili ipotesi risolutive di un problema, che si relazionano nella forma dell'opposizione reciproca 'o... , oppure', forma contemplata dalla dialettica delle ipotesi opposte del *Parmenide* platonico, da Aristotele nel *Libro delle aporie* della *Metafisica* e dalla stessa Zambrano, quando scrive che «il perplesso ha idee, sa definire perfettamente le alternative di fronte alle quali ammutolisce» (*Verso un sapere dell'anima* cit., pp. 74-75 e, *supra*, la nota 39).

Dunque lo schiavo di Menone, deliberatamente costretto all'*aporein*, alla meraviglia interrogante, paralizzato dalla torpedine marina che è Socrate, non per questo è radicalmente ignorante: qualcosa sa e, anzi, da quello che sa, in particolare dalla consapevolezza ora raggiunta e certa della propria insipienza, può intraprendere un'azione precisa: quella di cercare ciò che ancora non sa. A tale esito euporetico della sua meraviglia interrogante il Socrate platonico stesso, come già visto, lega una possibile opzione positiva:

facendolo stare nell'aporia e paralizzandolo come fa la torpedine [...] gli abbiamo giovato [...], così sembra, rispetto al rinvenimento di come stia la faccenda; ora infatti cercherà volentieri per il fatto che non sa (*nyn men gar kai zeteseien an hedeos ouk eidos*) [...] ma si sarebbe messo a cercare o ad imparare ciò che riteneva di sapere e che non sapeva, prima di cadere nell'aporia per cui ritiene di non sapere e però desidera sapere? (*prin eis aporian katepesen heghesamenos me eidenai, kai epothesen to eidenai?*)⁸⁶.

Chi sta nell'aporia, nella meraviglia interrogante, cioè nel sapere certo, evidente, intimo ed intenso della propria ignoranza e nel proprio desiderio, però, di sapere, non può fare che una cosa: cercare. O *dovrebbe* – almeno – poter fare solo questa.

9) Emozioni del '*thaumazein/aporein*'

Lo schiavo sa di non sapere e, poiché *desidera* (*epothesen*) sapere, ora, dice Socrate, «cercherà volentieri». Ci fornisce però dati ulteriori riguardo all'*effettività* di quest'azione di ricerca, non lui, ma il suo oposto: quel sofista simulatore del dialogo omonimo che, pur sapendo anch'egli (come Socrate e come lo schiavo di Menone) di non sapere, invece non cerca per nulla, ma si preoccupa solo di nascondere agli altri la propria insipienza, per il «timore», per la «sospettosa apprensione» di esser scoperto ignorante e, con ciò, di perdere lo *status symbol* val-sogli dal suo millantato sapere⁸⁷. Anch'egli, come Socrate, sa di non sapere, ma questo dato cognitivo non è sufficiente, di per sé, a spingerlo

⁸⁶ *Men.* 84b8-c8, già citato *supra*, prima della nota 72.

⁸⁷ Cfr. quanto anticipato *supra*, alla nota 84, su *Soph.* 268a2-4.

a cercare: egli si trova – proprio a seguito del suo non sapere – in una situazione *emozionalmente connotata* (nel suo caso da paura e apprensione) ed è di questa coloritura emozionale che occorre far conto, poiché è questo dato, piuttosto che quello solo cognitivo, a far la differenza rispetto alla possibilità o meno che egli, come chiunque altro si meravigli, ha di mettersi a cercare. Analoghi nella consapevolezza d’insipienza, il filosofo (Socrate) e il sofista divergono *quanto allo stato emotivo nel quale si trovano*: desiderio di sapere per l’uno, desiderio – spaventato ed ansioso – di nascondere la propria ignoranza per il secondo.

Ciò in cui [...] [il sofista simulatore] differisce radicalmente da Socrate è dunque proprio *nell’anteporre il desiderio del dominio sugli altri al proprio, originario, amor di sapienza*, nel preferire l’immagine di sé comunque, anche se ignorante, potente, dominatore sugli altri, all’immagine di sé desideroso di sapienza proprio perché ignorante⁸⁸.

Nonostante tale dato importante, facilmente ricavabile dai testi platonici, però,

la consapevolezza socratica di non sapere [è] stata reputata *non solo necessaria, ma anche sufficiente al cercare*: si è inteso che il pur basilare dato cognitivo (sapere di non sapere) basti a indurre a cercare e non necessiti di altro. Ma una tale lettura è nettamente smentita dalla condotta di tanti interlocutori di Socrate nei Dialoghi giovanili, i quali, benché si mostri loro, con la confutazione, che non sanno (che cos’è santità, coraggio, giustizia, saggezza, etc.), non sono – da questo – indotti a proseguir la ricerca, anzi si stizziscono con Socrate, si mostrano stanchi, si dicono occupati in altro, e si allontanano. Dunque la differenza, quanto alla con-

⁸⁸ È ancora il mio *Platone e le ‘ragioni’ dell’immagine* cit., p. 258. Questa del sofista simulatore è forse anch’essa una forma indiretta ed inversa di *phthonos*, cioè di “gelosa invidia” (tema su cui lavora, in questo stesso numero della rivista, Salvatore Lavecchia): timoroso di perdere il bene socialmente ascrittogli (quella sapienza pagata a peso d’oro ch’egli, però, sa di non possedere), costui nasconde con ogni mezzo agli altri questo suo limite (il suo male, l’ignoranza) e profonde, in tale inganno, tutta l’energia desiderante che potrebbe invece impiegare per curare – tramite una nuova ricerca – questo suo male. Certo egli è preda di “gelosa invidia” per il fatto di *non saper condividere con gli altri alcun bene possibile*: infatti offre agli altri un bene che non possiede (una sapienza di fatto ingannevole) e del resto non sa cercare con loro e presso di loro alcun autentico bene. Sullo sguardo dell’invidioso, mi permetto di rinviare ai miei *Lo sguardo nel buio* cit., pp. 57-61 e 112-153, e *Platone e le ‘ragioni’ dell’immagine* cit., pp. 57-59.

dotta che la coscienza di sé come insipienti può indurre, non può stare in essa soltanto. [Pare invece] che faccia la differenza, per la condotta che si adotterà (cercare o non cercare), *proprio il desiderio che si accompagna alla coscienza della propria insipienza*, non il puro e solo dato cognitivo, ma *quello emozionale, sentimentale*⁸⁹.

Se ciò è vero, quali sono allora i tratti emozionali legati alla meraviglia interrogante, quelli che – fra l'altro – legittimano per essa l'uso, da parte di Platone, nel *Teeteto*, del termine *pathos*? Chiarito che cosa chi si meraviglia e sta nell'aporia *sa*, possiamo chiarire anche che cosa egli *sente*?

Quanto a ciò, Gareth B. Matthews segnala come la perplessità abbia un impatto emozionale improvviso e talmente intenso che da essa si viene «bloccati (*gripped*)», restando alla sua mercé⁹⁰. Egli ricorda come lo stesso Cartesio, nelle *Meditazioni*, descritta la consapevolezza, fastidiosamente disturbante, di non potersene star seduto accanto al fuoco senz'ammettere la possibilità di sognare invece soltanto di farlo, elabo-

⁸⁹ Così riassume la questione ancora ne *Il sé, l'altro, l'intero* cit., p. 34, in un capitolo (IA. 5) intitolato, non per caso, *La nostalgia della sapienza* (i corsivi sono nel testo). Cfr. anche il mio *Cura, Eros, felicità* cit., pp. 142-148. A un'incidenza del dato emozionale allude anche Maria Zambrano, quando, come visto, sottolinea che il perplesso non manca di conoscenza: «gli manca quell'ultimo "mobile" che muove la vita, che la trascina e la fa uscire [...] il segreto non è la mancanza di conoscenza, bensì una svogliatezza o un timore che paralizza [...]» (*Verso un sapere dell'anima* cit., pp. 74-75, citato *supra*, prima della nota 38). Riflette del resto NELSON, parlando, ancora, del dialogo socratico: «Non si diventa filosofi grazie alle doti della mente, ma grazie agli sforzi della volontà [...]. Soltanto perché *amarono la sapienza* furono in grado di prendere su di sé le numerose difficoltà e i grandi sforzi che le erano necessari» (*Il metodo socratico* cit., p. 142, corsivo mio; il riferimento testuale specifico è alla platonica *Epist. VII* 340d-e, 341 a, 344 a).

⁹⁰ È probabile che la meraviglia insorga in un tempo particolare: in quell'*istante* (*exai-phnes*) che in Platone segnala del resto *tutte* le rotture cognitive ed emozionali, i corto-circuiti siglanti il passaggio da uno stato all'altro. In merito mi permetto di rinviare al mio *Istante, presente ed attuale. Ipotesi per una temporalità psichica in Platone e Aristotele*, in S. LAVECCHIA (a c. di), *Istante. L'esperienza dell'Illocalizzabile' nella filosofia di Platone*, Milano 2012, pp. 11-54. Se, nel suo insorgere istantaneo, la meraviglia somiglia alla «sorpresa» (cfr. *supra*, la nota 10) e configura quella che forse si chiamerebbe una «reazione emotiva», la persistenza metodica nella tonalità emozionale dell'*aporein*, come vedremo tutt'altro che piacevole, configura forse quello che si chiamerebbe un «sentimento»: mi riferisco alle griglie temporali di lettura delle passioni fornite da S. GOZZANO, *Ipotesi sulla metafisica delle passioni*, in T. MAGRI (a c. di) *Filosofia ed emozioni*, Milano 1999, pp. 13-47.

ri una fulminante, seppur breve, espressione di vertigine filosofica: la sensazione di esser inaspettatamente risucchiato al centro di un vortice, che lo trascina in tondo, tanto da non poter né star in piedi né risalire in superficie⁹¹. Ho a mia volta ricordato sia il consimile aver le vertigini (*skotodiniēin*) di Teeteto, preso da meraviglia dinnanzi alle domande di Socrate, sia il «torpore» o «intorpidimento» indicanti un «rallentamento delle facoltà psichiche» cui si allude nella definizione dello stupore, sia gli effetti paralizzanti «sulla bocca e sull'anima» che l'interrogazione socratica induce in Menone⁹².

La prima reazione emozionale che l'*aporein*, la meraviglia interrogante induce, è dunque *di radicale e perturbante instabilità, di sconcerto, di confusione*, ma anche *di blocco mentale*: Aristotele, come visto, paragona anch'egli la condizione di chi dubita a quella di quanti siano «costretti da vincoli (*tois dedemenois*)»⁹³. Il ripetersi, in autori e contesti diversi, di metafore indicanti sia il *blocco* (il torpore, la paralisi, l'incatenamento), sia la radicale *instabilità* (le vertigini, il vortice che risucchia) è leggibile senza dover avallare inesistenti contraddizioni ed anzi conferma il duplice tratto dell'incapacità a procedere indotta dall'*aporein*: la conseguente percezione soggettiva sia di una staticità immobilizzante, sia di una mobilità disorientata e disorientante ben si comprende infatti secondo la semantica, già richiamata, tipica del *poros* greco-antico e dei suoi apparentati ed opposti.

⁹¹ *Socratic Perplexity*, in apertura del Cap. I, con riferimento alle cartesiane *Meditazioni Metafisiche*, all'inizio del Libro II.

⁹² Cfr. *supra*: la nota 10 per la definizione di “stupore” data nella Treccani; il testo prima della nota 33 per il passo del *Teeteto* (155c7-8) sullo *skotodiniēin*; quello prima della nota 54 per il passo del *Menone* (79e7-80b3) sulla paralisi di cui soffre l'interlocutore di Socrate. Questi dati mi pare smentiscano l'attendibilità della riflessione di Matthews, sempre in apertura del suo I Capitolo, secondo cui «sentirsi perplessi è cosa ben diversa dal dubitare. Dalla perplessità si viene bloccati, si è alla sua mercé. Essa può esser di certo una grande fonte motivazionale: ma non la si può dirigere nel modo nel quale Descartes dirige il dubbio» (tr. it. e corsivo miei). L'*aporein*, la meraviglia interrogante, ha una connotazione emozionale, come subito vedremo, intensa – intensamente disturbante – quanto la perplessità: nondimeno di essa Socrate fa l'uso deliberato, metodico che Matthews qui invece nega alla perplessità stessa, rispetto al dubbio cartesiano. Per *euporein* occorre dunque saper *stare* (ed è tutt'altro che facile farlo) in quello stato emozionale disturbante

⁹³ Cfr. *Metaph.* B 1, 995a 31-33, citato prima della nota 63.

Ma in Platone si moltiplicano le metafore indicanti lo stato emozionale di chi stia nella meraviglia interrogante: tutte concorrono a provare che quel *pathos sia soggettivamente e in gran parte* (anche se, come vedremo, non soltanto) *negativo*, poiché modulato non solo su sconcerto e confusione, ma su una vera e propria *sofferenza*⁹⁴. Socrate, in un passo celeberrimo dell'*Apologia* (30e), si paragona ad un tafano, posto dal dio ai fianchi dei suoi pigri concittadini, per pungolarli⁹⁵: gli effetti della sua interrogazione son descritti però in riferimento metaforico a dolori ben più intensi e devastanti di quello provocato da una puntura d'insetto. Egli, interrogando, confutando e facendo dubitare, nulla farebbe infatti se non praticare l'arte di sua madre, l'ostetricia di Fenarete (*Theaet.* 149a1-9): dubbioso, come visto, egli stesso e sterile di per sé di sapienza, com'era in Grecia la donna non più fertile chiamata ad aiutar le più giovani a partorire, egli, nell'assimilarsi a questa figura, parifica il disagio e la sofferenza del dubitare a quelli – intensissimi, seppure, certo, non inutili né innaturali – che il *travaglio di parto* induce in vista della nascita di una nuova vita.

Nel *Gorgia* (522a-b) figura un'altra immagine, quella per cui, per quanto va "somministrando" ai suoi concittadini, Socrate potrebbe esser giudicato come lo sarebbe un medico, accusato da un cuoco davanti a una giuria di ragazzi. Il cuoco elencherebbe le *ferite, le cauterizzazioni, le diete faticose e le medicine amare* che il concorrente ha prescritto ai giovani giudici, di contro ai manicaretti deliziosi ch'egli ha invece ammennato loro: e duro sarebbe per il medico se i giudici dovessero stabilire chi dei due più abbia fatto il loro bene.

Ricorda gli effetti emozionalmente negativi dell'interrogare socratico anche il giovane Alcibiade: alle domande di Socrate, egli narra che, come molti altri, si sentiva venir *le lacrime agli occhi e battere il cuore*, come ai Coribanti (*Symp.* 215e); verificava dentro di sé *un effetto simile a quello indotto dal canto delle Sirene*, con un pari, conseguente istinto di

⁹⁴ Il dato di *spiacevolezza* della meraviglia interrogante, che ora attesterò, è un altro tratto che, come già anticipato, la distingue dalla meraviglia contemplante: questa, se, come credo, è emotivamente connotata (talora di un'infinita, espansiva piacevolezza), non lo è, però, in senso negativo e disturbante, il *thaumazein/aporein* invece sì.

⁹⁵ Si conferma, con tale immagine, la *metodicità* del suo indurre gli altri nell'*aporein*.

fuga (216a); dichiara di esser stato perfino

*morso da qualcosa di più doloroso e nel punto più doloroso in cui uno possa essere morso [...], nel cuore o nell'anima, [...] dai discorsi di amore del sapere, che si attaccano più selvaggiamente della vipera quando prendono un'anima giovane e non priva di talento e fanno fare e dire qualsiasi cosa*⁹⁶.

Non solo le domande di Socrate, anche le *myria epi myriois* di oggetti e situazioni inducenti meraviglia causano, con ciò stesso, *dolore*: nel *Fedro* è descritta la vicenda dell'anima, che, caduta dall'iperuranio in un corpo, dinnanzi alle copie sensibili della bellezza paradigmatica intravvista lassù, sentirà ricrescere le ali di cui era dotata e di cui è stata mutilata nell'incarnazione: allora

il *dolore* (*pathos*) che provano i bambini nel metter i denti, quando questi iniziano a spuntare, quella sensazione di prurito e d'irritazione alle gengive, lo stesso *soffre* (*peponthen*) l'anima nell'iniziare a rimetter le ali: ribolle, palpita e sente irritazione al rispuntar delle sue ali⁹⁷.

Del pari il prigioniero della caverna, costretto, da un impulso del tutto autorevole, ad alzarsi dal punto dove da sempre stava incatenato al collo e alle gambe, indotto ad alzarsi e a girarsi (*periagoghein*), volgendo lo sguardo dalle ombre che prima vedeva alle statue illuminate dal fuoco capace di proiettarle, anch'egli *prova dolore* da abbagliamento agli occhi (*Resp.* 515c9: *algoi*). È, la sua, una situazione classica, di aporia e così è descritta: che cosa mai, in effetti, potrebbe egli rispondere, se gli si chiedesse, ora, che cosa sia ognuna delle statue che passa? Certo «*si troverebbe in istato di aporia (auton aporein)* e riterrebbe le cose che vedeva prima [le ombre] più vere di quelle che gli vengon mostrate ora [le statue]»⁹⁸.

⁹⁶ *Symp.* 218a2-7, corsivo mio. Riprendo qui la tr. it. ridata da F. DE LUISE, *Alcibiade e il morso di Socrate. Un caso di coscienza*, «Thaumàzein», 1 (2013), pp. 187-206, a cui rinvio anche per l'interessante lettura del passo.

⁹⁷ *Phaedr.* 251c1-5, corsivi miei.

⁹⁸ *Resp.* 515d5-7, corsivo mio. Mi permetto di rinviare ancora al mio commento in *Platone e le 'ragioni' dell'immagine* cit., p. 255: «L'occhio del prigioniero, metafora dell'aparato conoscitivo, è reso *impotente* non solo dal dirigersi ora su oggetti del tutto nuovi

Bocche intorpidite ed anime stupefatte, gengive gonfie ed irritate quando vi erompono i denti permanenti, dolore oftalmico da abbagliamento, oppure occhi accecati da oscurità totale (come per Teeteto), contrazioni spastiche del parto, privazioni di una dieta rigorosa e cure invasive: ecco le intense metafore chiamate a descrivere le emozioni dolorose indotte dall'*aporein*. Altrove notavo come molti dei dolori a cui in questi passi si allude siano non patologici: lo è, certo, quello traumatico del contatto con la torpedine o del morso di vipera, ma è semmai un dolore *funzionale* quello dei denti che erompono, delle pupille che si adattano alla quantità di luce disponibile, o quello stesso del parto. Comunque in una percentuale maggiore le immagini platoniche alludono a *una sofferenza fisiologicamente necessaria a valere un cambiamento*, una trasformazione possibile in meglio⁹⁹.

E peraltro sempre di sofferenza si tratta, che viene anche descritta e specificata fuor di metafora, trasposta dal piano metaforico, fisico, a quello reale, psicologico: nel suo rapporto con Socrate, con le sue domande, ed anzi solamente dinnanzi a lui, Alcibiade rammenta di aver *provato* (*Symp.* 216a8: *pepontha*) ciò che nessuno supporrebbe poterci essere in lui, cioè un senso di *vergogna* (216b2-3: *ego de touton monon aischnomai*). E il giovane ne indica lucidamente il motivo scatenante:

So nel mio intimo (*synoida emautoi*) [stessa espressione cognitiva di Socrate!] che non posso contestare che si debba far ciò com'egli dice: ma poi, quando mi allontanano da lui, mi scopro più debole

(le statue), mai visti prima, ma dal fatto che, nel girarsi, è abbagliato dal fuoco [...]. Fuori di metafora, dunque, pare che Platone voglia qui segnalare proprio l'ambiguità di una situazione cognitiva aperta a forbice, strutturata secondo l'opposizione fra due possibili contenuti cognitivi, tipica del procedere dialettico: le ombre – viste da sempre – non sono più, come prima, l'unico oggetto possibile e ritenuto solido su cui l'occhio stesso può soffermarsi, poiché esse non esisterebbero senza i manufatti di cui si rivelano ora copie traballanti, proiettate dalla luce del falò sul fondo della caverna; ma la stessa luce che genera le ombre delle statue, rende queste, in prima battuta, anche poco visibili e mal delineate, poco 'guardabili'. Per il prigioniero, allora, il vecchio, già noto, già visto, non è più vero, perché un nuovo, non ancora noto, non ancora pienamente visibile, esibisce e rivendica un più solido e chiaro statuto di visibilità e solidità: ma vi sono, per ora, ragioni per ammettere che né il vecchio, né il nuovo siano davvero solidi ed oggetto adeguato e sopportabile dello sguardo».

⁹⁹ Ho trattato tutti questi esempi e in tale chiave interpretativa in *Platone e le 'ragioni' dell'immagine* cit., pp. 245-266.

davanti agli onori tributati dalla folla [...] [perciò] ogni volta che lo vedo, *provo vergogna* rispetto a ciò su cui avevamo [prima] concordato (*aischynomai ta homologhemena*)¹⁰⁰.

Alcibiade non ha la forza, allontanatosi da Socrate ed esposto alle lusinghe politiche della folla, di mantenersi fermo in ciò su cui pure, in sua presenza e dialogando con lui, si era detto d'accordo, cioè sulla necessità d'imparare a governare se stesso (*epimeleia heautou*) prima di farlo con gli altri: altri desideri più immediatamente gratificanti hanno il sopravvento su quella conclusione e perciò egli si vergogna, perché verifica una situazione oppositiva fra le opinioni e fra i desideri che nutre; anch'egli, come il sofista simulatore, non riesce però a non anteporre il suo desiderio di potere *all'amor di sapienza* pure emerso dal suo dialogare con Socrate.

Perché è questo, in effetti, *l'amor di sapienza* (letteralmente, la *philosophia*), il dato emozionale positivo insorto in chi sia stato confutato, in chi subisca la meraviglia interrogante conseguente alle domande di Socrate: proprio perché suscita *amor di sapienza* il *pathos* della meraviglia può esser e di fatto è principio e cominciamento della *philosophia*. L'abbiamo letto più volte, riferito allo schiavo di Menone, del quale Socrate notava di avergli giovato, «facendolo stare nell'aporia e paralizzandolo come fa la torpedine [...] ora infatti cercherà volentieri per il fatto che non sa»; e proseguiva:

ma si sarebbe messo a cercare o ad imparare ciò che riteneva di sapere e che non sapeva, *prima di cadere nell'aporia per cui ritiene di non sapere e però desidera sapere?* (*prin eis aporian katepesen heghesamenos me eidenai, kai epothesen to eidenai?*)¹⁰¹.

Non solo lo schiavo sa di non sapere: nel momento in cui sa questo, con tutto il corredo emozionale che ne consegue (sconcerto, confusione, umiliazione, rammarico, vergogna, lesione della propria identità, etc.), egli nondimeno *desidera* (*epothesen*) sapere ed è in questo precisamente, nel conflitto fra quel sapere – della propria ignoranza – e que-

¹⁰⁰ *Symp.* 216b4-7, corsivo mio.

¹⁰¹ *Men.* 84b8-c8, già citato *supra*, prima della nota 72 e prima della nota 86.

sto desiderio – di sapienza –, che consiste basilariamente l'aporia in cui ora egli sta:

Figura in effetti in questo passo del *Menone* il verbo *pothein* (84c6: *epothesen to eidenai*) indicante il desiderio struggente, nostalgico, di qualcosa di perduto, di cui in precedenza si fruiva, perfetto omologo dell'eros che ci induce la contemplazione delle copie della Bellezza: è dunque certo che il dolore di cui si parla, che il dolore dell'*aporein* è non solo *positivo* (perché, come ipotizzato, naturale), ma *necessario*, è l'unico accesso per noi possibile al vero, come il dolore del parto o quello della terapia sono necessari per promuovere i processi naturali della nascita e della guarigione¹⁰².

Ma nel *Sofista* è espressa chiaramente la speranza che la nuova consapevolezza della propria insipienza, legandosi a questo *pothos*, a questo desiderio strutturale di sapienza, induca la ricerca: infatti quanti subiscono la confutazione «*dispiacciono a se stessi (heautois men chalepaignousin)*», di conseguenza si fanno più miti verso gli altri, e, in questo modo, «si liberano di tutte le grandiose e sclerotizzate opinioni che nutrivano riguardo a sé (*ton peri hautous megalon kai skeron doxon apallattontai pason*)»¹⁰³.

Il Socrate platonico, torpedine marina, continua non solo egli stesso ad *aporein*, ma metodicamente a far dubitare gli altri, a indurre in essi come in sé il *pathos*, la complessa situazione cognitiva ed emozionale del *thaumazein*, cominciamento della filosofia, *proprio con questa speranza*. Egli spera che le emozioni negative e disturbanti connesse alla meraviglia interrogante possano (come i denti che erompono nelle gen-

¹⁰² Cfr. *Platone e le 'ragioni' dell'immagine* cit., p. 258. La naturalità dell'amor di sapienza si ricava dal legame strettissimo fra esseri umani ed Eros deducibile dal *Simposio*: per tale tema rinvio al mio *Cura, Eros, felicità* cit., pp. 142-148. Del resto, proprio come i desideri naturali e necessari teorizzati nella *Repubblica* (558d), l'amor di sapienza non si può stornar via con alcun esercizio e, una volta soddisfatto, è causa per noi di bene: cfr. in merito il mio *'Prospettive' del gioire e del soffrire nell'etica di Platone*, Milano 2013², p. 50. Il riferimento ad esso, qui nel *Menone*, come forma di *pothos*, di desiderio "nostalgico", di tensione a recuperare qualcosa di perduto, allude forse proprio alla strutturalità, alla naturalità del nostro *amor di sapienza*. Son tutti temi ancora da approfondire, cosa che non posso fare qui.

¹⁰³ *Soph.* 230b6-c2.

give, come le pupille adattantisi alla quantità di luce, come gli spasmi dolorosi del parto) esser *sopportate* per tutto il tempo occorrente a cercare e produrre, ogni volta, un nuovo oggetto di sapienza, una soluzione al problema sorto fra le *myria epi myriois* che possono darsi a noi umani. A noi che a quel *thaumazein/aporein* siamo strutturalmente portati, poiché non siamo sapienti come dèi, ma neppure ignoranti come bestie (*Symp.* 204a1-4).

Egli spera che quelle emozioni negative – fra cui, certo, sta anche l'invidia di chi non vuol dividere con altri i propri beni, ma, come il sofista simulatore (*Soph.* 268a2-4), teme anche di palesar loro i propri limiti e i propri mali – spera che quelle emozioni siano bilanciate a sufficienza e per un tempo abbastanza lungo da un'altra, ben diversa emozione: lo struggente *pothos* dell'*amor di sapienza (philosophia)*, insorto naturalmente con la meraviglia che ci fa brancolare nel buio, ogni volta in cui essa c'inchioda alla dolorosa evidenza del nostro ritornante non sapere.

Egli spera che quell'amore di sapienza e di bellezza – non solo di conoscerla, ma di «generare nella bellezza» stessa azioni buone (*Symp.* 206d7-e6) – quell'amore che, come figli del demone Eros, ci è proprio, egli spera che quell'amore non sia soffocato in noi da altri desideri e sacrificato ad emozioni più immediatamente gratificanti e certo meno afflittive. Sperava che sapremo resistere nella complessa costellazione emozionale (*pathos*) della meraviglia, che oppone l'*amor di sapienza* ad altre emozioni tutte disturbanti e dolorose: che l'*amor di sapienza* faccia da argine a quelle emozioni negative finché una nuova soluzione appaia chiara alla nostra mente: spera che il desiderio di sapere ci faccia resistere alla vergogna, al rammarico, all'insicurezza, alla frustrazione di non sapere ancora.

Ci vorrà però, per raggiungere questo scopo, una cura di sé (*epimeleia heautou*) e soprattutto una *cura del nostro desiderio*: un'educazione attenta, quotidiana e accurata non solo di ciò che conosciamo, ma anche di ciò che sentiamo. Non solo della nostra mente, ma anche del nostro cuore. Perché solo allora il *thaumazein/aporein*, che come uomini ci appartiene, avrà raggiunto il proprio scopo.

ABSTRACT: WONDERING, PERPLEXITY, APORIA: COGNITIONS AND EMOTIONS AS ROOTS OF PHILOSOPHICAL RESEARCHING

As recalled in the publishing project of this review «Thaumàzein», two famous ancient passages, in Plato's *Theaetetus* (155d) and Aristotle's *Metaphysics* (982b,) regard wondering (*thaumazein*) as the origin of philosophical researching. Many scholars rightly assume as a starting point that wondering (*astonishment, étonnement, meraviglia*) is the basic «*pathos*» philosophy must be traced back to and the actual origin of every philosophical researching. It has been seen as a men's proper skill, even more an essential condition to human being and a criterium according to which a new history of philosophy may be outlined (Jeanne Hersch, 1981; Enrico Berti, 2007). Other scholars have assimilated wondering and *perplexity*: the American philosopher and educationist Gareth B. Matthews has devoted a whole study to «Socratic perplexity» deemed as the «nature» itself of philosophy. María Zambrano, in her *Hacia un saber sobre el alma*, recalls Maimonides, saying that puzzling people are searching the determination they lack of and, although different alternatives stand in front of them, can choose neither.

However, what exactly is wondering (*thaumazein*)? Are wondering (*thaumazein*) and being puzzled (*perplexity*) the same status? We show that: *i*) we must distinguish between wondering (*thaumazein*) and marveling (*admirari*); *ii*) the ancient verb *aporein*, used by Plato and Aristotle, mean both wondering and being puzzled; *iii*) this verb – and the many similar and opposed Greek terms – help to clarify the nature both of wondering and being puzzled; *iiii*) *aporein* also allows, both in Plato and Aristotle, an *euporein*, namely an overcoming, time by time, of wondering itself.

Finally we explore whether, according to Plato, *thaumazein/aporein* is a purely cognitive mental state, or, as a «*pathos*», it involves by nature also affective states. Being this the case, we try to define what these emotions may be, and we find a central, basic role played by *love of knowledge (philosophia)*, opposed to other negative emotions (shame, confusion, instability, fear or envy of others, etc.). Nevertheless, taken for granted this emotional qualification, *thaumazein/aporein* is not an irrational state we can only take lying down, but something which is possible to systematically employ as a method for researching.

However, for achieving this goal, we need to take a daily care not only of our knowledges, but also of the desires and emotions we may feel.

SALVATORE LAVECCHIA

CHI INVIDIA NON CONOSCE MERAVIGLIA.
NOTE SU *THAUMAZEIN* ED ESSERE *APHTHONOS*
IN PLATONE E ARISTOTELE

SOMMARIO: 1) *Generare un legame fra umano e divino: 'thaumazein' secondo Platone*; 2) *'Thaumazein' come esperienza dell'ineducibile: un Aristotele socratico*; 3) *Chi non invidia genera l'ineducibile: dalla cosmopoiesi del Demiurgo alla maieutica di Socrate*; 4) *Norma o arte? Quando l'ineducibile diventa impossibile*.

1) *Generare un legame fra umano e divino: 'thaumazein' secondo Platone*

CELEBRE è il luogo del *Teeteto* in cui Socrate caratterizza il meravigliarsi (*thaumazein*) come il sentimento, l'affezione (*pathos*) la cui esperienza è peculiare del filosofo (*Theaet.* 155d2-3), o, più precisamente, come l'unico autentico *principio (arche)* e, quindi, inizio della filosofia (155d3-4: *ou gar alle arche philosophias e haute*)¹. Di questa caratterizzazione Socrate non dà ragione concettualmente, ma tramite le immagini del mito: secondo Socrate non ha individuato una cattiva genealogia chi in Taumante – *Thaumas*, immediatamente accostabile a *thauma* (*meraviglia*) – ha percepito il padre di Iride, ossia di quella figura che, ipostasi dell'arcobaleno, adempie al compito di comunicare agli uma-

¹ Questo scritto non pretende di essere un esaustivo approfondimento riguardo ai concetti che sono suo oggetto. Il suo obiettivo primario è mettere in rilievo alcune connotazioni del *thaumazein* e dell'essere *aphthonos* cui, per quanto ne so, finora è stata destinata nessuna o non adeguata attenzione. Per un inquadramento generale della nozione di *thaumazein*, volto ad evidenziarne i diversi orizzonti di significato, rinvio al contributo di Linda Napolitano in questo volume. Alcune riflessioni molto pertinenti nella prospettiva di queste pagine si possono trovare nel geniale P. FLORENSKIJ, *Stupore e dialettica*, a c. di N. VALENTINI, traduzione di C. ZONGHETTI, Macerata 2013 (da *U vodorazdelov mysli. Certy konkretnoj metafiziki* IV.II, in *Socinenija v cetyrech tomach*, vol. III, Moskva 1999, pp. 118-141). Riguardo alla nozioni di *phthonos* in Platone e Aristotele costituisce una buona introduzione E. MILOBENSKI, *Der Neid in der griechischen Philosophie*, Wiesbaden 1964, pp. 21-96, anche se non evidenzia o valorizza adeguatamente le più importanti implicazioni dei luoghi discussi qui di seguito.

ni i messaggi degli dèi (cfr. Hesiod. *Theog.* 265-266 e 780-784). Nulla di più dice Socrate, e nulla di più Platone comunica esplicitamente, nella propria opera, riguardo alla natura del *thaumazein*.

Che spiegazione, dunque, si può dare dell'affermazione così perentoria di Socrate riguardo all'intimo rapporto fra meraviglia e filosofia?

Una risposta possiamo tentarla se prendiamo sul serio la genealogia cui Socrate allude: *Thaumas*, per Socrate ipostasi della meraviglia (*thauma*), è padre di un essere che porta agli uomini i messaggi degli dèi, vale a dire di un essere che fa da ponte fra il divino e l'umano. E proprio questa funzione di ponte fra il divino e l'umano la ritroviamo in uno dei contesti chiave in cui Platone caratterizza la natura del filosofo. Nel *Simposio*, infatti, Diotima la associa intimamente alla natura di Eros, che Diotima stessa presenta come archetipo del filosofo (*Symp.* 203d7: *philosophon dia pantos tou biou*; cfr. 204a1-b5): Eros è l'*ermeneuta* degli dèi per gli esseri umani, ossia colui che interpreta e traduce (*hermeneuon kai diaporthmeuon*, *Symp.* 202e3) le comunicazioni degli dèi agli esseri umani, e viceversa, facendo così in modo che il Tutto resti legato a se stesso (*Symp.* 202e3-7)². Senza l'attività di Eros umano e divino resterebbero, pertanto, irrimediabilmente separati, ossia non entrerebbero in contatto e dialogo (*homilia ... kai ... dialektos*): il divino non si mescola direttamente all'umano (203a1-4).

Ora, se Eros è per natura *filosofo* (204b4), non ci sorprende che l'itinerario percorso dall'anima filosofante, in quanto itinerario guidato da Eros, culmini in una condizione che conduce a farsi ponte fra umano e divino, ovvero a trascendere i limiti della natura umana: al culmine di quel percorso, nel momento in cui, guidata da Eros, sperimenta direttamente il Bello in sé – Bellezza degna di meravigliata venerazione (*thaumaston*, 210e4-5) –, l'anima diviene capace di generare la vera virtù, il che le dona accesso all'immortalità, vale a dire ad una condizione trascendente l'umano (212a2-7). Ancor meno sorprende, a questo

² Sul retroterra filosofico di questo luogo, intimamente legato alla nozione platonica di *sophia* (e, dunque, di *filosofia*), mi sia consentito rimandare a LAVECCHIA, *Selbsterkenntnis und Schöpfung eines Kosmos. Dimensionen der ‚sophia‘ in Platons Denken*, «Perspektiven der Philosophie», 35 (2009), pp. 115-145, in particolare pp. 133-145.

punto, scoprire che nel *Fedro* proprio l'amore per la vera Bellezza – ovvero l'impulso che nel *Simposio* Diotima indica come peculiare di Eros (204d-207a4) – ridona all'anima filosofante le ali che la ricongiungono al divino (*Phaedr.* 249d4-253c6).

L'anima che, guidata da Eros, si dedica alla filosofia, diviene alata: alata come Iride, la messaggera degli dèi, già nell'*Iliade* caratterizzata da ali d'oro (Hom. *Il.* VIII 398). In altre parole, l'ammirazione, la *meraviglia* generata da Eros rende l'anima filosofante *un'icona di Iride*. Pertanto, non è solo un caso se, sempre nel *Teeteto*, Socrate stesso, nel delineare un icastico ritratto del filosofo (*Theaet.* 172c3-177a), caratterizzi la sua anima come *in volo* (*petetai*), intesa ad attingere l'autentica natura delle cose (173e3-174a2): un volo che culmina nel farsi simile agli esseri divini, nella *homoiosis theoi* (176a-c), vale a dire nella possibilità di divenire, come Eros, legame fra l'umano e il divino, trascendendo lo stato in cui l'anima è prigioniera dei limiti peculiari della condizione umana³.

2) 'Thaumazein' come esperienza dell'ineducibile: un Aristotele socratico

Quanto mai noto è il luogo della *Metafisica* in cui Aristotele esplica la natura e la causa del meravigliarsi (*Metaph.* 982b 11-983a 20), anche da lui ritenuto – a riecheggiare le parole di Socrate nel *Teeteto* – principio, inizio (*arche*) del filosofare (982b 11-13; 983a 12-13).

Per Aristotele la meraviglia è intrinsecamente legata alle realtà percepite come *apora*, ossia, letteralmente, come *prive di via d'uscita* – da *a-* privativo più *poros* (*via, passaggio, varco* vel *sim.*) –: si prova meraviglia verso quelle realtà di fronte a cui si ritiene, si è consapevoli di *non sapere*, di *ignorare* (*agnoein*, 982b17-18), di non poter trovare una spiegazione, una causa (*aitia*, 983a14-15). Le realtà che generano meraviglia sono, insomma, quelle di fronte alle quali l'esperienza finora

³ Riguardo al ruolo centrale dell'assimilazione al divino nella filosofia di Platone, mi permetto di rinviare a LAVECCHIA, *Una via conduce al divino. La 'homoiosis theo' nella filosofia di Platone*, Milano 2006, in particolare alle pp. 75-96 e 127-135 per una trattazione relativa al *Simposio*, al *Fedro* e al *Teeteto* (con ulteriore bibliografia).

acquisita non fornisce un criterio di *misura*: lo mostra l'esempio, efficacissimo, dell'*incommensurabilità* della diagonale rispetto al lato del quadrato (983a 15-20). In altre parole, l'oggetto di meraviglia è *indeducibile*, ossia non inferibile a partire dall'esperienza acquisita: per quell'esperienza esso costituisce un *punto di discontinuità*, e, pertanto, rinvia ad un *limite*, di fronte al quale ci si sente senza via d'uscita, vale a dire in uno stato di *aporia*. E proprio questo stato, per Aristotele, la filosofia ha il compito di trascendere, in modo da far superare l'iniziale condizione d'ignoranza (982b 19-21).

Anche nella prospettiva di Aristotele, come in quella di Platone, la meraviglia è, pertanto, un sentimento che stimola ad una positiva discontinuità di condizione il soggetto che lo sperimenta: dalla meraviglia il soggetto è stimolato ad attingere un livello di esperienza e conoscenza superiore rispetto a quello di partenza, ovvero a trascendere lo stato in cui originariamente si trova⁴. Nella prospettiva di Platone – lo abbiamo visto – questo trascendimento implica, in ultima istanza, il trascorrere dall'umano al divino, ossia il farsi simile agli dèi. Aristotele si limita ad indicare, caratterizzando la meraviglia, il trascorrere dall'ignoranza, dall'aporia alla *sophia*. Ma anche nell'orizzonte di Aristotele l'itinerario conoscitivo verso cui orienta la meraviglia culmina in un rapporto diretto col mondo divino. Nel momento in cui si realizza nella forma più piena, la *sophia* consiste, infatti, per Aristotele, nella più *divina* fra le scienze (983a 5-11): scienza che il mondo divino, privo di gelosa invidia (*oute to theion phthoneron endechetai einai*, 982a 2-3), non può non voler donare agli esseri umani (982b 28-983a 5).

La meraviglia, dunque, per Aristotele genera un impulso che, producendo la consapevolezza di non sapere, stimola l'amore per la *sophia* – ovvero la *filosofia* –, e quindi, nella sua espressione più alta, può con-

⁴ Proprio in base alla caratterizzazione della meraviglia fornita da Aristotele si possono condividere le considerazioni generali di Enrico Berti riguardo all'atteggiamento dei filosofi greci di fronte alla meraviglia: la meraviglia è stimolo all'ulteriore ricerca, ossia stato da non viverci, con compiacimento, come fine a se stesso – il che lo renderebbe una posa –, ma condizione da trascendere, per *trovare* delle risposte alle domande che stimola (E. BERTI, *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Roma-Bari 2007, pp. IX-XII).

durre ad una scienza che non è più umana (*anthropine*), ma divina (982b 28-29)⁵. L'aporia, l'assenza di via d'uscita percepita da chi si meraviglia non è, allora, preludio ad un atteggiamento scettico o agnostico verso la possibilità di acquisire un autentico sapere; non è, insomma, quella paura a partire da cui ci si affretta a stabilire più o meno arbitrari *confini della conoscenza*. Al contrario, nell'orizzonte di Aristotele, il limite/confine, l'assenza di via d'uscita che la meraviglia fa sperimentare si fa immediatamente impulso al superamento dell'ignoranza riguardo a cui la meraviglia rende consapevoli.

Potremmo dire, nel quadro appena delineato, che la caratterizzazione aristotelica della meraviglia rinvia ad una feconda integrazione dell'eredità socratica nella filosofia di Aristotele. La meraviglia consiste, infatti, in quella condizione di consapevole non-sapere che per Socrate è il punto di partenza per ogni feconda ricerca filosofica⁶. Aristotele, insomma, sembra voler dare una soluzione inequivoca e costruttiva all'interrogativo implicitamente posto da Socrate nell'*Apologia* composta da Platone: quale valore ha la *sophia anthropine*, la sapienza umana, se raffrontata a quella divina? Come Socrate fa sulla base dell'oracolo delfico (*Apol.* 23a5-7), anche Aristotele risponderebbe: *poco o nessuno!* La sua risposta, però, non si esaurisce – come quella di molti interpreti del messaggio socratico – in un rassegnato rattrappirsi nei limiti dell'umano. Perché – come mostra la sua decisa critica a chi so-

⁵ L'attività legata a questa scienza, ossia l'attività del *nous*, è ciò che Aristotele, nell'*Etica Nicomachea*, indica come fine supremo dell'uomo: fine attinto il quale il soggetto sperimenta – e qui Aristotele rivela continuità con la prospettiva di Platone – una radicale trasformazione, che lo *immortalizza* (*athanatizein*), ovvero rende simile agli enti divini (cfr. *Eth. Nic.* 1177b 30-1178a 8). Sull'ideale di assimilazione al divino in Aristotele, e sulla continuità fra Aristotele e Platone a questo riguardo, si vedano D. SEDLEY, «*Becoming like God*» in the '*Timaeus*' and Aristotle, in T. CALVO - L. BRISSON (eds), *Interpreting the 'Timaeus-Critias'. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 1997, pp. 327-339; G. RICHARDSON LEAR, *Happy Lives and the Highest Good. An Essay on Aristotle's 'Nicomachean Ethics'*, Princeton-Oxford 2004, *passim*.

⁶ Per questa funzione del non-sapere socratico si vedano in particolare, fra i contributi più recenti, A. BRANCACCI, *Socrate e il tema semantico della coscienza*, in G. GIANNANTONI - M. NARCY (a c. di), *Lezioni socratiche*, Napoli 1997, pp. 279-301; G. FINE, *Does Socrates Claim to Know that He Knows Nothing?*, «*Oxford Studies in Ancient Philosophy*», 35 (2008), pp. 49-85 (purtroppo caratterizzato da non adeguata attenzione verso la letteratura in lingua diversa dall'inglese); L. M. NAPOLITANO VALDITARA, *Il sé, l'altro, l'intero. Rileggendo i dialoghi di Platone*, Milano-Udine 2010, pp. 25-30.

stiene l'esclusivo, geloso possesso divino riguardo all'autentico sapere (*Metaph.* 982b 29-983a 2)⁷ – per Aristotele quel rassegnarsi significherebbe porsi in contraddizione con l'assenza d'invidia da parte del mondo divino (*oute to theion phthoneron endechetai einai*), a partire dalla quale gli dèi concedono agli esseri umani il dono della vera *sophia* (983a 2-5)⁸. Allora la meraviglia generata dall'assenza di via d'uscita, più che segnale d'intrascendibile impotenza, nella prospettiva di Aristotele si rivela latrice d'un segno, d'un messaggio divino. Anche per Aristotele, in fondo, Thaumás genera Iris, messaggera degli dèi. E il messaggio che porta Iris è l'invito a non chiudersi in ciò che è deducibile solo dall'umano: a sperimentare la fiducia nell'assenza di gelosia e invidia da parte degli dèi, di fronte alla quale le aporie dell'umano si rivelano soglie che guidano al dono divino dell'autentica *sophia*.

3) *Chi non invidia genera l'indeducibile: dalla cosmopoièsi del Demiurgo alla maieutica di Socrate*

Se Aristotele evidenzia l'assenza d'invidia del mondo divino riguardo alla possibilità d'attingere l'autentica *sophia*, Platone si concentra su questa qualità in una prospettiva che coinvolge l'origine stessa della realtà in cui la condizione umana si manifesta. Celebre – anche se raramente valorizzato come meriterebbe – è, al riguardo, il luogo del *Timeo* in cui viene indicato il motivo a partire da cui il Demiurgo ha prodotto il cosmo in cui viviamo (*Tim.* 29d7-30a6)⁹. Quel motivo è l'essere buono del Demiurgo. L'essere buono, infatti, implica la totale assenza di

⁷ Questa critica è implicita anche in *Eth. Nic.* 1177b 31-34, in cui viene decisamente trascesa la prospettiva della tradizionale esortazione ad *anthropina* o *thneta phronein*.

⁸ Il motivo dell'assenza di invidia da parte degli dèi come presupposto essenziale per l'acquisizione di una conoscenza e condizione divina da parte dell'uomo è già presente in Platone (si veda soprattutto *Phaedr.* 247a6-7, nonché le considerazioni di MILOBENSKI, *Der Neid* cit., pp. 21-27, e LAVECCHIA, *Una via* cit., pp. 249-252) e, in generale, nell'ambiente dell'Accademia, come mostra chiaramente l'*Epinomide* (cfr. 988a5-b7).

⁹ Per ulteriori approfondimenti, mi permetto di rinviare alla discussione di questo luogo che ho proposto in questa rivista: LAVECCHIA, *La cura di sé come 'agatofanía'. Esperienza del Bene e autotrascendimento nella filosofia di Platone*, «Thaumàzein», 1 (2013), pp. 149-163, in particolare pp. 150-55 (con ulteriore bibliografia), che qui riprendo in alcuni punti essenziali.

phthonos, di gelosa invidia (29e1-2), ovvero la volontà di donare e comunicare pienamente ad un altro il bene di cui si è partecipi. Ecco perché il Demiurgo, mediante la propria attività cosmopoietica, ha voluto generare realtà che gli fossero il più possibile *simili* (cfr. *paraplesia heautoi*, 29e2-3), vale a dire che fossero il più possibile partecipi del bene, buone (*bouletheis ... agatha ... panta*, 30a2).

Ma che cosa implica, ancora più concretamente, l'assenza di gelosa invidia, l'essere *aphthonos* del Demiurgo?

L'implicazione più immediata è l'incondizionatezza, l'assoluta libertà, gratuità della volontà manifestata dal Demiurgo. Quella volontà *buona* non è generata, infatti, da un bisogno, da una necessità, o dall'opposizione ad un male, o da un impulso all'autoaffermazione, o da una qualche norma/legge, o da un imperativo/comandamento; né è influenzata da un'esperienza del passato o da un'attesa riguardo al futuro. Di conseguenza, la volontà che stiamo caratterizzando non solo manifesta la più radicale autonomia da parte del suo soggetto, ma anche la più radicale apertura di quel soggetto alla piena autonomia dell'essere che la sua volontà conduce a manifestarsi. Non ci sorprende, allora, scoprire che in *Tim.* 34b6-8 il cosmo generato dal Demiurgo è caratterizzato, appunto, da completa *autonomia* – infatti non dipende da alcun fattore esterno per mantenere la propria esistenza – e *autocoscienza* (*gnorimon ... auton hautoi*, 34b7-8)¹⁰. Detto altrimenti, quel cosmo è qualcosa di integralmente *nuovo*, ossia dotato di *unicità* e *singolarità*; qualcosa, quindi, la cui natura e vita in sé non può essere *dedotta* a partire da fattori o condizionanti la volontà del Demiurgo o trascendenti l'autoconsapevolezza del cosmo. Del resto ciò è la più logica conseguenza dell'incondizionatezza evidenziata rispetto alla volontà buona del Demiurgo. Se, infatti, quella volontà non fosse incondizionatamente incline a donare e comunicare la propria libertà ed autonomia, allora la sua manifestazione sarebbe determinata da un qualche fattore interno o esterno, vale a dire non potrebbe essere del tutto priva di gelosa

¹⁰ Sul retroterra filosofico di questo luogo, si veda NAPOLITANO VALDITARA, 'Makariotes': riflessioni in margine alla beatitudine divina, «Humanitas», 4 (2005), pp. 808-843, in particolare pp. 835-840.

invidia e, perciò, autenticamente buona.

Data la sua incondizionatezza, l'assenza di gelosa invidia peculiare di un essere buono conduce, dunque, alla *generazione dell'indeducibile*: alla manifestazione di una realtà che – possiamo dire a questo punto – genera *meraviglia*; di una realtà non *inferibile* a partire da un'esperienza pregressa, né *programmabile* a partire da una qualche attesa riguardo al futuro; di una realtà nei confronti della quale ogni tentativo di *deduzione* si risolve in una insuperabile *aporia*, in un percorso che può solo essere *senza via d'uscita*.

Riguardo alla condizione umana il supremo esempio di questa generazione è dato, per Platone, da Socrate e dalla sua attività. Attività che Platone esplicitamente ed intimamente lega, appunto, all'assenza di gelosa invidia, ovvero all'incondizionato donare agli altri il bene che si possiede: senza gelosa invidia Socrate si è sempre messo a disposizione di chiunque, povero o ricco, volesse ascoltarlo, senza pretendere alcuna ricompensa (*Apol.* 33a5-b3: *oudenì popote ephthonesà*, 33a8); spinto dalla propria benevolenza verso gli esseri umani (*hypo philanthropias*), egli in sovrabbondanza ha profuso e riversato (*enkechymenos*) il dono della sua parola su ogni individuo che volesse ascoltarlo (*Euthyphr.* 3d6-9)¹¹. E ciò Socrate non lo ha fatto per affermare una qualche propria dottrina, ovvero per un narcisismo mascherato da buone intenzioni. Suo unico obiettivo è stato, invece, sempre il condurre i propri interlocutori a manifestare la vera natura della loro anima. Socrate, insomma – come rivela un famosissimo *excursus* del *Teeteto*, unica fonte al riguardo –, ha sempre e solo voluto essere *levatrice di anime* (*Theaet.* 149a-151d3); il che – lo vedremo subito – implica necessariamente l'aiuto a manifestare, a generare la *irripetibile singolarità* peculiare di ogni anima che partorisce, mediante la quale la verità di quell'anima, nonché del suo *individuale* percorso formativo, si rivela *indeducibile* a partire da una qualsiasi norma o da una qualsiasi esperienza pregressa¹².

¹¹ Per l'assenza d'invidia come carattere peculiare, in generale, del vero filosofo, si veda *Resp.* 500a5, nonché NAPOLITANO VALDITARA, *Lo sguardo nel buio. Metafore visive e forme greco-antiche della razionalità*, Roma-Bari 1994, pp. 65-70, e LAVECCHIA, *Una via cit.*, pp. 249-252.

¹² Alla dinamica della maieutica socratica delineata qui di seguito non è stata, finora,

A Teeteto, dunque, Socrate rivela che la propria arte è analoga a quella delle levatrici. Come le levatrici aiutano i corpi a partorire, così Socrate aiuta le anime (*Theaet.* 150b6-9): le aiuta a partorire l'autentica *sophia*, l'autentico sapere (150b9-d), costantemente discernendo, riguardo ai loro parti, i frutti della verità da quelli della menzogna (151d2-3). Ma per poter esercitare questa attività Socrate – così vuole il dio che quell'attività gli ha affidato – non può partorire, da parte sua, alcuna *sophia* (150c4: *agonos eimi sophias*; cfr. c7-d2). Ora, ciò significa, forse, che Socrate è *costituzionalmente* incapace di partorire l'autentica *sophia*? Certamente no, perché, altrimenti, da un lato non si capirebbe come egli possa essere in grado di distinguere il vero dal falso riguardo alla *sophia* partorita da altri (151d2-3) e, dall'altro, si rivelerebbe del tutto assurda l'analogia che Socrate stesso individua fra sé e le levatrici. Quella analogia, infatti, presuppone l'*esperienza* di Socrate nel campo in cui egli esercita la propria attività maieutica (cfr. 149c1-2). Levatrici possono essere, infatti, non donne costituzionalmente sterili, ma *solo* donne che hanno partorito e che, per l'età, non possono più partorire (149b5-c3). Di conseguenza – anche se Socrate non esplicita questo punto dell'analogia con le levatrici –, necessariamente, anche Socrate deve aver partorito per sé ciò che gli altri, a partire dal suo aiuto, sono chiamati a partorire!

Ma perché a chi opera da levatrice delle anime il dio impedisce di partorire una *sophia* propria (150c8-9)?

Per rispondere a questo interrogativo è bene esplicitare ulteriormente l'analogia fra l'attività di Socrate e quella delle levatrici. Se, infatti, ci atteniamo scrupolosamente a quella analogia, il fatto che Socrate non possa generare *sophia* assume un significato ben più profondo rispetto a quello attribuitogli nelle interpretazioni correnti. Questo significato si rivela se, assumendo la prospettiva di Socrate, ci concentriamo sull'atteggiamento d'ogni esperta levatrice di fronte ad ogni na-

per quanto ne sappia, concessa la giusta attenzione nell'enorme letteratura dedicata a Socrate. Per ulteriori approfondimenti mi permetto di rinviare a LAVECCHIA, *Una via* cit., pp. 130-132; LAVECCHIA, *Vertrauen in die Ich-Geburt. Führung in Sokrates' Horizont*, in G. WERNER - P. DELLBRÜGGER (hrsgg.), *Wozu Führung? Dimensionen einer Kunst*, Karlsruhe 2013, pp. 73-81.

scita: mai una levatrice veramente esperta vorrà *dedurre* una nascita a partire dal sapere, dalla *sophia* già acquisiti, sia come madre sia come levatrice; al contrario, pur facendo tesoro di tutto il proprio sapere, nel momento in cui dovrà aiutare a partorire si *svuoterà* della propria *sophia*, e sarà sempre concentrata *solo* sull'irripetibile singolarità della madre partoriente, di chi sta per nascere e della situazione in cui la nascita ha luogo, pena la probabilità di compiere errori fatali. Perché nel momento in cui aiuta a partorire non è lei a dover partorire, né, in quel momento, chi sta per nascere è identica/o a coloro che lei ha partorito o già aiutato a nascere. In questa prospettiva il non generare *sophia* da parte di Socrate non può essere, dunque, ricondotto ad una qualche costituzionale impotenza, o a qualche forma di scetticismo o agnosticismo. Piuttosto si tratta di un *sacrificio*, di un farsi, appunto come una levatrice, *vuoto* di ogni sapienza ed esperienza *propria*, per aiutare *altri* a partorire il vero sapere e, con esso, la verità della loro anima. Un vuoto che non è sterilità, ma immensa, inesauribile fecondità, che genera uno spazio *infinito* per l'autonomo, non condizionato rivelarsi dell'irripetibile e indeducibile *singolarità* di ogni anima.

Ogni anima che incontra Socrate non si imbatte, quindi, nel pedante zelo d'un pedagogo che, da (più o meno ben pagato) burocrate, applica, ovvero impone metodi e norme formulati da *altri*; né incontra il (più o meno ben mascherato) narcisismo di chi vuol affermare dottrine, metodi, teorie, modelli *propri*. L'anima che vuole ascoltare Socrate non incontra, insomma, la verità *di Socrate*, ma la possibilità di partorire la piena verità del proprio essere, la pienezza della propria *unicità*. Verità e pienezza che mai saranno deducibili dai percorsi adeguati per *altre* anime, ma che potranno venire alla luce solo imboccando quell'*unico* percorso che manifesta la loro *irripetibilità*. Percorso che, svuotandosi d'ogni volontà propria, la levatrice d'anime si assume il compito di percepire e generare insieme con *ogni* anima che le si affida, senza partire da una qualche esperienza passata o prospettiva futura, ma concentrandosi solo sulla concreta *presenza* di chi deve partorire e della realtà chiamata a vedere la luce. E nel suo primo manifestarsi quella presenza non può non essere aporia, *assenza di via d'uscita* (cfr. 151a7),

perché è il rivelarsi di un *indeducibile* pregno *d'indeducibile*: rivelarsi dell'unicità di un'anima che attende di generare la pienezza, l'integrale coscienza della propria unicità. Ecco perché tanto Socrate, la levatrice, quanto l'anima partorienti si trovano di fronte ad un vuoto, che anche la *sophia* più matura e profonda è chiamata a sostenere: non per cadere in una sterile sfiducia nelle proprie possibilità, ma affinché quel vuoto, l'assenza di via d'uscita, si faccia *soglia* per la *luce* di un evento che sia autenticamente *nascita*, ovvero per il pieno manifestarsi di un essere, di una coscienza capace di reale autonomia.

A questo punto potremmo comprendere perché, non molto dopo aver esplicitato natura e compito della maieutica, sempre dialogando con Teeteto, Socrate tragga spunto per la caratterizzazione della meraviglia su cui ci siamo già soffermati (§ 1). Il perché ce lo può rivelare tanto Aristotele, che – lo abbiamo visto (§ 2) – associa intimamente meraviglia ed aporia, quanto Socrate, che identifica nel condurre all'aporia un momento essenziale della propria attività maieutica (*Theaet.* 151a7; cfr. 149a9). La maieutica dell'autentico filosofo si rivela, insomma, arte per eccellenza destinata ad *operare con la meraviglia*, ossia a percepire e generare la più intensa meraviglia. Quale meraviglia, infatti, può essere più intensa di quella generata da una *nascita*? Meraviglia che non è inerte stupore o impotente stordimento, ma libero e infinito impulso ad *accogliere* l'indeducibile unicità di un *altro*. Meraviglia, quella di una levatrice, che, dunque, non è assenza di percezione, ma infinito intensificarsi della percezione, affinché la levatrice sia capace di *co-generare* l'irripetibile singolarità che nella nascita aspira a rivelarsi. Meraviglia che, insomma, è incondizionato *donarsi*, senza gelosa invidia, d'ogni facoltà percettiva e conoscitiva, affinché si possa *vedere* ciò che nessuna esperienza pregressa, nessuna norma, nessuna teoria, nessun modello concettuale può far vedere. Forse non è un caso, allora, che Iride, la messaggera degli dèi generata da Thaumias, dia non solo il nome all'arcobaleno, ma anche a quella componente dell'occhio che, regolando il flusso della luce, dona a chi vede *chiarezza*, e, pertanto, ricchezza di visione.

4) *Norma o arte? Quando l'indeducibile diventa impossibile*

Se, a partire dalla maieutica di Socrate, la meraviglia si rivela forza che potenzia le facoltà percettive e conoscitive, rendendo l'uomo – come il Demiurgo – *artefice dell'indeducibile*, un importante luogo del *Politico* ci mette davanti ad una dinamica che si rivela non solo paradigmaticamente antitetica a quella attivata dalla meraviglia, ma anche capace di annientare ogni possibile autentica meraviglia. Si tratta del luogo in cui si evidenziano i limiti che ogni norma o legge (*nomos*) è in sé incapace di trascendere, ed in cui si mettono in risalto le nefaste conseguenze d'una eventuale tirannia esercitata sulla comunità dalle norme o leggi (*Pol.* 294a6-299e).

Nel luogo qui oggetto d'attenzione si afferma chiaramente che l'arte di governare una comunità – *l'arte regale* – non ha come suprema istanza le leggi (i *nomoi*), ma la *persona* capace di governare sotto la guida d'una autentica intelligenza e conoscenza (*Pol.* 294a6-8). Il motivo per cui il *nomos* non può essere ritenuto suprema istanza nell'arte regale sta nel fatto che nessuna norma o legge è capace di determinare con precisione la cosa più buona e giusta riguardo ad ogni singola persona o situazione: essa è intrinsecamente incapace di tener conto delle *disso-miglianze*, delle *differenze* fra le persone e le situazioni, e, di conseguenza, inevitabilmente incapace di trascendere il proprio essere *generalizzazione*, *astrazione* (294a10-b6; cfr. 294d8-295b5). Insomma, il *nomos* in sé si comporta tendenzialmente come un individuo arrogante e ignorante che non consente ad alcuno di agire contro le sue disposizioni, né permette che qualcuno gli ponga domande riguardo ad esse, nemmeno nel caso in cui abbia trovato qualcosa di *nuovo e migliore* rispetto a quanto prescrive la norma imposta da quell'individuo (294b8-c4). A questa rigidità si contrappone l'esercizio di ogni autentica arte e scienza: qui le *persone* che la esercitano con piena coscienza e competenza non si lasciano pregiudizialmente condizionare dalle norme e prescrizioni formulate – anche da loro stesse – in passato, ovvero non *deducono* astrattamente la propria attività a partire da norme e prescrizioni, ma sono costantemente aperte ad armonizzare norme e prescrizioni alla singolarità delle situazioni che sperimentano (si veda l'illuminante

esempio legato al medico e al maestro di ginnastica in 295b10-296a4). La pratica contraria a questa sarebbe semplicemente ridicola in confronto con qualsiasi autentica scienza o arte (295d8-e2 e 296a1-3).

In questa prospettiva governante intelligente e sapiente non è, dunque, chi passivamente si affida a norme o leggi, esaurendo la propria attività in una loro inerte applicazione, ma la persona che identifica con l'autentica *arte* – con l'autentica *techne* – la propria legge, superiore rispetto ad ogni norma o legge (296d7-297b3). Tale persona ha addirittura la possibilità di agire *senza errore*, a condizione che, guidata, appunto, dal proprio intelletto e dalla propria arte (*meta nou kai technes*), secondo giustizia assegni ai cittadini ciò che loro spetta, ovvero si premuri di proteggerli e renderli migliori (297a5-b3).

In radicale contraddizione rispetto al governo dell'intelletto e dell'arte è la situazione in cui, invece – in nome di una malintesa limitazione del loro potere (298b8-c2) –, le scienze e le arti vengono governate secondo norme formulate a partire da decisioni di incompetenti riguardo ai loro ambiti: decisioni determinate da criteri puramente quantitativi, ossia decisioni assembleari, di *maggioranza* (298a-e3). In base a quelle decisioni si costruiscono prescrizioni e norme meccanicamente imposte alla pratica delle arti e delle scienze, costringendo artificialmente il loro esercizio nei limiti da esse stabiliti: fissando, a coronamento di tutto ciò, un *nomos* che vieti qualsiasi ricerca implicante risultati contrari alle norme fissate, e condanni alle pene più severe chi la pratici, qualificandolo come sofista e corruttore di giovani, perché convince le persone ad esercitare le arti non secondo le norme fissate in assemblea, ma a partire dalla propria autonoma facoltà di esercitarle, ovvero sulla base di reali *competenze* (299b2-c5). L'esercizio di scienze e arti, in questa situazione, sarà, allora, solo *deducibile* dalla norma, e all'intelligenza ed esperienza *individuale* verrà negato ogni valore: nulla di realmente *nuovo*, nessun autentico evento di *nascita* potrà aver luogo, perché nessuno potrà più farsi *artefice dell'indeducibile*. Pertanto, se questa tirannia delle norme e prescrizioni arrivasse ad abbracciare tutte le scienze e le arti, allora, come chiaramente afferma Socrate il Giovane, ogni *techne*, ogni arte e scienza ne risulterebbe annientata, e

la vita, già ora difficile, privata di ogni spirito di ricerca da parte della legge, diverrebbe del tutto invivibile (cfr. 299d-e).

A questo punto risulta evidente come la tirannia esercitata dalla norma sull'arte produca una dinamica che – lo abbiamo accennato sopra – si rivela antitetica, contraddittoria rispetto a quella generata dalla maieutica di Socrate: contrariamente a quanto avviene mediante la guida di Socrate, sotto quella tirannia arte e scienza, intelligenza e azione non possono essere autenticamente *generative*, ovvero *libere e creative*¹³; in altri termini, non possono aiutare l'anima a partorire la coscienza della sua vera identità, che è prima di tutto coscienza della sua autonomia e singolarità. Non a caso, quindi, le accuse immaginate dall'Ospite di Elea a partire dal *nomos* che impedisce la libertà di ricerca sono le stesse mosse nel processo contro Socrate: chi crede nella libertà di ricerca, nel governo dell'arte sulla legge, è, sotto la tirannia della norma, un sofista e un corruttore di giovani¹⁴! E non a caso il risultato cui conduce la tirannia della norma, icasticamente evocato da Socrate il Giovane, è quella *invivibilità* della vita che nell'*Apologia* Socrate stesso connette ad un'esistenza non nutrita da spirito di ricerca (*ou biotos*, *Apol.* 38a6; *abiotos*, *Pol.* 299e9): ad una esistenza non aperta alla manifestazione di qualcosa che sia realmente *nuovo, altro* rispetto ad esperienze e procedure pregresse. La vita imposta dalla tirannia della norma si manifesta, allora, piena incarnazione dello *phthonos*, di quella gelosa invidia che il *Timeo* ci rivela contraddittoria rispetto all'essere buono: rispetto all'infinitamente libero e gratuito impulso a farsi dono, affinché un altro possa manifestare la pienezza del proprio essere. La tirannia della norma, pertanto, nega nella forma più radicale quel sovrabbondante mettersi a disposizione degli altri che nella vita di Socrate trova un'archetipica ipostasi: nega la vita che, come quella di Socrate, è incondi-

¹³ Come la nozione di *creatività* sia applicabile all'orizzonte filosofico di Platone ho tentato di mostrare in LAVECCHIA, *Creatività come agatopoièsi. L'esperienza della formattività nella filosofia di Platone*, in A. BERTINETTO - A. MARTINENGO, *Rethinking Creativity. History and Theory*, «trópos», 5-1 (2012), pp. 11-25.

¹⁴ Si veda *Apol.* 18b5-c1, 19b4-c2, 24b8-c2. Non è un caso che il dialogo inscenato nel *Politico*, che prosegue quelli inscenati nel *Teeteto* e nel *Sofista*, sia ambientato da Platone nell'imminenza del processo a Socrate.

zionatamente aperta alla *domanda*, ossia a sperimentare l'*aporia*, la costruttiva assenza di via d'uscita di fronte all'ineducibile, che genera la meraviglia. Se non è trascesa, plasmata e amministrata da *persone* competenti nell'*arte* e dotate di autentica *intelligenza*, la norma è, invece – lo abbiamo già visto – *impossibilità* della domanda, anche quando chi chiede lo fa nel nome di ciò che è *nuovo e migliore* (Pol. 294b8-c4). Impotente nel prevedere l'ineducibile, l'*illocalizzabile*, l'*atopos*, in sé la norma si comporta nei suoi confronti come persona pervasa e ossessionata da gelosa invidia: lo rende impossibile, allo stesso modo in cui, ad un certo punto, ha reso impossibile che Socrate, l'*illocalizzabile*, l'*atopos*, il *singolare*¹⁵, l'*aphthonos* per eccellenza, potesse continuare a donarsi come levatrice delle anime. Perché, come chi invidia, la norma, in sé potenzialmente tiranna, non può abbracciare l'evento di una nascita: non può conoscere la meraviglia¹⁶.

ABSTRACT: THE ENVOIOUS CANNOT EXPERIENCE WONDER. NOTES ON 'THAUMAZEIN' AND BEING 'APHTHONOS' IN PLATO AND ARISTOTLE

An attentive consideration regarding the notions of *thaumazein* and being *aphthonos* presupposed by Plato and Aristotle reveals the intimate reciprocal implication of wondering/marveling and absence of envy. As characterized by Plato and Aristotle, wonder depends namely on the capacity of being unrestrictedly open for the manifestation of something radically *undeducible* from acquired

¹⁵ Sull'essere *illocalizzabile* (*atopos*) di Socrate si vedano i materiali opportunamente richiamati in L. M. SEGOLONI, *Socrate a banchetto. Il 'Simposio' di Platone e i 'Banchettanti' di Aristofane*, Roma 1994, pp. 25-26 e 86-87, nonché S. LAVECCHIA, *Come improvviso accendersi. 'Istante' ed esperienza dell' 'Idea'*, in LAVECCHIA (a c. di), *Istante. L'esperienza dell' 'illocalizzabile' nella filosofia di Platone*, Milano-Udine 2012, pp. 55-90, in particolare pp. 74-77.

¹⁶ Non sorprende, in questa prospettiva, trovare delle analogie fra la situazione di normatività degenerata cui si accenna nel *Politico* ed il parossismo del tiranno caratterizzato nella *Repubblica*. Anche il tiranno, pieno di paure e passioni, non può riconoscere *altro* rispetto alla propria prospettiva, per cui si ritrova, alla fine, costretto a starsene rinchiuso in casa, e a provare *invidia* verso i concittadini che restano liberi di muoversi e di sperimentare qualcosa di *buono* (579b3-c2; sullo *phthonos* come emozione peculiare del tiranno cfr. 580a3): chiuso in se stesso e nei confini che lui stesso si impone e impone, appunto come una norma fine a se stessa, non illuminata e dominata dall'intelligenza e dall'arte di una persona autenticamente competente, *regale*, ovvero capace di manifestare il bene in ogni situazione in cui agisce.

experience or knowledge. This capacity is, in turn, eminently peculiar of being good, whose nature is, according to Plato, intrinsically denoted by absence of envy, as shown by the cosmogonic activity of the Demiurge as well as by Socrates acting as midwife of pregnant souls. The contrary attitude is hypostasized by any form of normativity which pretends to exclusively *deduce* actions and knowledges on the basis of prescriptions deriving from past experiences or abstract generalizations. Such normativity reveals strong analogies to the envious person, since the action of this normativity is not capable of producing openness for the generation of something authentically new.

**3. *PROSPETTIVE STORICHE
SULLE PASSIONI***

MAURIZIO MIGLIORI

ESSERE UMANI!

IL RISPETTO DELLE PASSIONI IN PLATONE

SOMMARIO: 1) *La realtà è uni-molteplice*; 1.1) *Il fondamento ontologico della uni-molteplicità del reale*; 1.2) *“Agire” e “patire” come moventi fondamentali*; 1.3) *Il contributo decisivo del ‘Sofista’*; 1.4) *Reversibilità dei ruoli fra “agire” e “patire”*; 2) *L’unità e la complessità dell’essere umano*; 2.1) *L’anima umana*; 2.2) *Una valutazione duplice*; 3) *L’etica*; 3.1) *Il ‘Filebo’ e la complessità del tema dei piaceri*.

IL concetto di “patire” in connessione con il suo contrario, “agire”, è centrale nella filosofia di Platone in quanto esprime un dato fondamentale della sua visione del reale; di conseguenza, ha una intrinseca polivalenza di significati e una peculiare applicazione etica. Dati i limiti del presente contributo¹, mi limiterò ad indicare i passaggi fondamentali di questa struttura concettuale.

1) *La realtà è uni-molteplice*

Partiamo da un dato: la filosofia platonica è dialettica nel senso che afferma l’identità di uno e molti:

SOCRATE : Noi diciamo, mi pare, che *l’identità (tauton)* tra l’uno e i molti manifestata dai ragionamenti ricorre ogni volta in ciascuna affermazione, sempre, nel passato come ora. Ciò non avrà mai termine né ha inizio ora, ma, a mio avviso, è una qualche caratteristica immortale e immarcescibile dei nostri stessi discorsi (*Filebo*, 15d4-8).

Dunque la dialettica *non lavora solo sulle relazioni fra termini, ma si basa sulla identità di due contrari*, cioè la riflessione sulla realtà svela che ogni elemento è sia uno sia molti. Ora, Platone ha chiaro il principio di non contraddizione e sa bene che i contrari si escludono². *Sembra* che

¹ Per molti passaggi di questo testo sarò costretto a rinviare alla trattazione approfondita svolta nel mio *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, 2 voll., Brescia 2013.

² Ad esempio, afferma che in una predicazione essenziale i contrari si escludono (*Fe-*

ci sia un'eccezione: ogni realtà partecipa dell'uno e dei molti, ma non come dell'identico e del diverso, che non possono identificarsi; parlando di *identità*, non si dice che quello che è uno *diviene in qualche modo* molti, ma che *una stessa realtà è sia uno sia molti*: ogni realtà *una è intrinsecamente molteplice*. In questa chiave si capisce un'altra frase del *Filebo*:

che i molti siano uno e che l'uno sia molti, infatti, è un'affermazione che suscita stupore ed è facile muovere obiezioni a chi sostiene l'una o l'altra tesi (*Filebo*, 14c8-10).

L'affermazione *unilaterale*, a vantaggio dell'uno (perché il molteplice è uno) o dei molti (perché l'uno è molteplice), si espone a obiezioni, perché *entrambe le affermazioni risultano vere e quindi una posizione escludente è "sbagliata" e attaccabile a partire dall'altra*.

La dialettica deve giustificare questa situazione senza offendere il principio di non contraddizione. In sintesi possiamo dire che per Platone ogni realtà è *un intero (oggi diremmo un sistema) fatto di parti, cioè è costitutivamente molteplice (oggi diremmo che è complessa) anche quando è una in senso forte, cioè semplice (oggi diremmo non composta e non complicata)*. Questo è talmente vero che Platone afferma più volte che le Idee, che sono enti semplici, sono composte da altre Idee e sono parti di Idee superiori³. Non a caso, dunque, nel *Parmenide* troviamo più volte ostentata *una sorta di naturale divisione e moltiplicazione del reale*. La realtà nella sua immediatezza, per il fatto stesso di *essere e di essere una*, si presenta infinitamente scissa: il semplice porre un'unità che è porta ad un processo di divisione infinita in unità che sono e in esseri che sono uno (*Parmenide*, 142d-143a). Tuttavia, non abbiamo un puro infinito caotico, perché in ogni singola parte è presente l'uno: lo stesso dividersi e moltiplicarsi richiede un'attività che unifica e limita (144c-d, 144e-145a, 158a-d). Questo gioco, che sottolinea continuamente la presenza di attività (e quindi di passività) è, nel *Parmenide*, più volte ripetuto, fino a concludere che abbiamo due processi intrecciati, che si richiamano

done, 102d-103a) o che una stessa realtà non può patire, fare o essere insieme cose opposte (*Repubblica*, 436b, 436e-437a).

³ Per il riferimento ai passi che dimostrano questa affermazione cfr. MIGLIORI, *Il Disordine ordinato* cit., pp. 344-347.

e insieme si respingono: la nascita dell'uno implica il perire dei molti e viceversa. Platone collega a questo schema tutti gli altri processi: da una parte l'uno si connette al processo di unificazione, di assimilazione, al divenire uguale, dall'altra i molti si collegano al dividersi, al diversificarsi, all'aumentare e al diminuire (*Parmenide*, 156b).

Aggiungiamo a questi primi dati una riflessione sulla diairesi, un processo di distinzioni che porta a ricostruire il quadro di riferimenti che “definisce” una realtà. Questo metodo, cui Platone *allude* fin dai primi dialoghi⁴, viene illustrato nel *Sofista* e poi chiarito e approfondito nel *Politico*. Qui Platone dà un'indicazione:

STRANIERO – Sai che è difficile dividerle in due [le arti delle cause e concause riguardanti lo Stato]? Il motivo, credo, diverrà più chiaro procedendo [...] Dividiamole, allora, secondo le membra, come una vittima sacrificale, poiché non riusciamo a dividerle in due. Infatti, bisogna suddividere sempre, il più possibile, secondo il numero più vicino al due (*Politico*, 287b10-c5).

Dobbiamo chiederci che cosa giustifica questa sottolineatura del due. La risposta è che Platone opera secondo un modello che è, in ultima istanza, binario, cosa che illustrerò per quanto qui possibile, accennando alla coppia di Principi del *Filebo*⁵ e poi svolgendo una breve

⁴ Già la distinzione fra due tipi di sapienza in *Apologia* 20d-e presuppone una moenza diairetica; analogamente se ne possono vedere tracce in *Eutifrone*, 7b-d, nella distinzione tra i contrasti che vertono su dati quantitativi e quelli che riguardano giudizi etici e dati qualitativi; certamente diairetica è anche la successiva distinzione (13a-e) della cura che o migliora chi la riceve o aiuta collaborando ad un progetto; la presenza più chiara è poi quella (11e-12d) della separazione, proposta da Socrate stesso, fra la parte del giusto che si occupa degli uomini e quella che si occupa degli dèi, diairesi che risulta confermata anche in opere successive (cfr. *Il Disordine ordinato* cit., pp. 944-947). Analogamente nell'*Eutidemo*, l'arte degli incantesimi ha una parte (*morion*, 289e5) che si esercita su animali e malattie e una che mira a condizionare i giudici (cfr. L. PALPACELLI, *L' 'Eutidemo' di Platone. Una commedia straordinariamente seria*, Prefazione di Michael Erler, Presentazione di Maurizio Migliori, Milano 2009, p. 151). Più strutturata, e a mio avviso difficilmente negabile, è la insistita “diairesi” del *Gorgia* (463a-466a; 500e-501c; 513d-e; 520a-b), la distinzione fra arte e lusinga (*kolakeia*), con l'ulteriore bipartizione fra anima e corpo che porta alla duplice contrapposizione: legislazione-giustizia rispetto a sofistica-retorica e ginnastica-medicina rispetto a cosmetica-culinaria, un gioco geometrizzante su cui richiama l'attenzione Socrate stesso, il quale dichiara che per brevità si esprime come i geometri (465b).

⁵ Rinviamo per questo a *Il Disordine ordinato* cit., pp. 493-644. Qui sottolineo solo che questi sono espressi in linguaggio pitagorico come *Peras* e *Apeiron*, Limite e Illimitato,

riflessione sulla coppia agire-patire, che ne è il logico corollario.

1.1) *Il fondamento ontologico della uni-molteplicità del reale*

Socrate afferma che le realtà, *costituite da uno e da molti*, hanno in sé *connaturato* limite e illimitato (*Filebo*, 16C9-10). Questa scoperta è definita un «dono degli dèi», cosa che viene ribadita: «un dio, in qualche modo, ci ha fatto vedere negli enti sia l'illimitato sia il limite» (23c9-10). A questa sorta di anticipazione Platone fa seguire una serie di riflessioni tese a mostrare, da una parte, che ogni realtà è «uno, molti e infiniti» (16d5-6) e, dall'altra, che la vera conoscenza si ha nel momento in cui si sa «il quanto», cioè il numero, «mediano tra l'infinito e l'uno» (16d8-e1), che definisce l'oggetto. Platone torna a ribadire la stessa idea (18a-b) per concludere che occorre capire come una realtà sia insieme «uno e molti» (18e9). A partire da qui Platone formula la sua teoria dei quattro generi: un principio d'ordine, *Peras*, agisce su un principio di disordine, *Apeiron*, dando luogo ad un misto in forza di una Causa superiore esterna a questo processo.

Dividiamo *tutte le realtà* ora incluse *nel tutto*, in due o, piuttosto, se vuoi, in tre (*Filebo*, 23c4-5)⁶.

Non è forse vero che i tre generi ci hanno fornito il quadro di riferimento delle *cose che nascono* e di quelle *da cui tutto deriva?* (*Filebo*, 27a11-12).

Stiamo parlando dell'intera realtà, dei principi (*ciò da cui*) e di *tutta la realtà che ha una origine*. Dunque, lo stretto legame tra i due piani del reale, quello fisico e quello metafisico⁷, trova qui l'ennesima conferma.

una chiara *allusione* alla coppia di Principi di cui parla Aristotele quando si riferisce alle Dottrine non scritte.

⁶ Socrate usa una formula che sembra lasciare la possibilità di decidere in quanti generi dividere il reale, quasi fosse una opzione libera; la cosa è sottolineata dal filosofo stesso che si sente ridicolo (23d2). Platone evidentemente vuole che riflettiamo su questo dato, cioè che in un senso i termini sono due (quelli operativi), in un altro sono tre (con l'aggiunta del misto conseguenza dell'azione/passione dei due), in un altro quattro (la causa, *che però è esterna al processo ontogonico*). A conferma di ciò, egli *senza alcuna ragione plausibile sottolinea ripetutamente questa dimensione numerica*, distinguendo i primi due dal terzo (cfr. 23c; 23e; 25b; 27b) e i tre dal quarto (cfr. 23d; 23e; 27b; 30a-b), sperando così di attirare l'attenzione del lettore.

⁷ Cfr. *Il Disordine ordinato* cit., pp. 195-307.

Dobbiamo però porci una domanda: che cosa giustifica una visione che pone al vertice una polarità e non un principio unico? La risposta può essere trovata in due affermazioni platoniche.

Alla fine della prima tesi del *Parmenide*, dopo la presentazione dell'Uno-Uno privo di qualsiasi determinazione, Parmenide conduce il suo giovanissimo interlocutore, Aristotele, in futuro uno dei Trenta Tiranni, a trarre le conseguenze del discorso, cosa strana visto che 1) non viene fatta mai nella trattazione svolta dall'Eleate; 2) il giovane si limita ad assentire o a chiedere, mentre qui svolge un ruolo decisivo nella argomentazione:

- Quindi, l'Uno non è in alcun modo. - Risulta che non è.
- Di conseguenza non è nemmeno tale da essere uno. Se infatti lo fosse, sarebbe e parteciperebbe dell'essere; invece a quanto sembra, l'Uno né è uno, né è, se si deve credere a questo ragionamento. - Potrebbe essere.
- Ciò che non è, questo non essere, potrebbe avere qualcosa o essere qualcosa? - Come potrebbe?
- Non se ne ha dunque nome, né definizione, né scienza alcuna, né sensazione, né opinione. - Risulta di no.
- Non è quindi nominato, né definito, né congetturato, né conosciuto, né alcuna tra le cose esistenti ne ha sensazione. - Sembra di no.
- È possibile dunque che questa sia la condizione dell'Uno? - A me non pare possibile (*Parmenide*, 141e9-142a8).

Prima si argomenta che l'Uno, se è solo Uno, cioè se rifiuta qualsiasi tipo di predicazione, non è nulla, nemmeno se stesso, e non è pensabile, *poi* si esprime un netto giudizio di condanna. Non può essere altrimenti: si sta cercando un principio per spiegare il reale e questo Uno-Uno, principio semplicissimo e come tale ineffabile e impensabile, non serve.

1.2) "Agire" e "patire" come movenze fondamentali

La seconda argomentazione, che spiega l'insufficienza di un Uno Principio primo, ci porta nel cuore della nostra trattazione:

Infatti una realtà nella sua interezza non potrà contemporaneamente avere la duplice funzione di subire e fare (*peisetai kai poiesei*). Altrimenti l'Uno non sarebbe più uno, ma due (*Parmenide*, 138b3-5).

Tale affermazione ricorre, in forme attenuate, anche in altri testi:

Una stessa cosa non può fare o subire (*poiein e paschein*) cose opposte (*Repubblica*, 436b8).

Nessuno potrà mai convincerci che una stessa cosa subisca o anche sia o anche faccia cose opposte (*tanantia pathoi e kai eie e kai poieseien*) (*Repubblica*, 437a1-2).

Potrebbe sembrare una semplice affermazione del principio di non contraddizione, se non ci fosse un secondo elemento, quel duplice processo, agire e patire, *stranamente* ribadito. La cosa appare ancor più *strana* in quanto tale sottolineatura del fare e del patire ricorre in Platone fin dalle prime opere e in contesti che non sembrano richiedere questi inserimenti. Facciamo qualche esempio.

Nell'*Eutifrone*, nel momento in cui Eutifrone accetta l'idea che santo è ciò che è amato da tutti gli dèi, Socrate propone un'ulteriore domanda (10A): santo è ciò che è amato dagli dèi o è amato dagli dèi in quanto santo? La questione è semplice e così la risposta: il santo viene amato per la sua natura, in quanto è in sé santo (10d). La cosa *strana* è che Socrate si impegna ad approfondire il nesso tra ciò che subisce un'azione e colui che la compie. In sintesi, 1) alcuni oggetti non modificano la propria natura per l'azione dell'agente, da cui ricevono solo una qualificazione estrinseca: una cosa non è in sé paziente, ma lo è in quanto patisce un'azione; di conseguenza 2) una cosa è vista perché c'è chi vede, mentre non c'è chi vede in quanto ci sono cose in sé viste; una cosa è amata perché c'è chi la ama e non c'è chi la ama perché essa è in sé amata. C'è dunque una "azione" che non incide sulla natura del "paziente", ma gli aggiunge solo un attributo.

Nella discussione del dialogo questo approfondimento non appare necessario, tanto più che si possono ipotizzare azioni di ben altro effetto, qui accennate parlando di realtà *prodotte* (10c), *cioè che esistono in quanto sono state fatte*. Ma in questo modo uno dei primi dialoghi comincia a richiamare l'attenzione del lettore su questa coppia, sottolineando anche che il patire è tale in quanto c'è un agire, il quale non dipende dalla natura di ciò che patisce, ma da quella dell'agente. Si tratta di un segnale, ma non irrilevante, tanto più che non resta isolato.

Un accenno più significativo lo troviamo nel famoso passo del *Fedone*, in cui si parla della speranza che la filosofia di Anassagora suscitò in Socrate:

pensai che, se qualcuno volesse trovare la causa per cui ciascuna cosa si genera o perisce o è (*ghignetai e apollutai e esti*), dovrebbe trovare per ciascuna cosa questo, quale sia il modo migliore di essere oppure di patire qualsiasi cosa o di agire (*e einai e allo hotioun paschein e poiein*) (*Fedone*, 97c6-d1).

Il testo passa dalle determinazioni ontologiche classiche (essere, nascere e perire) a questa *strana associazione tra essere e fare-patire*; si afferma che *la causa ontologica del divenire va ricondotta alla coppia agire-patire* come se fosse un dato banale. A riprova che non si tratta di una svista, questa coppia è riproposta da Socrate, che afferma che gli sarebbe bastato capire

in che modo per ciascuno è meglio *sia agire sia patire quello che patisce* (*kai poiein kai paschein ha paschei*) (*Fedone*, 98a5-6)⁸.

Ancora, nel *Fedro*, 269d-270d, dopo aver introdotto alcuni aspetti della dialettica e aver sottolineato che bisogna conoscere l'intero (270c2), si afferma che il metodo dialettico ha una portata universale e vale per qualsiasi cosa:

Per prima cosa bisogna vedere se l'oggetto, di cui vorremmo divenire esperti noi stessi e capaci di rendere tale un altro, è semplice o composto. In secondo luogo, se è semplice, bisogna esaminare *la sua potenza (dynamis), quale abbia per natura rispetto all'agire (dram) e su che cosa, o quale rispetto al patire (pathein) e da che*; se invece ha molteplici Idee, dopo averle enumerate, bisogna vedere per ciascuna, come fosse una, quale potenza ha *per natura di agire (poiein) e su che o quale di patire (pathein) e da che* (*Fedro*, 270d1-7).

Il testo sottolinea il potere dell'agire e del patire come un elemento determinante per cogliere la natura sia delle realtà semplici sia di quel-

⁸ Quindi, l'agire e il patire sono i dati decisivi anche per i fenomeni cosmologici, come risulterà chiaro dal *Timeo*.

le composte. Analogamente, l'agire e il patire appaiono elementi decisivi nelle *Leggi* contro chi sostiene il disimpegno della divinità:

Cerchiamo di persuadere questo giovane con i nostri discorsi che colui che si prende *cura del tutto* ha predisposto tutto per la salvezza e la realizzazione dell'intero, nel quale anche ciascuna parte, per quanto può, *subisce e agisce (paschei kai poiei)* ciò che le si addice. Ciascuna di queste parti è sotto il controllo di reggitori che presiedono sempre *alla più piccola passione o azione (pathes kai praxeos)* e realizzano il fine ultimo nei minimi particolari (*Leggi*, 903b4-9).

Infine, nella *Lettera Settima*, Platone fa un lungo elenco di oggetti conoscibili, che spazia dalle figure matematiche ai manufatti, dal bene agli elementi fino ai costumi e a *tutte le azioni e le passioni* (*Lettera Settima*, 342d8).

1.3) *Il contributo decisivo del 'Sofista'*

Che la realtà sia determinata da agire e patire viene esplicitato nel *Sofista* nel corso della Gigantomachia. Si incalzano i materialisti (*Sofista*, 246d-248a), che identificano corpo ed essere riducendo il reale a contatto e resistenza, fino a far loro ammettere l'esistenza di un qualche ente incorporeo. A questo punto il ragionamento ha una svolta *straordinaria*. Lo Straniero appare preoccupato per *la situazione di grave difficoltà in cui le sue obiezioni hanno posto tali filosofi*. Questo gli permette di formulare quella che *sembra una proposta fatta per loro, mentre alla fine risulterà un'asserzione metafisicamente decisiva*:

STRANIERO : [...] Forse si trovano in difficoltà. Nel caso che si trovino a subire una qualche situazione del genere, guarda se, su nostra proposta, arrivano ad accettare e ad essere d'accordo sul fatto che l'ente è di questo tipo [...] *Dico che qualsiasi cosa possenga una qualsiasi potenza (dynamis), o che per natura sia predisposta a produrre (poiein) un'altra cosa qualunque, o a subire (paschein) anche la più piccola azione da parte della realtà più insignificante, anche se solo per una volta, tutto ciò realmente è. Infatti, propongo una definizione (horon): gli enti non sono altro che potenza (dynamis).*

TEETETO : Ma poiché essi non hanno, al momento, niente da dire migliore di questo, accettano tale definizione.

STRANIERO : Bene. Può darsi, infatti, che a noi come a loro possa

apparire in seguito una cosa diversa. Per ora, dunque, rimanga convenuta tra noi e loro questa definizione.

TEETETO: Rimane (*Sofista*, 247d4-248a3).

Lo Straniero propone di considerare la realtà come *dynamis*, come capacità di agire e di patire. È facile opporsi a una valorizzazione di questo passo sottolineando che la proposta, fatta in tono dimesso, è accettata quasi per disperazione, e che si ipotizza la possibilità di una opinione diversa. Tuttavia la definizione è non solo confermata ma rafforzata nella successiva discussione con gli Amici delle Idee (248a-250d). Questi sostengono l'esistenza di *eide*, forme intelligibili e incorporee e attribuiscono al mondo corporeo non l'essere ma un divenire continuo. Questa distinzione fra essere e divenire comporta una analoga distinzione delle funzioni conoscitive:

STRANIERO : E dite che con il corpo, per mezzo della sensazione, noi comunichiamo con il divenire, mentre con l'anima, per mezzo del ragionamento, con l'essere reale, il quale voi dite che è sempre identico nello stesso modo, mentre il divenire è in ogni momento diverso.

TEETETO: Diciamo così, infatti.

STRANIERO : Ma, ottimi amici, che cosa dobbiamo dire che sia per voi questo "comunicare" in relazione ad entrambi i casi? Non è forse quello che abbiamo detto poco fa?

TEETETO: Che cosa?

STRANIERO : Un subire o un fare, per mezzo di una determinata potenza (*pathema e poiema ek dynameos tinos*), a partire da cose che si incontrano l'una con l'altra. Forse, Teeteto, tu non comprendi la loro risposta a queste domande, mentre io probabilmente sì, data la mia consuetudine con loro?

TEETETO: Che discorso fanno, allora?

STRANIERO: Non ci concedono quello che poco fa è stato detto sull'essere ai nati dalla terra.

TEETETO: Che cosa?

STRANIERO: Abbiamo dato, se non erro, come definizione (*horon*) adeguata (*hikanon*) degli enti, che sia presente la potenza di subire o di agire (*paschein e dran*), anche rispetto alla più piccola realtà (*Sofista*, 248a10-c5).

Platone, mentre ribadisce la classica separazione dei due piani del

reale, attacca gli Amici delle Idee sul terreno della relazione conoscitiva. Questi idealisti, che riconoscono la presenza di un agire e un patire limitandola però alla dimensione del divenire ed escludendola dall'essere, non accetteranno la proposta che egli fa loro. Questa, però, è formulata in modo radicale, come una definizione *adeguata*, che si presenta anche nelle realtà minime: gli enti sono potenza di agire o di patire.

Non possono essere sottovalutati due dati: 1) *nulla costringe Platone ad affermare, per due volte*, che la caratteristica fondamentale della realtà è la capacità di agire o patire⁹; 2) le obiezioni che lo Straniero propone mostrano che la coppia agire-patire vale in tutti gli ambiti (248c-249b), cioè *a livello psicologico* (se l'anima conosce e l'essere è conosciuto c'è un fare e subire), *a livello gnoseologico* (l'essere conosciuto da un atto conoscitivo, in quanto conosciuto, si muove e subisce un'azione), *a livello del cosmo* (non si può ammettere che movimento, vita, anima e intelligenza siano assenti nella realtà che è in senso pieno). In sintesi, la visione del reale proposta ai materialisti e agli idealisti, cioè all'intera filosofia, non è una ontologia statica ma *una dinamica e una dialettica*. In effetti, se pensiamo ai Principi e alla visione uni-molteplice del reale, appare logico che la realtà sia caratterizzata dalla potenza di agire o di patire.

1.4) *Reversibilità dei ruoli tra "agire" e "patire"*

Il nesso fra questi due termini va approfondito, perché essi, a certe condizioni, appaiono in grado, per così dire, di "scambiarsi i ruoli". Platone approfondisce questo discorso nel *Teeteto*, affermando in primo luogo che sono due relativi:

⁹ L'importanza di questo testo è già stata sottolineata, in modo meno radicale di quanto noi facciamo, da molti studiosi; cfr. in proposito, anche per i riferimenti bibliografici, B. CENTRONE, *Platone, Sofista*, traduzione e commento, Torino 2008, pp. 147-148, nota107; per questo studioso, però, non si tratta di una definizione, ma di uno «stratagemma dialettico»; tutto «fa pensare che Platone non possa considerarla una definizione soddisfacente»; per lui «il senso più autentico della *dynamis* in questo contesto sembra essere quello di anticipare il dinamismo interno al mondo delle idee, dato dalle loro combinazioni o separazioni» (p. XXXIV). A me invece sembra che *su questa base sia possibile comprendere non solo le relazioni tra Idee o tra Idee e cose, ma la natura complessa delle Idee, che sono composte di Idee e miste, in quanto frutto di un agire e di un patire, in modo analogo a quanto accade alle realtà empiriche*.

infatti una cosa non è “agente” (*poioun*) prima di incontrare qualcosa che subisce (*paschonti*), né è “paziente” (*paschon*) prima di incontrare qualcosa che agisce (*poiounti*) (*Teeteto*, 157a4-6).

Si sottolinea poi con forza la non assolutezza dei termini:

ciò che, incontrando qualcosa, è agente (*poioun*), incontrandone un'altra appare invece paziente (*paschon*) (*Teeteto*, 157a6-7).

Su questo terreno della relatività dell'essere agente e paziente si insiste giocando sul fatto che l'origine delle qualità, cioè della sensazione, va posta in un momento intermedio tra ciò che agisce e ciò che subisce (*metaxy tou poiountos te kai paschontos*, 182a5-6)¹⁰. Dunque, è evidente che entrambi, soggetto ed oggetto, emanano un movimento verso la sensazione che avviene “a metà strada” ed entrambi subiscono il movimento che torna da quella, cioè entrambi agiscono e patiscono. Infatti il soggetto che subisce diviene senziente (*to men paschon aisthetikon*, 182 a6-7), mentre l'oggetto che agisce (*poioun*, 182a7) diviene ad esempio caldo e bianco. Allo stesso tempo però l'organo sensoriale, proprio in quanto percepisce, è attivo e agisce, “vede”.

La cosa è così rilevante che Platone l'ha affermata, senza sottolinearla fin dall'inizio della trattazione:

1. Il soggetto agisce, l'oggetto patisce: ciò è chiaro fin dall'inizio, in quanto gli oggetti sono «ciò con cui noi ci confrontiamo o che tocchiamo» (154b1) e il soggetto è «quello che opera il confronto o tocca» (154b3-4);
2. l'oggetto agisce come risulta da una serie di sottolineature testuali: ad esempio quando lo si definisce come «ciò che ha generato insieme <al soggetto> il colore» (156e4), o quando si afferma il ruolo attivo del vino e di «ogni cosa che agisce per sua natura» (*hekaston de ton pephykoton ti poiein*, 159c4); così il soggetto patisce, come si riconosce parlando di «ciò che agisce su di me» (*to poiein eme*, 160a1; *to eme poioun*, 160c4);
3. il testo sottolinea che entrambi agiscono, ad esempio, quando afferma che tanto l'agente quanto il paziente hanno generato (*eghen-*

¹⁰ Per la sensazione come incontro tra due movimenti che partono dal soggetto e dall'oggetto, cfr. anche *Timeo*, 45b-46c6, 67c4-68d7.

nese gar [...] to te poioun kai to paschon, 159c14-d1) dolcezza e sensazione di dolcezza;

4. nello stesso tempo, prima si dice che la sensazione ha origine dalla relazione *con il soggetto paziente* (*paschontos*, 159d2) e rende senziente la lingua, poi si chiarisce che «io percepisco» (*ego kai aisthanomai*, 160c5).

Non è un caso, dunque, se prima, dicendo che una sensazione come il colore avviene nello spazio intermedio tra ciò che colpisce/incontra (*prosballon*, attivo) e ciò che è colpito/incontrato (*prosbalomenon*, passivo)¹¹, non specifica chi sia attivo o passivo perché attività e passività non sono fisse e permanenti. La relazione resta però stabile, nel senso che *c'è sempre* un attivo e un passivo, perché non si dà azione senza passione e viceversa.

In questa chiave di reversibilità del ruolo, si capisce quanto Platone afferma nel *Timeo* a proposito della Causa errante. Siamo nella “seconda trattazione”, che il testo stacca dalla precedente parlando quattro volte di un nuovo inizio (48a-e). In sostanza, si analizzano le condizioni della generazione del cosmo corporeo, generato e diveniente come prima, ma *dal punto di vista fisico e materiale*¹², valutando il processo ontogenico. La nuova trattazione conferma il senso demiurgico della riflessione precedente e giustifica la svolta:

Le affermazioni precedenti, tranne poche, hanno chiarito le azioni dell'Intelligenza. Occorre *aggiungere* anche ciò che avviene per mezzo della Necessità. Infatti, la genesi di questo cosmo è una mescolanza prodotta da una combinazione di Necessità e Intelligenza (*Timeo*, 47e3-48a2).

Dunque, la realtà è sempre un misto che ha come operatori sia il

¹¹ È un termine poco usato da Platone, con solo 10 occorrenze nell'intero *corpus*.

¹² G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, CUSL, Milano 1984, Vita e Pensiero, Milano 1987, 2003²¹, pp. 601-622, elenca 26 connotazioni testuali di questo principio materiale che poi organizza in 4 gruppi: 1) come “necessità” e “causa errante” (con 2 connotazioni); 2) incentrato sulla nozione di ricettacolo (con 14 connotazioni); 3) incentrato sulla nozione di spazialità (con 6 connotazioni); 4) incentrato sulla nozione di movimento caotico (con 4 connotazioni).

Nous divino, sia i Principi e le Idee, qui non ricordati ma oggetto di riflessione nella trattazione precedente nella figura del “modello”, sia la Necessità. Questa *agisce* allo stesso titolo degli altri, anzi qui viene messa in tensione con la Causa efficiente, cioè con un dato, se così si può dire, eterogeneo. Ma così Platone afferma con forza che la Necessità *agisce* (tramite le varie materie che l’analisi metterà in luce) addirittura come il Demiurgo che opera guardando il modello. In realtà non è così: questo dato, diverso e *terzo* rispetto a Intelligenza e Paradigma, è “errante”, cioè *inconsapevole e non razionale*, e dà luogo ad un processo di cause fisiche che Platone tenta di ricostruire. Ma appunto è una vera causa, un principio tanto potente che l’Intelligenza dominatrice può condizionarlo ma non può cambiarlo o eliminarlo dal processo (48a).

In sintesi, la materia subisce l’azione ordinatrice delle Idee voluta dalla Causa divina, ma il suo patire è altrettanto importante, perché è, in un certo senso, anche un agire: la resistenza è una forza innegabile.

2) *L’unità e la complessità dell’essere umano*¹³

Dobbiamo ora accennare a una necessaria verifica nella antropologia platonica di quanto abbiamo visto a livello più generale. Occorre tener conto di due dati: 1) l’accettazione delle passioni va intimamente connessa al senso del limite umano proprio della concezione platonica (a livello gnoseologico come in quello etico); 2) la visione platonica dell’essere umano è estremamente articolata, sia per la pluralità di punti di vista che possiamo/dobbiamo assumere, sia per la dialettica interna ad ognuno di questi ambiti secondo il modello intero-parti che è centrale nella filosofia platonica.

A un primo livello, l’essere umano, come risulta fin dal *Carmide*, 156e-157b, è un intero fatto di due parti, anima e corpo. La cura di noi stessi implica attenzione ad entrambe le nature, all’anima con la saggia temperanza e al corpo con la salute, senza separarle. C’è però uno sbilanciamento a favore dell’anima, dalla quale deriva tutto ciò che conta. Resta dunque immediatamente chiaro che l’essere umano è una so-

¹³ Per una trattazione più articolata e approfondita delle tante singole tematiche che ora affrontiamo rimando al capitolo sull’anima de *Il Disordine ordinato* cit., pp. 725-858.

stanza con profonde dinamiche interne, con una parte che è ineliminabile e che “subisce”.

2.1) *L'anima umana*

Da un altro punto di vista, però, *il vero essere* dell'uomo è l'anima, come emerge nell'*Alcibiade I*. Dobbiamo sapere chi siamo (128d-e), identificando “*il vero se stesso*” (129a-b), cioè l'uomo stesso (129e), la sua natura più profonda che viene identificata con l'anima, la quale usa il corpo come gli artigiani usano i loro strumenti (129c-d). In questo senso l'essere umano è anima (130c) e conoscersi significa conoscerla. Malgrado questo, la strutturale duplicità che caratterizza l'essere umano è subito riaffermata, sia pure indirettamente:

SOCRATE – Dunque va bene credere che, quando io e te conversiamo tra noi, servendoci di parole, l'anima si rivolge all'anima? [...] quando Socrate dialoga con Alcibiade, servendosi del discorso, non rivolge le parole al suo viso, come sembra, ma ad Alcibiade; questo è l'anima (*Alcibiade I*, 130d8-e6).

Qui si parla del rapporto tra due soggetti, che è e non è identico alla relazione tra le loro anime: quando Socrate usa le *parole* e guarda in *faccia* Alcibiade, il rapporto vero non è quello esterno e visibile, ma quello più profondo tra due anime che comunicano *attraverso* il corpo, *che però non può essere dimenticato o eliminato*. La duplicità della situazione risulta subito ancora più esplicita:

SOCRATE – Dunque, colui che ci invita a conoscere se stesso ci ordina di conoscere l'anima [...] Quindi *chi conosce qualcosa del corpo conosce qualcosa di sé*, ma non se stesso (*Alcibiade I*, 130e8-131a3).

Ma se anche ci fermiamo alla sola anima ci troviamo di fronte di nuovo all'agire e patire che si sposta dal rapporto anima-corpo a quello tra le diverse parti della *psyche*. Se la più compiuta tematizzazione della tripartizione si trova in *Repubblica*, 436a-441c, in cui si parla di anima razionale, di anima irrazionale e di una (*thymos*) intermedia, la presenza di accenni alle parti è molto precoce. Prendiamo ad esempio il *Critone* in cui si parla in modo chiaro dell'anima, usando però un giro

di parole per evitare di usare le parole adeguate come *psyche* o *meros / morion* per indicare la “parte”: «Se non daremo ascolto a costui, corromperemo e danneggeremo quella *parte* (*ekeino*) che con il giusto diventa migliore, con l’ingiusto va in rovina» (47d3-5). La sottolineatura della giustizia come elemento forte che qualifica l’anima non è un caso, visto che Platone lo ribadisce poco dopo: se è impossibile vivere con un corpo rovinato,

potremo vivere quando sia corrotta quella *parte* (*ekeinou*) che è danneggiata dall’ingiustizia e avvantaggiata dalla giustizia? O crediamo che sia da meno del corpo questa *parte* (*ekeino*), *qualunque essa sia* delle nostre, a cui si riferiscono sia l’ingiustizia sia la giustizia? (*Critone*, 47e6-48a1).

Il gioco è duplice: 1) non dire “parte” dell’essere umano alludendo all’anima rispetto al corpo, 2) non dire “anima”, sottolineando l’omissione con l’inciso “qualunque essa sia”, quasi si ignorasse che cos’è questa realtà che è connotata con la giustizia e che, si aggiunge subito, è più degna di onore dell’altra. Non sembra possibile spiegare questa insistita attribuzione in altro modo che con un riferimento alla *Repubblica*, il che ci obbliga a pensare alle parti dell’anima che devono essere nel corretto rapporto tra di loro.

Se tutto questo appare troppo complicato, perché Platone continua il gioco di omettere “parte” anche nel *Gorgia*? In questo dialogo Socrate, parlando dei sapienti per i quali il corpo è una tomba dell’anima, ricorda che sostengono

che quella *parte* dell’anima (*tes de psyches touto*) in cui si trovano i desideri è tale da essere sedotta e da vagare in direzioni opposte (*Gorgia*, 493a3-6).

Poi si parla di un mitologo acuto, siculo o italico e della sua ironia sui dissennati per «quella *parte* dell’anima (*touto tes psyches*), in cui si trovano i desideri, che è priva di misura e di tenuta» (493b1-2). Qui l’assenza del termine “parte” è talmente provocatoria che nessuno può ritenerla non voluta dall’Autore, tanto più che il senso della frase non è dubbio, visto che si tratta di *qualcosa dell’anima, che ha al suo interno le*

passioni, un dato che verrà chiarito nella *Repubblica* e ancora meglio nel *Timeo*. Tutto questo avviene in un dialogo in cui si elencano come mali dell'anima l'ingiustizia, l'ignoranza, la viltà e così via (*Gorgia* 477b), per poi affermare che l'ingiustizia è la più brutta e la condizione più cattiva. Platone esplicita (477c) che per corpo e anima si sono individuate tre situazioni negative: povertà, malattia, ingiustizia. La prima sembra costitutiva dell'essere umano nel suo complesso, la malattia appare propria del corpo, mentre l'ingiustizia sembra di nuovo tipica dell'anima. In effetti, l'ingiustizia come malattia dell'anima ricompare nel *Sofista*, 227c, parlando delle purificazioni dell'anima e del pensiero. Ci sono – si dice – due forme di male per l'anima: una opera come una malattia, l'altra va considerata come una bruttezza. La malattia manifesta una discordia derivante da una certa corruzione di ciò che per natura è affine, mentre la bruttezza appartiene al genere della mancanza di misura, dovuta essenzialmente a ignoranza (227-228). Dunque la presenza di profonde e drammatiche dinamiche interiori è costitutiva per un'anima tripartita.

Naturalmente, per cogliere la precoce presenza della tripartizione occorre prestare attenzione ai particolari. Così nell'*Alcibiade I* non si parla *subito* della tripartizione, ma si sottolinea la superiorità dell'anima divina. Per capire l'utilità del comando delfico, Socrate propone di trasformarlo in un "guarda te stesso"; si scopre così che la pupilla funziona come un piccolo specchio. Ma questa *parte dell'occhio stesso* viene qualificata in un modo particolare:

Dunque, se un occhio osserva un occhio, fissando questa che è la sua *parte migliore* (*beltiston*) e con la quale vede, vedrebbe se stesso [...] Se invece l'occhio guarda un'altra *parte* (*allo*) dell'essere umano o delle realtà, ad eccezione di quella che gli è simile, non vedrà se stesso [...] L'occhio, dunque, se vuole vedere se stesso, deve guardare nell'occhio e *in quel luogo* (*topon*) nel quale nasce la virtù dell'occhio, che è la vista (*Alcibiade I*, 133a5-b5).

Il testo, evitando con cura di usare il termine "parte" pur parlandone, precisa 1) che questo rapporto è esclusivo: se si punta su un'altra zona dell'occhio, non si ha lo stesso risultato; bisogna *guardare nella parte ottima*, 2) quella

che opera davvero, in cui si manifesta la sua virtù propria. Su questa base si costruisce un parallelo con l'anima:

anche l'anima, se vuole conoscere se stessa, deve guardare nell'anima e soprattutto in *questo suo luogo (topon)* in cui c'è la virtù dell'anima, la *sapienza* (*Alcibiade I*, 133b7-10).

In questi due testi Platone invece di "parte" usa addirittura "luogo"! Una vera provocazione, che può essere accettata solo nella logica del gioco protrettico. Si sottolinea poi in vario modo che questa (parte dell') anima è divina (133b-c). Dunque l'Alcibiade I indica solo la parte migliore dell'anima senza preoccuparsi della visione complessiva, cioè senza parlare delle altre "parti" dell'anima umana. Platone qui non vuole dire di più e lo esplicita, affermando che del "se stesso", cioè dell'anima, non si è detto nulla:

SOCRATE : Anche se non è una dimostrazione rigorosa, ma soddisfacente, ci può bastare: avremo una conoscenza rigorosa quando troveremo ciò che ora abbiamo trascurato, trattandosi di una lunga ricerca.

ALCIBIADE: A che cosa ti riferisci?

SOCRATE : È ciò che si diceva poco fa, che innanzitutto bisogna cercare che cosa è questo se stesso; ora invece, al posto di se stesso, abbiamo esaminato che cosa è in sé ogni singolo. Forse sarà sufficiente, perché non potremmo dire che c'è qualcosa di noi stessi più importante dell'anima (*Alcibiade I*, 130c8-d6).

La trattazione fatta è *accettabile*: si è detto che ogni singolo è la sua anima, indicando poi quella che la qualifica fornendo la chiave per capire l'elemento vero che costituisce ogni individuo, ma non si è spiegato "che cos'è questo se stesso", in quanto della natura dell'anima non si è detto nulla. Tale esplicito rinvio sarà colmato da numerosi altri dialoghi, ma noi siamo costretti a fermarci qui, limitandoci solo a sottolineare che non è possibile contrapporre tra loro la visione unitaria, binaria e tritaria dell'anima, visto che Platone le propone anche all'interno di uno stesso dialogo, come il *Fedro* e la *Repubblica*. In sintesi possiamo riconoscere che, quando cerca di spiegare la natura dell'essere umano o di dimostrare l'immortalità della *psyche*, l'Autore non appare interessato a distinguere le parti (e non ha nessuna ragione di esserlo);

quando parla in chiave ontologica della struttura dell'anima la presenta secondo uno schema binario, perché la questione fondamentale è la distinzione tra la parte divina immortale e quella umana mortale; per darci una descrizione più attenta alla dimensione operativa, il modello diventa ternario.

C'è un ulteriore elemento su cui riflettere. Platone considera la dinamica fra le parti dell'anima fonte di problemi infiniti e tuttavia non solo la accetta senza rammaricarsene troppo, ma esplicita anche una dinamica particolare, connessa a quella che potremmo definire *l'impotenza dell'anima razionale*. Questa, che è superiore e divina, *ha bisogno* dell'anima *thymoeides*, quella che partecipa del coraggio, dell'ira e del desiderio di vittoria e che è posta non a caso vicino alla testa, per controllare gli appetiti che scaturiscono dall'anima concupiscibile (*Timeo*, 70a)¹⁴. Dunque quella parte che è definita passionale è necessaria perché quella razionale possa svolgere con efficacia la sua funzione. La sua importanza è tale e la situazione è così complessa e difficile che occorre una buona educazione per impedirle di svolgere un ruolo negativo, prevaricando rispetto ai suoi limiti e al suo ruolo.

In realtà questo discorso ha una valenza più generale: con l'educazione

ciascuna delle parti è condotta a riconoscersi come non sufficiente a sé e a scorgere nelle altre non più dei nemici, bensì degli amici che la soccorrono nelle sue manchevolezze e che, contemporaneamente, chiedono di essere salvate dal loro nocivo isolamento. Finché insiste ad asseverare la propria indipendenza e, con essa, un'assoluta prevalenza, ogni parte guasta se stessa, rovina le altre due, con la conseguenza che, dentro l'involucro che i più credono essere l'uomo, continua ad agitarsi una scomposta pluralità solcata da abusi e da prevaricazioni, che possono conoscere fine soltanto quando esse trovano quella disposizione che permette la reciproca integrazione delle loro differenze e il loro completarsi nella forma e nella vita di

¹⁴ La stessa situazione si manifesta anche in altri casi: nella descrizione della biga alata del *Fedro*, il cavallo nero deve essere controllato con la forza mentre l'altro non è solo bello e buono (*Fedro*, 246b, 253d) ma mostra ripetutamente di collaborare con l'auriga; nella *Repubblica* questa parte, in caso di un conflitto interno, combatte in difesa della ragione (*Repubblica*, 440e) e lo fa "naturalmente" (*physei*, 441a3), in quanto il suo compito è quello di essergli suddita e alleata (441e6).

un intero¹⁵.

In sintesi, ognuna agisce e patisce l'azione delle altre, com'è ovvio.

Una prova ulteriore la troviamo nella riproposizione del tema del divieto dell'arte nel libro X della *Repubblica*. All'inizio del libro Socrate sottolinea che la ragione del divieto dell'arte adesso risulta «più evidente», perché sono state poste le forme dell'anima (*ta tes psyches eide*, *Repubblica*, 595a7-b1) e si può dare meno rilievo alle questioni di contenuto, evidenziando il dato fondamentale: la poesia esalta gli aspetti emotivi e in questo modo modifica la struttura stessa dell'anima, facendo crescere la parte irrazionale, il che porta all'accusa più grave: «la cosa terribile è infatti che essa riesce a corrompere anche le persone valide eccetto pochissime» (605c6-8). Dunque il problema non è nella debolezza di un uditorio ingenuo ma nel potere della poesia, che non agisce solo a livello etico-conoscitivo, ma opera sulla delicata struttura psichica, e quindi induce conseguenze quasi a prescindere dalle capacità del soggetto. Ma anche in questo caso il giudizio non ha una valenza assoluta, perché Platone chiarisce *subito* che vale per chi non possiede l'antidoto (*pharmakon*, 595b6): conoscere che cosa sono queste conseguenze, cioè avendo un'anima razionale che ha lavorato per essere adeguatamente forte. Ma proprio per questo essa ha bisogno dell'aiuto della volontà, in modo da costruire una vita temperante e giusta, precondizione per un'attività intellettuale adeguata.

Una prova ulteriore la troviamo nel *Timeo*, in cui si esplicita che c'è un'anima immortale e una mortale (72d), una distinzione non solo funzionale, ma ontologica: l'anima razionale è diversa, superiore, divina (41c7), principio immortale (69c5-6), presente come un demone (90a3-4). La divinità si occupa di forgiare con un procedimento molto complesso la parte delle anime degli uomini che è immortale (41c), poi affida l'ulteriore formazione del vivente alle divinità inferiori e generate, che hanno il compito di costruire l'uomo nel migliore modo possibile (71d6-7). In sintesi, esse devono «plasmare i corpi mortali e ciò che ancora restava, quanto ancora *bisognava aggiungere all'anima umana*,

¹⁵ A. BIRAL, *Platone e la conoscenza di sé*, Roma-Bari 1997, p. 166.

questo e tutto ciò che ne consegue» (42d6-e1). Il punto decisivo di tale affermazione è che *a questa psyche mancava ancora qualcosa per consentirle di essere umana*: la nostra anima *deve avere* delle parti umane e mortali. La cosa è tanto importante che Platone la riafferma in seguito:

questi [gli dèi inferiori], imitandola [la divinità superiore], dopo aver ricevuto il principio immortale dell'anima, formarono intorno ad esso un corpo mortale, e gli diedero tutto questo corpo come un veicolo, e *vi forgiarono dentro un'altra specie di anima*, quella mortale, che ha in sé terribili e inevitabili passioni (*Timeo*, 69c5-d1).

In forza di queste passioni, *necessarie* compagne delle sue parti mortali, l'anima umana tripartita risulta sensibile all'influenza del corpo, tanto da essere priva di senno (*anous*, 44a8) in quanto vi è, per così dire, posta dentro. Il caso limite è quello in cui la malattia fisica determina effetti negativi sulla *psyche*, tanto che non è giusto considerare malvagio uno che ha l'anima «ammalata e dissennata a causa del corpo» (86d1-2; cfr. anche 43c-44b).

2.2) *Una valutazione duplice*

C'è una possibile obiezione a questi ragionamenti: nei dialoghi le sottolineature del peso negativo della dimensione corporea sono numerose; in quella *unità scindibile* che è l'individuo, l'incontro danneggia l'anima, che *è e non è di questo mondo*, ma che, se deve cercare la propria casa, mira all'iperuranio. In questa chiave ritorna la figura della prigionia, resa più drammatica dal fatto che le passioni spingono l'essere umano proprio a farsi incatenare (*Fedone*, 82e-83a). Il fatto è che la posizione platonica risulta, come sempre, polivoca nel senso che considera insieme stati diversi, quello dell'essere umano, quello del corpo, quello dell'anima, quello della parte umana dell'anima e quello della sua parte divina: se partiamo da un punto di vista abbiamo un esito, se partiamo da un altro le cose cambiano. Così, il mondo di cui *gli esseri umani* devono prendersi cura diviene, *dal punto di vista dell'anima*, una prigionia (*Fedone*, 114b-c). Dunque, nemmeno in questo caso possiamo assumere una posizione unilaterale. Siamo di fronte ad una caratteri-

stica strutturale di un pensiero “multifocale”: Platone afferma sia che bisogna cercare di vivere il più a lungo e nel miglior modo possibile (*Leggi*, 803d6-e4), sia che è sbagliato pensare all’Ade come male (*Leggi*, 727d), giungendo a dire che «come io direi parlando seriamente, l’unione di anima e corpo non è affatto meglio della separazione» (*Leggi*, 828d4-5). Ciò che vale dal punto di vista umano – la vita deve essere lunga e piacevole – non ha lo stesso peso dal punto di vista della sola anima.

Questa polivocità tipica dell’approccio platonico alla realtà viene esplicitata nelle *Leggi*, proprio nel momento in cui il filosofo esprime un giudizio pesante sugli esseri umani, burattini che partecipano di piccole parti della verità (*Leggi*, 804b). Sembra che la vita umana non abbia alcun valore, ma la cosa viene subito chiarita:

Non stupirti, Megillo, ma comprendimi: infatti ho detto quello che ora ho detto guardando la divinità e subendone l’influenza. Ma, se questo ti è caro, sia pure il nostro genere umano non privo di valore e degno di una certa attenzione (*Leggi*, 804b7-c1).

Si può esprimere un giudizio *dal punto di vista del divino* e un altro *dal punto di vista dell’umano*, con esiti ovviamente opposti.

3) *L’etica*

Il rispetto delle passioni proprie della condizione umana trova una ovvia conferma nella impostazione etica, polivalente anch’essa, ma, nella sua concreta dimensione umana, lontana da una posizione puramente intellettualistica:

Dunque, le altre virtù che sono dette dell’anima possono essere vicine a quelle del corpo; infatti non vi sono inserite realmente da principio e in seguito sono introdotte con l’abitudine e l’esercizio; invece la virtù del pensare in modo superiore a tutte, a quanto pare, è qualcosa di più divino, che non perde mai il suo potere, e che diviene *utile o giovevole e al contrario inutile e dannosa a seconda dell’orientamento* (*Repubblica*, 518d9-519a1).

Nell’essere umano (costituito di anima e corpo) l’abitudine e l’esercizio sono fondamentali anche per le virtù spirituali, che non sono in-

nate, ma si affermano nella prassi; fa eccezione la *phronesis*, che viene collegata alla parte divina che è in noi, cioè a quell'anima che la Divinità ha dato a ciascuno come un demone (*Timeo*, 90a). Ma anche questa è sottoposta ad una duplice valutazione: da una parte, data la sua natura superiore, questa virtù non perde mai il suo potere; dall'altra nel suo concreto funzionare può variare a seconda della direzione che le si dà, tanto da risultare utile o dannosa. Anche il pensiero, che domina e condiziona tutte le virtù, subisce la dinamica della *psyche* tanto da poter avere un cattivo orientamento. Di nuovo, la forte interazione fra le parti (corpo/anima e/o le parti dell'anima) fa sì che la stessa funzione dominante possa essere fuorviata; infatti alcuni sono malvagi, ma intelligenti, il che sottolinea l'importanza dell'educazione, che deve liberare l'individuo dei pesi legati ai piaceri fisici e convertirlo alla verità (*Repubblica*, 519a-b).

Tale visione polivoca e non puramente intellettualistica emerge a proposito di un tema come quello del piacere, cosa che ha portato alcuni studiosi a individuare un elemento *edonista* nel *Protagora*¹⁶. *Socrate afferma che chi è vissuto con dolori e sofferenze non è vissuto bene, al contrario di chi invece arriva alla fine di una vita piacevole; quindi, vivere piacevolmente è bene, vivere nel modo opposto è male (Protagora, 351b-c)*. A questo punto il sofista obietta che è così se hanno goduto di cose belle: sembra che Socrate svolga il ruolo dell'edonista mentre Protagora difende un approccio etico.

In realtà il filosofo imposta un problema, che *viene frainteso sia dall'interlocutore sia da gran parte della critica*. Egli chiede:

Io infatti dico: non sono buone per quello stesso per il quale sono piacevoli, a prescindere da una qualche altra conseguenza che conseguirà da loro? E d'altra parte anche le spiacevoli non sono cattive per quello per cui sono spiacevoli?(*Protagora*, 351c4-6).

In sintesi, Platone pone la domanda *sulla natura del piacere e del dolo-*

¹⁶ G. RUDEBUSCH, *Socrates, Pleasure and Value*, New York-Oxford 1999, p. 129, nota 4, ricorda tra coloro che nel *Protagora* vedono un Socrate edonista Grote, Hackforth, Dodds, Irwin, Gosling-Taylor, e tra quelli contrari A.E. Taylor, Moreau, Sullivan, Vlastos, Zeyl, Kahn.

re, sul loro essere *in sé* buoni o cattivi a *prescindere dagli effetti*, cioè dalla forma concreta (i piaceri e i dolori) in cui si manifestano. Si tratta di un tema che in questo dialogo non può essere affrontato e risolto, perché *richiede un'analisi dialettica adeguata*, come avverrà nel *Filebo*. La questione è però posta in modo chiaro: mentre Socrate parla *del piacere stesso*, Protagora parla dei *diversi piaceri*, pensando che Socrate stia dicendo che «le cose piacevoli sono tutte buone e le cose spiacevoli tutte cattive» (*Protagora*, 351d1-2); il sofista propone di indagare per vedere «se l'esame ci apparirà essere in accordo con il ragionamento e se piacevole e buono appariranno identici» (*Protagora*, 351e4-6). La differenza tra le due posizioni è sottile, ma teoreticamente rilevante: altro è chiedere se il godere, in quanto tale, a prescindere dai contesti concreti in cui si manifesta, è buono, altro è affermare che sono buoni tutti i piaceri, una posizione edonista che anche in questo dialogo Socrate combatte: il piacere non è il bene, ma deve essere valutato e misurato, come si sottolinea anche nel *Protagora* parlando ripetutamente di “metretica”.

3.1) Il 'Filebo' e la complessità del tema dei piaceri

Il dialogo che consente una più determinata valutazione di questo tema è certamente il *Filebo*, che ci offre non solo una articolata analisi dei piaceri, corporei e spirituali, veri e falsi, mescolati e puri, ma chiarisce l'irrinunciabilità dei piaceri in una vita buona e felice. Infatti fin dall'inizio del dialogo si afferma che nessuno sceglierebbe una vita di puro piacere e nemmeno una vita di pure conoscenze: una vita buona e felice implica l'intreccio di queste due realtà. Per dimostrarlo Platone non solo sottolinea la natura multiforme dei piaceri, ma pone una distinzione decisiva, guadagnata verso la fine dell'analisi (51a-52b): da una parte abbiamo i piaceri mescolati al dolore, ontologicamente caratterizzati dall'*apeiron*, comuni al mondo animale, dall'altra i piaceri puri, privi di dolori, che non hanno un bisogno a monte né un fine estrinseco a valle, ontologicamente caratterizzati dal *peras*, definiti “divini” e connessi alle cose che sono belle per sé e non per altro, come le forme matematiche, i suoni, i colori puri e *molti odori* (quindi non sono dati solamente psichici), o che nascono da una conoscenza *priva di fame*

del sapere (51b-52c). Platone li distingue in modo radicale dagli altri: abbiamo, più che una dissomiglianza, una opposizione, che è poi *enfaticamente tematizzata*: «Ma, se hai capito, queste sono *due Idee (eide duo)* di quelli che chiamiamo piaceri» (*Filebo*, 51e4-5). L'opposizione concerne la natura profonda di queste realtà, ne fa due Idee. Ciò è fondamentale per capire come sia possibile a Platone polemizzare con l'edonismo, chiudere il dialogo bollando (alcuni) piaceri come bestiali e, nello stesso tempo, mantenere con forza la scelta, come buona, di una vita mista di conoscenze e piaceri, rifiutando un intellettualismo radicale che respinga il godimento in quanto tale.

Per Platone il “godere” è non solo naturale ma in qualche modo *necessario* e comunque *utile* alla vita buona. Ciò viene affermato anche in modo forte. Chi riconosce che la vita giusta è la migliore deve ammettervi anche il piacere:

Quale bene separato dal piacere può esserci per un uomo giusto?
Ma via! L'onore e la fama ottenuti da uomini e divinità sono buoni e belli, ma penosi, mentre alla fama cattiva capita il contrario?
(*Leggi*, 663a2-4).

Il piacere appare una componente naturale che deve accompagnare ciò che è bello e buono. Infatti l'anima migliore vede subito che *la vita giusta è più piacevole* di quella opposta. Il criterio viene in questo caso posto nella visione che ha un *uomo giusto*. Per questa via si torna al tema dell'educazione, con molta spregiudicatezza: tale *sensibilità* va guadagnata senza sottilizzare troppo sul modo, siano abitudini, lodi, o ragionamenti (663c). Infatti solo un tale uomo riconosce la superiorità della vita buona e può arrivare alla conclusione «che necessariamente una vita ingiusta non è solo peggiore e miserabile, ma anche veramente più penosa della vita giusta e santa» (*Leggi*, 663d2-4).

In sintesi, premesso che nessuno sceglie una vita che non assicuri più gioia che sofferenza (*Leggi*, 663a9-b6), Platone 1) afferma l'identificazione tra vita buona e vita più piacevole, unica veramente felice; 2) riconosce la difficoltà dell'argomento; 3) evidenzia che il discorso che collega giusto e piacevole, oltre ad essere vero, ha il merito di spingere ad agire bene (*Leggi*, 663d6-e2); 4) propone il giudizio dell'uomo giu-

sto come criterio; 5) si appella continuamente alla sfera divina (la divinità, infatti, non può ammettere che esistono due diversi tipi di vita, una giusta ed una piacevole, *perché poi dovrebbe concludere che è più felice quella più piacevole* e non l'altra, per cui il suo discorso risulterebbe insensato, *Leggi*, 662c-d).

Ciò spiega perché fin dal *Protagora* Platone ha sottolineato la positività del *piacere in sé*: la spinta al piacere non è assurda o irrazionale, ma naturale e utile. Fatta salva la scienza come criterio che giudica della vita buona, quest'ultima non può fare a meno dei piaceri.

È facile immaginare una obiezione in nome del Bene e, in generale, del rapporto con la sfera superiore fino all'imitazione della divinità, alla *homoiosis toi theoi*, elementi che non possono essere omessi nel contesto platonico. Ci troviamo di fronte all'ennesimo caso di una valutazione fatta da punti di vista diversi. Fortunatamente *proprio su questo terreno* Platone esplicita che è possibile affrontare questi problemi con un'ottica duplice, sottolineando le caratteristiche della condizione umana:

Finora abbiamo parlato dei comportamenti da adottare e di come deve essere ciascun individuo, ed è stato detto quasi solo quanto riguarda le cose divine, mentre non si è parlato degli aspetti più umani, per cui bisogna ora farlo: infatti discutiamo di uomini e non di divinità. In natura è *proprio dell'uomo godere, soffrire e desiderare*, per cui è *necessario* che ogni essere che vive ed è mortale sia dipendente da questi e come ad essi sospeso, con le più gravi preoccupazioni. Quindi, nel lodare la vita più perfetta bisogna non solo dire che nella sua forma esteriore supera ogni altra nel procurare fama, ma aggiungere che è superiore, per chi vuole godere e non evitarla fin da giovane, anche per realizzare *ciò che tutti cerchiamo: gioire il più possibile e soffrire il meno possibile per tutta la vita* (*Leggi*, 732d8-733a4).

Platone qui dichiara non solo che è possibile parlare della vita buona e felice da un punto di vista divino (in forza dell'anima) e da un punto di vista umano (che non vuol dire puramente corporeo), ma anche che una posizione antiedonista *radicale* non è possibile: l'essere umano vuole godere e per essere felice non si può prescindere dal piacere.

In conclusione, Platone accetta e insieme giudica i piaceri, anche perché sono utili: tutta la vita umana dipende da tre bisogni naturali – mangiare, bere, fare sesso – e dai rispettivi desideri; se questi sono diretti nel modo giusto si ha la virtù, altrimenti si ha il contrario (*Leggi*, 782d10-e1). La natura umana, infatti, spinge a volere il piacere e a rifiutare il dolore (*Leggi*, 733a-b), per cui occorre una valutazione attenta: si può accettare un dolore piccolo che precede un piacere più grande, ma non il contrario; inoltre bisogna considerare altri fattori, come il numero, l'estensione, l'intensità e l'uguaglianza e i loro contrari (733b):

Così, essendo questi rapporti ordinati necessariamente, noi preferiamo quella vita in cui ci sono entrambi, piaceri e dolori, tanti e grandi e intensi, ma con la prevalenza dei piaceri, mentre rifiutiamo il contrario; così per la vita in cui piaceri e dolori sono rari, piccoli e deboli non la scegliamo se c'è prevalenza dei dolori, mentre apprezziamo la vita con caratteristiche contrarie. Anche per la vita in cui entrambi sono moderati vale quanto abbiamo detto prima: una vita equilibrata la scegliamo solo se prevale in essa ciò che ci è gradito, non la vogliamo se prevale ciò che è sgradevole. Bisogna allora pensare tutte le nostre forme di vita come naturalmente legate a questi fattori e vedere quali desideriamo per natura (*Leggi*, 733c1-d4).

I piaceri 1) prevalgono in ogni tipo di vita 2) *non per una scelta etica sovraordinata, ma per rispetto alla nostra natura*. In questa chiave vanno letti certi giudizi platonici sui piaceri: *non si tratta di una condanna, ma di un appello alla misura, in funzione del meglio*. Proprio perché non è possibile identificare piacere e bene, occorre una valutazione che non è indifferente al piacere, ma che non è basata su questo. Il Bene e non il piacere costituisce il fine dell'azione umana. Platone riconosce la presenza di due pulsioni: la prima, innata, è desiderio dei piaceri, l'altra, acquisita, è opinione che tende al bene massimo. Queste due tendenze talvolta sono in accordo, in altri casi in contrasto, il che rende impossibile una assolutizzazione del valore del piacere.

Ma nel concreto della nostra vita nemmeno il Bene può essere assolutizzato. Questo atteggiamento trova il suo coronamento in *una formula pervasiva che Platone usa per sottolineare il limite umano di fronte a*

un valore in sé assoluto. L'Autore vuole evitare che si affermi l'assoluto, cosa non appropriata alla natura umana: si tratta di operare per l'ottimo "per quanto è possibile" o "il massimo possibile" (hoti malista), cioè nella misura in cui è possibile per l'essere umano¹⁷. Questo vale per gli dèi come per gli uomini, sul piano politico come su quello etico, e anche per quell'essere superiore che è il vero filosofo, il quale cerca di imitare il modello divino di realtà ordinate razionalmente, divenendo divino e ordinato egli stesso per quanto è possibile ad un essere umano (eis to dynaton anthropoi, Repubblica, 500d1); analogamente, nell'assimilarsi alla divinità occorre procedere secondo giusta misura (metrioi, Leggi, 716c3) e farsi simile a lei quanto più è possibile (eis dynamin hoti malista, Leggi, 716c6-7).

In sintesi, non c'è attività elevata, cui l'uomo possa legittimamente aspirare, che consenta di disprezzare o dimenticare i limiti connessi alla nostra stessa natura; per questo *i piaceri*, proprio per la naturale forza del *piacere*, vanno sempre *maneggiati con attenzione*, perché possono diventare *duri padroni* (*Fedro*, 237d-e). E tuttavia non se ne può fare a meno.

ABSTRACT: BEING HUMAN! PLATO'S RESPECT FOR PASSIONS

The first part of the paper is aimed at highlighting Plato's dialectic and dynamic view on reality. Everything is at once one and many: this ultimately refers to an underlying binary model, whose written exposition one may find in the Principles which Plato brings into action in the *Philebus* (as well as in the *Timaeus*). If all real things are "mixed" in nature, then the original and fundamental function of reality is the pair of opposites "affecting and being affected": Plato very often hints to this pair, and mentions it explicitly in the *Sophist*. Since the two terms are interchangeable, the pair is not a rigid one, as the treatment of sensation in the *Theaetetus* and the role of Necessity in the *Timaeus* show. In short, resistance itself is a kind of action.

The second part of the paper shall focus on human beings. On this level, the above mentioned complex of connections finds expression in the body-soul relationship and the tripartite theory of soul. To be sure, the divine and rational part commands. However, just as Plato neither denies nor eliminates the body's function, he acknowledges that the "dark horse" cannot be eliminated as well. From this perspective, it becomes crucial to distinguish (according to a multifocal understanding of reality) between the divine point of view on humanity and the human one. From a human perspective, i.e. the perspective of indi-

¹⁷ Per un'analisi testuale di questo dato cfr. *Il disordine ordinato* cit., pp. 304-307.

viduals, passions neither can nor have to be rejected. This perspective, which involves a full acceptance of human limitations, explains Plato's choice to abandon ethical intellectualism, in so far as it enables him to recognize the role of will and, most of all, to acknowledge that pleasures are necessary for human happiness and cannot be renounced.

Moreover, even when we consider the highest and most "unilaterally philosophical" aspirations, we should never overlook the words which follow most Plato's statements: *hōti malista*, namely «as far as possible, as much as possible».

ARIANNA FERMANI

ESSERE «DIVORATI DAL PENTIMENTO».
SGUARDI SULLA NOZIONE DI METAMELEIA
IN ARISTOTELE

*Sopra ogni dolore d'ogni sventura si può riposare,
fuorché sopra il pentimento.
Nel pentimento non c'è riposo né pace,
e perciò è la maggiore e più acerba di tutte le disgrazie*
(Giacomo Leopardi, *Zibaldone*, 2 gennaio 1821)

SOMMARIO: 1) *Riflessioni introduttive*; 2) *I nomi del pentimento e la declinazione della cura di sé*; 3) *Tra "pentimento" e "patimento": lungo i molteplici legami fra 'metameleia' e 'pathos'*; 4) *Fra 'metameleia', pudore e vergogna*; 5) *I nessi fra pentimento e responsabilità dell'agire*; 6) *Riflessioni conclusive*.

1) *Riflessioni introduttive*

«**L**E persone malvagie (*phauloi*) sono divorate (*ghemousin*) dal pentimento (*metameleias*)», scrive Aristotele in *Etica Nicomachea* IX 4, 1166b 24-25¹. Chi è malvagio, dunque, è così (letteralmente) «pieno di pentimento»² da esserne «disgustato»³. Ma tale sensazione, che nausea il soggetto che la sperimenta, insieme, lo “divora”, facendogli provare, contemporaneamente, sensazioni di “riempimento” e di “svuotamento” estremi.

¹ La traduzione di questa e delle altre Etiche aristoteliche è di chi scrive in ARISTOTELE, *Le tre Etiche* (con testo greco a fronte), presentazione di M. MIGLIORI; traduzione integrale dal greco, saggio introduttivo, indici e apparati di A. FERMANI, Milano 2008.

² La presenza della terza persona plurale (*ghemousin*) del verbo *ghemo* (“essere pieno”, “essere carico”) legittima pienamente traduzioni letterali, come ad esempio quella di CARLO NATALI, in ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Roma-Bari 1999 («de persone ignobili sono piene di pentimenti») o di MARCELLO ZANATTA, in ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 2 voll., Milano 1986, 2002² («i malvagi sono pieni di pentimento»). La traduzione (certamente più libera) di *ghemousin* con “sono divorati” intende restituire in italiano anche l'elemento del tormento interiore determinato da tale dolorosa “pienezza”.

³ «Le mot *ghemousin* fait image: il ne veut pas dire seulement être plein, mais être rassasié jusqu'au dégoût, jusqu'à vomir» (R.A. GAUTHIER – J.Y. JOLIF, in ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Paris 2002, 4 voll., II, 2, p. 735).

La penosa situazione di chi si pente, in realtà, era stata già anticipata poche righe prima, in cui, mediante un'immagine estremamente icastica, lo si descrive come un soggetto vittima di una dolorosa scissione interiore:

una parte [dell'anima] prova dolore a causa del suo vizio e si astiene da certe azioni, mentre una parte prova piacere, e una parte tira da un lato, l'altra da un altro, *come se volessero farlo a pezzi*⁴.

Ci troviamo, insomma, di fronte a individui lacerati e sofferenti («le passioni lacerano il loro animo e il pentimento li soffoca» commenta San Tommaso⁵), come “spezzati in due”, sospesi tra il ricordo del *piacere* sperimentato e il *dolore* del rimorso derivante dal fatto di aver provato quello stesso piacere⁶.

In questo complesso e intricato crocevia di emozioni, desideri e ricordi, si situa la delicata questione del pentimento, su cui Aristotele si sofferma in alcuni passaggi della propria riflessione, passaggi che risultano essere di grande interesse per la serie di implicazioni e di ricadute, sul terreno etico, antropologico, sociale e anche giuridico.

D'altro canto, come emerge anche dal recente saggio di Laurel Fulkerson, *No Regrets: Remorse in Classical Antiquity*⁷, il tema del pentimento, nel suo difficile rapporto con il variegato mondo delle passioni, individuali e sociali, costituisce uno degli assi portanti della morale e dell'antropologia sin dall'età omerica⁸, sebbene al tema, come è stato

⁴ *Etica Nicomachea* IX 4, 1166b 19-22.

⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele* (a c. di L. PEROTTO), Bologna 1998.

⁶ Naturalmente non *ogni* forma di pentimento deriva dalla sperimentazione di un piacere precedente. Ad esempio si può provar rimorso per il fatto di non aver compiuto azioni che erano sì moralmente corrette ma che per il soggetto si sarebbero rivelate dolorose. In questo caso il *dolore* del pentimento deriverebbe, a sua volta, dal tentativo di evitare un altro *dolore*. Il modello (presentato qui e nelle pagine che seguono) del pentimento come *dolore* che segue un *piacere* rappresenta, pertanto, una semplificazione (realizzata sulla scia dell'esempio riferito dallo stesso Aristotele), di una questione estremamente più ampia e complessa. Per una complessificazione di tale quadro risulta utile, ad esempio, S. DE WIJZE, *Tragic-Remorse—the Anguish of Dirty Hands*, «Ethical Theory and Moral Practice», 7 (2005), pp. 453-471.

⁷ L. FULKERSON, *No Regrets: Remorse in Classical Antiquity*, Oxford 2013.

⁸ *Ivi*, p. 5: «This book is based on the premise that the remorse plays a significant role

rilevato, non sia finora stata prestata la necessaria attenzione⁹.

Questo contributo intende concentrarsi sulla questione del pentimento (*metameleia*) nella riflessione di Aristotele, ricostruendo gli “scenari concettuali di appartenenza” e i suoi crocevia più significativi.

Inoltre s’intende attraversare il tema del pentimento sulla scorta del modello teorico (già verificato su altri terreni) del *Multifocal Approach*¹⁰: ovvero mediante quel paradigma, tipicamente aristotelico (e, più in generale, caratteristico del pensiero antico), consistente nella costante moltiplicazione degli schemi esplicativi della realtà e nel rifiuto della logica alternativa dell’*aut-aut*, a favore della continua associazione di possibilità (*sia-sia, et-et*).

2) I nomi del pentimento e le declinazioni della “cura di sé”

La prima tappa di questo itinerario (in cui, per ovvie ragioni di spazio, saranno tralasciate molte questioni e in cui il confronto con la letteratura secondaria sarà estremamente limitato), consiste nell’avvio di una rassegna lessicografica dei lemmi legati all’area semantica del termine in questione¹¹.

Il termine *metameleia* (“mutamento di proposito”, “pentimento”) compare solo quattro volte all’interno del *corpus aristotelicum* e tutte le occorrenze in questione si trovano nell’*Etica Nicomachea*¹².

Dello stesso numero, ma distribuite in più opere del Filosofo, sono anche le occorrenze del verbo *metamelo* (“mi pento”, “ho rincrescimento”); al medio: “muto d’avviso”, “mi pento”¹³, e del corrispettivo *meta-*

in ancient classical literature, and therefore, in ancient ethical life) .

⁹ *Ivi*, pp. 5-6: «Its importance has not previously noted, I suspect primarily due to the fact that regret and remorse have rather different roles to play in ancient and modern cultures». Sul tema del pentimento in generale, cfr. anche I. THALBERG, *Remorse*, «Mind», 72 (1963), pp. 545-555.

¹⁰ Cfr. M. MIGLIORI – E. CATTANEI – A. FERMANI (eds.), *By the Sophists to Aristotle through Plato. The Necessity and Utility of a multifocal Approach*, Sankt Augustin (in corso di stampa).

¹¹ Mediante il lessico informatizzato di R. RADICE – R. BOMBACIGNO, *Aristotle, Lexicon*, Milano 2005.

¹² Il lemma *metameleia* compare in *Etica Nicomachea* 1110b 19; 1110b 22; 1111a 21; 1166b 24.

¹³ Il lemma *metamelo* compare in *Topici* 156b 1; *Etica Nicomachea* 1110b 23; *Retorica* 1380a 15; 1418a 20.

*meletikos*¹⁴ (“portato al pentimento”). L’aggettivo *ametameletos*, che significa sia a) “che non cagiona pentimento”, sia b) “che non sente pentimento”, invece, ricorre due volte¹⁵.

Risulta, inoltre, interessante notare come il termine *metameleia* derivi dal verbo *melo* (“sono oggetto di cura, di sollecitudine”, “sto a cuore”, “importo”)¹⁶, esattamente come *epimeleia* (“cura”, sollecitudine”, “attenzione”)¹⁷. In un certo senso, dunque, in questa comune radice rappresentata dalla “cura”, i soggetti detentori della *metameleia* e dell’*epimeleia* giocano, seppur con modalità diverse, la stessa partita. Infatti, come l’*epimeletes* è colui che “si vuole bene” e che, dunque, si prende cura di se stesso, anche chi si pente (*metameletikos*), e che trova in quel “*meta*” la radice e il segnale del suo mutamento, ha in sé i germi del desiderio di trasformazione e di miglioramento del proprio sé, e, dunque, in una certa misura, “si sta a cuore”¹⁸.

Si tratta di un passaggio che già Platone, in *Alcibiade Primo* 128b, aveva ben messo in chiaro, istituendo un legame molto stretto tra *cura* e *miglioramento*:

SOCRATE: «C’è un modo di prendersi cura correttamente di qualsiasi realtà?»

ALCIBIADE: «Sì»

SOCRATE: «Dunque, quando uno lo rende migliore, secondo te se ne

¹⁴ *Metameletikos* compare in *Etica Nicomachea* 1150a 21; 1150b 30; *Etica Eudemia* 1240b 23.

¹⁵ Di *ametameletos* si registrano due occorrenze: *Etica Nicomachea* 1150a 22 e 1166a 29.

¹⁶ «Deux composés de *melo* ont pris des sens particuliers et précis: 1. *epomelomai* [...] “prendre soin de, ville à”... 2. *metamelomai* “se repentir, changer d’avis” (P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots: avec en supplément les Chroniques d’étymologie grecque*, achevé par Jean Taillardat, Olivier Masson et Jean-Louis Perpillou, nouvelle édition, Paris 2009, p. 659).

¹⁷ Ringrazio molto Linda Napolitano Valditara per avermi fatto riflettere sulla possibilità di instaurare tale nesso linguistico e concettuale tra la nozione di pentimento (*metameleia*) e quella di cura (*epimeleia*).

¹⁸ *Meta* con accusativo indica una successione nello spazio e nel tempo: “dopo”, “appresso”, “dietro”, come risulta evidente in termini quali, ad esempio, *metabole* e *metanoia*: «il termine *metanoia* [...] esprime una trasformazione profonda del nostro modo di vedere la realtà. È necessario passare attraverso la porta stretta dell’angoscia e della riconoscenza perché vada a pezzi il mondo tenuto assieme dall’io e dalla morte» (A.A. BELLO, *Introduzione*, in M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, vol. 1 *Religiöse Erneuerung*, Leipzig 1921, tr. it. N. ZIPPEL: *Il pentimento*, Roma 2014, p. 11).

prende cura in modo corretto?»

ALCIBIADE: «Sì».

In questo senso si può dire che, in quella particolare forma di doloroso «dialogo fatto senza voce»¹⁹ rappresentato dal pentimento, c'è già un'istanza di progresso. Questo significa che il rimorso si origina sì dal *male* (nel senso che esso nasce solo in presenza di un male "saputo", ovvero di un male di cui si è acquisita consapevolezza), ma anche che esso rende possibile il *bene* (dato che, senza la presa d'atto della propria "deviazione esistenziale", non è possibile cambiare rotta e imboccare la via in direzione del recupero del proprio "ben-essere"). In questo senso il pentimento si configura come un momento imprescindibile della "cura di sé", ovvero come quella "cicatrice dell'anima" che costituisce, contemporaneamente, l'espressione di una ferita e il sintomo della guarigione e del proprio risanamento²⁰. Si può dunque affermare che

l'indagine sul pentimento si rivela particolarmente efficace, perché, pur essendo un moto specifico, ci consente di allargare il nostro orizzonte e di individuare la ragione profonda della sua manifestazione, che consiste, appunto, nella sua capacità di rinnovamento interiore²¹.

3) Tra "pentimento" e "patimento": lungo i molteplici legami tra 'metameleia' e 'pathos'

Una volta delineato, seppur in modo rapido, l'orizzonte concettuale

¹⁹ Non posso qui non rimandare alla bellissima immagine di *Thaet.* 189e6-7, ricordata da Linda NAPOLITANO in *Cura, Eros, Felicità. Sull'antropologia di Platone*, «Thaumàzein» 1 (2013), p. 137, e indicata come uno dei momenti essenziali per l'acquisizione di una «autentica postura filosofica», che deve passare necessariamente attraverso il dialogo con se stessi: «come confermano il *Teeteto* e il *Sofista*, porre domande e formulare risposte, elaborare ipotesi di verità e verificarne la tenuta è tratto strutturale del nostro stesso pensare, che è esso per primo un dialogo continuo, un chiedere e rispondere».

²⁰ «Le ferite non scompaiono mai del tutto, soprattutto se profonde [...] tuttavia, anche se non scompaiono, possono cicatrizzare. In questa cicatrice, che è, contemporaneamente, segno del patimento e sintomo di guarigione, si gioca la possibilità, per l'uomo che ha incontrato la morte e il dolore e che di fronte ad essi ha sofferto, di "ricominciare" a vivere» (FERMANI, *Vita felice umana. In dialogo con Platone e Aristotele*, Macerata 2006, p. 91).

²¹ SCHELER, *Il pentimento* cit., p. 8.

e l'alveo semantico della nozione di *metameleia*, sembra opportuno riflettere sulla nozione di pentimento nel suo legame con quella di *pathos* (passione). L'esperienza del pentimento, infatti, sembra subito mettere in gioco le categoria della "passione", intesa come ciò che "capita di sperimentare".

La passione, in effetti, come viene ricordato da Aristotele non solo nelle Etiche²², ma anche dalla trattazione sui *pathe* contenuta in *Metafisica* V e in *Categorie* 8, è: uno stato passivo²³; è qualcosa che "accade"²⁴; che il soggetto si trova a "patire" e da cui viene modificato²⁵; anche se in modo non stabile²⁶.

²² Per un esame delle articolazioni della nozione di *passione* e per una visualizzazione di alcune delle occorrenze del termine all'interno delle Etiche del Filosofo, mi permetto di rimandare al mio *Indice Ragionato dei Concetti*, in ARISTOTELE, *Le tre Etiche* cit., pp. 1307-1309.

²³ In GAUTHIER – JOLIF, *Éthique à Nicomaque* cit., II, 1, p. 133, si parla di «qualificazioni passive». In realtà, come ricorda NAPOLITANO VALDITARA, *Aristotele: i 'pathe' di corpo ed anima in 'De an'. A 1 e 4*, in U. LA PALOMBARA – G. LUCCHETTA (a c. di), *Mente, anima e corpo nel mondo antico. Immagini e funzioni*, Pescara 2006, p. 58, il termine *pathos* non è totalmente riducibile alla dimensione della passività: «al termine di solito si associa uno stato di passività (il sostantivo è legato al verbo *paschein*: "patire", "subire"), il quale non farebbe giustizia alle diversificate attività di cui il complesso psicofisico». Infatti, «*pathos*... non significa... solo ciò che il composto psicofisico può *subire* per l'azione di fattori esterni, ma tutto quanto esso può appunto *subire ed operare*, dalla sensazione, all'emozione, al pensiero» (*ivi*, p. 59). Nello stesso insorgere della passione, infatti, entrano in gioco fattori diversi, anche di tipo fisico: «Se infatti, in generale, è uno stimolo esterno (*pathema*) ad agire sull'organismo, la risposta affettiva o psichica (*pathos*) di questo stimolo non è appunto meccanicamente e dunque in universale predeterminata, ma dipende (anche) dallo status di partenza del corpo stesso, per cui questo – a seconda di come sta rispetto all'equilibrio naturale dei propri componenti interni – può reagire debolmente a stimoli forti e chiari, oppure in modo esagerato a stimoli modesti e poco percepibili» (*ivi*, p. 60). Sulla possibilità di una duplice declinazione, attiva e passiva, della nozione di passione, cfr. anche la *Prefazione* di P. CAMPEGGIANI, *Le ragioni dell'ira. Potere e riconoscimento nella Grecia antica*, Roma 2013.

²⁴ Come peraltro accade nella lingua greca; cfr. H.G. LIDDELL - R. SCOTT, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1968, p. 1285, *pathos*, infatti, può significare: 1) qualsiasi cosa che accade; 2) passione, emozione; 3) qualsiasi stato passivo, condizione o stato, 4) stile pieno di sentimento.

²⁵ «When I am afraid, something is frightening me; when I am angry, something is angering me. When in general I am experiencing an emotion or feeling of the sort which Aristotle would call a *pathos*, something is affecting me»: L.A. KOSMAN, *Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics*, in A. RORTY OKSENBERG (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley 1980, pp. 104-105.

²⁶ Su questo tema, e sui vari nessi che vengono a instaurarsi fra passioni e qualità, mi permetto di rimandare al mio saggio *Aristotele e il problema della "qualità"*. *Esame dei*

Rispetto all'intreccio tra pentimento e passioni, però, un primo dato interessante con cui occorre fare i conti è che, all'interno degli elenchi delle passioni forniti da Aristotele, il pentimento non figura mai²⁷. Se questo, da un lato, sembra escludere l'accostamento dell'orizzonte del *pathos* con quello della *metameleia*, dall'altro non si può fare a meno, come si accennava poco fa, di rinvenire nel pentimento un "patimento", ovvero qualcosa che il soggetto si trova a provare e, più nello specifico, a *patire* in determinate situazioni. In questo senso, la nozione di *metameleia* è chiamata indubbiamente ad intrecciarsi con quella di *pathos*²⁸.

Ma il pentimento è collegato alla passione anche in un senso più specifico, come è attestato dal fatto che, in alcuni luoghi del testo aristotelico, la *metameleia* viene strettamente legata alla passione del dolore. Addirittura, in *Topici* VIII, 156 b 1, si legge, che

rispetto a certe persone ci si vendica a sufficienza facendole semplicemente soffrire (*lypesai*) e provocando in loro il pentimento (*metamelesthai*).

Ma all'affermazione che il pentimento si configura come *pathos*, ovvero come quella passione dolorosa che, in alcuni casi, il soggetto si trova a sperimentare, va affiancata la riflessione sul particolarissimo statuto del pentimento stesso e sulla sua collocazione a metà strada tra piacere e dolore: infatti, ricorda lo stesso Aristotele, spesso ci si pente, cioè ci si *addolora*, proprio per il fatto di aver provato un *piacere*:

sebbene non si possa provare contemporaneamente dolore e piacere essi, tuttavia, dopo pochissimi istanti *si rattristano* del fatto di aver *provato piacere* e vorrebbero che tali cose piacevoli non fossero capitate loro²⁹.

nessi fra qualità, passioni e virtù, tra 'Categorie', 'Metafisica' ed 'Etiche', in I. BIANCHI - A. ZUCZKOWSKI (a c. di), *L'analisi qualitativa dell'esperienza diretta. Festschrift in onore di Giuseppe Galli*, Roma 2009, pp. 407-415.

²⁷ Cfr. *Etica Eudemia* II 2, 1220b 12-14; *Etica Nicomachea* II 5, 1105b 21-23; *Grande Etica* I 7, 1186a 12-14.

²⁸ Cfr. cap. *La passione come nozione "in molti modi polivoca"*, in A. FERMANI, *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, Brescia 2012.

²⁹ *Etica Nicomachea* IX 4, 1166b 22-24.

Il pentimento si colloca, dunque, sul crinale di due passioni opposte, quali dolore e piacere. Il soggetto, infatti, si trova a provare una passione, quale il dolore, per il fatto di aver provato un'altra passione, quale il piacere. In questo senso il soggetto si trova a provare una "passione di secondo o addirittura di terzo livello"³⁰: tale singolare crocevia emozionale chiama immediatamente in causa anche un'altra nozione centrale, quale quella della vergogna.

4) Tra 'metameleia', pudore e vergogna

La nozione di vergogna (*aischyne*) si lega strettamente a quella del pudore (*aidos*), che è non solo diversa, ma, per certi aspetti, ad essa persino opposta³¹: entrambe sono al centro del dibattito antico e recente³² e si legano in maniera indissolubile al tema del pentimento.

Innanzitutto, come si legge in *Retorica* 1383b 15-17, la vergogna è associata al dolore:

³⁰ Infatti piacere e dolore, oltre ad essere definiti «passioni», sono anche definiti, ad esempio in *Etica Nicomachea* II 5, 1105b 21-23, come ciò che segue alla passione. In *Etica Nicomachea* III 11, 1118b 33, inoltre, si parla addirittura di un «piacere che procura dolore». Inoltre, in *Retorica* II, 1379a, sembra essere prospettata la possibilità di "passioni di terzo livello". Si dice infatti che l'ira, che è una passione, oltre a derivare, a sua volta, da altre passioni, si accompagna anche al piacere o al dolore: «chi è ammalato, chi è povero, chi combatte, chi è innamorato, chi è assetato, chi, in sintesi, ha un desiderio e non può soddisfarlo, è portato all'ira ed è eccitabile... ognuno trova infatti la propria strada verso l'ira aperta dall'emozione presente in lui». Il pentimento sembra costituire un ulteriore esempio in questo senso.

³¹ Infatti, «se per certi versi ed entro certi limiti il testo sembra suggerire una vicinanza del pudore alla vergogna, dall'altra, parlare di una identificazione e di una assimilazione dei due ambiti, non solo costituisce un'affermazione che non trova conferme testuali, ma verrebbe a creare una serie di contraddizioni inaccettabili rispetto ad altre affermazioni contenute nel testo stesso»: A. FERMANI, *Aristotele e i profili del pudore*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 2-3 (2008), pp. 183-202, p. 192.

³² Non è possibile, in questa sede, dar conto dell'ampia serie di studi dedicati a tale tema. Ci si limita a ricordare la centralità di cui esso gode sin dall'età omerica: «il concetto di *aidós* era un retaggio dell'antica etica e formazione nobiliare, che aveva sempre più perduto nel corso dei secoli successivi di quel significato e importanza, veramente enormi, che aveva avuto nel pensiero dell'uomo omerico e pindarico. La qualità di questo senso di vergogna e di ritegno è difficile a definirsi; essa consiste in un complicato processo spirituale d'inibizione risultante da motivi vari, sociali, di costume ed etici, ed è talvolta anche il sentimento da cui il processo si attua»: W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, introduzione di G. REALE, Milano 2003 (ed. or. 1936-1947), p. 1543. Tra gli studi recenti dedicati al tema, cfr. CAMPEGGIANI, *Le ragioni dell'ira* cit., cap. III. *Aidos*.

definiamo vergogna (*aischyne*) una forma di dolore (*lype*) o di sconvolgimento relativa ad azioni colpevoli [...] che portano disonore.

L'elemento della vergogna, dunque, determina e, insieme, rappresenta l'epifenomeno di una "frattura esistenziale", di uno iato all'interno del soggetto. L'individuo si vergogna, infatti, per il fatto di aver compiuto azioni ignobili da cui, proprio nel momento stesso in cui sperimenta l'*aischyne*, prende emotivamente le distanze. Come infatti si ricorda in *Etica Nicomachea* IV 9, 1128b 22-25, l'*aischyne*

è determinata da azioni viziose³³ (infatti cose come queste non devono essere fatte; e non cambia nulla il fatto che alcune siano veramente vergognose e altre siano solo ritenute tali; in effetti non bisogna compiere né le une né le altre, così da non doversene vergognare).

E se il fatto di vergognarsi non è certo l'espressione di un atteggiamento virtuoso (visto che ci si vergogna, appunto, del fatto di aver compiuto un'azione immorale), è anche vero che subito prima Aristotele ricordi come il *non vergognarsi* sia da considerare ben più grave:

la sfrontatezza è un vizio come pure il non vergognarsi di compiere azioni vergognose³⁴.

In quanto la vergogna segue all'azione sbagliata e, dunque, ne rappresenta il contrassegno, il fatto di non vergognarsi non può che essere biasimato.

Ben diverso è il trattamento che Aristotele riserva al pudore, sia nella trattazione specifica costituita da *Etica Nicomachea* IV 9 (oltre che dalle corrispettive trattazioni del tema, contenute in *Etica Eudemia* III 7, e in *Grande Etica* I 29), sia in *Etica Nicomachea* II 7, 1108a 31-32, in cui, sebbene si affermi testualmente che il pudore non può essere considerato una virtù, si legge anche che «chi è pudico viene lodato».

Il pudore, quindi, sembra configurarsi non solo come una nozio-

³³ Si è reso in questo modo, intendendo l'aggettivo "vizioso" in senso non tecnico, il greco *phaulos*.

³⁴ *Etica Nicomachea* IV 9, 1128b 31-33.

ne irriducibile alla vergogna, come “altro” rispetto all’orizzonte dell’*aïschyne*, ma anche come ciò che muove in *direzione contraria* rispetto alla vergogna stessa. Il pudore, infatti, trattenendo dal compiere azioni di cui ci si potrebbe vergognare, costituisce esattamente ciò che spinge ad *evitare la vergogna*. In questo senso, il pudore si situa sul versante opposto anche rispetto al pentimento, configurandosi come una forma di *prevenzione*³⁵; mentre il pentimento stesso, come si è visto, può essere letto nei termini di una sorta di “cura riparativa”.

In questa variegata costellazione di dinamiche interiori, pertanto, sembra possibile rinvenire due fondamentali e opposti schemi interpretativi: 1) quello della *dissonanza*, e 2) quello della *consonanza*.

- 1) “Dissonante” è l’animo di colui che sbaglia e che, tramite la vergogna prima e il pentimento poi (e quindi passando attraverso un atteggiamento di consapevolezza e di assunzione di responsabilità), si pone in direzione della ricucitura dello “strappo” tra le varie dimensioni del sé e le diverse rotte esistenziali precedentemente intraprese³⁶.
- 2) La consonanza e l’armonia, invece, sono gli elementi che caratterizzano l’esistenza e, ancora prima, l’anima delle persone virtuose. Il virtuoso, infatti, come Aristotele ricorda ripetutamente, è caratterizzato da una piena sintonia dell’elemento desiderativo e di quello razionale e, in questo senso, egli non ha nulla di cui pentirsi o di cui vergognarsi.

Il virtuoso, poi, non rimprovera se stesso, né nel momento stesso dell’azione, come fa l’incontinente, né dopo pensando a quello che ha fatto prima

si legge in *Etica Eudemia* VII 6, 1240b 21-22.

³⁵ In questo senso si può dire, con G. CUSINATO, *‘Periagoge’*. *Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, Verona 2014, p. 279, che «il pudore è [...] l’atto con cui si protegge e custodisce il processo formativo della propria singolarità».

³⁶ «Quello che ci fa star male, è l’essere stati responsabili di un certo atto che non ci corrisponde più [...] nel pentimento mi trovo nella situazione paradossale per cui il nucleo più autentico della mia singolarità, che nel frattempo si è trasformato, continua ad essere “oggettivamente” responsabile di un giudizio o di un atto del passato che ora contraddice esplicitamente l’ordine del mio sentire» (CUSINATO, *‘Periagoge’* cit., p. 283).

In realtà, sottolinea lo Stagirita, una dinamica analoga, seppur nell'orizzonte etico-antropologico diametralmente opposto a quello appena delineato, si profila nel caso del vizio (*kakia*). Neppure il vizioso in senso stretto, infatti, si vergogna dei propri errori. Egli, infatti, ignora di sbagliare, ritiene di comportarsi correttamente e quindi, ovviamente, non si pente: «compie azioni riprovevoli e la ragione le approva ed è convinto che si debba compierle³⁷».

Quindi il vizioso *stricto sensu* (e, nel caso specifico dell'esempio appena ricordato, l'intemperante) *sbaglia pensando di agire correttamente* e quindi, a differenza dell'incontinente (che *sbaglia sapendo di sbagliare*) è dotato di una visione scorretta. In *Etica Nicomachea* VII 2, 1146b 22-23, inoltre, rispetto all'intemperante e all'incontinente, si precisa rispettivamente che

l'uno [...] agisce sulla base della scelta, ritenendo di dover perseguire sempre il piacere del momento; l'altro, invece, non pensa di doverlo perseguire, eppure lo fa.

Ci troviamo di fronte a due scenari etico-antropologici radicalmente diversi che si relazionano mediante modalità opposte alla questione del pentimento:

- 1) c'è il vizioso in senso stretto, che ignora di sbagliare e che, dunque, *non si pente*;
- 2) e c'è l'incontinente, che sa di sbagliare, che, a causa della spinta in-

³⁷ *Grande Etica* II 6, 1203a 27-29. La scelta, accanto alla consapevolezza e alla disposizione, costituisce, per Aristotele, il contrassegno dell'azione virtuosa e di quella viziosa: cfr. *Etica Nicomachea* II 3, 1105a: «de azioni virtuose, al contrario, non sono compiute giustamente o in modo temperante quando hanno una certa qualità ma lo sono se, colui che agisce, lo fa trovandosi in determinate condizioni: in primo luogo se agisce consapevolmente, poi se agisce sulla base di una scelta e se ciò che è stato scelto lo è stato per se stesso, terzo, se lo fa sulla base di una disposizione salda e immutabile». In questo senso si può dire che l'individuo temperante e quello intemperante agiscono consapevolmente, sulla base di una scelta e di un solido *habitus* e che, pertanto, la loro azione si configura come profondamente diversa da quella dell'*enkrates* e da quella dell'*akrates*. Ma si tratta di una differenza che, come è stato giustamente osservato, è solo interiore, dal momento che il loro comportamento esteriore risulta identico: cfr. C.S. GOULD, *A Puzzle about the Possibility of Aristotelian enkrateia*, «Phronesis», 39 (1994), pp. 174-186; ora in L.P. GERSON (ed.), *Aristotle. Critical Assessment*, London-New York 1999, 4 voll., vol. III, pp. 369-380, cfr. p. 377: «The *enkrates* and the *sophron* differ internally but not in their external behaviour».

controllabile del desiderio, non riesce a dominarsi, dunque sbaglia lo stesso – smentendo *de facto* l'intellettualismo etico di matrice socratica – ma poi *si pente* dei propri errori³⁸.

5) *I nessi fra pentimento e responsabilità dell'agire*

Dunque per pentirsi o, ancora prima, per vergognarsi, come si è visto e come si cercherà di vedere più nel dettaglio nella parte che segue, è necessario, prima di tutto, essere consapevoli del fatto di sbagliare. Il tema della consapevolezza, in questo quadro, diventa di assoluta centralità.

Già Platone, in *Leggi V*, 726b-c aveva affermato che

quando un uomo non ritiene mai se stesso responsabile dei propri errori e dei moltissimi e gravissimi mali che compie e tende sempre ad addossarli ad altri, non fa affatto onore alla sua anima, come potrebbe sembrare, anzi, fa tutt'altro, cioè la danneggia. Ma anche quando le dà soddisfazione con piaceri che vanno oltre la norma e l'approvazione del legislatore, non le rende affatto onore e piuttosto la disonora, riempiendola di vizi e di pentimenti (*metameleias*).

Gli sguardi, già molteplici, alla questione della *metameleia*, possono dunque essere arricchiti da un'ulteriore prospettiva: la questione della *responsabilità* dell'agire nelle sue molteplici articolazioni. Tale ricostruzione, condotta principalmente sulla base del testo di *Etica Nicomachea III*, chiama in causa questioni cruciali come la volontarietà e l'involontarietà. Rispetto a quest'ultima nozione, in particolare, il tema del pentimento acquisisce un ruolo di assoluto rilievo, visto che, secondo la definizione dello Stagirita:

involontario è ciò che è connesso a dolore ed è motivo di pentimento (*en metameleiai*)³⁹.

Sarebbe, a questo proposito, estremamente interessante attraversare analiticamente l'ampia casistica di azioni e di motivazioni all'agire

³⁸ Su tale figura si tornerà nella parte che segue.

³⁹ *Etica Nicomachea III*, 1, 1110 b 18-19.

fornita dal terzo libro dell'*Etica Nicomachea*, misurandosi anche con nozioni-parimenti complesse e centrali – come quelle di ignoranza, valutazione, scelta, il vizio e, ancora una volta, di incontinenza (*akrasia*). Dati gli evidenti limiti di spazio, però, è impossibile entrare nel merito della questione, e ci si limiterà a puntare l'attenzione al nesso tra pentimento e *akrasia*⁴⁰.

La figura dell'*akrates*, ovvero dell'incontinente, cioè dell'individuo debole o incapace di dominarsi, è quella costitutivamente caratterizzata dal pentimento. Il fatto di pentirsi delle proprie azioni presuppone, con ciò stesso, il fatto di *riconoscere* il proprio errore, cioè di *sapere che si è sbagliato*:⁴¹ ciò costituisce il *discrimen* fondamentale rispetto alla condizione del vizioso in senso stretto, il quale, come già si ricordava, al contrario dell'incontinente, *ignora* di sbagliare e, quindi, non si pente⁴².

D'altro canto va anche rilevato come il fondamentale *trait d'union* tra l'individuo continente e quello incontinente sia costituito dal fatto che entrambi agiscono consapevolmente, cioè sapendo ciò che stanno facendo o che si apprestano a compiere⁴³.

In *Etica Nicomachea* VII 10, infatti, a proposito dell'*akrates*, si afferma che costui

agisce volontariamente (infatti in qualche modo egli sa sia ciò che fa sia il fine per cui lo fa)⁴⁴.

Ma ammettiamo che ciò che ci si appresta a compiere sia sbagliato e che, d'altro canto, l'azione sia compiuta consapevolmente, e quindi

⁴⁰ Per un approfondimento della questione si rinvia a R. ROSTHAL, *Moral Weakness and Remorse*, «Mind», 76 (1967), pp. 576-579.

⁴¹ «Se dobbiamo ripercorrere l'esperienza passata è indispensabile parlare del “ricordo” dell'azione da noi compiuta, ma è messa in questione anche la consapevolezza della colpa e, quindi, la “valutazione” dell'azione stessa» (A.A. BELLO, *Introduzione*, in SCHELER, *Il pentimento* cit., p. 10).

⁴² A differenza dell'incontinente, infatti, «l'intemperante non si pente (*ou metamelektikos*)» (*Etica Nicomachea* VII 8, 1150b 29-30).

⁴³ La consapevolezza, infatti, secondo Aristotele, costituisce uno dei fattori della volontarietà dell'azione. Cfr., ad esempio, *Retorica*, I 10, 1368b 10-11: «si compie un'azione volontaria quando si è consapevoli».

⁴⁴ *Etica Nicomachea* VII 10, 1152a 15-16.

né per ignoranza né per costrizione⁴⁵: in tal caso chi agisce sa che sta sbagliando e quindi rimprovera se stesso non solo dopo aver compiuto un'azione sbagliata, ma addirittura nel momento stesso in cui la sta compiendo⁴⁶.

Come già si accennava, la presa di distanza da Socrate (o da quanto tradizionalmente attribuitogli), in questo quadro, diventa radicale:

non basta il sapere per compiere il bene, né l'errore dell'anima è da attribuire soltanto a costrizioni esterne: la passione che agisce dentro di essa è sufficiente da sola a travolgere la ragionevolezza, a spingere chi pure sa verso la colpa insieme aborrita e voluta⁴⁷.

L'intemperante, si diceva, è invece colui che sbaglia pensando di agire correttamente e che quindi è dotato di una visione scorretta⁴⁸. Al contrario l'*akrates* ha la vista acuta, esattamente come l'*enkrates* (ovvero l'individuo che riesce a contenersi e ad andare nella direzione corretta ma, per così dire, *obtorto collo*). Per prendere a prestito una nota metafora aristotelica, si potrebbe dire che entrambi questi individui sono potenzialmente dei bravi arcieri perché vedono bene il proprio bersaglio e sanno dove devono mirare per fare centro⁴⁹: ma l'uno vi mira davve-

⁴⁵ «Aristotele avrebbe recisamente negato che la passione (*thymos* ed *epithymia*) possa venir considerata come fattore di involontarietà, a differenza della costrizione violenta e dell'ignoranza» (M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 1996, p. 102). Ma da questo, come è stato giustamente osservato, «deriva che, nella lettura proposta dall'etica aristotelica, l'uomo si trova ad essere tragicamente responsabile di quella debolezza da cui si è lasciato vincere in un momento di distrazione, quasi paradossalmente responsabile della propria "costrizione"» (G. CUPIDO, *L'anima in conflitto. "Platone tragico" tra Euripide, Socrate e Aristotele*, Bologna 2002, pp. 163-164).

⁴⁶ «Il virtuoso, poi, non rimprovera se stesso, né nel momento stesso dell'azione, come fa l'incontinente, né dopo pensando a quello che ha fatto prima» (*Etica Eudemia* VII 6, 1240b 21-22). «L'acratique [...] sait très bien le fait important avant de commettre son acte, et il le saura encore une fois aussitôt l'acte commis et le désir assouvi, il a cette connaissance [...] dans le sens technique qu'Aristote donne à *echein*, pendant toute la durée de son acte, et avant, et après» (R. ROBINSON, *L'acrasie, selon Aristote, 'Eth. Nic.', VII, 3*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 80 (1955), p. 272).

⁴⁷ VEGETTI, *L'etica degli antichi* cit., p. 100.

⁴⁸ Cfr. *Etica Nicomachea* VII 2, 1146b 22-23, in cui, rispetto all'intemperante e all'incontinente, si precisa rispettivamente che «l'uno [...] agisce sulla base della scelta, ritenendo di dover perseguire sempre il piacere del momento; l'altro, invece, non pensa di doverlo perseguire, eppure lo fa».

⁴⁹ Cfr. *Etica Nicomachea* VI 1, 1138b 21 ss.

ro, mentre l'altro non riesce a farlo. Infatti, mentre l'*akolastos* non centra il bersaglio perché vede male⁵⁰, l'incontinente vede bene, ma si volge a guardare altrove, e quindi finisce per sbagliare il tiro. È esattamente in questo senso che Aristotele paragona l'incontinente a chi è affetto da attacchi epilettici⁵¹, oppure a chi è ubriaco⁵²: il paragone, allora, è con colui che, per un breve periodo, può "perdere la testa" ma che, una volta tornato in sé, è assolutamente assennato⁵³. Si legge infatti in *Grande Etica* II 6, 1202a 1-9 che

gli ubriachi, una volta passata l'ubriachezza, sono nuovamente se stessi; infatti non avevano perso né la ragione, né la conoscenza, ma erano stati sopraffatti dall'ubriachezza e, una volta liberatisi dall'ubriachezza, sono nuovamente se stessi; lo stesso, dunque, accade all'incontinente. Infatti la passione, ottenuto il sopravvenuto, ha messo a tacere la ragione; ma una volta che la passione si sia dissolta, come l'ubriachezza, costui torna ad essere se stesso.

⁵⁰ Cfr. *Etica Nicomachea* VI 12, 1144a 34-36: «il vizio stravolge e fa cadere in errore riguardo ai principi pratici».

⁵¹ L'intemperante, invece, è paragonato al tisico, cioè a chi soffre di una malattia cronica: cfr. *Etica Nicomachea* VII 8, 1150b 32 ss.

⁵² Cfr. *Etica Nicomachea* VII 10, 1152a 14-15: «l'incontinente non è come colui che sa e che conosce ma come chi dorme o è ubriaco». L'analogia con l'ubriachezza è il tema su cui è incentrato anche l'interessante contributo di G. LUCCHETTA, *Perché agli ubriacconi piace il sole?* (*Probl. III 32*), *Attività vitale, virtù del corpo ed effetti del vino*, in A. FERMANI - M. MIGLIORI (a c. di), *Attività e virtù. Anima e corpo in Aristotele*, Milano 2009, pp. 209-225. Ad avviso di J. GOSLING, *Mad, Drunk or Asleep? Aristotle's Akratic*, «Phronesis», 38, (1993), pp. 98-104, ora in GERSON, *Aristotle cit.*, pp. 326-368), estremamente efficace ad illustrare la condizione dell'incontinente (anche in virtù dei diversi livelli in cui essa può manifestarsi) anche se, come nel caso del paragone con chi dorme, non riesce a rendere pienamente la situazione dell'*akrates*: «the more helpful analogy [...] seems to be drunkenness. Here at least there are degrees between being slightly tipsy and dead drunk [...] It remains, however, that there is some failure of intellectual clarity. So while alcohol (drunkenness) does not, like sleep, bring an equal inability to use my knowledge right across the board, still, there is some diminution of my intellectual faculties in all areas. If it gives a model for off-beat knowledge, then while the akratic might in a way know that what they are doing is wrong [...] Both examples suppose that the physiological change renders the agent on all fronts incapable of full use of knowledge, and so would normally suggest at least diminished responsibility» (*ivi*, pp. 364-365).

⁵³ In questo senso Aristotele, come è stato ricordato, «trouve, et il accepte, l'opinion commune que l'acrasie arrive de temps en temps. C'est-à-dire que de temps en temps on comment un acte qu'on sait être mauvais, à cause de quelque passion; on est, suivant l'expression dont il use une fois, "ecstatique de la raison"; et c'est chose coupable» (ROBINSON, *L'acrasie, selon Aristote cit.*, pp. 268-269).

Quindi, affermare che gli incontinenti, come gli ubriachi, possono avere la ragione momentaneamente offuscata⁵⁴, non significa che il loro principio razionale sia venuto meno, come è confermato anche dal fatto che essi si ravvedono delle azioni compiute.

Tale duplice scenario antropologico pone una serie di ulteriori questioni su cui si tratta di concentrare l'attenzione, che contribuiscono a solcare la nozione di *metameleia* stessa di interessanti venature. Infatti,

- a) da un lato, il pentimento è il segnale di un errore e di una o di una serie di azioni sbagliate e, dunque, è condannabile sul piano etico e su quello giuridico;
- b) ma, dall'altro lato, esso costituisce il segnale del ravvedimento del soggetto, implicando interessanti conseguenze anche sul terreno del diritto, visto che, come Aristotele ricorda ad esempio in *Retorica* 1380 a 15, con chi si pente si diventa più miti⁵⁵.

La declinazione del tema del pentimento in ambito giuridico e le sue numerose curvature, seppure di estremo interesse, non possono essere affrontate in questa sede⁵⁶. Ci si limita a segnalare uno snodo che, nella riflessione di Aristotele, emerge con particolare evidenza. Il compiere azioni giuridicamente punibili sulla base delle passioni (come, ad esempio, commettere delitti sulla base dell'ira, o commettere adulterio spinti dal desiderio) implica, proprio in virtù dell'"episodicità" dell'influsso esercitato dalla passione (ovvero per il fatto che, in casi come questi, si perde la lucidità e si agisce "a sangue caldo"), un successivo ravvedimento dell'agente. Sul fronte opposto rispetto a quello delineato, si pongono le azioni sbagliate compiute non sulla scia del desiderio e delle passioni, ma lucidamente calcolate, premeditate, ovvero architettate "a mente fredda", azioni di cui, al contrario, non ci si pente.

⁵⁴ «Aristotle's first solution of the problem of *akrasia* is to suggest that in the incontinent the *hexis* of the moral principles is a *habitus ligatus* like the *hexis* of geometry in a sleeping geometrician» (A. KENNY, *The Practical Syllogism and Incontinence*, «Phronesis», 11 (1966), pp. 163-184, p. 174).

⁵⁵ Sulla questione, in generale, cfr. S. K. TUDOR, *Why Should Remorse Be a Mitigating Factor in Sentencing?*, «Criminal Law and Philosophy», 2 (2008), pp. 241-257.

⁵⁶ Per un approfondimento della questione si rinvia, fra l'altro, a C. MURRAY (ed.), *Remorse and Reparation*, London 1999.

Tale duplice scenario era già stato chiaramente tratteggiato da Platone in *Leggi IX*, 866e1-3:

agisce sotto l'impulso dell'ira chi di slancio e senza premeditazione (*aprobouleutos*) uccide un altro a botte o in qualche altro modo simile; in questo caso subito si pente di quel che ha fatto (*metameleia te euthys tou pepragmenou ghignetai*)⁵⁷.

Il pentimento, dunque, è l'espressione del tragico dissidio interiore che alberga nell'anima di chi è *consapevole* di aver sbagliato e della cui azione, essendo compiuta volontariamente, seppur sulla scia della passione, è pienamente responsabile.

Diverso è, invece, il caso di chi, ad esempio, uccide premeditadamente: egli non si pente della propria azione (che, peraltro, ha architettato e scelto razionalmente) perché *ignora* di essere colpevole. Tale *ignoranza*, in realtà, lungi dall'essere perdonabile e lungi dal costituire un'attenuante o un fattore di deresponsabilizzazione dell'agente, risulta essere "doppiamente" vergognosa e condannabile. Chi premedita la propria azione sbagliata non pentendosene, infatti, lo fa perché, nel tempo, ha stabilmente orientato la propria "anima" in quella direzione, rendendosi responsabile della propria condotta *a monte* e *a valle*: in questo caso, infatti, il soggetto deve rispondere 1) sia del singolo atto compiuto, 2) sia del fatto di aver acquisito un *habitus* perverso che ha reso possibile l'attecchimento e la maturazione dell'intento criminoso⁵⁸. Nel panorama concettuale aristotelico, pertanto, non solo la scelta e la premeditazione sono accomunate dal fatto di rappresentare "il massimo della volontarietà" e di costituire due figure contrarie rispetto alla passione (dal momento che entrambe rappresentano la massima opposizione alla passione all'interno del medesimo genere del volontario), ma delineano un orizzonte comune e un quadro fatto di piani speculari e di profili per molti versi interscambiabili.

⁵⁷ Per un'analisi della nozione dell'ira e delle sue numerose implicazioni psicologiche, socio-politiche e giuridiche, si rimanda ancora a CAMPEGGIANI, *Le ragioni dell'ira* cit.

⁵⁸ Per visualizzazione delle diverse tipologie di azioni e sulla diversa valutazione dal punto di vista etico e giuridico, cfr. A. FERMANI, *La premeditación en la reflexión aristotélica. Valoraciones jurídicas e implicaciones ético-antropológicas*, «Cuadernos de Filosofía», 55 (2010), pp. 39-69, p. 65.

Questo diverso sguardo sul tema del pentimento, inoltre, pone questioni cruciali non solo *a posteriori*, ovvero rispetto agli effetti e alla diversa valutazione giuridica degli atti compiuti, ma anche *a priori*. In effetti, come Aristotele ricorda con assoluta chiarezza nei suoi testi, è proprio sulla consapevolezza della propria colpa e sul suo riconoscimento che si fonda la possibilità di un *recupero* del soggetto stesso. Non a caso, il vizioso (ovvero colui che, a forza di compiere azioni sbagliate, ha definitivamente corrotto il proprio principio razionale e, dunque, non “vede” più bene) risulta totalmente incorreggibile ed incurabile⁵⁹, visto che «ciò che ha di più prezioso è in cattive condizioni»⁶⁰; al contrario l'incontinente, che sbaglia essendone consapevole e che, dunque, si ravvede dell'errore (visto che la sua ragione è ancora «in buone condizioni»⁶¹), ha ancora la possibilità di essere corretto.

Secondo Aristotele, dunque,

la caduta, per quanto volontaria, resta una forma di cedimento, di sconfitta della razionalità [...] l'assenza in lui della pre-determinazione dell'atto lo rende figura tragica e distingue il suo agire dall'agire deliberato e consapevole dell'uomo malvagio. Quest'ultimo, infatti, stabilisce volutamente una gerarchia contro natura, invertendo l'ordine delle cose, assoggettando la ragione ai desideri, e rendendosi così colpevole di quella che Aristotele chiama *akolasia*; lì non è più salvo nemmeno quell'elemento che rende degna di compassione l'azione “acratice”: il principio morale⁶².

Anche a partire da questa prospettiva, dunque, il pentimento, confermando ulteriormente il suo carattere *costitutivamente* ancipite, pur traendo origine dal male morale e dalla condotta sbagliata dell'agente,

⁵⁹ In realtà la questione è più complessa: Aristotele, infatti, afferma che, se sul piano teorico, fosse possibile sostituirgli il principio razionale, costui sarebbe più curabile. Ma tale possibilità, come è evidente, nella prassi è esclusa: «se infatti in costui viene a nascere la ragione che gli insegna ciò che è vergognoso, non lo farà più; al contrario l'incontinente ha la ragione e tuttavia lo fa, cosicché sembrerebbe che una persona così sia incurabile» (*Grande Etica* II 6, 1203a 9-12).

⁶⁰ *Ivi*, II 6, 1203a 12-13.

⁶¹ *Ivi*, II 6, 1203a 17.

⁶² CUPIDO, *L'anima in conflitto* cit., p. 26.

rappresenta la *conditio sine qua non* del progresso e del miglioramento del soggetto.

6) *Riflessioni conclusive*

*Assolver non si può chi non si pente,
né pentere e volere insieme puossi
per la contradizion che nol consente*
(Dante Alighieri, *Inferno*, XXVII, vv. 118-120)

Di solito la filosofia moderna vede nel pentimento quasi esclusivamente un atto negativo e per così dire profondamente antieconomico, superfluo: una disarmonia dell'anima, derivante da illusioni di diversa specie, di vacuità di pensiero o da malattia [...] Già il semplice brivido non è solo un sintomo di freddo, ma anche un mezzo per riscaldarci [...] Così anche il pentimento, accanto alla sua funzione negativa e accusatrice, ne ha una positiva, liberatrice, costruttiva⁶³.

È quanto afferma Max Scheler nel suo saggio *Il pentimento*, illuminando, seppur in un contesto radicalmente diverso da quello aristotelico e, più in generale, pre-cristiano, le due facce del rimorso che dai testi dello Stagirita emergono già con assoluta chiarezza.

In realtà, oltre a questi due volti della nozione di *metameleia*, uno negativo (esemplificabile nella nozione di “ferita”) e uno positivo (descrivibile nei termini della “cicatrice”), in questo breve percorso si è cercato di illuminare ancora *ulteriori* profili della nozione di pentimento, profili che, all'interno della riflessione del Filosofo, si trovano a coesistere, dando origine, anche rispetto ad una figura così specifica e puntuale, ad una pluralità di schemi esplicativi e di chiavi d'accesso.

⁶³ SCHELER, *Il pentimento* cit., pp. 19-20. Nel testo vengono prese in esame le varie interpretazioni, negative (zavorra, auto-illusione, disarmonia spirituale) e positive (forma di auto guarigione dell'anima) del pentimento, come «vendetta verso se stesso» (p. 22), o come «volontà di punizione interiorizzata» (p. 22), o secondo «la teoria del *Kather* [«male morale postumo»]» (p. 23). Una visione totalmente negativa del rimorso sarebbe espressa da Nietzsche, il quale «fa derivare il pentimento e la “cattiva coscienza” in generale dal fatto che il desiderio di odio, di vendetta, di crudeltà e di delitti di ogni genere che un tempo agiva liberamente, ora invece, arginato dalla civiltà, dallo Stato e dal diritto, si concentra su chi lo prova e in questi trova soddisfazione» (SCHELER, *Il pentimento* cit., p. 21).

Cercando di ricapitolare le varie questioni emerse e tirando rapidamente le fila del percorso condotto fin qui, si è partiti dalla sottolineatura delle diverse implicazioni connesse al concetto di *metameleia*. Esso si configura come un complesso “crocevia emozionale” che chiama in causa, in un delicato equilibrio di forze, tanto il piacere quanto il dolore. O, per meglio dire, semplificando una questione molto più complessa⁶⁴, il rimorso consiste esattamente nell'*esperienza del dolore* derivante dal fatto di *aver provato piacere*.

In questo senso il pentimento si configura essenzialmente come lacerazione, come scissione interiore e come tormento, come aveva evidenziato già Platone in un bellissimo passo di *Repubblica IX*, 577e1-3, in cui si descrive l'anima assillata dal piacere e tormentata dalle passioni, come un'anima «piena di turbamento e di rimorso (*metameleias*)».

Un'ulteriore tappa dell'itinerario ha connesso il pentimento alla “consapevolezza” e ha permesso di riflettere sulla possibilità di rivivere, nella *metameleia*, una vicinanza (attestata peraltro anche a livello etimologico) con la nozione di *epimeleia*. In questo senso chi non si pente (*ametameletos*) – e non si pente perché ignora di sbagliare, avendo assunto una postura interiore sbagliata e avendo una inadeguata percezione di sé e dei propri fin – non si prende neanche cura di sé (*ameles*) e, dunque, non può essere curato.

In questo senso allora, riprendendo l'efficace distinzione di Linda Napolitano⁶⁵, il pentimento può essere inteso come quella cura riparativa (*cure*) che costituisce un primo ma fondamentale momento della più ampia nozione di *epimeleia*, ovvero di quella «*care* che fa fiorire gli esseri umani in tutte le loro possibilità naturali»⁶⁶.

Se le cose stanno così, si può pienamente applicare ad Aristotele quello che è stato detto a proposito del suo Maestro, il cui destinatario sarebbe

⁶⁴ Cfr. *supra*, la nota 6.

⁶⁵ «Perciò va distinta una nozione solo *riparativa* della cura, quella terapeutica corrente resa dal sostantivo inglese *cure*, da una nozione di essa invece *promotiva*, l'inglese *care*, tendente alla dinamica fioritura dei suoi destinatari» (NAPOLITANO, *Cura, Eros, Felicità* cit., p. 125).

⁶⁶ *Ivi*, 147.

un essere vivente nella sua interezza psico-fisica, fatto di elementi diversi ed anche opposti, aperto ad uno sviluppo dinamico e instabile, bisognoso perciò di recuperare l'equilibrio interno⁶⁷.

Nel recupero del proprio equilibrio interno, pertanto, il pentimento svolge un ruolo assolutamente imprescindibile, segnalando quella fondamentale “inversione di rotta” che già, di per sé, costituisce il sintomo di una guarigione: «ora potremmo pentirci solo *in quanto* siamo diventati più liberi e migliori»⁶⁸.

Di fronte al ricchissimo e policromo quadro della *metameleia*, non resta, pertanto, che ribadire l'inapplicabilità di un paradigma “monocromatico” fondato sulla rigida alternativa “o bianco - o nero”, confermando, al contrario, la necessità di servirsi di un “approccio multifocale”, ricordando, ancora con Max Scheler, che

la questione non si può ridurre a un così semplice e razionale aut-aut. La caratteristica del pentimento sta in questo, che proprio nello *stesso* atto, che dolorosamente lo elimina, il male del nostro Io e della nostra azione ci appare pienamente evidente; e che nel medesimo atto, che sembra intelligibile soltanto dalla “libera” posizione del nuovo livello di vita, è inclusa questa stessa nuova posizione libera⁶⁹.

ABSTRACT: *TO BE «DEVoured BY REMORSE». GAZES ON THE NOTION OF 'METAMELEIA' IN ARISTOTLE*

This paper aims at crossing that complex crossroads of emotions, desires and memories represented by the thorny question of remorse, on which Aristotle engages in some passages of his reflections. These passages prove to be of great interest for the series of implications and repercussions, in the ethical, anthropological and also juridical field.

⁶⁷ *Ivi*, p. 125.

⁶⁸ SCHELER, *Il pentimento* cit., p. 35. «Ci si pente infatti solo verso ciò che non si è più. Il pentimento è il segno di una trasformazione, anzi rappresenta una delle principali esperienze del ridestamento dell'anima: ogni pentimento è il risultato di una piccola *resurrezione*» (CUSINATO, 'Periagoge' cit., p. 283).

⁶⁹ SCHELER, *Il pentimento* cit., p. 36.

After a complete, lexicographic research on the terms of the semantic field of the notion in question (*metameleia*, *metamelo*, *metameletikos*, and also, *e contrario*, *ametameletos*) inside the *corpus aristotelicum*, I intend to read the topic of remorse by means of that paradigm (already verified in other fields), that can be said *multifocal approach*. This is the paradigm, typically Aristotelian (and, more in general, characteristic of the ancient thought), consisting in the constant multiplication of the explicative models of reality and in the refusal of the alternative logic *aut-aut*.

In this conceptual horizon, this paper aims at reconstructing the multiple connections and the very different conceptual frames of the notion of remorse with other crucial notions: passion (*pathos*) – and, more particularly, with the passion of pain (*lype*) –, modesty (*aidos*), shame (*aischyne*), ignorance, choice, vice and lack of self-control (*akrasia*).

Furthemore it is necessary to reflect on the opposite evaluations expressed by Aristotle on the remorse: in a certain sense, it represents a sign of the regret of the agent, while, in another sense, it has to be connected to error and to the awareness to have done a wrong action.

LORENZO GRECO

L'IDENTITÀ PERSONALE IN DAVID HUME: DALLE PASSIONI ALL'ETICA

SOMMARIO: 1) *Due sensi di identità personale*; 2) *Il fascio di percezioni*; 3) *Una consapevolezza passionale*; 4) *Dalle passioni all'etica*.

1) *Due sensi di identità personale*

IN questo intervento vorrei indagare se, e in che modo, sia possibile parlare di identità personale in ambito passionale secondo David Hume. La questione è, filosoficamente, di un certo interesse, poiché Hume è noto per avere offerto una spiegazione di ciò in cui consiste l'identità personale che, apparentemente, fa venire meno la possibilità di pensare alle persone come qualcosa di singolo e unitario. Il risultato dell'indagine che egli conduce nella sezione sesta della parte quarta del libro primo del *Trattato sulla natura umana*¹ è che «l'io, o la persona» (T 1.4.6, pp. 263, 265 e 273; T 1.4.7, p. 277) finisce col corrispondere a un coacervo di percezioni tra loro prive di qualsiasi connessione. Nei libri secondo e terzo del medesimo *Trattato*, discutendo di passioni e, quindi, di etica e di politica, Hume fa invece uso della nozione di io o persona per indicare non più una molteplicità di percezioni slegate, ma un'entità coesa e ben riconoscibile. Hume sembrerebbe, perciò, cadere in una contraddizione, che rischia di minare non soltanto quanto egli ha da dire sull'io, ma anche il suo sistema filosofico nel complesso². Credo sia possibile mostrare che quanto Hume sostiene in ambito

¹ D'ora in avanti i riferimenti al *Trattato* di Hume (*A Treatise of Human Nature*, 2nd ed., edd. L.A. SELBY-BIGGE and P.H. NIDDICH, Oxford 1978, tr. it. *Trattato sulla natura umana*, in D. HUME, *Opere filosofiche*, vol. 1, a c. di E. LECALDANO, Roma-Bari 1987) verranno indicati con la lettera T tra parentesi nel corpo del testo, seguita dal libro, dalla parte e dalla sezione – tutti in numeri arabi – e quindi dalla pagina della traduzione italiana.

² Cfr. ad esempio J. PASSMORE, *Gli obiettivi della filosofia di Hume*, tr. it. Trieste 2000 (ed. or. 1980), cap. 6.

teoretico sull'io come «fascio [...] di percezioni» (T 1.4.2, p. 220) può, in realtà, essere conciliato con la nozione di un io unitario. Ciò è possibile se si guarda al modo in cui Hume tratta dell'io nel libro secondo del *Trattato* attraverso le passioni dell'orgoglio e dell'umiltà: come argomenterò, ne risulta una spiegazione della nozione di io di tipo narrativo che pone i presupposti per avere un io in ambito morale e che si concilia con quanto egli afferma precedentemente nel libro primo.

In T 2.1.5 Hume offre una definizione dell'io come «quella particolare persona delle cui azioni e sentimenti ciascuno di noi è intimamente conscio» (T 2.1.5, p. 300). Poche pagine più avanti parla di questa persona individuale come composta di mente e corpo: «sebbene l'orgoglio e l'umiltà abbiano per loro causa naturale e più immediata le qualità della nostra mente e del nostro corpo, e cioè l'*io*» (T 2.1.9, p. 318). Questa definizione dell'io appare però essere messa in discussione da Hume stesso nella sezione dedicata espressamente all'identità personale (T 1.4.6, ma anche T 1.4.5 e la Appendice), dove Hume dichiara di volere definire la natura di qualcosa che egli nomina in molti modi: «l'io o persona», ma anche l'«idea dell'*io*» (T 1.4.6, p. 263) «ciò che chiamo *me stesso*», o, in terza persona, «*se stesso*» (T 1.4.6, p. 264), «la mente» (T 1.4.6, p. 264), «la mente umana» (T 1.4.6, p. 273), «l'anima» (T 1.4.6, p. 273). Sebbene Hume usi espressioni differenti, sembrerebbe, tuttavia, avere un obiettivo preciso: in queste sezioni del *Trattato* Hume sta attaccando l'idea che l'identità personale vada intesa come una sostanza invariabile di qualche tipo, capace di tenere insieme le nostre percezioni e di essere in grado, così, di fornire una base stabile alla nostra esperienza. Dati i principi che regolano l'associazionismo humeano³, una simile idea di sostanza diventa inconcepibile. A partire da questa constatazione, Hume si chiede se la nozione di identità personale cor-

³ Si tratta dei principi cosiddetti di “concepibilità” e di “separabilità”, secondo i quali «tutto ciò ch'è chiaramente concepito, può esistere; e tutto ciò ch'è chiaramente concepito in un dato modo, può esistere in quel modo», e «tutto ciò ch'è differente, è distinguibile, e tutto ciò ch'è distinguibile è separabile per mezzo dell'immaginazione». (T 1.4.5, p. 245). Sui principi di concepibilità e di separabilità cfr. D. GARRETT, *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, Oxford-New York 1997, cap. 3.

risponda a qualcosa di fisso e immutabile nel tempo. Come è noto, la sua risposta è negativa: «[n]on riesco mai a sorprendere *me stesso* senza una percezione e a cogliervi altro che la percezione» (T 1.4.6.3, p. 264). Se questo è vero, conclude Hume, allora «io oso affermare che per il resto dell'umanità noi non siamo altro che fasci o collezioni di differenti percezioni che si susseguono con una inconcepibile rapidità, in un perpetuo flusso e movimento» (T 1.4.6, p. 264).

Senonché questa conclusione entra in conflitto con quanto Hume sostiene nel libro secondo del *Trattato*, dove diverse volte ripete che «[i]l nostro io ci è sempre intimamente presente» (T 2.1.11, p. 336)⁴. Come può Hume dire una cosa di questo genere, se ha appena ridotto l'identità personale a percezioni differenti e distinte, negando che esse possano venire ricondotte a un qualche sostrato immutabile? Hume sembra offrire una possibile soluzione quando ci invita a distinguere tra due sensi differenti in cui la nozione di identità personale può essere intesa: «dobbiamo distinguere fra l'identità personale in quanto riguarda il pensiero o l'immaginazione ed in quanto riguarda le passioni o l'interesse che prendiamo a noi stessi» (T 1.4.6, p. 265). Questo, però, si potrebbe osservare, non è di grande aiuto, perché le tesi espresse sull'io «in quanto riguarda il pensiero o l'immaginazione» impediscono che ci si possa preoccupare di qualcuno in particolare: non sembrerebbe esserci più nessuno, infatti, di cui preoccuparsi. Credo che una conclusione di questo tipo non sia corretta: quando Hume distingue tra due sensi di identità personale, egli sta davvero pensando a due

⁴ Si considerino anche i seguenti passaggi: «È evidente che l'orgoglio e l'umiltà, sebbene passioni direttamente contrarie l'una all'altra, hanno tuttavia lo stesso *oggetto*. Questo oggetto è l'io, ovvero quella successione di idee e di impressioni correlate di cui abbiamo intimamente memoria e consapevolezza» (T 2.1.2, p. 291). «È evidente che, siccome siamo sempre intimamente consci di noi stessi, dei nostri sentimenti e delle nostre passioni, le loro idee debbono colpirci con maggior vivacità che le idee dei sentimenti e delle passioni di qualsiasi altra persona» (T 2.2.2, p. 355). «Il passaggio dalla considerazione di una qualsiasi persona in relazione con noi a quella del nostro io, di cui siamo intimamente consci, è piano e agevole» (T 2.2.2, p. 356). «L'idea di noi stessi ci è sempre intimamente presente e comunica un considerevole grado di vivacità all'idea di qualsiasi altro oggetto con cui siamo in relazione» (T 2.2.4, p. 371). «Il nostro io ci è intimamente presente e qualsiasi cosa sia in relazione con l'io deve partecipare di questa qualità» (T 2.3.7, p. 449).

nozioni diverse, che possono, tuttavia, essere conciliate all'interno del suo sistema; le conclusioni a cui giunge in T 1.4.6 sull'identità personale non riguardano quanto ha da dire più avanti sull'io in ambito passionale prima e morale poi. Ma andiamo con ordine.

2) *Il fascio di percezioni*

In T 1.4.6 Hume paragona la mente a «una specie di teatro, dove le diverse percezioni fanno la loro apparizione, passano e ripassano, scivolano e si mescolano con un'infinita varietà di atteggiamenti e di situazioni», e specifica che «a costituire la mente non c'è altro che le percezioni successive: noi non abbiamo la più lontana nozione del posto dove queste scene vengono rappresentate, o del materiale di cui è composta» (T 1.4.6, pp. 264-65). A partire da questa constatazione, Hume si domanda come sia possibile che gli esseri umani, ciononostante, attribuiscono continuità a loro stessi. La sua risposta è che confondono due idee: quella «di *identità* o di *medesimezza*» e quella di «*diversità*» (T 1.4.6, p. 265). Queste idee sono distinte, ma a causa del «facile passaggio dell'immaginazione dall'una all'altra » (T 1.4.6, p. 267), gli esseri umani finiscono con lo scambiarle, cadendo così, involontariamente, nell'errore di prendere per un oggetto invariabile – a cui, di volta in volta, danno il nome di anima o io o sostanza – qualcosa che, in realtà, è una successione di parti. Un simile errore, nota Hume, è praticamente inevitabile, ed è lo stesso che si commette quando si cerca di determinare l'identità di organismi o di oggetti che, in varie maniere, mutano⁵. In tutti questi casi, osserva Hume, si ha a che fare con cose che non possiedono identità «perfetta» o «in senso stretto» – come nel caso di una quantità di materia che non subisca alcuna variazione nella sua composizione – bensì che possiedono una identità «imperfetta», quella cioè che attribuiamo a un qualsiasi oggetto che, sebbene mutato in alcune sue parti, ci appaia, comunque, sempre il medesimo (cfr. T 1.4.6,

⁵ Come, ad esempio, gli animali o i vegetali, che crescono, o cose inanimate che possono essere ricostruite o le cui parti possono essere sostituite, oppure che cambiano di continuo, come nel caso di una barca, di una chiesa, o di un fiume (cfr. T 1.4.6, pp. 268-70).

pp. 267-68). Anche nel caso specifico dell'identità personale, per via della tendenza dell'immaginazione ad ascrivere identità sulla base di relazioni di somiglianza e di causalità (cfr. T 1.4.6, pp. 272-74), si concepisce un'entità invariabile laddove non c'è altro che una successione di percezioni molteplici.

Ora, sebbene sia vero che Hume usi molti nomi per indicare l'identità personale per quel che riguarda il pensiero o l'immaginazione – io, persona, anima, mente – a ben guardare è fondamentale a quest'ultima che si sta riferendo:

ciò che chiamiamo mente, non è altro che un fascio o collezione di percezioni differenti, unite da certe relazioni, e che si suppongono, sebbene erroneamente, dotate di una perfetta semplicità e identità. Ora siccome ogni percezione è distinguibile da un'altra, e può esser considerata come esistente separatamente, ne vien di conseguenza che non c'è alcuna assurdità a separare una percezione particolare dalla mente, a spezzare cioè tutte le sue relazioni con la massa collegata di percezioni che costituisce un essere pensante (T 1.4.2, p. 220, corsivo nell'originale)⁶.

In questo senso, Hume sta offrendo il proprio contributo a «una questione di così grande importanza nella filosofia, specialmente in questi ultimi anni in Inghilterra» (T 1.4.6, p. 270), quella cioè di determinare le condizioni necessarie e sufficienti che permettano di identificare una persona come la stessa nel corso del tempo e, quindi, di poter identificare nuovamente quella persona dopo un certo lasso di tempo. Dato l'intento di Hume, nel libro primo del *Trattato*, di rendere conto empiricamente dei meccanismi dell'intelletto umano nei termini dei principi di associazione tra le idee, egli concepisce il problema della determinazione dell'io, e della sua continuità nel tempo, nei termini delle percezioni che compongono la mente. Si tratta di una concezione riduzionista: la mente è presentata come incorporea e costituita solo di un continuo flusso di percezioni.

Quello che vorrei suggerire è che tutto questo è compatibile con

⁶ Cfr. anche D. HUME, *Abstract of the Treatise*, in HUME, *A Treatise of Human Nature*, cit., tr. it. *Estratto del Trattato sulla natura umana*, a c. di M. DAL PRA, Roma-Bari 1983, pp. 91-92.

quanto Hume afferma circa l'io «in quanto riguarda le passioni o l'interesse che prendiamo a noi stessi», presentato nei libri secondo e terzo del *Trattato* come se si trattasse di qualcosa di singolo e unitario⁷. Se, infatti, ci si concentra sull'intima «memoria e consapevolezza» (T 2.1.2, p. 291) che si ha di se stessi, non è più della mente che Hume sta parlando. Nel libro primo del *Trattato* Hume si chiedeva quale entità potesse continuare a esistere identica a se stessa. La risposta era una mente composta da percezioni che si susseguono l'un l'altra, senza alcuna connessione necessaria tra loro. Procedendo nei libri secondo e terzo, la domanda che Hume si pone circa l'identità personale, tuttavia, cambia radicalmente. La differenza tra queste due domande non è molto diversa da quella indicata da Marya Schechtman in *The Constitution of Selves*. Nel suo libro, Schechtman distingue tra una *reidentification question*, che corrisponde alla domanda circa «che cosa rende la persona al tempo t^2 la stessa persona che era presente al tempo t^1 », e una *characterization question*, che consiste nel chiedersi «quali credenze, valori, desideri, e altri tratti psicologici rendono qualcuno la persona che è»⁸. Credo che anche con Hume ci si trovi di fronte a due domande di questo tipo. Nei libri secondo e terzo del *Trattato* Hume non si sta più interrogando sulle condizioni che permettono a una persona di essere riconosciuta come la stessa in diversi momenti nel tempo (una *reidentification question*). Invece, Hume si sta ponendo una domanda riguardante ciò che contraddistingue la persona come quell'individuo singolo deter-

⁷ Credo che questo sia vero nonostante l'apparente scacco dell'Appendice del *Trattato*, la cui analisi richiede molto più spazio di quello che posso dedicarvi in questa sede. Nelle parole di Hume, «tutte le mie speranze svaniscono quando vengo a spiegare i principi che uniscono le nostre percezioni successive nel nostro pensiero, nella nostra coscienza. Io non riesco a scoprire una dottrina che mi soddisfi su questo punto». Specificamente, il problema di Hume è che non riesce a rendere coerenti due principi, «che tutte le nostre percezioni distinte sono esistenze distinte; e che la mente non percepisce mai nessuna reale connessione tra esistenze distinte» (T Appendice, p. 664), così da avere una mente che si dia come principio unificante dell'esperienza. Dopo avere dimostrato che non c'è alcuna sostanza persistente o anima, Hume deve ancora spiegare come sia possibile che la grande varietà delle percezioni che «fanno la loro apparizione, passano e ripassano, scivolano e si mescolano con un'infinita varietà di atteggiamenti e di situazioni» (T 1.4.6, p. 265) possano poi accorparsi nell'esperienza unitaria di un soggetto singolo.

⁸ M. SCHECHTMAN, *The Constitution of Selves*, Ithaca-London 1996, pp. 1-2.

minato, con un certo carattere specifico (una *characterization question*), che non va confusa con la precedente. Per rispondere a quest'ultima domanda, che fa perno sul «nostro io» che «ci è intimamente presente» (T 2.3.7, p. 449), è necessario vedere che cosa Hume sostiene a proposito di due passioni specifiche: l'orgoglio e l'umiltà. È quando ci si sente orgogliosi o umili, infatti, che l'io «in quanto riguarda le passioni o l'interesse che prendiamo a noi stessi» fa la sua comparsa.

3) *Una consapevolezza passionale*

A prima vista, quando si esamina il meccanismo dell'orgoglio e dell'umiltà che Hume presenta, sembrerebbe riemergere una spiegazione di tipo esclusivamente associazionista. Nel caso dell'orgoglio, per prima cosa Hume individua una causa, poi constata che è piacevole, quindi associa questo piacere all'idea dell'io e, infine, ottiene la passione dell'orgoglio (cfr. T 2.1.2). Si tratta di una spiegazione *a posteriori* offerta dallo scienziato della natura umana per rendere conto delle condizioni causali che permettono a una data passione di essere esperita. Hume insiste, però, anche sul fatto che orgoglio e umiltà non sono qualcosa di complesso: «sono impressioni semplici e uniformi», ed «è impossibile riuscire a darne, come del resto per tutte le altre passioni, una precisa definizione, quale che sia la quantità delle parole cui ricorriamo». Tutt'al più «possiamo aspirare a darne una descrizione, enumerando le circostanze che le accompagnano» (T 2.1.2, p. 291). In quanto passioni, orgoglio e umiltà sono sentite immediatamente; se non si tiene conto di questa consapevolezza in prima persona che si prova quando si esperiscono queste passioni non è possibile averne una reale conoscenza⁹. Da questo punto di vista in prima persona, l'io e l'orgoglio o l'umiltà si presentano simultaneamente, in una sorta di

⁹ Lo stesso vale per la coppia amore-odio che per Hume, insieme all'orgoglio e all'umiltà, formano l'insieme delle passioni indirette: «È del tutto impossibile dare una definizione delle passioni dell'amore e dell'odio; e questo perché esse producono solo un'impressione semplice, senza mescolanza né composizione. Sarebbe egualmente superfluo pensare di darne una descrizione ricavata dalla loro natura, origine, cause e oggetti ... queste passioni ci son di per sé abbastanza note, grazie a sentimenti ed esperienze del tutto comuni. Questo lo abbiamo osservato a proposito dell'orgoglio e dell'umiltà e lo ripetiamo qui a proposito dell'amore e dell'odio» (T 2.2.1, p. 345).

reciproca costruzione¹⁰: «[è] sempre l'io a essere l'oggetto dell'orgoglio e dell'umiltà; e ogni qual volta queste passioni guardano al di là di esso, lo fanno pur sempre tenendo di mira noi stessi» (T 2.1.3, p. 294). La concomitanza dell'io con l'orgoglio e l'umiltà è il frutto di quello che Hume descrive come «una proprietà naturale, ma anche [...] originaria», o «una qualità *originaria* o [...] un impulso primario» (T 2.1.3, p. 294), la cui costanza è qualcosa che si presenta indubitabilmente nella nostra esperienza.

Non è allora la mente incorporea protagonista del libro primo del *Trattato* a offrire una risposta alla *characterization question*, ma la consapevolezza di sé dei libri secondo e terzo che si ottiene nel momento in cui si è orgogliosi o umili. Nei libri secondo e terzo non è cambiato nulla circa la natura dell'io considerato come mente, che resta per Hume un fascio di percezioni. Ma quello che adesso diventa cruciale è che Hume non si chiede più quale sia la condizione dell'io come mente. Egli si concentra, piuttosto, su una nozione di io «come agente»¹¹: se ha senso parlare di un io unitario di cui siamo consapevoli, ciò è possibile solo ponendosi da un punto di vista pratico delle passioni e non più solo teoretico dell'intelletto¹².

Questa consapevolezza di sé di natura passionale si articola in una narrazione, e in questo essa non è lontana dalle spiegazioni di coloro

¹⁰ Cfr. P. CHAZAN, *Pride, Virtue, and Selfhood: A Reconstruction of Hume*, «Canadian Journal of Philosophy», 22 (1992), pp. 45-64. Cfr. anche N. CAPALDI, *The Historical and Philosophical Significance of Hume's Theory of the Self*, in *Philosophy, Its History and Historiography*, ed. A.J. HOLLAND, Dordrecht, 1983, pp. 271-85; R.S. HENDERSON, *David Hume on Personal Identity and the Indirect Passions*, «Hume Studies», 16 (1990), pp. 33-44; S.M. PURVIANCE, *The Moral Self and the Indirect Passions*, «Hume Studies», 23 (1997), pp. 195-212; E. LECALDANO, *The Passions, Character and the Self in Hume*, «Hume Studies», 28 (2002), pp. 175-93.

¹¹ Cfr. A.O. RORTY, *Pride Produces the Idea of Self: Hume on Moral Agency*, «Australasian Journal of Philosophy», 68 (1990), pp. 255-69.

¹² Come sostiene convincentemente Gerard Postema, «le esperienze dell'orgoglio e dell'umiltà danno all'io la sua forma determinata», un io che «non è una sostanza metafisica, ma il punto focale relativamente (ma contingentemente) stabile dell'interesse pratico». G.J. POSTEMA, *Cemented with Diseased Qualities: Sympathy and Comparison in Hume's Moral Psychology*, «Hume Studies», 31 (2005), pp. 249-98, citazioni pp. 268 e 267. A parlare di un io «non metafisico» in Hume è anche P. CHAZAN, *Pride, Virtue, and Selfhood*, cit.

che oggi difendono una concezione “narrativa” dell’identità personale¹³. Nel momento in cui ci vediamo come individui con un carattere specifico per cui proviamo orgoglio o umiltà siamo capaci di tracciare una connessione tra gli eventi che compongono il nostro passato e il nostro presente. Questi eventi passati si caricano di significato come quella serie di circostanze che compongono la storia della persona particolare che siamo venuti a essere al tempo presente. A partire dai piani e dai progetti che siamo impegnati a realizzare adesso ci proiettiamo, quindi, nel futuro, e ci preoccupiamo di quello che diventeremo. Le nostre esperienze passate possono essere collocate nelle nostre storie individuali nella misura in cui contribuiscono alla consapevolezza presente che abbiamo del nostro carattere e ciò che faremo di noi stessi nel futuro può essere anticipato come l’effetto delle nostre motivazioni attuali.

Una simile spiegazione potrebbe, però, non convincere; si potrebbe contestare che per ottenere una connessione tra le varie esperienze della vita di un individuo – il risultato della quale sarebbe una narrazione della vita di questo individuo che dal suo passato passa nel suo presente per infine aprirsi al suo futuro – non sia davvero necessario fare appello alle passioni dell’orgoglio e dell’umiltà; dato l’impianto teorico associazionista della scienza della natura umana di Hume, la sola memoria sarebbe più che sufficiente. D'altronde, Hume stesso sembra

¹³ Gli esempi che si possono fare sono innumerevoli; mi limito a indicarne alcuni. Oltre a Schechtman (*The Constitution of Selves*, ma anche il recente *Staying Alive: Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life*, Oxford-New York, 2014), cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la Virtù. Saggio di teoria morale*, tr. it. Milano 1988 (ed. or. 1981), P. GOLDIE, *The Emotions: A Philosophical Exploration*, Oxford 2000 (ma anche *On Personality*, London-New York, 2004, e *The Mess Inside: Narrative, Emotion, and the Mind*, Oxford-New York, 2012); *Narrative and Identity: Studies in Autobiography, Self and Culture*, edd. J. BROCKMEIER and D. CARBAUGH, Amsterdam-Philadelphia, 2001; *Narrative and Consciousness: Literature, Psychology, and the Brain*, edd. G.D. FIREMAN, T.E. MCVAY, JR., and O.J. FLANAGAN, Oxford-New York, 2003; D. DEGRAZIA, *Human Identity and Bioethics*, Cambridge 2005; *Narrative and Understanding Persons*, Royal Institute of Philosophy Supplement: 60, ed. D.D. HUTTO, Cambridge 2007; *Practical Identity and Narrative Agency*, edd. K. ATKINS and C. MACKENZIE, New York-London, 2008, G. CURRIE, *Narratives and Narrators: A Philosophy of Stories*, Oxford-New York, 2010; A. RUDD, *Self, Value, and Narrative: A Kierkegaardian Approach*, Oxford-New York, 2012, P. LAMARQUE, *The Opacity of Narrative*, London-New York, 2014.

esplicitamente suffragare una soluzione di questo tipo:

poiché la memoria, da sola, ci fa conoscere la continuità e l'estensione di questa successione di percezioni, essa deve essere considerata, per tal ragione principalmente, l'origine dell'identità personale. Se non avessimo la memoria, non si potrebbe avere nessuna nozione della causalità, né, per conseguenza, di quel concatenamento di cause ed effetti che costituisce il nostro io, o la nostra persona (T 1.4.6, p. 273).

La memoria sarebbe perfettamente capace di fornire continuità alle esperienze di qualcuno, dando forma alla sua identità personale: non si uscirebbe, allora, dal perimetro di quello che Hume sostiene nel primo libro del *Trattato*, con tutti i problemi che ne conseguono.

Ma, se si guarda con attenzione, la memoria, di per sé, non basta. È solo «quella successione di idee e di impressioni correlate di cui abbiamo *intimamente* memoria e consapevolezza» (T 2.1.2, p. 291, corsivo mio) che permette una continuità di esperienze che dà luogo a un singolo agente unificato. Non è un caso che Hume introduca questo elemento di intimità solo dal libro secondo del *Trattato* in avanti. Non è sufficiente ricordare esperienze passate; è necessaria una comprensione di sé che faccia sì che certi ricordi specifici siano *sentiti* dall'agente come elementi costitutivi della propria vita. Perché ciò sia possibile, gli strumenti filosofici del solo intelletto, come la memoria, non bastano; c'è bisogno di un elemento sentimentale che porti l'agente a preoccuparsi per certi momenti del suo passato che riconosce come fondamentali nella determinazione di quello che è al presente. Credo che l'analisi delle passioni di Hume renda conto bene di questa necessità¹⁴. L'orgoglio e l'umiltà instaurano un legame di natura passionale tra ciò che siamo adesso e certi momenti del nostro passato, facendoci sentire connessi in maniera positiva o negativa con colui, o colei, che

¹⁴ Una necessità che è stata evidenziata da vari teorici dell'identità narrativa (cfr. ad esempio SCHECHTMAN, *The Constitution of Selves*, cit., cap. 5, specialmente pp. 105-14; SCHECHTMAN, *Empathic Access: The Missing Ingredient in Personal Identity*, «Philosophical Exploration: An International Journal for Philosophy of Mind and Action», 4 (2001), pp. 95-111; R. WOLLHEIM, *The Thread of Life*, Cambridge 1984, cap. 4. Cfr. anche GOLDIE, *The Emotions*, cit., cap. 6 e *The Mess Inside*, cit., cap. 6), a cui Hume fornirebbe, perciò, una risposta convincente.

siamo stati, permettendoci in questo modo di riconoscere come nostra una certa immagine di noi stessi come quegli specifici individui che siamo diventati. Inoltre, essendo passioni piacevoli o dolorose, orgoglio e umiltà offrono una motivazione indiretta per il perseguimento dei nostri obiettivi data la concezione presente che abbiamo di noi stessi, costituendo un «centro di gravità narrativa»¹⁵ che ci rende individui unificati.

4) *Dalle passioni all'etica*

Questo modello interpretativo è simile a quelli usati dagli storici, dai biografi e dai narratori in genere riguardo agli oggetti delle loro indagini, ed è discusso da Hume in un passo della sezione terza della *Ricerca sui principi dell'intelletto umano*¹⁶. Hume afferma che, come gli esseri umani si distinguono per essere guidati da «un proposito ed un'intenzione» (R 3, p. 24) nel loro tentativo di soddisfare un certo fine che dia loro significato come agenti, così «[i]n tutte le composizioni che vogliono essere geniali [...] si richiede che lo scrittore abbia qualche piano od oggetto»; si deve, cioè, «riscontrare qualche fine o intenzione nel suo principio, se non nella composizione dell'opera intera» (R 3, p. 24). Per questo motivo,

nelle composizioni narrative, gli eventi o azioni che lo scrittore riferisce, debbono essere connessi insieme da qualche legame o vincolo; essi debbono essere in relazione l'uno con l'altro nell'immaginazione e formare una sorta di unità, la quale li può ridurre sotto un solo piano o prospettiva e può essere l'oggetto o il fine dello scrittore nel suo primo impegno (R 3, p. 24).

L'esistenza degli individui, similmente alle opere letterarie, storiche

¹⁵ Riprendo questa espressione da D.C. DENNETT, *The Self as a Center of Narrative Gravity*, in *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, edd. F.S. KESSEL, P.M. COLE, D.L. JOHNSON, Hillsdale 1992, pp. 103-15.

¹⁶ Indico i riferimenti alla prima *Ricerca* di Hume (*Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, 3rd edition, edd. L.A. SELBY-BIGGE and P.H. NIDDICH, Oxford 1975, tr. it. *Ricerca sull'intelletto umano*, in D. HUME, *Opere filosofiche*, vol. 2, a c. di E. LECALDANO, Roma-Bari 1987) nel corpo del testo con la lettera R seguita dal numero della sezione e della pagina dell'edizione italiana.

o epiche, richiede una «*unità di azione*» (R 3, p. 25) che dia intelligibilità a queste differenti narrazioni. Per quanto riguarda gli esseri umani,

[n]on solamente in qualche limitato periodo di vita le azioni di un uomo hanno una dipendenza l'una dall'altra, ma anche durante l'intera estensione della sua durata, dalla culla alla tomba; né è possibile togliere un solo anello, per quanto piccolo, in questa regolare catena, senza intaccare l'intera serie di eventi che si susseguono (R 3, p. 25).

Queste narrazioni si realizzano in situazioni in cui siamo capaci di vederci come soggetti singoli perché siamo, in primo luogo, oggetti della considerazione degli altri. «In generale possiamo osservare che le menti umane sono specchio l'una dell'altra» (T 2.2.5, p. 382): se siamo capaci di raccontare la nostra storia secondo una narrazione coerente, questo è dovuto al nostro riflettere la molteplicità di opinioni che gli altri hanno di noi. A partire dall'approvazione o dalla disapprovazione che riceviamo dagli altri confermiamo o rigettiamo l'immagine che abbiamo di noi stessi. Per mezzo della simpatia, che Hume indica come il principio naturale di comunicazione dei sentimenti e delle passioni tra gli esseri umani (cfr. T 2.1.11; T 3.3.2)¹⁷, le opinioni degli altri entrano nell'opinione che formiamo di noi stessi; in questo modo, apprezziamo o disprezziamo l'immagine della nostra persona che abbiamo costruito – vale a dire, ne siamo orgogliosi, oppure ne siamo umiliati (cfr. T 3.3.1, pp. 622-23)¹⁸. Il paragone continuo che stabiliamo con le altre persone permette di avere un punto di vista distaccato che si rivela fondamentale per giungere a una prospettiva corretta su se stessi, non inficiata da forme di autoinganno e, dunque, capace di produrre una narrazione personale obiettiva e non unilaterale¹⁹.

¹⁷ Sulla nozione di simpatia in Hume cfr. E. LECALDANO, *Simpatia*, Milano 2013, cap. 2, in particolare pp. 39-52. Mi permetto di rimandare anche a L. GRECO, *The Force of Sympathy in the Ethics of David Hume*, in «Hume Readings», a c. di L. GRECO e A. VACCARI, Roma 2012, pp. 193-210.

¹⁸ Cfr. A.C. BAIER, *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge, Mass. 1991, cap. 8; A.E. PITSON, *Hume's Philosophy of the Self*, New York-London 2002, cap. 7; RORTY, *Pride Produces the Idea of Self*, cit., P. RUSSELL, *Freedom and Moral Sentiments: Hume's Way of Naturalizing Responsibility*, Oxford 1995, cap. 8.

¹⁹ Nella *Dissertazione sulle passioni* Hume scrive: «[t]utte le nostre opinioni, di qualsiasi

Si noti, inoltre, come il meccanismo simpatetico valga anche all'interno del singolo individuo. L'interesse che mostriamo di avere per il nostro futuro può, infatti, essere visto come una forma di simpatia per colui o colei che diventeremo, cioè come una forma di simpatia per quella persona specifica che sarà il risultato degli obiettivi, delle aspirazioni e delle scelte che danno senso all'esistenza presente. La simpatia ci permette di immaginarci nel futuro perché ci conduce oltre il presente, verso piaceri o dolori che non si sono ancora realizzati, ma che sono solo anticipati (cfr. T 2.1.11, pp. 334-35)²⁰. Sostenere che l'io si preoccupa per se stesso significa, allora, riconoscere che è guidato da motivi che non si limitano a piaceri o dolori passeggeri, ma che possono valere come intenti a lungo termine capaci di dare struttura alla propria identità – alla propria identità narrativa che ruota attorno al nostro provare orgoglio o umiltà, e non più all'identità personale intesa come la mente composita descritta nel libro primo del *Trattato*.

Interiorizzando, in particolare, i giudizi di coloro che ammiriamo e rispettiamo siamo in grado di sviluppare «un giusto grado di orgoglio», che permette di avere un orgoglio ben fondato, «tale da renderci consapevoli del nostro merito e da darci fiducia e sicurezza in tutti i nostri progetti e le nostre iniziative» (T 3.3.2, p. 630). Ma è quando

tipo esse siano, sono influenzate fortemente dalla società e dalla simpatia, sì che ci è quasi impossibile sostenere un principio o un sentimento contro l'opinione concorde di tutti coloro che ci sono amici o che sono in contatto con noi. Ma di tutte le nostre opinioni, quelle che ci formiamo in nostro favore, per quanto elevate o presuntuose, sono in fondo le più fragili e quelle che sono più facilmente scosse dal contrasto e dall'opposizione degli altri. La nostra grande preoccupazione al riguardo, infatti, ci mette subito in allarme e pone in guardia le nostre passioni; la consapevolezza della nostra parzialità ci fa temere di essere in errore, e la stessa difficoltà di dare un giudizio su un oggetto che non possiamo mai osservare da un punto di vista adeguatamente equo e a una debita distanza, ci fa prestare ansiosamente attenzione all'opinione degli altri, che son più qualificati a formarsi una corretta opinione su di noi. Di qui deriva quel fortissimo amore della fama, che tutta l'umanità possiede. Cerchiamo l'approvazione degli altri per consolidare e confermare l'opinione favorevole che abbiamo di noi stessi, e non per una passione originaria. E quando si desiderano le lodi altrui, è per la stessa ragione, e cioè perché la bellezza si compiace di guardarsi un uno specchio che le è favorevole, e di vedervi riflesso il proprio fascino» (*A Dissertation on the Passions. The Natural History of Religion: A Critical Edition*, ed. T.L. BEAUCHAMP, Oxford 2007, tr. it. *Dissertazione sulle passioni*, in HUME, *Opere filosofiche*, vol. 2, cit.).

²⁰ Cfr. J.L. MCINTYRE, *Personal Identity and the Passions*, «Journal of the History of Philosophy», 27 (1989), pp. 545-57; PRITSON, *Hume's Philosophy of the Self*, cit., pp. 128-31.

ci sottoponiamo al giudizio di un «osservatore giudizioso» (T 3.3.1, p. 614) che si pronuncia dal punto di vista «fermo e generale» o «comune» della moralità (cfr. T 3.3.1, pp. 614-16 e 624-25) che la *characterization question* trova una risposta esaustiva. Tra le cause dell'orgoglio e dell'umiltà Hume riconosce un ruolo centrale alle virtù e ai vizi. «Ogni passione, abitudine, o inclinazione che ha una qualche tendenza ad avvantaggiarci o a danneggiarci, ci procura gioia o dolore; ed è proprio da ciò che nasce l'approvazione o la disapprovazione». E, poco più avanti, continua:

[s]e [...] la moralità si fonda sul piacere o dolore suscitato dalla prospettiva di un qualsiasi danno o vantaggio che potrebbe derivare dal nostro carattere e da quello altrui, allora tutti gli effetti della moralità devono seguire proprio da questo piacere o dolore e, tra di essi, anche le passioni dell'orgoglio e dell'umiltà. Secondo questa ipotesi, la vera essenza della virtù consiste nel produrre piacere, e quella del vizio nel procurare dolore. La virtù e il vizio, per poter suscitare l'orgoglio o l'umiltà, devono essere una componente del nostro carattere (T 2.1.7, pp. 310-11).

Se questo è vero, allora

[a]pprovare una qualità morale vuol dire sentire di fronte a essa una gioia spontanea; disapprovarla significa provare insoddisfazione. Il piacere e il dolore, essendo quindi la causa primaria del vizio e della virtù, devono anche essere la causa di tutti i loro effetti e, di conseguenza, dell'orgoglio e dell'umiltà che sono inevitabilmente inseparabili da questa distinzione (T 2.1.7, p. 311).

Quando siamo consapevoli di noi stessi in questo modo, in quanto orgogliosi o umili per le qualità moralmente lodevoli o deprecabili del nostro carattere, non ci vediamo più come fasci di percezioni, ma come individui unificati, come esseri umani in carne e ossa con un carattere virtuoso o vizioso, circondati da altri esseri umani con cui siamo sentimentalmente in connessione e che come noi identificano nel punto di vista fermo e generale o comune della moralità la fonte autorevole e non soggetta a variazioni delle distinzioni tra virtù e vizio. «La nostra situazione», osserva Hume,

sia rispetto alle persone sia rispetto alle cose, è continuamente fluttuante, e un uomo che sia lontano può diventare in breve tempo un conoscente intimo. Inoltre, ogni singolo uomo ha una particolare posizione rispetto agli altri; e ci sarebbe impossibile riuscire mai ragionevolmente a conversare insieme, se ognuno di noi dovesse considerare caratteri e persone unicamente da come appaiono dal nostro particolare punto di vista. Quindi, per prevenire queste continue contraddizioni e raggiungere una maggiore stabilità nei nostri giudizi sulle cose, fissiamo certi punti di vista fermi e generali, e sempre, nei nostri pensieri, ci riferiamo a essi, quale che sia la nostra situazione attuale. [...] In generale, tutti i sentimenti di biasimo o di lode mutano a seconda della nostra situazione di vicinanza o di lontananza rispetto alla persona biasimata o lodata e a seconda della disposizione della nostra mente. Di questi mutamenti, tuttavia, non teniamo conto nelle nostre decisioni generali, ma applichiamo sempre i termini che esprimono la nostra approvazione o la nostra avversione proprio come se restassimo sempre ancorati a un unico punto di vista. L'esperienza ci insegna ben presto questo metodo per correggere i nostri sentimenti o, almeno, per correggere il nostro linguaggio quando i sentimenti sono più ostinati e resistenti (T 3.3.1, p. 615).

Il riferimento al punto di vista da cui si stabiliscono le distinzioni morali è, dunque, basilare nella determinazione della consapevolezza di sé, perché garantisce un piano sufficientemente saldo per provare un orgoglio o un'umiltà giustificato, che non sia l'esito di una valutazione superficiale, parziale o imperfetta del nostro carattere; un orgoglio o un'umiltà che, come si è visto, è ciò che rende manifesto l'io «in quanto riguarda le passioni o l'interesse che prendiamo a noi stessi». Si stabilisce, così, un legame tra passioni ed etica, che permette di tracciare un profilo dell'agente morale humaneo come di colui o colei che prova giustamente orgoglio per quei tratti caratteriali che sono effettivamente virtù²¹: grazie al riscontro che riceviamo dagli altri e, quindi, grazie al giudizio stabile che otteniamo dal punto di vista morale,

²¹ Si può parlare, in questo caso, di un orgoglio «moralizzato». Cfr. A.C. BAIER, *Master Passions*, in *Explaining Emotions*, ed. A.O. RORTY, Berkeley 1980, pp. 403-23; J.A. HERDT, *Religion and Faction in Hume's Moral Philosophy*, Cambridge 1997, pp. 41-42; A.O. RORTY, *The Vanishing Subject: The Many Faces of Subjectivity*, «History of Philosophy Quarterly», 23 (2006), pp. 191-209.

possiamo concepirci come agenti virtuosi (o viziosi, se al posto dell'orgoglio c'è l'umiltà), guadagnando un'unità dell'io di tipo pratico che resta preclusa se si rimane nei limiti della sola riflessione intellettuale.

Ora, nonostante l'importanza dell'opinione degli altri e della conferma che riceviamo dal punto di vista morale per la definizione dell'identità pratica in una prospettiva humanea, vorrei concludere specificando come essa non vada però confusa con altre analisi che rendono conto del modo in cui l'io raggiunge la propria unità facendo riferimento, di volta in volta, alla comunità o alla tradizione di appartenenza. Sto pensando soprattutto all'interpretazione "comunitarista" dell'io offerta da Alasdair MacIntyre²², il quale è uno degli autori più significativi tra coloro che interpretano la questione dell'identità personale in termini narrativi. La lettura dell'io humaneo che ho provato a delineare potrebbe, in effetti, richiamare una prospettiva molto simile a quella che offre MacIntyre: anch'egli, infatti, rifiuta una riduzione dell'io alla semplice continuità psicologica, per concepire l'identità degli esseri umani in termini squisitamente pratici, come il risultato di una storia individuale che acquisisce significato a partire dal contesto – vale a dire, dalla tradizione – in cui agiscono, e che permette loro di riconoscersi come individui compiuti²³.

Non entro qui nel merito di un confronto dettagliato tra la prospettiva di Hume e quella comunitarista; mi limito ad accostarle solo per chiarire meglio l'originalità della proposta humanea. Si osservi come Hume dia, in realtà, molto meno peso di quanto non possa sembrare a prima vista alla comunità o alla tradizione quando si tratta di individuare ciò che permette di attribuire significato alle narrazioni delle persone e, con esso, unità alle loro vite. Sebbene Hume sostenga che l'io passionale non si dia mai nel vuoto, dal momento che si prova or-

²² MACINTYRE, *Dopo la virtù*, cit. Ma si pensi anche a M.J. SANDEL, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, tr. it. Milano 1994 (ed. or. 1982), e C. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, tr. it. Milano 1993 (ed. or. 1989), e *Etica e umanità*, a. c. di P. COSTA, Milano 2004.

²³ Cfr. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, cit., cap. 15. Sull'importanza di MacIntyre nel panorama delle concezioni narrative dell'io cfr. M. SCHECHTMAN, *The Narrative Self*, in *The Oxford Handbook of the Self*, ed. S. GALLAGHER, Oxford-New York 2011, pp. 394-416.

goglio o umiltà in un contesto condiviso in cui le persone comunicano grazie alla simpatia, ciò che contraddistingue la consapevolezza di sé che si ottiene con l'orgoglio e l'umiltà è il fatto di presentarsi sempre in una sorta di perenne momento presente. Sebbene abbia senso parlare di un io passionale in Hume che si dispiega secondo una certa narrazione, tuttavia essa è, per così dire, sempre aperta, sempre passibile di venire riscritta nel momento in cui si acquisisce consapevolezza di sé. La struttura narrativa dell'io humaneo, cioè, manca di quella «chiusura narrativa»²⁴ che può essere attribuita, ad esempio, a MacIntyre, per il quale la narrazione dell'io appare essere strettamente legata – finendo col dipenderne – a un'idea di bene insita nella tradizione d'appartenenza. Al contrario, la concezione humanea, dato il modo in cui le passioni dell'orgoglio e dell'umiltà sono strutturate, è meno rigida nel suo tracciare i limiti dell'identità narrativa delle persone: dandosi sempre al momento presente, senza fare affidamento a fonti esterne e conclusive di significato, questa concezione riesce a rendere conto del fatto che le persone possono avere narrazioni delle loro vite più o meno organizzate, ammettendo, così, anche casi in cui queste vite non seguono una linea coerente (come nell'esempio estremo di un individuo dissociato, che conduce la sua vita come una serie di momenti svincolati l'uno dall'altro). Il riferimento al punto di vista fermo e generale della moralità, e l'orgoglio o l'umiltà che si prova quando ci si osserva ponendosi in esso, permettono di avere narrazioni sufficientemente stabili da far sì che gli esseri umani siano rappresentati, e si rappresentino, come possessori di un carattere virtuoso o vizioso, senza che ciò comporti una definitiva dipendenza da un certo contesto che rischia di assorbire in sé, e dunque di negare, la loro identità pratica di individui autonomi.

L'io passionale humaneo che ho cercato di descrivere si articola sì in una narrazione, ma questa non è già tracciata in anticipo, bensì viene facendosi nel corso del tempo; l'io si svolge secondo un ritmo in cui il passato acquisisce senso alla luce del presente, e il futuro si sviluppa a

²⁴ Sulla nozione di chiusura narrativa cfr. N. CARROLL, *Narrative Closure*, «Philosophical Studies», 135 (2007), pp. 1-15.

partire da questo presente, senza fare appello all'idea che le vite delle persone presentino fin dal principio una qualsiasi coerenza, o ricavino la loro sensatezza ultima da una dimensione esterna in cui sono contenute e che le precede. In questo senso, avendo il suo fulcro nelle passioni dell'orgoglio e dell'umiltà che vengono provate in un momento presente che si ripete innumerevoli volte, questa concezione humanea dell'io permette di dare la giusta rilevanza all'individualità delle persone, attribuendole la salienza morale che merita²⁵.

ABSTRACT: *PERSONAL IDENTITY IN DAVID HUME: FROM PASSIONS TO ETHICS*

In this paper I offer a reconstruction of David Hume's discussion of personal identity. I argue that, notwithstanding Hume's description of personal identity in Book 1 of *A Treatise of Human Nature* in terms of a «bundle of perceptions», he is nevertheless in a position to present a unified conception of the self. This becomes apparent when he moves on to Books 2 and 3 of the same *Treatise* to talk about the passions of pride and humility. I conclude by suggesting that by putting weight on these passions Hume can arrive at a definition of the self that finds its completion in the ethical dimension.

²⁵ Vorrei ringraziare Eugenio Lecaldano e Maria Camilla Napoleone per i loro utili commenti su una precedente versione di questo scritto.

VENIERO VENIER

LA NORMA FONDAMENTALE.
 HUSSERL E LA FENOMENOLOGIA DEI VALORI

SOMMARIO: 1) *Etica e logica*; 2) *Il sentimento etico*; 3) *Etica materiale*; 4) *La motivazione personale*; 5) *Motivazione attive e motivazione passiva*; 6) *La vocazione personale e la norma fondamentale*.

1) *Etica e logica*

L'INTRECCIO tra la riflessione etica e il rigore logico-argomentativo segna marcatamente, sin dagli inizi, la *vita filosofica* di Husserl. Non si tratta solamente della fatica costante di un'elaborazione teorica sempre tesa ad una continua ridiscussione e alla propria coerenza formale, ma anche, e soprattutto, della progressiva messa in relazione di un'etica *rigorosa* con il *valore* della dimensione individuale-personale¹. Tale impegno riguarda, dunque, non solo il susseguirsi delle analisi fenomenologiche attorno all'intreccio fra i vissuti percettivo-intellettivi, quelli del sentire (*Fühlen*) e quelli del volere, ma anche l'instancabile ricerca di un ordine e di un senso razionale, che è allo stesso tempo personale e teorico e tramite cui viene gradualmente alla luce il profondo significato etico della vocazione come *norma essenziale* a cui si è chiamati a corrispondere verso la realizzazione del *proprio meglio* e del proprio bene. La figura centrale della vocazione individuale, come vedremo, acquisisce via via sempre più importanza nel percorso fenomenologico husserliano precisandone il terreno etico. Ma di tutto questo sono già una prima chiara testimonianza le annotazioni autobiografi-

¹ Nel nostro *L'esistenza in ostaggio. Husserl e la fenomenologia personale*, Milano 2011, abbiamo approfondito, in rapporto alla figura chiave dell'empatia (*Einfühlung*), l'aspetto *individuale-essenziale* di tale *dimensione*, il seguente lavoro si sforza invece di metterne a fuoco soprattutto l'*essenza normativa*. Vorrei qui inoltre esprimere la mia gratitudine ad Elio Franzini per aver letto e discusso con me questo testo nella sua stesura finale.

che del settembre del 1906, in cui Husserl dichiara con enfasi il proprio compito di una critica della ragione valutante, intesa come insieme di razionalità pratica e logica, aggiungendo di non poter autenticamente vivere «senza poter pervenire con chiarezza e nei suoi tratti generali, al senso, all'essenza, ai metodi e ai principali punti di vista di una critica della ragione»².

Sin dagli inizi, la *scienza* etica si rivela per Husserl come una *techné*, una *Kunstlehre*, in cui, sotto il chiaro influsso della lezione di Franz Brentano, non è difficile scorgere l'eco aristotelico di una *disciplina* del corretto agire, secondo la quale si devono poter riconoscere i fini come tali nella loro adeguatezza e nella loro giustezza³. Si tratta inoltre di una disciplina che deve essere in grado di mostrare anche il proprio legame *essenziale* con l'essere personale nelle sue radici più profonde. In un frammento, tratto da un corso di lezioni del 1897 su etica e filosofia del diritto, Husserl afferma che i dubbi attorno allo scetticismo e al relativismo etico riguardano non tanto questioni legate a diatribe accademiche, ma piuttosto ciò che di più personale (*allerpersönchliste*) risiede in «ogni animo spiritualmente nobile»⁴. E sempre nel medesimo frammento si legge:

abbiamo descritto l'etica come una disciplina scientifica ma anche allo stesso tempo come *Kunstlehre*, come un'arte tecnica, vale a dire come una disciplina pratica. Ma non si escludono a vicenda i concetti di arte e scienza? Certamente! Ma non quelli di arte tecnica e scientificità. E qui, a partire dall'antico grande maestro Aristotele, è necessaria una breve discussione⁵.

Com'è noto, in una serie di lezioni tenute tra il 1908 e il 1914, Hus-

² E. HUSSERL, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, in U. MELLE, (Hrsg.), *Husserliana XXIV* (d'ora in poi HUA e numerazione ss.), Den Haag 1984, p. 445. Cfr. G. SEMERARI (a c. di), *La cosa stessa*, Bari 1995, p. 277.

³ Cfr. F. BRENTANO, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig 1922, p. 14; sull'adesione, in questa prima fase, all'impostazione di Brentano si veda anche MELLE, *Einleitung der Herausgebers*, in HUSSERL, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, in MELLE (Hrsg.), HUA XXVIII, Dordrecht-Boston-London, 1988, p. XVI.

⁴ HUA XXVIII, p. 383.

⁵ *Ivi*, p. 384.

serl riprende più diffusamente e sistematicamente i temi già discussi in precedenza rispetto alla sfera etica e a quella ad essa connessa dei valori⁶. La discussione etica si appiglia qui principalmente al tentativo di descrivere un *rigore formale* che sia analogo a quello della logica. Riprendendo esplicitamente problematiche già discusse nei *Prolegomeni a una logica pura*⁷, una delle questioni di fondo affrontate nelle lezioni di etica riguarda appunto il rapporto tra ragione logica e ragione pratica, in cui la prima deve «per così dire gettare uno sguardo anche sul terreno del pratico, deve prestare a questo l'occhio dell'intelletto»⁸. Lo scopo fondamentale è quello, come Husserl riconoscerà in seguito⁹, non solo di mettere continuamente in luce per l'etica l'esigenza di un rigore formale come suo primo livello, ma anche quello di evidenziare, come suo strato superiore, un aspetto contenutistico, materiale, legato alla dimensione essenziale della prassi soggettiva. In una riflessione retrospettiva attorno alle *Ricerche Logiche*, Husserl sottolineava l'importanza decisiva che aveva avuto in quel periodo la riflessione attorno all'intreccio fra la vita conoscitiva e quella pratico-valutante, ribadendo la necessità di conseguire dall'interno (*in innerer Erfahrung*) «una chiara comprensione di come la “verità” sorga come prodotto del conoscere “razionale”, il valore autentico come prodotto del valutare “razionale”, i beni etici nel volere eticamente giusto come prodotto soggettivo»¹⁰.

Come nel caso del giudicare cognitivo, anche la sfera pratica deve possedere, inoltre, la componente essenziale della convinzione: inten-

⁶ Cfr. *Ibidem*. Va comunque ricordato che Husserl si era già occupato di etica sin dai corsi tenuti ad Halle come *Privatdozent*, nei semestri estivi del 1891, 1893, 1894, 1895 e 1897 e nel semestre estivo del 1902. Cfr. K. SCHUMANN, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Den Haag 1977, pp. 30, 35, 41, 45, 51, e MELLE, *Einleitung des Herausgebers in Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, in: U. MELLE (Hrsg.), HUA XXVIII, Dordrecht-Boston-London, 1988, p. XV. Per un commento pionieristico all'etica husserliana, cfr. A. ROTH, *Edmund Husserls etische Untersuchungen*, Den Haag 1960.

⁷ Cfr. *Logische Untersuchungen* (d'ora in poi LU). *Prolegomena zur reinen Logik*, I, Tübingen 1922.

⁸ HUA XXVIII, p. 64; tr. it. di P. BASSO e P. SPINICCI (a c. di) in *Lineamenti di etica formale*, Firenze 2002, p. 81.

⁹ Cfr. *Ibidem*, pp. 139-141; tr. it. cit., pp. 154-155.

¹⁰ HUSSERL, *Phenomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, W. BIEMEL (Hrsg.), HUA IX, Den Haag 1968, p. 30; tr. it. di S. BESOLI e V. De PALMA (a c. di) in *Logica, psicologia e fenomenologia. Gli oggetti intenzionali e altri scritti*, Genova 1999, p. 233.

dere significa essere convinti. La proposizione giudicativa che esprime l'intenzione del contenuto «questo C è P» ha come suo parallelo la convinzione espressa dall'intenzione pratica nella proposizione «questo C deve essere P». Quel che, in analogia con la logica, vale per il contenuto della volontà e del desiderio, deve valere infine anche per il valutare:

come al contenuto del giudizio spettano verità e falsità, e correlativamente all'atto del giudizio la razionalità e l'irrazionalità logica, allo stesso modo nell'ambito assiologico ai contenuti di valore spettano i predicati dell'essere un valore o un disvalore¹¹.

Vi sono però, per Husserl, tre tipologie fondamentali di ragione: quella logico-cognitiva, quella assiologica e quella pratica¹². La questione centrale, che acquisterà un peso sempre maggiore nella riflessione etica husserliana, non è solo quella di articolare le eventuali differenze e analogie formali tra logica e assiologia, ma anche di comprenderne il legame con la dimensione pratica. In tale contesto, come vedremo meglio approfondendo l'elemento normativo etico-personale, entrerà in gioco, assieme all'aspetto logico-cognitivo, la stretta relazione tra l'ambito assiologico e la sfera pratica volitivo-decisionale, in cui i contenuti e le caratteristiche quali i valori, i beni, il comportamento e gli scopi si riveleranno sempre più nettamente come i correlati oggettivi degli atti del sentire e del volere.

2) *Il sentimento etico*

Sin dagli inizi, come si evince anche dai frammenti delle lezioni del semestre estivo del 1902 sulle *Questioni fondamentali dell'etica*¹³, l'impostazione husserliana segue fundamentalmente, nella sua contrapposizione critica a Kant e a Hume, la posizione di Brentano¹⁴. Si tratta fon-

¹¹ HUA XXVIII, p. 50; tr. it. cit., p. 68.

¹² Cfr. MELLE, *Husserl's Phenomenology of Willing*, in J. G. HART, L. EMBREE (eds.), *Phenomenology of Values and Valuing*, Dordrecht 1997, p. 171.

¹³ Cfr. HUA XXVIII, pp. 384-419.

¹⁴ Husserl, durante i semestri invernali 1844/85 e 1885/86, aveva seguito due lunghe lezioni di Brentano di cinque ore ciascuna sulla filosofia pratica. Cfr. *Erinnerungen an Franz Brentano*, in HUSSERL, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, in T. NENON, H. R. SEPP (Hrsg.), HUA XXV, Dordrecht 1987, p. 304 e pp. 308-309; SCHUMANN, *Husserl-Chronik*.

damentalmente di capire come sia possibile dar luogo, tramite l'analisi del sentimento, ad una fondazione dell'etica senza ricadere nelle paludi del relativismo e dello scetticismo. Il merito di Hume, per Brentano, sarebbe stato quello, a differenza di Kant, di aver affidato al sentimento un ruolo essenziale per la fondazione dell'etica, senza però aver compreso che i sentimenti sono essenzialmente «la pre-condizione dei principi etici»¹⁵. Un'accezione che Husserl, nella lezione del 1902, fa interamente propria quando afferma che «è evidente che non si può parlare affatto del bene e del male se si astrae dal sentimento»¹⁶.

Non è dunque possibile che un principio oppure una norma dell'agire etico si diano senza un qualche riferimento al ruolo essenziale svolto dal sentimento e dal desiderio. Immaginare l'assenza di tale legame, sarebbe come immaginare

un essere che sia allo stesso tempo incapace di percepire i colori. Così come potremmo conoscere degli esseri che sono ciechi ai colori, avremmo a che fare, *nel caso di un essere privo di sentimento*, con la perdita di ogni contenuto morale. I concetti morali diverrebbero parole prive di senso¹⁷.

La dimensione affettiva si rivela dunque di estrema importanza per chiarire la sfera del *rigore etico*, assieme alle questioni relative ai valori, alla loro comprensione, alla scelta razionale e al determinarsi concreto della volontà. Già nelle lezioni del 1908/1909 sui *Problemi fondamentali dell'etica*, Husserl cercava di discutere, da un lato, il ruolo del sentimento come necessaria modalità d'accesso ai valori, dall'altro, la questione della loro oggettività all'interno del problematico rapporto fra intelletto e sentimento¹⁸. «Come si può divenire consapevoli nel sentimento (*Gemütsakt*) di un valore in sé, – si domanda Husserl – e come si può

Denk- und Lebensweg Edmund Husserls cit., p. 13, e p. 15; MELLE, *Einleitung des Herausgebers* in HUA XXVIII, pp. XVI ss.

¹⁵ Cfr. F. BRENTANO, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Bern 1952, pp. 55-56.

¹⁶ HUA XXVIII, p. 394. Cfr. D. HUME, *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, tr. it. di M. DAL PRA, Bari 1980, p. 217.

¹⁷ HUA XXVIII, p. 404, corsivo mio. Cfr. HUME, *Trattato sulla natura umana*, II, tr. it. di E. LECALDANO e E. MISTRETTA, Bari 1982, p. 286.

¹⁸ Cfr. XUA XXVIII, pp. 249 ss.

pretendere e non solo pretendere ma anche fondare la sua verità»¹⁹? Se al sentire va riconosciuto, dunque, il privilegio del poter accedere ai valori, deve però essere posta non solo la questione del conoscere in sé un valore tramite il sentimento, ma anche quella di come il valore possa essere effettivamente *sentito* e *giudicato* come tale e, quindi, poter essere conosciuto permanentemente come vero e non come un qualcosa destinato inevitabilmente a dileguarsi e a dissolversi. Sorgono a questo punto «le questioni più difficili»: «quale è la funzione del sentimento rispetto all'oggettivazione dei valori che viene alla fine operata dall'intelletto e quale è l'autentico ruolo guida di quest'ultimo»?²⁰.

Nel celebre § 15 della *Quinta ricerca logica*²¹, Husserl poneva, assieme alla questione dell'oggettività del sentimento, quella del suo legame con la struttura dell'atto, del vissuto intenzionale. Il rapporto con i valori, decisivo per chiarire l'intenzionalità del sentimento, come avverrà nel periodo immediatamente successivo, non è qui ancora del tutto esplicito, anche se è già espressa l'esigenza di far emergere, per la sfera dell'affettività, l'aspetto razionale-intenzionale. Discutendo l'impostazione di Brentano, Husserl, com'è noto, introduce per i vissuti di coscienza, sulla scorta della distinzione fra atto e materia, due classificazioni fondamentali: la qualità d'atto oggettivante e quella non-oggettivante²². A suo parere, la posizione di Brentano, che si basa esclusivamente sul riferimento intenzionale del sentimento ad un oggetto rappresentato, è insufficiente perché non tiene conto di tale distinzione, la quale è invece indispensabile per capire non solo il senso dell'intenzionalità, ma anche il suo legame specifico con la sfera affettiva. Brentano non coglierebbe sino in fondo il carattere d'atto del sentimento proprio

¹⁹ *Ivi*, p. 250.

²⁰ *Ivi*, p. 253.

²¹ HUSSERL, LU, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, II/1, Tübingen 1922, pp. 387 ss. tr. it. di G. PIANA in *Ricerche logiche*, Milano 1968, vol. II, pp. 176 ss.

²² Fra la vasta letteratura critica a riguardo, cfr. MELLE, *Objektivierende und nicht-objektivierende Akte*, in S. IJSSELING, *Husserls-Ausgabe und Husserls-Forschung*, Dordrecht, 1990, pp. 35-49; SCHUMANN, *Problemi della dottrina husserliana del valore* in «Discipline Filosofiche», 1 (1993), pp. 7-20; J. BENOIST, *I confini dell'intenzionalità*, Milano 2008, pp. 106-126.

perché non distingue, rispetto all'oggetto intenzionale, una materia da una qualità, non distingue cioè, nell'intendere intenzionale, quel che viene inteso dal modo in cui viene inteso²³. Gli atti oggettivanti sono, per Husserl, quel tipo di vissuti intenzionali che portano a manifestazione intuitiva qualsivoglia oggettualità e in cui ad ogni oggetto corrisponde una rappresentazione dell'oggetto stesso, sia esso reale o immaginario. Gli atti oggettivanti sono a loro volta distinti in atti posizionali e non-posizionali, a seconda che attribuiscono o meno all'oggetto l'esistenza, «il valore dell'essere»²⁴. Gli atti non-oggettivanti, alla cui classe appartiene anche il sentimento, non hanno invece direttamente a che fare, se non mediatamente, con la rappresentazione degli oggetti, anche se li *esigono*, e sono, nei loro confronti, «debitori del loro riferimento intenzionale»²⁵. Com'è noto, una prima soluzione di tale differenza qualitativa viene cercata da Husserl legando il senso oggettivo di questi ultimi alla necessità di poggiare su quelli oggettivanti e sulla loro capacità rappresentativa²⁶.

Tale difficoltà nel chiarire il rapporto intenzionale del sentimento con il proprio oggetto consiste dunque nel fatto che non è assolutamente possibile scindere l'intreccio fra l'intenzione e ciò a cui essa si riferisce. Sarebbe infatti impensabile, ad esempio, poter immaginare «un piacere senza qualcosa di piacevole». Al contrario, invece un riferimento associativo, come quello tra la città di Napoli e il Vesuvio, non esclude affatto che entrambi possano anche essere pensati isolatamente. Da tutto ciò, paradossalmente, consegue il fatto che i sentimenti, proprio grazie a questo essere costitutivamente in *debito intenzionale* verso il proprio oggetto, si rivelino non solo come un certo tipo di atti, di vissuti di coscienza, ma anche come vere e proprie «intenzioni», *richieste ineludibili*, «atti autentici nella nostra accezione». I sentimenti rivelano cioè quale sia la necessità che lega inscindibilmente il riferimento intenzionale al proprio oggetto come, ad esempio, *«l'essenza specifica*

²³ Cfr. LU, II/1, p. 387, tr. it. cit., p. 176.

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 252.

²⁵ *Ivi*, p. 179.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 279.

del piacere esige il riferimento a qualcosa che piace»²⁷. Tale relazione, infine, non è affatto di tipo causale, ma piuttosto, come vedremo meglio, di genere *motivazionale* e consente, a sua volta, di chiarire ulteriormente, secondo Husserl, il significato stesso del vissuto intenzionale:

certo, noi diciamo che l'oggetto suscita il nostro compiacimento, [...] ma l'eventuale risultato di questa causazione apparente, quindi il compiacimento [...] ha senz'altro in sé il riferimento intenzionale. Non si tratta di un rapporto causale estrinseco, come se l'effetto fosse pensabile in ciò che esso è, considerato in sé stesso, anche senza la causa²⁸.

Non si tratta quindi di una relazione empirica tra noi e l'effetto meccanicamente provocato in noi da qualcosa di esteriore, ma di una relazione intenzionale: «l'oggetto intenzionale, che è appreso come “capace di provocare un effetto”, viene in questione soltanto nel suo essere intenzionale, e non come un qualcosa che è effettivamente fuori di me»²⁹. Ad esempio, l'essere piacevole, la gradevolezza *motivata* dalla vista di un paesaggio reale, non è un effetto meccanico causato dalla realtà fisica del paesaggio, ma appartiene piuttosto alla sua modalità specifica di vissuto intenzionale, quella del godimento, che va inoltre necessariamente distinta da altre possibili modalità d'atto, quali il venire percepito, ricordato o semplicemente immaginato. Il sentimento, inoltre, come nel caso del godimento, si fonde ed è un tutt'uno con la sensazione (*Empfindung*). Nelle riflessioni delle *Ricerche Logiche*, la sen-

²⁷ Cfr. *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ivi*, p. 180. Approfondiremo in seguito il ruolo centrale della motivazione per l'etica fenomenologica husserliana che già *in nuce* si delinea nelle *Ricerche logiche*. In una nota di *Ideen I*, Husserl scrive: «va osservato che questo fondamentale concetto fenomenologico della motivazione, che mi risultò nelle *Ricerche logiche* dalla delimitazione della sfera puramente logica (in contrapposizione al concetto della causalità relativa alla sfera trascendente), è una *generalizzazione* di quel concetto di motivazione secondo cui possiamo dire, per esempio del volere uno scopo, che esso motiva il volerne i mezzi». Cfr. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch*, in SCHUMANN (Hrsg.), HUA III, Den Haag 1976, p. 89, nota 3; tr. it. a c. di V. COSTA con un'introduzione di E. FRANZINI, in *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro I. Introduzione generale alla fenomenologia pura* Vol. I, Torino 2002, p. 117, nota 3.

sazione non è altro che la base, il sostegno dell'atto, ma non possiede in sé alcuna forza direzionale, non possiede quel *mirare a* che è tipico dell'intenzione. Si tratta invece di una semplice *hyle*, un materiale sensibile che viene animato, *prende forma*, grazie al vissuto intenzionale.

Ad esempio, – afferma Husserl – la gioia di fronte ad un evento felice è certamente un atto. Ma questo atto, che peraltro non è un carattere meramente intenzionale, ma un vissuto concreto ed *eo ipso* complesso, comprende nella sua unità non solo la rappresentazione di un evento gioioso ed il carattere d'atto del piacere ad esso riferito; alla rappresentazione si connette una sensazione di piacere che da un lato viene appresa e localizzata, come stimolo che eccita l'affettività del soggetto psicofisico e, dall'altro, come proprietà oggettiva³⁰.

La sensazione si presenta dunque da un lato, come una sorta di stimolo al realizzarsi del sentimento e, dall'altro, risulterebbe essere una sorta di proprietà a sé stante. Ma in questo duplice aspetto rimane aperta la questione dell'oggettività del *sentire*: quella ad esempio della piacevolezza che non è interamente riducibile né ad una presunta sensazione non-intenzionale, e neppure alla rappresentazione a cui deve fare riferimento. Sarà proprio l'introduzione tematica del valore come correlato intenzionale del sentimento ad attenuare quella difficoltà e a far ridiscutere il carattere stesso del sentimento come qualità d'atto non-oggettivante. Già nelle lezioni sulle *Questioni fondamentali dell'etica* del 1902, e quindi immediatamente dopo le *Ricerche Logiche*, Husserl affermava che «il sentimento è annodato con la manifestazione, ed il suo oggetto appare come valore»³¹. Il poter, ad esempio, intendere, riconoscere e determinare un oggetto piacevole come *valore*, consente di indicare come vi sia, anche per i vissuti affettivi, la possibilità di un chiaro oggetto intenzionale. Si tratta di un momento decisivo per l'etica fenomenologica, perché permette ad Husserl di legare concretamente il sentire (*Fühlen*) al giudizio di valore. Il sentimento, infatti, essendo intrecciato al manifestarsi del valore, si rivela come sua mo-

³⁰ HUSSERL, LU, II/1, p. 394, tr. it. cit., pp. 182-183.

³¹ HUA XXVIII, p. 410.

dalità d'accesso e indispensabile premessa per la sua comprensione e per il suo riconoscimento³². In questo modo viene a trasformarsi radicalmente il senso stesso della passività del soggetto e perde significato l'isolamento fra il sentimento e la sensazione, la quale viene invece ad essere pienamente inglobata all'interno della struttura intenzionale. Tolto dall'isolamento in cui lo costringerebbe l'aspetto in sé *cieco*, non intenzionale, della sensazione (*Empfindung*), il sentimento – come vedremo meglio discutendo le lezioni sull'etica del 1920/1924 – diviene progressivamente non solo pre-condizione necessaria per la cognizione del valore, ma anche quella parte *soggettiva* correlata al valore come suo proprio *oggetto*³³.

In questo riconoscimento del carattere peculiare dell'intenzionalità affettiva, nel suo potersi relazionare *oggettualmente* ai valori, si può dischiudere e allargare, dunque, anche la possibilità stessa dell'etica come una *Kunstlehre* legata alla razionalità assiologica e a quella pratica³⁴. Questo allargamento viene definitivamente sancito nel I volume delle *Ideen* del 1913, dove Husserl afferma esplicitamente che «gli atti di piacere ('compiuti' o no), come pure gli atti di sentimento e di volontà d'ogni specie sono appunto 'atti', 'vissuti intenzionali', e che in ogni caso appartiene loro l' 'Intentio', la 'presa di posizione'»³⁵. E dunque, non solo nel modo in cui noi *intendiamo* qualcosa di piacevole, ma anche in quello in cui intendiamo qualcosa di desiderabile, oppure vogliamo o valutiamo, viene posta una sfera di oggettività, vale a dire viene ad essere manifesto «un prendere posizione» di *qualcuno* rispetto a *qualcosa*, secondo dei tratti comuni, ma anche secondo le caratteristiche specifiche di ciascun genere di vissuto intenzionale. Per queste ragioni, le differenti qualità d'atto, i differenti vissuti di coscienza con

³² Come sottolinea R. DE MONTICELLI, *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Milano 2003, p. 71: «il sentire è essenzialmente percezione di qualità di valore, positive o negative, delle cose».

³³ Cfr. HUSSERL, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, in H. PEUCKER (Hrsg), HUA XXXVII, Dordrecht, 2004, §§ 14-17.

³⁴ Cfr. R. DONNICI, *Intenzioni d'amore, di scienza e d'anarchia. L'idea husserliana di filosofia e le sue implicazioni etico-politiche*, Napoli 1996, pp. 63-65.

³⁵ HUA III, p. 241; tr. it cit., pp. 291-292.

le loro corrispondenti materie (per la nuova terminologia husserliana i loro aspetti noetici e noematici³⁶), possono sempre intrecciarsi fra loro, anche se può spesso accadere che una di esse, all'interno della *presa di posizione*, detenga il comando sulle altre³⁷. La gradevolezza del colore di una rosa, ad esempio, va distinta dal valore della bellezza che le attribuisco, dalla *credenza* nei confronti della sua esistenza, dal fatto che la desideri o che decida di appropriarmene. Tutti questi «caratteri posizionali», possono tra loro intrecciarsi e pervenire ad una sintesi, a seconda del ruolo *arcontico*, di dominio, che uno di essi viene ad assumere nei confronti degli altri, come ad esempio nel caso di una *posizione* pratico-volitiva nella quale si decida di voler scegliere quella determinata rosa per la bellezza del suo colore.

Viene a mancare in questo modo, di fatto, la rigida contrapposizione tra atti oggettivanti e non oggettivanti delle *Ricerche Logiche*, ma soprattutto emerge concretamente la possibilità di intendere meglio quell'intreccio *essenziale* tra logica ed etica che chiama in causa il ruolo e la comprensione dei valori:

con la essenziale comunanza di genere di tutti i caratteri posizionali – afferma Husserl – è data *eo ipso* quella dei loro correlati posizionali noematici. [...] È qui che si fondano in ultima istanza le analogie avvertite in ogni tempo tra la logica generale, la dottrina generale dei valori e l'etica, che seguite nelle loro ultime profondità, conducono alla costituzione di discipline formali parallele: la logica formale, l'assiologia e la pratica formale³⁸.

La complessità della struttura razionale-intenzionale si arricchisce dunque grazie alla sfera oggettuale dell'etica in relazione ai valori. L'essere dotato di valore apre per la riflessione fenomenologica una nuova dimensione *ontologica*:

il nuovo senso introduce una dimensione di senso totalmen-

³⁶ Naturalmente non si tratta, per così dire, di una *traduzione lineare*, perché sottintende la cosiddetta *svolta trascendentale* e il peso decisivo che in essa viene ad assumere per la fenomenologia di Husserl, nelle sue varie accezioni, la riduzione trascendentale.

³⁷ Cfr. HUA III, *Beilage* XXI.

³⁸ HUA III, p. 242; tr. it. cit., p. 292.

te nuova, con esso non si costituiscono nuove determinazioni parziali delle semplici “cose”, ma valori delle cose, le qualità di valore, o concreti *obiecta* di valore: bellezza e bruttezza, bontà e malvagità; l'*obiectum* d'uso, l'opera d'arte, la macchina, il libro, l'azione, il fatto, ecc.³⁹.

Tramite il *sentire* il valore viene dunque a costituirsi in un «nuovo strato oggettivo» che può mescolarsi o meglio sovrapporsi ad altri tipi di vissuto, quali il percepire, il fantasticare, il giudicare, etc.: così, ad esempio, «il percepito come tale appartiene, come senso, specificamente al percepire, ma è incluso anche nel senso del valutare concreto, di cui fonda il senso»⁴⁰.

3) *Etica materiale*

La sfera del sentimento nel suo intrecciarsi con gli altri vissuti di coscienza può allora legarsi a quella pratico-volitiva e venire descritta fenomenologicamente a partire da quelle che sono delle prassi reali ed effettive. Le *domande formali* della conoscenza si possono dunque legare a quelle dell'etica e sono un *desideratum* importante, poiché pongono innanzitutto l'esigenza e l'urgenza di un orientamento normativo in quanto nascono entrambe dall'esperienza concreta della *vita pratica* e corrispondono all'esigenza fenomenologica di metterne in luce gli aspetti essenziali. Richiedono, infatti, non solo dei criteri per l'agire razionale chiamando in causa il rigore concettuale della logica, una richiesta *apriorica*, in quanto relativa a principi coerenti «svincolati da ogni condizione con gli uomini empirici», ma anche, ed insieme, contenutistica, vale a dire volta al coglimento *materiale* di quei tratti essenziali relativi alla propria dimensione etico-personale. Si tratta di un aspetto decisivo, a nostro giudizio, per intendere l'etica husserliana e la sua fenomenologia dei valori. Ma tale aspetto può emergere pienamente solo quando il rigore formale viene concretamente correlato con il tema della scelta individuale e della vocazione personale. La questione del decidersi per l'attuazione dei propri valori più autentici, nell'o-

³⁹ *Ivi*, pp. 239-240; tr. it. cit., p. 290.

⁴⁰ *Ivi*, p. 198; tr. it. cit., p. 243.

rientamento costante della propria vita personale e sociale, costituirà – come cercheremo di mostrare – la vera *materia* e il senso del rigore etico-formale.

Se tale orientamento inizialmente non emerge ancora in modo distinto, la sua esigenza è però pienamente contenuta, ad esempio, già nelle considerazioni d'esordio della lezione sulle *Questioni fondamentali dell'etica e dei valori* del 1914, dove Husserl si chiede:

Per chiunque tenda verso mete più alte si fa urgente la domanda: come posso sfuggire alla penosa discordia con me stesso, come alla legittima riprovazione dei miei simili? Come posso disporre la mia vita intera al bello e al buono e come posso, in linea con l'espressione tradizionale, ottenere la pura *eudaimonia*, la vera felicità⁴¹?

Ma il tratto comune che tiene insieme, sin dai primi passi, l'intreccio fra logica ed etica, il suo vero e proprio *analogon* che non verrà mai meno nel corso della riflessione husserliana, è la contrapposizione radicale e rigorosa allo scetticismo. Il principio fondamentale della fenomenologia husserliana, sin dagli inizi, vale anche per l'etica: ad essa deve corrispondere quella sistematicità richiesta dalla conoscenza scientifica che non è affatto un'invenzione personale, ma risiede piuttosto nelle *cose stesse* e si tratta semplicemente di scoprirla e di portarla alla luce nelle sue caratteristiche essenziali⁴². Se l'etica vuole essere realmente una disciplina, una *Kunstlehre* in grado di orientare l'agire pratico, deve far proprio il rigore argomentativo della logica, tradurre le sue *proposizioni* non solo in enunciazioni teoriche ma anche – e so-

⁴¹ HUA XXVIII, p. 11; tr. it. cit., p. 32. Sulla forte assonanza tra queste parole di Husserl e le battute iniziali di Max Scheler in *Ordo amoris*, cfr. il nostro *Governing Emotions. Husserl and Personal Vocation*, in «Phenomenology and Mind», 5 (2013), p. 99; cfr. SCHELER, *Gesammelte Werke X, Schriften aus dem Nachlass*, Band I, Bonn 1986, p. 347. Un confronto teorico fra Scheler e Husserl sulla fenomenologia dei valori e la *percezione affettiva* meriterebbe una trattazione approfondita, che esula però dai limiti del percorso interpretativo del nostro lavoro: per un primo approccio cfr. MELLE, *Schelersche Motive In Husserls Freiburger Ethik*, in AA. VV., *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, Bonn 1997, pp. 203-219.

⁴² Cfr. LU, I, p. 15; tr. it. cit. p. 34.

prattutto – in richieste pratiche rigorosamente fondate⁴³. La disciplina etica necessita, dunque, di una *forma* e di una *materia* e richiede inoltre l'enunciazione di una loro struttura logica rigorosa, ma richiede anche, come vedremo, di mettere in luce la loro essenziale correlazione che solo la riflessione attorno all'autentica dimensione personale è in grado di mostrare.

Naturalmente etica e logica vanno distinte: «l'etica si riferisce all'agire come la logica si riferisce al pensiero»⁴⁴, ma entrambe stanno insieme, *convivono* nella *prassi razionale*, e ad essa sono subordinate in un *dover agire* a cui ciascuno di noi è intimamente chiamato secondo le proprie capacità e disposizioni personali. Contro lo scetticismo, così come la logica mira alla correttezza razionale, anche l'etica mira all'agire corretto e razionale:

L'agire morale, in qualsiasi modo lo si voglia ulteriormente delimitare, è una sfera circoscritta dell'agire in genere. Ne consegue che se vogliamo delineare il concetto più esteso, l'etica deve essere ricondotta alla ragione nella prassi in generale. Lo scetticismo etico estremo deve significare in seguito la negazione della ragione pratica, la negazione di qualsivoglia validità oggettiva incondizionata nell'intero campo della prassi. Qui troviamo l'analogia. Le affermazioni scettiche avrebbero la caratteristica di negare nel loro contenuto ciò che presuppongono sensatamente in quanto affermazioni⁴⁵.

Lo scettico che nega la validità della prassi razionale incarna dunque il controsenso estremo: non solo perché costretto a negare in *actu exercito* ciò che presuppone in *actu signato*, costretto cioè all'evidente contraddizione di disconoscere, pur esercitandole, le proprie capacità razionali, ma anche perché, così facendo, rinuncia inesorabilmente alla propria autentica *chance* personale, negando a sé stesso, nell'auto-contraddirsi, anche quella richiesta razionale dietro cui si cela il *valore pratico* del poter dar vita alla propria realizzazione individuale.

Ma ciò che pertiene di diritto alla sfera pratica e la distingue dalla

⁴³ Cfr. HUA XXVIII, p. 25; tr. it. cit., pp. 45-46.

⁴⁴ *Ivi*, p. 34; tr. it. cit., p. 53.

⁴⁵ *Ivi*, p. 33; tr. it. cit., p. 53.

logica è la sua esigenza normativa dettata dal terreno dell'esperienza concreta, effettiva. La storia dei principi e delle leggi etiche si è sempre arrovellata, secondo Husserl, attorno a quel che va perseguito razionalmente ed in modo adeguato nel cercare di stabilire quali siano i beni e il bene maggiore, vale a dire quale sia lo «scopo razionale più alto dell'agire umano»⁴⁶. La logica, però, – presa in sé stessa – deve limitarsi alla correttezza analitica, deve cioè rimanere confinata entro la validità delle proprie inferenze formali, anche se evidentemente può determinarsi *materialmente*, come, ad es., nella «proposizione aritmetica $3 + 3 = 6$, applicata alle mele assume la forma 3 mele e 3 mele fanno 6 mele»⁴⁷. La sfera logica – considerata in sé – rimane dunque *chiusa* nel suo aspetto analitico-formale ed è questa, seppure importante, la sua unica *verità*, la quale prescinde dalla necessità di essere tradotta in una qualsivoglia realtà effettiva. Al contrario, la sfera etico-pratica ha bisogno evidentemente del confronto con l'esperienza, per poter stabilire le proprie verità e i criteri che consentano «di leggere la bontà o la malvagità etica dei singoli casi di volta in volta presenti e, dall'altro, determinare positivamente di fronte ad una decisione pratica quando questa sia eticamente corretta e quando no»⁴⁸. Si impone allora la questione cruciale non solo di come sia possibile coniugare l'autosufficienza formale del rigore logico con quello etico, ma anche di come vincolare ai principi le necessità pratiche, *applicative*, dell'etica.

4) *La motivazione personale*

La riflessione critica attorno ai principi generali delle dottrine etiche tradizionali deve dunque mettere a fuoco, secondo Husserl, il problema fondamentale del rapporto non solamente fra validità logica e principi della prassi etica, ma anche quello tra il loro aspetto formale e quello contenutistico. Ciò che va discusso e superato è il problema che ci si debba forzatamente trovare di fronte alla scelta di uno dei due aspetti a discapito dell'altro, oppure, come nel caso della critica

⁴⁶ *Ivi*, p. 39; tr. it. cit., p. 59.

⁴⁷ *Ivi*, p. 41; tr. it. cit., p. 59.

⁴⁸ *Ivi*, p. 42; tr. it. cit., p. 61.

kantiana, di ricercare un principio formale incondizionato dal quale poter dedurre universalmente un comportamento eticamente corretto. Il limite dell'imperativo categorico kantiano è, per Husserl, quello di pervenire ad un esito dualistico in cui la sfera conoscitiva risulta essere radicalmente scissa da quella pratica, in virtù della pretesa di dedurre il comportamento pratico da un principio formale. Secondo Husserl, limitarsi al rigore formale dettato dalla necessità analitica della legge morale non è sufficiente, poiché è invece fondamentale l'aspetto materiale-contenutistico, che si può conoscere e capire nelle sue linee essenziali solo tramite l'esperienza. In questo modo, l'etica formale kantiana porterebbe con sé il rischio effettivo di mantenere del tutto vuota e indifferenziata la propria *materia*⁴⁹.

Secondo Husserl, dunque, in Kant rimane del tutto impregiudicata la comprensione della scelta richiesta dal contesto pratico-effettuale, che è di per sé indeducibile da un principio e da una legge puramente formali, poiché «la correttezza logico formale non determina affatto la correttezza materiale»⁵⁰. La disciplina etica, sia nella sfera pratica del-

⁴⁹ B. CENTI in *Il concetto di valore nelle lezioni di etica di Husserl*, in B. CENTI e G. GIGLIOTTI (a c. di), *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, Napoli 2004, p. 276, afferma che Husserl, nelle analisi del corso di etica del '14, coglierebbe un aspetto decisivo dell'etica kantiana nel fatto che l'etica formale non sia mai «formalistica astratta, vuota». Analogamente, G. GIGLIOTTI, *Ivi*, p. 66, sostiene che Husserl non vuole «schierarsi dalla parte dei critici del formalismo kantiano, ma contestarne solo l'intellettualismo». Non è qui possibile affrontare il rapporto complesso fra Husserl e Kant e la questione della forte presenza di elementi *contenutistici* anche nell'etica kantiana che entrambi i saggi hanno il merito di discutere e sottolineare. Il punto per noi *focale*, però, come si cercherà di mostrare, è quello che vi sia, nella critica husserliana a Kant, il rilievo fondamentale di non esser stato in grado di cogliere l'elemento *apriorico materiale-personale* dell'imperativo categorico. Nella ridefinizione della propria posizione sull'etica del corso del '14, formulata durante le lezioni del 1920-1924, Husserl, in polemica con Kant, affermerà che «solo la considerazione della materia della volontà, dei contenuti materiali che devono per così dire essere desiderati, può insegnare come devo volere nel caso concreto, e questi stessi contenuti materiali devono fornirmi le premesse della volontà, i motivi della volontà, fornirli a me e ad ogni essere razionale allo stesso modo. La pretesa di dover prescindere dal contenuto materiale è assurda tanto nella sfera della volontà quanto in quella del pensiero». Cfr. HUA XXXVII, p. 235, tr. it. a c. di F. S. TRINCIA in HUSSERL, *Introduzione all'etica*, Bari 2009, pp. 230-231. Per un'analisi accurata del *transcendentalismo* husserliano basato essenzialmente, a differenza di Kant, su di una *legalità contenutistica*, cfr. V. DE PALMA, *Il soggetto e l'esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico del trascendentale*, Macerata 2001.

⁵⁰ HUA XXVIII, p. 43; tr. it. cit., p. 62.

la volontà che in quella dei valori, deve dunque saper chiarire e poter distinguere i propri principi formali e la propria particolare materia, deve, in altri termini, essere nella condizione di indicare la correlazione tra l'aspetto puramente formale e le circostanze materiali nelle loro caratteristiche essenziali, quelle caratteristiche tramite cui si può costituire l'agire pratico come agire razionale. Un'assiologia e una pratica formali, rese possibili dall'analisi dell'esperienza nelle sue *configurazioni essenziali* e costruite in analogia con il rigore della logica, sono dunque necessarie ma non sufficienti:

La logica formale con tutte le sue leggi non può metterci nelle condizioni di dedurre la più piccola verità fattuale [...] Lo stesso si può dire anche per l'assiologia e la pratica formali. Nell'ambito di ciò che è praticamente raggiungibile il migliore è nemico del buono: posporre il migliore è assolutamente sbagliato, proprio come scegliere il migliore è richiesto incondizionatamente come la sola cosa giusta e, quindi, corretta in modo assoluto. Avere davanti agli occhi questo principio formale, enunciarlo esplicitamente può essere utile, proprio come può essere utile formulare le leggi logico-formali e lasciarsi ammonire da esse. E tuttavia in questo modo non abbiamo certo risposto alla domanda su che cosa sia buono, migliore e ottimo⁵¹.

Si rende dunque necessario indicare per la ragione pratica e assiologica un legame fra principi analitico-formali e principi contenutistici. Il legame essenziale con il proprio contenuto *condiziona* inoltre anche la *qualità* dell'agire pratico: non può esservi una norma, un principio etico senza che esso scaturisca da un riferimento contestuale al proprio agire, così come il contenuto pratico-essenziale dell'agire determina anche il *senso* etico-razionale dell'azione⁵². Vi dovrà essere, dunque, accanto ad un giudizio il cui contenuto è una proposizione vera o falsa, che si *qualifica* di conseguenza come logicamente razionale o irrazionale, un

⁵¹ *Ivi*, p. 140; tr. it. cit., p. 154; riprenderemo più avanti queste considerazioni, che sono importanti anche per l'auto-revisione critica della stessa posizione husserliana.

⁵² Cfr. LU, II/1, pp. 415-416, tr. it. cit., p. 201: «la materia [...] è la proprietà risiedente nel contenuto fenomenologico dell'atto che non si limita a far sì che l'atto apprenda l'oggettualità di volta in volta data, ma che determina anche *in che modo* esso la apprende. [...] Che l'atto abbia proprio questo oggetto e nessun altro dipende dalla sua materia».

contenuto di valore o disvalore per quanto concerne la razionalità assiologica ed una decisione buona o cattiva da assumere in conformità con la razionalità pratica.

Dovrebbero darsi anche qui – sottolinea Husserl – leggi formali a priori. [...] Non già norme del giudicare razionale, ma norme del valutare, del desiderare e del volere razionali. L'analogia richiederebbe inoltre che, corrispondentemente tra il giudicare e il contenuto del giudizio (tra il pensare e i contenuti di significato del pensare), si possa e si debba distinguere nella sfera pratica tra il volere in quanto atto e, per così dire, il contenuto del volere in quanto significato del volere, in quanto proposizione pratica. [...] Ma solo se la volontà è razionale e la decisione buona, allora la decisione ha una validità pratica e il valore pratico una realtà etica⁵³.

Se le leggi formali, per loro caratteristica essenziale, non possono dunque venir confuse con tutto ciò che ha a che fare con la scelta dei beni e dei valori materialmente determinati, esse richiedono però di veder riconosciuta la loro *legalità* anche nell'esperienza effettiva, richiedono cioè, nella terminologia husserliana, un *apriori materiale*, vale a dire la possibilità di rintracciare e riconoscere nella concreta realtà quotidiana la verità *essenziale* di quei principi:

se non vi fosse un apriori materiale, se non fossero distinguibili generi e specie di oggetti che portassero con sé a priori, in ragione della loro essenza di genere, predicati di valore, allora il concetto stesso di valore obbiettivo e, conseguentemente, l'idea stessa di una preferibilità obbiettivamente predelineata e del miglior bene sarebbe priva di un punto d'appoggio⁵⁴.

È stato rimproverato ad Husserl di essersi in qualche modo arenato nel tentativo di attuare questa traduzione dei principi logico-formali in principi logico-materiali per la sfera dei valori e dell'agire pratico⁵⁵. Ma la questione decisiva, e gli stessi ripensamenti di Husserl sul significato teorico di tale operazione, vanno situati, a nostro giudizio, non tanto

⁵³ HUA XXVIII, p. 49-51; tr. it. cit., pp. 67-69.

⁵⁴ HUA XXVIII, p. 139; tr. it. cit., p. 153. Per un approfondimento dei temi sull'apriori materiale, si vedano i saggi raccolti in R. LANFREDINI (a c. di), *A priori materiale*, Milano 2006.

⁵⁵ Cfr. MELLE, *Einleitung* cit., HUA XXVIII, p. XXXIX.

in uno sforzo, eventualmente fallito, per risolvere una questione di carattere formale, quanto, invece, nel ruolo cruciale e nel riconoscimento del peso che verrà progressivamente ad assumere, come vedremo, il tema della motivazione e della vocazione personale. In questo senso, ad esempio, la riformulazione husserliana dei principi di Brentano⁵⁶, riassumibili nella norma in cui si afferma che «in ogni scelta il migliore assorbe il buono, e l'ottimo ogni altra cosa che in sé e per sé debba essere valutata come un bene pratico»⁵⁷, non va vista, nella critica alla sua insufficienza, solamente come un'esigenza di chiarimento teorico. La vera esigenza di tale norma, ciò che essa richiede *categoricamente*, è, invece, l'entrare in gioco della sfera individuale-personale nel suo esser *chiamata* direttamente in causa. Il meglio assoluto, l'*optimum*, non può mai venir assorbito totalmente dalla scelta personale poiché quest'ultima è sempre inevitabilmente condizionata dalla finitezza della propria *particolare* individualità ed in essa va concretamente *situata*. Non è allora solamente il bene assoluto comandato da un imperativo categorico ad essere qui in questione, ma il suo *valore* di bene assoluto per me. In altri termini, va sottolineata la questione che l'ottimo, il suo vero significato, è tale solo quando può essere veramente messo in relazione con quel che viene richiesto dalla situazione pratico-concreta della mia esistenza personale. Chi sceglie e orienta il proprio volere verso il meglio deve seguire, secondo Husserl, questo tipo di *imperativo*:

la possibilità di un imperativo categorico dipende dal fatto che sia possibile trovare una sfera pratica, un campo di azione pratica che obbiettivamente gli appartenga e che sia obbiettivamente delimitato e quindi non più suscettibile di un ulteriore ampliamento. [...] È possibile che ciò si dia solo per singole egoità o si dà a priori per ogni egoità?⁵⁸.

Ed è questa, dunque, la vera domanda che concerne *l'apriori materiale*: si può dare per ciascuno di noi un imperativo secondo cui dirigere la nostra vita personale, nella sua ineludibile specificità, secondo un

⁵⁶ Cfr. BRENTANO, *Vom Ursprung* cit., pp. 22 ss.

⁵⁷ HUA XXVIII, p. 136; tr. it. cit., p. 150.

⁵⁸ *Ivi*, p. 137; tr. it. cit., p. 151, corsivo mio.

insieme di valori *oggettivi*, orientandola verso quel che *deve essere* il nostro meglio? Ma, soprattutto, si può parlare *oggettivamente* del meglio e del *bene assoluto* solamente ponendoli necessariamente in riferimento al riconoscimento di un imperativo al quale siamo inderogabilmente chiamati a corrispondere? Le considerazioni di Husserl che, sino alla lezione del 1914, ruotano sull'etica ed i valori non hanno ancora posto tale domanda nella sua radicalità, ma predispongono il terreno ad un suo coerente sviluppo nelle riflessioni che verranno poi sviluppate, a partire dagli anni '20, attorno al progressivo formarsi del cruciale tema etico di una normatività legata essenzialmente alla sfera personale.

Durante il corso *I problemi fondamentali dell'etica* del 1908/09, Husserl, rispetto all'imperativo categorico-formale di Brentano, «fai ogni volta il meglio tra ciò che è perseguibile in tutto ciò che soggiace alla tua sfera di azione razionale», sosteneva che, sebbene quel principio gli sembrasse «essere una formulazione un po' sovraccarica», non avesse però bisogno «di venire essenzialmente migliorato»⁵⁹. Tale principio pratico-formale, fondato sul detto popolare che il meglio sia nemico del buono, stabilisce che noi non agiamo affatto bene, bensì peggio, in modo evidentemente del tutto irrazionale, quando, nel preferire un bene qualsiasi, ne posponiamo (*Hinsetzen*) uno migliore⁶⁰. In una nota del 1909, riferendosi ad un'obiezione fattagli da Moritz Geiger, quella che non tutti i valori fossero tra loro comparabili – come ad es. quello di una madre posta di fronte alla scelta di salvare o meno il proprio figlio – Husserl dichiarava di aver sostenuto con convinzione nelle proprie lezioni «che il valore più alto fosse un valore tetico» e di essersi imbattuto «nel concetto di un dover essere tetico come di un qualcosa da realizzare incondizionatamente»⁶¹.

Queste considerazioni sull'imperativo categorico verranno poi riprese integralmente nel corso sull'etica del '14, dove viene ribadita

⁵⁹ HUA XXVIII, pp. 350-351.

⁶⁰ Cfr. *Ibidem*. Per la ripresa, nel corso universitario del '14, del principio di Brentano dell'assorbimento del bene nel meglio, cfr. HUA XXVIII, p. 140; tr. it. cit., p. 154, e HUSSERL, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920*, H. JAKOBS (Hrsg.), *Husserliana Materialien*, Band IX, Dordrecht 2012, p. 129.

⁶¹ HUA XXVIII, p. 419.

nuovamente la validità formale del principio di Brentano. In quel contesto, però, Husserl si soffermava anche sull'insufficienza di tale principio per la determinazione normativa concreta del bene, dell'ottimo e del migliore. Come abbiamo già messo in luce nelle nostre osservazioni precedenti, tale manchevolezza andava vista soprattutto rispetto all'esigenza di *chiarire* meglio i principi formali, in relazione a quelli *materiali* necessariamente e concretamente richiesti da un'etica individuale e sociale⁶². Nello stesso anno, Husserl tornava inoltre a considerare l'esempio contenuto nell'obiezione di Geiger. In quel caso, infatti, il problema della scelta migliore non si può porre, poiché il dovere incondizionato di una madre, il *suo* imperativo categorico, è quello di salvare la vita del proprio figlio, anche se, però, aggiungeva Husserl, una rinuncia sarebbe ammissibile, ad esempio se vista nell'ottica di un sacrificio supremo quale quello verso la patria intesa come il bene comune superiore⁶³.

Una riconsiderazione autocritica dell'obiezione di Geiger all'imperativo formale categorico di Brentano, si trova infine in un appunto a margine del corso del semestre invernale *Introduzione alla filosofia* del 1919/20:

È chiaro – afferma qui Husserl – che un'etica condotta secondo il puro imperativo categorico, qual è stata da me presupposta in riferimento a Brentano, non sia affatto etica. Sono nuovamente ricaduto nel mio vecchio indirizzo di pensiero, ma già nel 1907 Geiger mi aveva posto correttamente l'obiezione che sarebbe ridicolo porre ad una madre la richiesta di dover riflettere se il sostegno al proprio figlio possa essere la migliore delle sue scelte in ambito pratico⁶⁴.

Non è dunque semplicemente la scelta del meglio in assoluto che deve diventare il *contenuto* di un imperativo etico, ma il meglio assoluto va considerato in *stretta relazione* con la propria motivazione, la *motivazione personale*. In questo senso, come vedremo in modo più det-

⁶² Cfr. HUA XXVIII, pp. 139-141; tr. it. cit., pp. 154-155.

⁶³ Cfr. HUA XXVIII, pp. 421-422.

⁶⁴ HUSSERL, *Einleitung in die Philosophie* cit., p. 146, nota 1; cfr. MELLE, *Einleitung* cit., HUA XXVIII, pp. XLVI-XLVII.

tagliato, si fa del tutto esplicito il fatto che la motivazione personale, oltre ad essere il fondamento del valore – come nell'esempio dell'amore materno –, si pone anche come *guida* del volere quei fini che ogni volontà presume ed è *persuasa* di poter realizzare come il proprio bene. Solo grazie a questo rivolgersi più direttamente alla sfera personale nella sua relazione ai valori, Husserl potrà affermare che «il principio dell'imperativo categorico altro non sia che una legge di motivazione a priori (*ein apriorisches Motivationsgesetz*)»⁶⁵. Solamente in base alla motivazione personale può essere espresso, dunque, «un criterio positivo di un volere eticamente buono e incondizionatamente valido»: la motivazione deve essere intesa come ciò che sta a fondamento del volere affinché «il bene voluto possa essere un dovere assoluto»⁶⁶.

Solo nel saper riconoscere la propria autentica motivazione personale e nel *volerla* realizzare si rivela allora il vero carattere della volontà etica e il *valore* di norma dell'imperativo categorico. Una volontà è eticamente buona, per Husserl, quando dirige il proprio agire e le proprie decisioni verso il bene in base all'*apriori assoluto della motivazione personale*. «Per un individuo e per i casi singoli sorge sempre la questione della coscienza etica (*Gewissen oder etische Frage*): cosa devo fare? Cos'è qui ed ora il dovuto in senso assoluto e qual è assolutamente il mio compito di vita (*Lebensaufgabe*)?»⁶⁷.

Per intendere più a fondo il ruolo *imperativo* svolto dalla motivazione personale, va però chiarito il legame intenzionale che essa intrattiene con la cognizione-percezione dei valori. Nelle lezioni sull'etica del 1920/24, viene approfondito il vincolo specifico che lega tra loro il *sentire* i valori, il desiderio, la volontà e la sfera della motivazione. Un'occasione decisiva per tale chiarimento risiede nella critica all'etica edonistica. Stando al preteso carattere universale del principio edonistico, il tendere alla soddisfazione del piacere sembrerebbe essere – *essenzialmente* – il desiderare e volere ciò che, mancando, si mostra, già nella sua aspirazione, come un «qualcosa che reca piacere». E quindi, di con-

⁶⁵ HUSSERL, *Einleitung in die Philosophie* cit., p. 133.

⁶⁶ Cfr. *Ibidem*.

⁶⁷ *Ivi*, p. 136.

seguenza, il sentimento di piacere volto a colmare tale assenza dovrebbe *valere* come suo fine naturale e necessario. Ma quel che *vale* come oggetto di godimento deve essere senz'altro distinto dal piacere atteso e bramato. Ad es., «quando tendiamo alla musica, il piacere che si ha di mira è il piacere che ci attendiamo dal godimento futuro della musica, non è, invece quel piacere, che deve manifestarsi come tale nel riempimento del tendere stesso»⁶⁸. E una distinzione ancora insufficiente, però, se non si tiene conto, secondo Husserl, in questo come in tutti i casi simili, di una duplice *coscienza*, quella di un'intenzione tesa alla propria soddisfazione (*Erfüllung*) e quella del suo effettivo soddisfacimento. Grazie a questa distinzione possiamo effettivamente intendere come l'aspirazione al piacere debba essere necessariamente distinta e subordinata al valore rappresentato dall'oggetto del godimento stesso. Infatti, desidero, oppure voglio realizzare il piacere che mi offre la musica da fruire come valore *oggettivo*, ma non desidero il sentimento di piacere in quanto tale: «il *sentire* è *soggettivo*, il *valore obbiettivo*»⁶⁹. Rispetto ad una dimensione pratico-razionale, il fine del volere, in relazione a qualcosa in grado di provocare piacere, non è dunque il sentimento del piacere in quanto tale, come vorrebbe l'etica edonistica, ma è, invece, ciò che è oggetto del godimento e che rappresenta il valore concreto da perseguire.

La distinzione *intenzionale* fra i valori e il sentire i valori diviene allora essenziale anche per comprendere un ordine ed una possibile gerarchia tra sfere valoriali diverse: la *realtà* di un sigaro che brucia rappresenta, ad es., un valore effimero che si estingue assieme al termine del suo godimento. Al contrario il valore *ideale* di una sinfonia permane oltre l'esser contingente della sua esecuzione e della sua temporanea fruizione⁷⁰. Il valore dunque, secondo Husserl, «non è l'*esperire soggettivo*, il *sentimento*, bensì ciò che è sentito nell'oggetto»⁷¹. Inoltre, questa distinzione essenziale tra il valore e il sentimento chiama in causa,

⁶⁸ HUA XXXVII, tr. it. cit., p. 66.

⁶⁹ *Ivi*, pp. 67-68.

⁷⁰ Cfr. *Ivi*, p. 68.

⁷¹ *Ivi*, p. 73.

nuovamente, nella sua centralità, la sfera della motivazione. Se prendo posizione rispetto ad un determinato valore, desiderandolo oppure volendolo realizzare, sia la dimensione ottativa che quella volitiva richiedono di per sé la presenza della motivazione. Nella domanda attorno a cosa sospinga il desiderio oppure il voler agire, si rivela allora anche l'essenza del valore: quella di essere inscindibilmente legata alla motivazione.

Alla regione del *desiderare e del volere*, del tendere posizionale in generale, appartiene [...] *a priori*, che ogni suo atto è in qualche modo motivato. *Non posso desiderare o volere nulla, senza esservi determinato da qualcosa, ossia determinato da un valutare precedente*⁷².

Ma tale valutare precedente, a sua volta, deve fare necessariamente riferimento ad un valore intenzionato che si rivela infine come il vero motivo del mio agire, e dunque «in senso pregnante, motivo si chiama ciò che più da vicino motiva la volontà, quindi sempre il valore»⁷³. La volontà e il valore, per Husserl, sono dunque essenzialmente intrecciati e formano un tutt'uno con la rappresentazione dell'oggetto voluto e con la sua valutazione, «l'atto della volontà è motivato dal *valore intenzionato nel valorizzare*»⁷⁴.

La motivazione, nel suo legame con i valori, sostiene dunque la prassi razionale non in senso meccanico, ma come «una creazione di senso»: capire il significato di un agire razionale significa intenderne la «connessione motivazionale», significa ricostruire la sua genesi e poterla rendere interamente comprensibile⁷⁵. Husserl, in *Ideen II*, definisce la motivazione personale come la «legge della vita spirituale», come la norma a cui soggiace «il soggetto dell'intenzionalità»⁷⁶. Non si dà vero

⁷² *Ivi*, p. 80.

⁷³ *Ivi*, p. 82.

⁷⁴ *Ivi*, p. 210.

⁷⁵ Cfr. *Ivi*, pp. 103-104.

⁷⁶ Cfr. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, in M. BIEMEL (Hrsg.), HUA IV, Den Haag 1952, p. 220; tr. it. a c. di V. COSTA, in *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Torino 2002, Vol. II, p. 223. Come afferma J. BENOIST in *Autour de Husserl. L'ego et la raison*, Paris

agire etico, dunque, senza che vi sia a suo fondamento la motivazione personale assunta in tutta la sua radicalità. Questo è, inoltre, il solo modo in cui può venire espresso con necessità il comando assoluto dell'imperativo categorico. In tal senso, *l'apriori della motivazione* non si rivela semplicemente come una condizione formale del valore etico, ma è piuttosto quella condizione che va concretamente intesa come ciò che *essenzialmente* lo determina, come il suo vero contenuto *materiale*. Queste considerazioni, che prendono avvio dal ruolo centrale riconosciuto alla sfera della motivazione nei confronti dell'agire etico, trasformano completamente anche il senso e le ragioni della fenomenologia dei valori husserliana.

A partire dagli anni '20, si afferma progressivamente l'idea che i valori, il loro riconoscimento e la loro *normatività*, hanno dunque principalmente a che fare – e sono strettamente connessi – con il tema dell'attuazione di una volontà pratica nella sua caratterizzazione essenzialmente personale. In altri termini, matura sempre più in Husserl la convinzione che il senso pratico-razionale dell'esistenza di un dovere incondizionato debba necessariamente conformarsi al proprio ordine essenziale di valori e ai fini e agli scopi perseguibili che a tale ordine fanno riferimento. Inoltre, grazie alla centralità assunta dalla motivazione, alla questione della considerazione *statica* dell'oggettività dei valori come *datità intenzionale*, che aveva fortemente condizionato la prima fase dell'etica husserliana almeno sino al 1914, subentra progressivamente l'analisi dell'aspetto *dinamico* della formazione dei valori e della loro *genesì* intenzionale⁷⁷. Prima di approfondire l'aspetto *assoluto* della motivazione, quello della *vocazione personale*, si tratta allora di chiarire anche i differenti modi della sua stratificazione all'interno dell'agire razionale a cominciare dal rapporto, essenziale per la sua struttura intenzionale, fra volontà, desiderio e pulsioni istintuali.

1994, p. 226, «la normatività nei fenomeni presunti come 'spirituali' non è accidentale ma costitutiva del loro modo di darsi».

⁷⁷ Cfr. DONNICI, *Intenzioni d'amore di scienza e d'anarchia* cit., p. 179 e p. 188.

5) *Motivazione attiva e motivazione passiva*

Un ulteriore compito per l'analisi intenzionale della volontà e del *sentire* i valori è, innanzitutto, quello di distinguere la volontà dal desiderio. Una differenza che emerge con chiarezza proprio dalla questione *pratica* dei valori etici e della loro attuazione. In un'annotazione del '14, Husserl afferma di non aver approfondito a sufficienza, nelle sue lezioni sull'assiologia pratica, il senso dell'esistenza del valore del bello e del buono rispetto alla sfera del desiderio e della volontà⁷⁸. E sottolinea, inoltre, come l'analisi del vissuto del sentimento di piacere *motivato* dai valori estetici (come nel caso della fruizione di un'opera d'arte), debba essere allargata alla sfera del desiderio e del volere. Si tratta cioè di estendere l'analisi del sentimento del piacere estetico, nelle sue modalità di vissuto reale o immaginario rispetto ad un godimento effettivo o puramente desiderato, alle situazioni della sfera etica. Husserl prende in considerazione come esempio il sentimento di gioia provocato dall'effettivo ottenimento di un bene: «la gioia (*Freude*) è il vissuto che si riempie con la soddisfazione dall'aver ottenuto (*Langen*) ciò che si era bramato». Per tale vissuto, considerato in sé, risulta però del tutto inessenziale il fatto di essere il risultato di un desiderare. «Diversamente che per la gioia, al desiderare (*Begehren*) compete l'insoddisfazione»: la contentezza non richiede di per sé necessariamente di essere la conseguenza di un desiderare. In questo senso il significato della gioia può essere duplice, poiché il sentimento di contentezza è tale in entrambi i casi, a prescindere dal fatto che sia o non sia l'esito di un desiderio realizzato⁷⁹. Risulta dunque fondamentale dover approfondire non solo l'esistenza del nesso motivazionale, come quella tra il piacere estetico e il valore della bellezza, ma anche le modalità tramite cui dei valori possano tradursi effettivamente in realtà, come appunto nel caso delle differenti modalità intenzionali del desiderio, della scelta e della volontà.

«Per quanto possa essere vivo, – afferma Husserl – il mero deside-

⁷⁸ Cfr. HUA XXVIII, p. 154.

⁷⁹ Cfr. *ivi*, pp. 154-155.

rare non è ancora un volere»⁸⁰. A differenza del desiderio, la volontà richiede l'affermazione del valore, il suo «*es fiat*», il suo *imperativo* «dover essere». La volontà è il passo conseguente, immediatamente successivo alla motivazione, ma, a differenza del desiderio, non si *posiziona* in modo indeterminato rispetto alla realizzazione del valore, ne esige invece concretamente l'attuazione: «il desiderare intende un “si vorrebbe che sia”, il volere un “deve essere”»⁸¹. La volontà razionale differisce essenzialmente dal desiderio proprio nel suo legame intrinseco con la forza *imperativa* della vera motivazione: «voglio e desidero ardentemente la vittoria», ma la bramosia (*Begehren*) in sé non è indispensabile per il determinarsi del volere; la volontà può certamente trasformare il desiderio in realtà, come nel caso di una vittoria bramata e finalmente conseguita, ma essa non dipende dal desiderio: la volontà è invece del tutto *autosufficiente*, poiché le sue ragioni risiedono, appunto, nella forza e nella fondatezza della motivazione. E, inoltre, solo la forza e la fondatezza della motivazione possono trasformare il desiderio in una realtà compiuta, cioè agire per l'attuazione di una causa ritenuta giusta, e trovano nel *valore* di quest'ultima, e non nell'eventuale passione con cui ci si batte per la sua affermazione, la propria vera ragion d'essere⁸². Il rapporto fra volontà e soggettività non è dunque mai meccanico, in quanto l'agire razionale ha sempre come sua origine «*il perché della motivazione*»⁸³. Non essendo la motivazione spirituale una causa meccanica, il soggetto stesso della scelta etica è sempre chiamato a dover svolgere un lavoro critico, deve cioè innanzitutto interrogarsi sul significato del proprio agire e sulle ragioni della propria motivazione. Ed inoltre, secondo Husserl, intendere se stessi, le proprie motivazioni, consente anche di intendere meglio, attraverso l'empatia (*Einfühlung*), le motivazioni altrui: «*capisco perché l'altro si è deciso in questo modo, capisco perché ha formulato questo giudizio*»⁸⁴.

⁸⁰ HUA XXVIII, p. 104; tr. it. cit., p. 119.

⁸¹ *Ivi*, p. 105; tr. it. cit., p. 120.

⁸² Cfr. HUA XXVIII, p. 156.

⁸³ Cfr. HUA IV, p. 230; tr. it. cit., pp. 232-233.

⁸⁴ *Ibidem*; tr. it. cit., p. 233;

La descrizione del carattere *normativo* della motivazione non si esaurisce però esclusivamente nel mettere in risalto quello che Husserl definisce essere il suo aspetto di *purezza*: la chiara evidenza del nesso necessario fra l'agire etico-razionale e le sue ragioni motivazionali. Tale descrizione deve anche porre in luce la parte *relativa* della ragione pratica, quella parte *in ombra* che contempla gli aspetti istintuali, le associazioni e le pulsioni psichiche involontarie che possono condurre all'errore:

anche le conclusioni erranee vanno sotto il titolo di motivazioni razionali. La loro "materia" può essere una sedimentazione di atti razionali, che però ora emergono in modo confusamente unitario. [...] Chi si lascia trascinare dagli istinti, dalle inclinazioni, istinti e inclinazioni che sono ciechi perché non procedono dal senso della cosa che funge da stimolo, non hanno in esso la loro fonte, è trascinato in modo irrazionale. Ma se ritengo vero qualcosa, se ritengo etica un'esigenza, se ritengo cioè che sgorga da fonti adeguate [...] in tutto questo mi posso sbagliare [...] potrei non essermi accorto che uno dei miei presupposti era errato. Potrei avere aderito a una tendenza cieca⁸⁵.

Chiarire criticamente la razionalità complessa della motivazione personale non solo consente di comprendere meglio l'aspetto *materiale* dell'agire etico, ma ne mette in luce due motivi: quello delle differenti modalità intenzionali tramite cui la motivazione si lega all'agire pratico-volitivo e la necessità, da parte della volontà razionale, di *governare* gli istinti e le pulsioni che intervengono in ogni agire come una parte altrettanto essenziale di quella consapevole⁸⁶. L'analisi della volontà e del desiderio in relazione alla motivazione, non può, dunque, secondo Husserl, limitarsi alla sua modalità attiva, ma deve tener conto anche della propria *ombra passiva*, dell'aspetto istintuale-pulsionale:

prima della volontà implicante la tesi attiva del "fiat" viene l'agire come agire istintivo, per esempio l'involontario "io mi muovo", l'involontario "prendo" i miei sigari, desidero fumarne uno e lo faccio "senz'altro", tutte cose, certo, che non si possono facil-

⁸⁵ *Ivi*, p. 225.

⁸⁶ Cfr. il nostro *Governing emotions* cit.

mente distinguere dal caso della volontà in senso stretto⁸⁷.

Appartiene, secondo Husserl, al «destino della coscienza che tutti i cambiamenti e le modificazioni di cui fa esperienza, rimangono, dopo la modificazione, in essi sedimentati come sua “storia”»⁸⁸. I processi di natura associativa, radicati nelle abitudini, sono dunque fondamentali per poter intendere la struttura pratico-intenzionale della soggettività, poiché solo tramite il consolidarsi dell’abitudine, una serie di conoscenze possono diventare un patrimonio stabile. Ma «tra la coscienza passata e la coscienza successiva, sempre nell’ambito della coscienza egologica, si stabiliscono certe relazioni» in cui si sedimentano certi vissuti di coscienza che non sono «stati plasmati da un’azione della ragione», o in cui la ragione è del tutto assente in quanto i vissuti trascorsi sono dominati esclusivamente dalla dimensione sensoriale. Tutto questo implica che vi sia la possibilità, in una motivazione attuale, di un prevalere della passività in essa sedimentata, del prevalere, cioè, nel vissuto di coscienza, di «uno sfondo oscuro», che ha, però, rispetto ai vissuti passati, dei «motivi psichici che si possono interrogare: come mi è venuta in mente questa cosa – che cosa mi ha portato a ciò»⁸⁹? L’aspetto genetico della motivazione, la sua *storia* rispetto alla sedimentazione delle abitudini e delle credenze, gioca dunque un ruolo fondamentale per il modo in cui si costituisce continuamente la nostra esperienza del mondo. Si tratta di una certezza *ingenua* ma ineludibile, che Husserl indica come *doxa* passiva, la quale, però, può venire a sua volta positivamente modificata, in quanto rappresenta appunto quel lato *oscuro* della base motivazionale che può essere chiarito, analizzato e compreso per essere tradotto poi, come nel caso dell’agire, in una *decisione* razionale-consapevole⁹⁰.

Una questione etica importante, che avvicina ancora una volta l’etica alla sfera del giudizio logico-percettivo, diviene allora quella relati-

⁸⁷ HUA IV, p. 258; tr. it. cit., p. 259.

⁸⁸ HUSSERL, *Analysen zur passive Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuscripten 1918-1926*, in M. FLEISCHER (Hrsg.), HUA XI, Den Haag 1966, p. 37; tr. it. a c. di P. SPINICCI, in *Lezioni sulla sintesi passiva*, Milano 1993, p. 74.

⁸⁹ Cfr. HUA IV, p. 222; tr. it. cit., pp. 225-226.

⁹⁰ Cfr. G. PIANA, *Fenomenologia delle sintesi passive*, Lulu.com, 2013, pp. 90 ss.

va alle modalità passive della motivazione, alle pulsioni incontrollate e alla sedimentazione delle abitudini inconsapevoli. Anche qui si pone la questione della *presa di posizione* e della sua genesi intenzionale. È necessario dunque, anche per la scelta etica e le sue motivazioni, distinguere tra una parte passiva ed una attiva dell'io, dove la parte passiva rappresenta la preconditione di quella attiva, non solo perché la precede, ma perché è la premessa indispensabile su cui può spostarsi *il fuoco dell'attenzione* dell'io: su questa base, anche nella scelta etica, «nelle proprie prese di posizione l'io esprime infatti il suo giudizio, si decide pro o contro qualcosa»⁹¹. In un'annotazione del 1920 Husserl definisce la motivazione passiva come la «*terra natale*» (*Mutterboden*) della ragione, il sedimento da cui l'*intellectus agens* trae di volta in volta, gradualmente, la propria forza. Si tratta di quella stratificazione intenzionale-temporale che si sedimenta e si costituisce passivamente nell'io: «un mondo temporale con estensione spaziale e legami causali», che influisce sulla motivazione attiva e sull'appercezione reale effettiva: «la percezione, il ricordo, l'attesa, e così pure tutti i vissuti intenzionali della classe delle intuizioni, sono anch'essi intrecci della motivazione passiva»⁹². Il vissuto volitivo non riguarda dunque un'azione di tipo causale-meccanico, ma proprio perché ciò che lo contraddistingue è invece il suo carattere di libertà, non ci troviamo semplicemente di fronte ad una sorta di passaggio lineare dalla motivazione all'attuazione di una decisione. La volontà e le scelte sono spesso, al contrario, profondamente condizionate dal dubbio, dall'incertezza, da tutti quei gradualisti ripensamenti e da tutte quelle *indecisioni* con cui il vissuto volitivo è continuamente *mescolato* e intrecciato, che sono il presupposto ineludibile da affrontare in ogni riflessione approfondita e in ogni scelta consapevole⁹³.

⁹¹ HUA XI, p. 52; tr. it. cit., p. 92. Si tratta qui di allargare anche per l'analisi della sfera etica quel duplice aspetto dell' *intenzionalità* che E. FRANZINI, *Filosofia dei sentimenti*, Milano 1977, p. 52, descrive come: «l'attività del fungere, che è sempre presente e sempre nascosta, e l'attività che rivela l'operatività estetica dell'atto conoscitivo, le sue sfere affettive e vitalistiche, senza tuttavia mai obbiettarne il senso, cioè la forza e la vitalità».

⁹² HUA XXXVII, p. 332.

⁹³ Per una forte analogia con l'analisi husserliana di questa parte *debole* ma essenziale alla volontà, cfr. J. R. SEARLE, *La razionalità dell'azione*, tr. it. di E. CARLI e M. V. BRAMÈ, Milano 2003.

Proprio in base al riconoscimento della struttura complessa della volontà nel suo intreccio intenzionale tra passività e attività dell'io, si appunta – com'è noto – la critica di Husserl a Pfänder, che mi sembra importante riprendere nei suoi tratti essenziali⁹⁴. La questione cardine ruota attorno al fatto che sia l'aspetto passivo-recettivo che quello spontaneo-attivo dell'io non debbono essere intesi come due aspetti separati, ma come momenti distinti della stessa coscienza intenzionale di cui fanno parte. In questo senso, la struttura dell'atto volitivo con le proprie modalità intenzionali è del tutto analoga a quella del vissuto percettivo. Husserl propone l'esempio di un semplice evento quale il risuonare di un fischio che inizialmente si situa, inavvertito, sullo sfondo del campo intenzionale della coscienza (*Bewusstseinfeld*). Se tale evento rimane inizialmente ai margini dell'attenzione e dell'interesse tematico dell'io, esso può però, spontaneamente, in qualsiasi momento, divenire oggetto esplicito di attenzione e di riflessione. Il fatto che l'attività dell'io sposti *liberamente* il proprio sguardo su di un oggetto inizialmente non tematizzato, significa che abbiamo a che fare con una modificazione intenzionale dell'io, una modificazione del proprio campo relazionale che però è possibile solamente in base alla struttura unitaria della coscienza. In questo senso, per il suono inizialmente inavvertito non si può parlare d'incoscienza e tanto meno d'inesistenza, ma semplicemente di una condizione latente che può diventare attuale all'interno del campo intenzionale della coscienza⁹⁵. «L'essenza della corrente di vissuti di un io 'desto' implica poi – secondo Husserl – che ... la catena delle *cogitationes* che fluisce in maniera continua sia costantemente circondata da un *medium* di inattualità sempre pronte a convertirsi nel modo dell'attualità, come viceversa le prime in quello

⁹⁴ Per le considerazioni che seguono, cfr. i manoscritti husserliani A VI 3, A VI 30, AVII 21, e le osservazioni critiche contenute in SCHUMANN, *Die Dialektik der Phänomenologie I: Husserl über Pfänder*, Den Haag 1973, pp. 94-112; A. PFÄNDER, *Phänomenologie des Wollens; eine psychologische Analyse. Motive und Motivation*, München 1963, pp. 125-156; tr. it. a c. di R. DE MONTICELLI, in *Motivi e motivazione* in EAD. (a c. di) *La persona tra apparenza e realtà. Testi fenomenologici 1911-1933*, Milano 2000, pp. 3-40.

⁹⁵ Per un approfondimento di tale questioni, si veda D. ZAHAVI, *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Evanston 1999.

dell'inattualità»⁹⁶.

In questa libertà della riflessione dell'io di poter continuamente spostare il proprio centro d'attenzione da una dimensione latente ad una attuale e di poter poi anche ripiegare su se stessa, si situa dunque il fondamento della critica a Pfänder. Se esistono una «forza centrifuga» ed una «centripeta» nell'io – come Husserl stesso riconosce –, tali forze non sono, da una parte, la capacità spirituale dell'io di uscire da sé e di rivolgersi alla realtà prendendo liberamente posizione rispetto ad essa e, dall'altra, all'opposto, la minaccia cieca di quelle tendenze pulsionali che cercano di annullare tale centro di libertà. Non si tratta allora di distinguere – come sostiene Pfänder – fra due tipi di soggettività: una soggettività libera, in cui un io attivo, *fuoriesce* dal proprio centro e origina la volontà decisionale e la condotta pratica, ed una dimensione, invece, passiva, irrazionale, in cui la centralità dell'io può essere sottomessa alle cieche tendenze istintuali. Abbiamo a che fare invece, dal punto di vista dell'analisi fenomenologica husserliana, non con due differenti soggettività, ma con un'unica struttura, in cui, all'interno dello stesso ininterrotto flusso di coscienza, avviene il passaggio continuo dall'inattualità all'attualità, con il mescolarsi e l'alternarsi fra recettività e spontaneità⁹⁷. In un passo di *Ideen I*, a nostro giudizio del tutto chiarificatore anche per le obiezioni poste a Pfänder, Husserl ribadisce, ancora una volta, il tema dell'unità del vissuto di coscienza e dell'analisi delle sue diverse modalità essenziali e delle sue *modificazioni* intenzionali:

qui non è in questione una relazione tra un accadimento psichico – detto vissuto – e un altro esistente reale della natura – detto oggetto –, o di un intreccio psicologico che avrebbe luogo nella realtà oggettiva tra l'uno e l'altro. Ciò che è invece in questione sono dei vissuti considerati dal punto di vista della loro pura

⁹⁶ HUA III, p. 64: tr. it. cit., p. 84.

⁹⁷ Come sottolinea J. BENOIST, *Pre-dati e filosofia trascendentale nella 'Crisi'*, «Rivista di storia della filosofia», supplemento al n. 2, 2008, p. 11, «per Husserl attività e passività sono essenzialmente dei concetti *relativi* [...] né l'attività né la passività potrebbero apparire da sole». Significativamente, in un'annotazione del corso di etica del 1920/24, Husserl, precisa di preferire alla definizione di motivazione razionale e irrazionale quella di motivazione attiva e passiva. Cfr. HUA XXXVII, tr. it. cit., p. 107, nota 3.

essenza. [...] Così pure è inclusa nell'essenza della coscienza inattuale in quali tipi di *cogitationes* attuali essa può trasformarsi attraverso quella modificazione prima discussa che indicammo come 'volgersi dello sguardo dell'attenzione a qualcosa di precedentemente inosservato'⁹⁸.

La possibilità dell'io di poter liberamente tornare su se stesso, di riflettere e di modificare il proprio centro d'attenzione, accomuna quindi la struttura del vissuto percettivo a quella del vissuto volitivo, ed è il suo *contrassegno* essenziale. A Pfänder sfugge allora il legame intenzionale dell'io con il proprio strato profondo, *sommerso*, i cui nessi l'analisi fenomenologica dev'essere in grado di far emergere, di discutere, di tematizzare. Non solo dunque la motivazione fa parte integrante dell'atto volitivo e lo caratterizza essenzialmente, ma proprio perché non intrattiene con la volontà e la decisione un rapporto meccanico di causa-effetto, essa rivela anche la sua stratificazione intenzionale nella struttura *passiva* del campo della coscienza, la cui analisi è il vero e proprio compito razionale della fenomenologia.

Anche dunque rispetto a tale *problematicità* si deve far riferimento a quello che Husserl in *Ideen I* definisce come il suo *titolo* più generale: l'intenzionalità come «proprietà fondamentale della coscienza»⁹⁹. In queste considerazioni viene quindi in primo piano non semplicemente il tema della motivazione come determinante per l'agire e per la volontà, ma quello della consapevolezza razionale: la capacità di riflettere sulle proprie motivazioni e sulla loro genesi assieme al saper *riconoscere* il fondamento del proprio agire e delle proprie scelte mostrandone persuasivamente le ragioni. Non si tratta allora della motivazione *tout court* ma piuttosto – tema decisivo per le nostre riflessioni – dell'*auto-motivazione*, dell'autentica *motivazione personale* e cioè della facoltà essenziale, che compete a ciascuna individualità personale, di poter comprendere, determinare e giustificare la propria volontà, le proprie scelte, il proprio agire: la possibilità di poter chiarire quel rapporto essenziale che lega fra loro le scelte e le motivazioni personali. Come ve-

⁹⁸ Cfr. *Ivi*, pp. 64-65; tr. it. cit., pp. 84-86.

⁹⁹ Cfr. *ivi*, p. 303; tr. it. cit., p. 361.

dremo, tutto questo comporta progressivamente, a partire dagli anni '20, lo spostamento della fenomenologia dei valori dai suoi tratti puramente formali verso quella sfera etica *concretamente* individuale dove il tema della norma dettata dalla vocazione personale viene messo a fuoco in tutta la sua radicalità. Un contesto, dunque, in cui diviene più chiaro il rapporto stesso fra il sentire i valori, la loro cognizione e l'agire determinato dalla volontà razionale. Vedremo meglio allora come il decidersi per i valori autentici, la loro *conoscenza* sulla base del rigore logico, il «riconduire l'intuizione del valore [...] a norme assiologiche evidenti e generali»¹⁰⁰, poggi fundamentalmente su di una dimensione *essenzialmente* personale.

6) *La vocazione personale e la norma fondamentale*

In un'annotazione del primo periodo friburghese¹⁰¹, si legge: «ci si comporta in un senso autenticamente razionale quando non si consente alla passività di dominare ma si è invece attivi pensando e valutando liberamente, prendendo decisioni pratiche, astenendosi, etc.»¹⁰². L'atteggiamento razionale è dunque innanzitutto, per Husserl, la capacità di governare la nostra sfera passiva e rovesciare la *tendenza* al dominio *che le è propria*, subordinandola alla volontà pratica che lega tra loro la sfera motivazionale, quella della volontà e quella dei valori. Nel *governare* le tendenze passive, la volontà dà dunque *sostanza* ai valori e spessore razionale alla motivazione. Come si è già messo in rilievo, la volontà stessa non va confusa con il desiderare (*Streben*) e tantomeno

¹⁰⁰ HUSSERL, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, in R. BOEHM (Hrsg.), HUA VIII, Den Haag 1956, p. 25; tr. it. a c. di V. COSTA, in *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, Soveria Mannelli 2007, p. 31. Per il giusto accento posto nel rilevare in Husserl la *distinzione* tra una sfera emotiva *ingenua*, in cui necessariamente si *manifestano* i valori, e l'istanza pratico-cognitiva che interagisce con essi, cfr. V. COSTA, *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*, Macerata 2009, p. 168. A riguardo si veda anche M. DEODATI, *Dell'evidenza di valore in Husserl*, in F. BONICALZI, G. DALMASSO (a c. di), *Etica e ontologia. Fatto, valore, soggetto*, Soveria Mannelli 2009, pp. 104 ss.

¹⁰¹ Il cosiddetto *Kriegszeit* che va dal 1916 al 1918.

¹⁰² HUSSERL, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, R. SOWA, T. VONGHER (Hrsg.), HUA XLII, Dordrecht-Heidelberg-New York-London 2014, p. 266.

con l'esser sospinti da una cieca inclinazione o da un meccanismo impulsivo (*Trieb*): «il cieco desiderare non è alcun volere anche quando è diretto al conseguimento della propria soddisfazione»¹⁰³. La volontà razionale deve essere intesa, piuttosto, nella sua stretta relazione con la motivazione consapevole e con i valori positivi che intende realizzare. La volontà appartiene strettamente alla sfera dei valori a cui è intrecciata ogni qualvolta si pone la questione di una scelta razionale. Non cedere al predominio delle inclinazioni significa dunque, innanzitutto, per Husserl, subordinarle a ciò che *vale* come motivazione razionale. Tutto questo, però, non vuol dire che la motivazione sia semplicemente la negazione dell'inclinazione: al contrario, essendo orientata dal valore positivo, la motivazione, nel suo intreccio con la volontà razionale, deve saper deviare gli impulsi istintuali, *contenerli* e guidarli verso una scelta consapevole; deve, in altri termini, sospinta dalla volontà, essere in grado di arginare e correggere la forza propulsiva del desiderio e darle una *forma positiva*, una forma però che non è universalmente astratta ma corrisponde invece, necessariamente e per sua essenza, ad una dimensione concreta individuale-personale. Ad es. il vero amore, secondo Husserl, non è solo il desiderare ardentemente l'amato, ma è piuttosto il decidersi per esso essendo motivati dal più profondo del proprio io, vale a dire da quella propria interna sfera di valori che fa un tutt'uno con se stessi, con il proprio essere personale¹⁰⁴.

«Tuttavia, – afferma Husserl – *una dottrina dei valori e una dottrina dei beni ancora non rappresentano una tale etica*»¹⁰⁵. Prima ancora del chiedersi allora quali siano i valori positivi da tradurre in una prassi razionale e quindi quali siano le norme effettive rispetto alle quali poter orientare il nostro agire, la questione etica privilegiata è infatti quella di saper riconoscere la propria *norma personale*, quella *norma fondamentale* che può essere rintracciata esclusivamente «in relazione alla propria vocazione (*Bestimmung*)»¹⁰⁶: una norma in grado di orientare il proprio agire ra-

¹⁰³ *Ivi*, p. 279.

¹⁰⁴ Cfr. *ivi*, nota 1.

¹⁰⁵ HUA XXXVII p. 245, tr. it. cit., p. 240.

¹⁰⁶ HUA XLII, p. 283. Nei *Prolegomeni a una logica pura*, tr. it. cit., p. 61, Husserl definisce

zionale verso una buona vita etica assolutamente dovuta, in grado di individuare «lo scopo-guida che sta in cima a tutto, come la strategia per la guerra o la medicina per la salute, come se fosse uno scopo ultimo»¹⁰⁷. L'assolutamente dovuto, l'imperativo che mi comanda categoricamente, non può allora essere solamente inteso in modo semplicemente formale, poiché il rigore e la coerenza normativa chiamano qui *direttamente* in causa me stesso, il mio progetto di vita, la mia esistenza nella sua totalità:

l'unità dell'assegnazione di un fine, che attraversa l'unità di una vita umana nella forma etica dell'assoluta pretesa del dovere, ha una relazione essenziale con l'unità della personalità, nella misura in cui le sue qualità caratteriali, in modo evidente e conforme all'esperienza, concorrono a condizionare la direzione della volontà¹⁰⁸.

È una norma però che, senza smarrire il proprio carattere di assolutezza, deve essere continuamente *riquadagnata*, riconquistata attraverso quella continua lotta con se stessi, una «lotta per una vita piena di valore»¹⁰⁹, in cui si cerca di comprendere e dare ordine alla propria parte pulsionale ed alla propria dimensione passiva istintuale: ad un'anima armonizzata deve appartenere secondo Husserl una regolamentazione di tali impulsi attraverso l'autoeducazione e l'autocoercizione. Solo in questo contesto può dunque trovare spazio una effettiva riflessione sui valori superiori od inferiori, una loro gerarchia ed un loro

la norma fondamentale come «il correlato della definizione del “buono” e del “migliore”. [...] Essa indica secondo quale *criterio fondamentale (valore fondamentale)* debba essere compiuta ogni operazione normativa».

¹⁰⁷ HUA XXXVII, p. 5, tr. it. cit., p. 5. Già nelle lezioni su Fichte del '17-'18, Husserl affermava: «cos'è che voglio davvero e nel profondo del cuore, e la *decisione* per il punto di vista dell'alta moralità non significa nient'altro che volere da quel momento in poi e in modo assolutamente esclusivo soltanto quello e nient'altro». Cfr. HUA XXV, p. 290; tr. it. a c. di F. Rocci, Pisa 2006, p. 84. Per la probabile origine fichtiana del nuovo punto di vista etico di Husserl, cfr. MELLE, *Husserl's Ethic*, «Etudes phénoménologiques», 13-14 (1991), p. 131.

¹⁰⁸ HUA XXXVII, p. 8, tr. it. cit., p. 8.

¹⁰⁹ HUSSERL, *Aufsätze und Vorträge. (1922-1937)*, in T. NENON, H.R. SEPP (Hrsg.), HUA XXVII, Dordrecht-Boston-London 1989, p. 25, tr. it. a c. di C. SINIGAGLIA, in HUSSERL. *L'idea di Europa*, Milano 1999, p. 31.

senso normativo. L' "Io morale" è – per Husserl – lo specifico io-razionale, quell'io ideale in grado di condurre sé stessi, tramite il continuo sviluppo coerente delle proprie motivazioni, nella costante attuazione della vocazione (*Bestimmung*) personale. Si tratta dunque di un'idea normativa che l'io empirico ha stabilito per sé come auto-regolativa, una norma originaria (*Urnorm*) che sta al fondo stesso della possibilità, sia di un significato permanente per un'identità che chiamiamo "io", sia della costante ricerca personale che deve guidare la nostra vita¹¹⁰. E dunque «il fine della ricerca di sé non è l'auto-conservazione ma un costante divenire sé stessi (*Selbstwerdung*) [...] che dobbiamo praticare nel senso più vero; la ricerca di sé, del vero sé, consiste in un continuo trovare e in un continuo cercare»¹¹¹.

Nel mettere in pratica la propria vocazione, la propria *norma fondamentale*, la volontà si fonde quindi con la motivazione. Il significato più autentico della vocazione, come sottolinea Husserl in chiusura delle sue lezioni di etica del 1920/24, è quello contenuto nel senso antico del termine tedesco di professione (*Beruf*)¹¹²: il saper corrispondere a ciò che si è chiamati a svolgere nell'intero arco della propria vita in conformità a quelle che sono le possibilità e le capacità più proprie. La ricerca di sé deve dunque poggiare fondamentalmente su questo auto-riconoscimento *totale*, riconoscimento di ciò che corrisponde alla comprensione di quel che mi spinge ad agire verso il mio meglio nell'interezza della mia vita:

più chiaramente ognuno di noi dice: Io – voglio vivere la mia vita, l'intera mia vita d'ora in poi, in tutti i suoi atti e con il contenuto dell'insieme dei vissuti, in modo tale che essa sia la miglior vita possibile; la mia migliore possibile, ossia la migliore possibile di cui sono capace¹¹³.

¹¹⁰ Cfr. HUSSERL, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, in B. Goossens (Hrsg.), HUA XXXV, Dordrecht/Boston/London 2002, pp. 389-390.

¹¹¹ HUA XLII, p. 286.

¹¹² Cfr. HUA XXXVII, p. 250; tr. it. cit., p. 245. Sull'origine luterana del termine, cfr. le celebri pagine di M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, tr. it. di E. SESTAN, Milano 1965, pp. 138 ss.

¹¹³ HUA XXXVII, p. 252; tr. it., cit., p. 247.

Si tratta di una dimensione che rivela il legame essenziale fra volontà e tempo in due accezioni fondamentali: quella della possibilità di una sorta di inaugurazione temporale, in cui bisogna sapere cogliere l'avvio verso un percorso di realizzazione personale, e quella, come sua immediata conseguenza, di apertura al futuro, di apertura *d'ora in poi* verso un continuo positivo riempimento di senso della mia vita, verso l'effettiva attuazione di quell'*io posso* che caratterizza la mia esistenza come tale¹¹⁴. In questa duplice essenza temporale, assolutamente qualitativa, poiché riguarda *in toto* la mia individualità, vi è il contrassegno esclusivo della mia personalità ed in essa si rivela anche, secondo Husserl, la correlazione necessaria tra volontà e dovere. La domanda per cui ci si chiede «se giungo ad una vita migliore mediante l'esser-buono oppure giungo all'esser-buono mediante una vita migliore possibile»¹¹⁵, diviene a questo punto superflua: «questa è la vita per me dovuta e assolutamente dovuta. Il dovere è il correlato del volere, e precisamente di un volere razionale: il dovuto è la verità della volontà»¹¹⁶.

Al legame essenziale tra volontà, motivazione e tempo che caratterizza ogni decisione razionale, va ricondotta infine anche l'altrettanto essenziale dimensione della libertà di scelta. La nostra vita è, per Husserl, condizionata *a priori* in ogni suo *punto temporale* (*Zeitpunkt*) da un campo di possibilità concrete di cui noi, ancor prima di pensare ad una loro reale attuazione, siamo intimamente consapevoli. Di fronte ad ogni scelta etica consapevole, si staglia dunque sempre, nella mia coscienza, un orizzonte futuro, un orizzonte pratico-positivo: «che io mi decida di fare ciò che sta attualmente nelle mie possibilità, non viene deciso dal di fuori come se si trattasse di una lotteria, piuttosto io faccio esattamente questo perché qualcosa parla nella mia coscienza: e parla

¹¹⁴ Cfr. V. COSTA, *Distanti da sé. Verso una fenomenologia della volontà*, Milano 2011, p. 81; M. SANCIPRIANO, *Edmund Husserl. L'etica sociale*, Genova 1988, p. 39.

¹¹⁵ HUA XXXVII, p. 254; tr. it. cit., p. 249; cfr. F. S. TRINCIA, *Un'etica della miglior vita possibile. Considerazioni sulla sezione finale della 'Introduzione all'etica' di Edmund Husserl*, «Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia», 1-2 (2010), 1, p. 20.

¹¹⁶ HUA XXXVII, p. 252; tr. it. cit., p. 247.

a me, precisamente a me»¹¹⁷. La norma etica, dunque, assume sempre più la colorazione personale di un *daimon* socratico, una *voce interiore*, un appello imperativo che, nella sua categoricità, si rivela come *esclusivamente individuale*. Chi agisce eticamente seguendo la propria norma fondamentale non obbedisce ad una pluralità di imperativi, ma sempre ed esclusivamente ad uno solo: «un *unum necessarium*; un unico continuo dover essere (*Gesollten*) per ogni momento della sua intera vita libera e cosciente»¹¹⁸. Ancor prima dell'effettuazione di ogni valutazione e decisione pratica verso un presunto bene, tale imperativo si impone allora come l'autentica norma della motivazione personale: «se compio il meglio tra ciò che in piena consapevolezza (*nach bestem Wissen*) mi si offre come perseguibile, allora compio il bene etico»¹¹⁹. Tale imperativo si ripropone sempre, secondo Husserl, di fronte alla questione etica per eccellenza, quella che sorge ogni qualvolta ci si interroghi attorno al senso unitario della molteplicità di scopi consapevoli da perseguire nella propria vita.

L'imperativo etico scaturisce dunque *materialmente* dall'esperienza individuale: così ad es. la domanda radicale «“come devo organizzare la mia vita per una vita che sia assolutamente buona?”» racchiude in sé la domanda: «“fa per me, è per me assolutamente dovuto, abbracciare la professione scientifica o non piuttosto una professione pratica?”»¹²⁰. L'esempio può naturalmente essere allargato, come nel caso dell'attuazione di valori relativi alla conoscenza scientifica oppure alle realizzazioni estetico-artistiche. In entrambe le situazioni abbiamo a che fare con valori pratico-razionali. Ma se diventano uno scopo di vita, la questione immediatamente conseguente sarà allora: come deve agire un soggetto che voglia conseguire in tali ambiti il proprio meglio possibile? La caratteristica etica si perderebbe però totalmente, qualora, ad es., la perfezione o il miglioramento raggiunto venissero subordinati ad

¹¹⁷ HUSSERL, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920* cit., p. 128.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 131.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 135.

¹²⁰ HUA XXXVII, p. 9; tr. it. cit., p. 10; cfr. anche HUSSERL, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920* cit., p. 136.

uno scopo egoistico come quello della fama e del successo personale.

L'imperativo etico è infatti strettamente intrecciato alla «decisione per una *vita di vocazione (Berufsleben) nella sua accezione più alta e pregnante*»¹²¹. In questo senso la vocazione personale costituisce il presupposto, la *precondizione essenziale* per ogni agire eticamente fondato e, inoltre, il saper riconoscere la propria vocazione ed obbedire al proprio imperativo etico rappresenta, per Husserl, il significato più profondo dell'*amor sui* e la possibilità autentica di realizzazione per ogni individualità e vita personale:

che io possa rispettare e apprezzare pienamente numerosi valori, ma non amarli “con tutta l’anima”, dal centro più intimo della personalità – come se fossero i miei, quelli cioè ai quali io, in quanto sono proprio io, appartengo indissolubilmente – costituisce una differenza essenziale. Così l’arte è per l’autentico artista, la scienza per l’autentico scienziato (il “filosofo”), una “vocazione” (*Beruf*)¹²².

Nel voler agire per il proprio meglio secondo le proprie capacità e quindi seguendo la propria vocazione, il proprio imperativo categorico, il bene che va continuamente raggiunto si rivela sempre come la coincidenza perfetta tra il miglior fare possibile ed i suoi risultati ottenuti in piena «scienza e coscienza» (*Wissen und Gewissen*), una trasformazione positiva che deve andare di pari passo con l’instancabile ricerca dell’armonia personale¹²³. La «*patria*» della propria vocazione personale è per Husserl «il ‘*topos ouranios*’ dell’*idea assoluta*», una sorta di *telos* infinito a cui la singola volontà può tendere solamente e necessariamente come volontà finita: è un aspetto essenziale della declinazione personale della vocazione stessa, il fatto che «non posso volere tutto nello stesso tempo e, agendo, devo preferire un mondo di valori [...] con il quale ho un’affinità speciale e incondizionata»¹²⁴.

Queste riflessioni sono del tutto speculari al tema del rinnovamen-

¹²¹ HUA XXVII, p. 28; tr. it. cit., p. 34.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ Cfr. HUSSERL, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920* cit., p. 148.

¹²⁴ Cfr. HUA VIII, pp. 13-16; tr. it. cit., pp 17-20.

to individuale sviluppato – com'è noto – negli articoli scritti e in parte pubblicati nel 1923-24 per la rivista giapponese «Kaizo»¹²⁵. L'autentica vita etica soggettiva si rivela qui come un continuo intreccio fra la volontà consapevole e il rinnovamento personale. La vita etica è una vita pienamente razionale che riguarda ogni sfera pratica e anche là dove l'agire è riferito alla conoscenza intellettuale è sempre l'etica il vero terreno tematico. Si tratta dunque di una dimensione *normativa* che va ben oltre un semplice insieme di regole volte a condurre la condotta morale: l'etica «deve essere concepita come la scienza che abbraccia l'intera vita di una soggettività razionale dal punto di vista della ragione che regola tale vita in modo unitario»¹²⁶. Decidersi consapevolmente per tale vita è il vero sfondo assoluto del tema della norma personale e dell'etica individuale ad esso legato:

È la caratteristica essenziale dell'etico, nel nostro senso attuale di etica individuale, quella di esigere una regolazione dell'intera vita individuale secondo l'“imperativo categorico” della ragione – di esigere cioè dalla vita di essere la migliore possibile di fronte alla ragione e in tutti i suoi possibili atti personali¹²⁷.

Non si tratta dunque affatto di una sfera solipsistica, chiusa in un universo introspettivo, incurante degli altri e indifferente al mondo circostante (*Umwelt*), al contrario, la ricerca di sé e la propria auto-motivazione nel suo divenire e consolidarsi, sono il *fondamento* della relazione all'altro: «nel *fine del vero amor proprio*, inteso come un cercare che ama e un creare che desta il suo vero Sé, è racchiuso il *fine dell'amore per il prossimo*, che serve concretamente il prossimo nel suo cercare-sé-stesso e riformare sé stesso»¹²⁸. Sulla base di tale fondamento deve dunque trarre costante alimento quella relazione all'altro che contraddistingue essenzialmente ogni agire individuale, vale a dire quella di essere sempre necessariamente situati all'interno di una sfera sociale, interpersonale. L'ideale di sé non può che riferirsi dunque – se è realmente razio-

¹²⁵ Cfr. HUA XXVII, pp. 3-122.

¹²⁶ *Ivi*, tr. it. cit., p. 25.

¹²⁷ *Ivi*, tr. it. cit., p. 48.

¹²⁸ HUA XXXVII, p. 241; tr. it. cit., p. 236.

nale – alla comunità degli altri io¹²⁹, dove si possono intrecciare e stimolare vicendevolmente le singole motivazioni e le singole, personali, *vocazioni*. In questo senso anche il riconoscimento delle motivazioni altrui, può fungere da modello: «il riconoscimento degli altri, dei loro sentimenti di amore (*Liebesgesinnung*) mi sprona a riconoscermi come colui che lotta e combatte contro il male e, allo stesso tempo, rafforza la fiducia reciproca tra me e gli altri»¹³⁰.

Una vita esclusivamente regolata da una volontà normativa non è però ancora in sé stessa una buona vita, posso infatti decidere «di voler vivere in generale come un ladro», subordinando quindi la mia volontà *coerentemente* ad un valore negativo, lesivo nei confronti degli altri. In questo modo, mi allontano dal fine razionale, perché l'autentica scelta razionale, per Husserl, è necessariamente inclusiva dell'altro: ogni dedicarsi alla vita migliore possibile chiama infatti positivamente in causa gli altri per la propria realizzazione¹³¹. Fa dunque parte del continuo processo di consapevolezza che non solo alimenti continuamente la ricerca del proprio sé, ma sia anche la condizione di possibilità, il fondamento per un *vita etica* comune:

al pari della natura che lo circonda, anche l'insieme di coloro che costituiscono il “prossimo” appartiene all'ambito del mondo circostante, alle sue sfere pratiche e alle possibili sfere di beni, così come vi appartengono l'uomo e la sua vita, nella misura in cui, destatosi dall'ingenuità, vuole dare alla propria vita la forma di una vita buona e a sé quella di un uomo buono, di soggetto giusto della volontà. [...] Nella relazione sociale vede che l'altro, nella misura in cui è buono, riveste un valore non meramente utile, ma in sé. [...] Il migliore essere, volere e realizzare possibile degli altri appartiene al mio proprio essere, volere e realizzare e viceversa¹³².

¹²⁹ In un passo della *Krisis*, Husserl afferma che «vivere una vita personale significa vivere in quanto io e in quanto noi, accomunati in un orizzonte comune». Cfr. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in W. BIEMEL (Hrsg.). HUA VI, Den Haag 1962, p. 314; tr. it. di E. FILIPPINI in *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano 1961, p. 328.

¹³⁰ HUA XLII, p. 287.

¹³¹ Cfr. HUA XXXVII, § 49.

¹³² HUA XXVII, pp. 45-46; tr. it. cit., pp. 55.

ABSTRACT: *THE FUNDAMENTAL NORM. HUSSERL AND THE PHENOMENOLOGY OF VALUES.*

From its very beginnings, Husserl's *philosophical life* was characterised by the interweaving between ethical reflection and logical-argumentative rigour. It is not just a matter of the constant efforts concerning a theoretical formulation that was always aimed at constant formal coherence, but also and above all, of the progressive association of a *rigorous* ethics with the *value* of the individual-personal dimension. The phenomenological analysis of values – intertwined with those of perceptive-intellective experiences, feeling and volition – gradually finds a common denominator that, somewhere in the '20s, progressively takes shape in the *ethical-material* theme of personal vocation. This is a fundamental result for the phenomenology of values that, from the initial approach in which Husserl had difficulty in finding a possible conjugation between logics and ethics, finally culminates in the ethical theme of vocation as the *essential norm* one is asked to meet in the fulfilment of *one's best* and *one's good*.

NORBERT MEUTER

EMOTIONALITÄT UND EXPRESSIVITÄT.
 ÜBER EINE MORALPHILOSOPHISCHE
 EINSICHT MAX SCHELERS

SOMMARIO: 1) *Abgrenzung von Kant*; 2) *Emotionalität und Intentionalität*; 3) *Objektivität der Werte*; 4) *Moralische Expressivität*; 5) *Die Schichtung des emotionalen Lebens und die Rangordnung der Werte*; 6) *Intentionalität des Wertfühlers*; 7) *Die Formen der Sympathie*; 8) *Die Werte des Anderen und des Selbst*.

PHILOSOPHIEHISTORISCH gilt Max Scheler vor allem als einer der maßgeblichen Begründer der Philosophischen Anthropologie. Seine Schrift *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928) kann in der Tat auch heute noch als eine gehaltvolle Antwort auf die tiefgreifende Verunsicherung des Menschen in der Moderne gelesen werden. Die Bedeutung Schelers für die Ethik wird dagegen von vielen – und das wohl nicht zu unrecht – als geringer eingeschätzt. *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Werteethik* (1913/16) ist jedenfalls ein sperriges Werk, das auch dem wohlwollenden Leser einiges abverlangt. Dennoch, so meine These, lohnt sich eine Lektüre. Ich werde mich dabei auf nur eine Einsicht beschränken: Scheler erkennt die grundlegende Bedeutung der Emotionalität und Expressivität für die moralische Dimension der menschlichen Existenz. Für die Rekonstruktion dieser Einsicht ist allerdings nicht nur das *Formalismusbuch* relevant, sondern auch Schelers phänomenologische Analyse über *Wesen und Formen der Sympathie* (1913/23)¹.

1) *Abgrenzung von Kant*

Zentral für das Verständnis der moralphilosophischen Konzeption

¹ Der nachfolgende Text ist eine gekürzte und leicht überarbeitete Fassung des vierten Kapitels aus meinem Buch *Anthropologie des Ausdrucks*, vgl. MEUTER 2006: 173-228.

Schellers ist die Abgrenzung von der kantischen Ethik mit ihrer Fokussierung auf die menschliche Vernunft. An die Stelle des kantischen "Formalismus", den er in jeder Hinsicht für verhängnisvoll hält, will Scheler eine "materiale Wertethik" setzen, für die der Bezug auf die menschliche Emotionalität konstitutiv ist². Obwohl seine Verurteilungen Kants mitunter recht drastisch ausfallen, kennt er dessen enorme philosophische Leistung ohne Einschränkungen an. Im Vorwort zum *Formalismus* heißt es ausdrücklich, «es sei die Ethik Kants – und keines anderen neueren Philosophen –, die bis heute das Vollkommenste darstelle, was wir ... in Form strenger wissenschaftlicher Einsicht, an philosophischer Ethik besitzen»³. Dies ist durchaus kein Lippenbekenntnis. Scheler hält vor allem die Kritik Kants an traditionellen Güter- und Zweckethiken für schlagend. Er wehrt sich daher auch dagegen, mit aristotelischen oder scholastischen Konzeptionen in Verbindung gebracht zu werden. Seine Ethik setze «die Zerstörung dieser Formen der Ethik durch Kant voraus. Sie wünscht nicht 'antikantisch' zu sein oder hinter Kant zurückzugehen, sondern über Kant 'hinauszugehen'»⁴.

Dennoch ist Schellers Kritik an Kant fundamental. Diese Kritik betrifft dabei nicht nur die praktische, sondern auch die theoretische Philosophie. Dem Formalismus der kantischen Pflicht- und Gesetzesethik entspreche eine ebenso formale und rationalistisch fokussierte Erkenntnistheorie, deren unthematisierter Hintergrund aus falschen sensualistischen Vorstellungen bestehe. Scheler spricht hier von einer «Mythologie der erzeugenden Verstandestätigkeiten», die einem "Chaos des Gegeben" ihre Formen aufzwingen⁵. Die Annahme jedoch, dass in der sinnlichen Wahrnehmung nur ein "ungeordnetes Chaos" aus gänzlich ungeformten und isolierten Empfindungen gegeben sei, hält Scheler für den «gemeinsamen Grundirrtum des Sensualismus – wie ihn Hume am schärfsten entwickelte – und Kants, der ihn – hier

² Vgl. hierzu auch JOAS 1999: 133-161.

³ SCHELER GW-2: 9.

⁴ SCHELER GW-2: 20.

⁵ SCHELER GW-2: 84f.

ganz blind – von den Engländern übernahm»⁶. Und entsprechend hält Scheler auch die Annahme einer ungeordneten bzw. lediglich nach bestimmten organischen Funktionen strukturierten Welt menschlicher Emotionen, Triebe und Neigungen, denen dann ein “moralisches Gesetz” eine ihnen fremde Form überziehen müsste, für grundsätzlich verfehlt:

Ist die Welt zuerst pulverisiert in ein Empfindungsgemenge, der Mensch in ein Chaos von Triebregungen (die – übrigens auch dies unbegreiflich – im Dienste der nackten Daseinserhaltung stehen sollen), so bedarf es freilich eines tätigen organisierenden Prinzipes, das zum Gehalte der natürlichen Erfahrung wieder zurückführt. Kurz gesagt: die Humesche Natur bedürfte eines Kantischen Verstandes, um zu existieren; und der Hobbessche Mensch bedürfte einer Kantischen praktischen Vernunft, sofern sich beide dem Tatbestand der natürlichen Erfahrung wieder annähern sollen⁷.

Aber Scheler geht hier noch einen Schritt weiter, er kritisiert an Kant nicht einfach nur “falsche” philosophische Vorstellungen, sondern die seiner Auffassung nach dahinter liegende Lebenseinstellung – die «Gesamthaltung Kants zur Welt»⁸ –, die erst zu seiner falschen Philosophie führe. Diese Haltung gründe auf einer «ganz ursprünglichen ‘Feindseligkeit’ zu oder auch ‘Misstrauen’ in alles ‘Gegebene’ als solches», einer «Angst und Furcht vor ihm als dem ‘Chaos’»; die äußere und innere Natur des Menschen werde nur noch als «das, was zu formen, zu organisieren, was zu beherrschen ist» aufgefasst, kurz: als “das Feindliche”⁹.

Festhalten kann man: Während Emotionen in der kantischen Perspektive zusammen mit Neigungen und Trieben der Sphäre der (tierischen) Sinnlichkeit zugerechnet werden, die insgesamt alogisch, irrational oder bloß subjektiv ist und durch “praktische Vernunft” moralisch zurechtgewiesen werden muss, zählen Emotionen – in der Perspektive Schelers – elementar zu unserer geistigen und moralischen

⁶ SCHELER GW-2: 85.

⁷ SCHELER GW-2: 85.

⁸ SCHELER GW-2: 86.

⁹ SCHELER GW-2: 86.

Existenz. Zwar folgen sie nicht der “Logik” einer kognitiven Rationalität, sind darum jedoch nicht einfach irrational oder nur subjektiv. Scheler meint vielmehr, dass die menschliche Emotionalität durchaus eine in sich sinnvolle Ordnung besitzt. Immer wieder bezieht er sich in diesem Zusammenhang auf Pascal und dessen Annahme eines “ordre du coeur” oder einer “logique du coeur”, die sich von der rationalen Logik wesentlich unterscheidet¹⁰.

Der für Scheler entscheidende Punkt ist jedoch, dass wir überhaupt nur über unsere Emotionalität einen Zugang zur Sphäre des Moralischen bzw. Werthafte besitzen¹¹. Demgegenüber ist die Rationalität – die in der kantischen Perspektive als praktische Vernunft das Zentrum unserer moralischen Existenz ausmacht – für Scheler in moralischer Hinsicht vollständig sekundär¹². Der erste Schritt zu dieser Einsicht besteht in einer Klärung dessen, was Scheler unter Emotionalität versteht.

2) *Emotionalität und Intentionalität*

Normalerweise fassen wir Emotionen als *Zustände* auf. Dass wir z.B. traurig oder freudig sind, bedeutet demnach, dass wir uns in einer bestimmten Verfassung befinden, die mit den Begriffen “Trauer” oder “Freude” bezeichnet werden und die von uns empfunden werden kann. Diese Auffassung ist für Scheler nicht falsch, greift aber zu kurz. Emotionen sind für ihn nicht nur Zustände, sondern sie besitzen auch eine intentionale Struktur. Dieses Strukturmerkmal der Intentionalität ist für Schelers gesamte Konzeption entscheidend. Er übernimmt hier eine der zentralen Einsichten der Husserlschen Bewusstseinstheorie – das prinzipielle “Gerichtetsein” bzw. “Bezogenheit” von Bewusstseinsakten auf Bewusstseinsinhalte – und wendet sie auf den Bereich

¹⁰ SCHELER GW-2: 15, 82, 260.

¹¹ Zur Beziehung zwischen Gefühlen und Werten vgl. auch STEINFATH 2001.

¹² Scheler hält generell symbolische und vor allem diskursive Artikulationen in moralischen Fragen für zweitrangig, ethische Reflexion und Argumentation werden damit im Grunde überflüssig bzw. zu einer lediglich nachträglichen und in sich selbst nicht verlässlichen Theoretisierung herabgestuft; vgl. hierzu kritisch LACHMANN 2000: 105.

der Emotionalität an¹³. Scheler geht es also um den Akt bzw. Prozess, in dem wir etwas fühlen oder *erfühlen*, wobei die Betonung eben auf dem *etwas* liegt. Das intentionale Fühlen sei, so heißt es, eine «vom Ich aus gegenständlich gerichtete, oder auf das Ich zukommende Bewegung, in der mir etwas gegeben wird und 'zur Erscheinung' kommt»¹⁴. Wie ist das zu verstehen?

Als Beispiele für bloße Gefühle bzw. Gefühlszustände nennt Scheler Schmerzen, Lust/Unlust oder auch vage Stimmungen wie Traurigkeit oder Heiterkeit. Als bloße Zustände sind diese Gefühle, wie Scheler sagt, «objektlos»¹⁵. Zwar können durchaus Beziehungen zu Inhalten hergestellt werden; solche Beziehungen sind jedoch stets von anderen Prozessen vermittelt, sie werden z.B. kognitiv und retrospektiv hergestellt: «immer sind es erst dem Gegebensein des Gefühls nachträgliche Akte des Beziehens, durch die die Gefühle mit dem Gegenstand verknüpft werden. So wenn ich mich z.B. selbst frage: Warum bin ich heute in dieser oder jener Stimmung? Was ist es, was diese Traurigkeit und Freudigkeit in mir *verursacht* hat?»¹⁶. Ebenso «äußerlich zusammengebracht»¹⁷ können, wie Scheler in einem weiteren Beispiel ausführt, Schmerzen als Symptome einer beginnenden Krankheit erkannt und insofern auf diese bezogen werden. Dagegen soll die Beziehung zwischen einem intentionalen Fühlen und seinem Inhalt nicht äußerlich, sondern dem Fühlen inhärent sein: es ist unmittelbar und von sich aus auf seinen Inhalt bezogen, wobei umgekehrt der Inhalt überhaupt nur als *Inhalt dieses Fühlens* verstanden werden kann.

Um diesen Unterschied zwischen objektlosen Gefühlszuständen und intentionalem Fühlen plausibel zu machen, weist Scheler darauf hin, dass der Inhalt eines intentionalen Fühlens selbst ein Gefühlszustand sein kann. Tatsächlich kann ich mich z.B. auf einen Schmerz in ganz unterschiedlicher Weise noch einmal emotional beziehen oder

¹³ Wenn auch „in sehr unorthodoxer Auslegung“; so SCHÜTZ 1956: 172.

¹⁴ SCHELER GW-2: 263.

¹⁵ SCHELER GW-2: 262.

¹⁶ SCHELER GW-2: 262.

¹⁷ SCHELER GW-2: 263.

mich zu ihm verhalten. Es sind «wechselnde Tatbestände, wenn ich 'jenen Schmerz leide', ihn 'ertrage', ihn 'dulde', ihn eventuell sogar 'genieße'»¹⁸. Das intentionale Fühlen kann sich jedoch nicht nur auf *eigene* Gefühlszustände richten, sondern auch in unterschiedlicher Weise auf die Gefühle von *anderen*. Mit dieser Einsicht eröffnet sich Scheler die Möglichkeit, das Phänomen der *Sympathie* in seinen verschiedenen Formen zu analysieren (worauf ich später noch ausführlich eingehen werde).

Das intentionale Fühlen bezieht sich insgesamt jedoch nicht nur und auch nicht vorrangig auf (eigene und andere) Gefühlszustände, sondern z.B. auch auf, wie Scheler formuliert, «gegenständliche emotionale Stimmungscharaktere»¹⁹. Als Beispiele nennt er hier die «Ruhe eines Flusses, Heiterkeit des Himmels, Trauer in einer Landschaft»²⁰. Dies sind zwar Charakterisierungen, die auch auf eigene Gefühlszustände angewendet werden, aber Scheler legt großen Wert darauf, dass es sich hierbei nicht um anthropomorphe Übertragungen oder Zuschreibungen handelt. Die emotionalen Stimmungscharaktere werden *nicht* «als 'Gefühle', d.h. ichbezüglich erlebt»²¹, sondern als Qualitäten der jeweiligen Situationen selbst, die wir emotional erfassen.

Als ein dritter und für die moralische Dimension menschlicher Existenz entscheidender Bezugspunkt des intentionalen Fühlens nennt Scheler dann das «Fühlen von *Werten*»²². Auch hier richtet sich das Fühlen *ursprünglich* auf eine *eigene* Art von Gegenständen, eben die '*Werte*'²³, Scheler distanziert sich damit von der (neukantianischen) Auffassung, nach denen Werte kein *Sein*, sondern lediglich *Geltung* zukomme. Demgegenüber vertritt er die Auffassung, dass Werte tatsächlich *sind* bzw. *existieren*²⁴. Trotz gelegentlicher Relativierungen ist er

¹⁸ SCHELER GW-2: 261.

¹⁹ SCHELER GW-2: 263.

²⁰ SCHELER GW-2: 263.

²¹ SCHELER GW-2: 263; vgl. auch GW-7: 113.

²² SCHELER GW-2: 263.

²³ SCHELER GW-2: 263.

²⁴ Vgl. SCHELER GW-2: 195.

der Überzeugung, «daß es echte und wahre Wertqualitäten gibt, die ein eigenes Bereich von *Gegenständen* darstellen, die ihre besonderen Verhältnisse und Zusammenhänge haben»²⁵. Scheler bezeichnet Werte daher auch als “ideale Objekte”²⁶. Eine solche ontologische Position ist alles andere als unproblematisch²⁷. Gibt Scheler Gründe für sie an?

3) *Objektivität der Werte*

An mehreren Stellen vergleicht Scheler Werte mit Farben. Mit John Locke werden Farben – wie auch Geräusche, Gerüche oder taktile Eigenschaften – zumeist als *sekundäre Qualitäten* aufgefasst, d.h. als Disposition eines Gegenstandes, in einem Beobachter bestimmte Sinnesindrücke zu erzeugen. Im Unterschied zu den *primären Qualitäten*, zu denen Locke die Gestalt, die Größe, die Bewegung oder das Gewicht der Gegenstände zählt, sind die sekundären Qualitäten, keine realen Eigenschaften. Sie kommen den Dingen nicht wirklich zu, sondern diese erscheinen nur unter bestimmten Bedingungen so. Ein Beobachter, der mit einem entsprechenden Sinnesapparat ausgestattet ist, kann z.B. die Qualität *Rot* an einem Gegenstand wahrnehmen. Primäre Qualitäten sollen dagegen den Dingen unabhängig davon, wie der Sinnesapparat von möglichen Beobachtern beschaffen ist, zukommen. Scheler hält diese Differenz für phänomenologisch falsch. Farben und Töne seien überhaupt nicht, jedenfalls nicht primär als “Eigenschaften” von Dingen oder Gegenständen zu verstehen. Dies ist zumindest bei Tönen leicht nachzuvollziehen, so macht es etwa wenig Sinn (neukantianisch) zu sagen: Töne “haften” Gegenständen an. Dies gelte nun aber auch, so Scheler, prinzipiell für Farben. So könne ich mir «ein Rot auch als bloßes Quale z.B. in einer reinen Spektralfarbe zur Gegebenheit bringen ..., ohne es als Belag einer körperlichen Oberfläche, ja nur als Fläche oder als ein Raumartiges überhaupt aufzufassen».²⁸ Und analog

²⁵ SCHELER GW-2: 37 (anstatt „Bereich“ müsste es grammatisch korrekt wohl „Reich“ heißen).

²⁶ SCHELER GW-2: 43.

²⁷ Vgl. die Diskussion im Anschluss an McDOWELL 1985.

²⁸ SCHELER GW-2: 35.

zu Tönen und Spektralfarben müsse man sich nun auch die Werte vorstellen. Gegenüber Werten würden wir uns, so heißt es z.B.,

ganz analog verhalten wie gegenüber Farben und Tönen. Hier wie dort meinen wir in eine uns gemeinsame, weil gegenständliche Welt zu blicken. ... Nicht anders, wie wir denselben Ton zu hören und dieselbe Farbe zu sehen meinen und auf sie hinweisend über sie urteilen, genauso meinen wir dieselben Werte zu fühlen und nach ihnen die Sachen zu beurteilen, wenn wir von der Güte, Tüchtigkeit eines Menschen, dem schönen Charakter einer Handlungsweise reden²⁹.

So seien uns Werte «wie angenehm, reizend, lieblich, aber auch freundlich, vornehm, edel, prinzipiell zugänglich, ohne daß ich sie mir hierbei als Eigenschaften von Dingen oder Menschen vorstelle»³⁰. Worauf Scheler hierbei abzielt, ist eine starke Trennung zwischen den Werten bzw. «Wertqualitäten»³¹ selbst und den möglichen «Wertträgern» bzw. «Gütern»³². Derselbe Wert kann an verschiedenen Gütern erscheinen bzw. «wirklich» werden.³³ Mit einer Reihe von Argumenten versucht Scheler, diese Trennung plausibel zu machen; eines dieser Argumente enthält eine in unserem Zusammenhang wichtige phänomenologische Beschreibung:

Wir kennen ein Stadium der Werterfassung, wo der Wert einer Sache bereits sehr klar und evident gegeben ist, ohne daß uns die Träger dieses Wertes gegeben sind. So ist uns z.B. ein Mensch peinlich und abstoßend oder angenehm und sympathisch, ohne daß wir noch anzugeben vermögen, woran dies liegt; so erfassen wir ein Gedicht oder ein anderes Kunstwerk längst als 'schön', als 'häßlich', als 'vornehm' oder 'gemein', ohne im entferntesten zu wissen, an welchen Eigenschaften des betreffenden Bildinhaltes dies liegt; so ist auch eine Gegend, eine Zimmer 'freund-

²⁹ SCHELER GW-2: 183f.

³⁰ SCHELER GW-2: 35.

³¹ Schelers Begriffsarbeit ist hier nicht ganz eindeutig, einerseits heißt es: «wenn man Werte überhaupt einer Kategorie subsumieren will, so muß man sie als Qualitäten bezeichnen» (GW-2: 249), andererseits unterscheidet er an manchen Stellen (GW-2: 35) auch noch einmal «die Werte selbst» von ihren Qualitäten.

³² SCHELER GW-2: 35ff.

³³ SCHELER GW-2: 43.

lich' und 'peinlich', desgleichen der Aufenthalt in einem Raume, ohne daß uns die Träger dieser Werte bekannt sind. ... Ja es ist uns, als sei sogar die Wertnuance eines Gegenstandes ... sowohl das Primärste, was uns von ihm zugeht, als auch der Wert des jeweiligen Ganzen, dessen Glied oder Teil er ist, gleichsam das 'Medium', in dem er erst seinen Bildinhalt oder seine (begriffliche) Bedeutung voll entwickelt. Sein Wert schreitet ihm gleichsam voran; er ist der erste 'Bote' seiner besonderen Natur. Wo er selbst noch undeutlich und unklar ist, kann jener bereits deutlich und klar sein. Bei jeder Milieuerfassung erfassen wir z.B. zugleich zunächst das unanalytierte Ganze und an diesem Ganzen seinen Wert³⁴.

Was Scheler in dieser phänomenologischen Skizze aufzeigt, ist, dass es in unserem Bewusstsein, in unserer Wahrnehmung, generell in unserem Verhalten zur Welt eine Phase der emotionalen und wertenden Bezugnahme gibt, die dem Erfassen von Ding- und Eigenschaftsqualitäten vorausgeht bzw. diesem Erfassen zugrunde liegt. Scheler unterscheidet hier begrifflich zwischen einer "Wertkomponente" und einer "Bildkomponente" und meint, dass es «zu der Bildkomponente entweder gar nicht oder in allen möglichen Graden der 'Deutlichkeit' und der 'Klarheit' kommen kann, während die Wertkomponente bereits vollkommen klar und deutlich im Streben gegeben ist»³⁵. Er ist darüber hinaus der Auffassung, dass «die Bildkomponente stets fundiert ist auf die Wertkomponente», und zwar in dem Sinne, dass «der Bildinhalt nach Maßgabe seiner möglichen Geeignetheit, die Wertkomponente zu realisieren, gesondert ist»³⁶. Damit ist gemeint, dass bevorzugt dasjenige in den Fokus und in die Differenziertheit unserer bildlichen bzw. gegenständlichen Wahrnehmung gelangt, was in der Richtung des emotionalen Werterfassens liegt³⁷. Die Wertkomponente besitzt

³⁴ SCHELER GW-2: 40.

³⁵ SCHELER GW-2: 55.

³⁶ SCHELER GW-2: 55.

³⁷ Vgl. hierzu CUSINATO 1997: 67: «Die Etymologie des Substantivs 'Wert' ist umstritten, wahrscheinlich stammt sie aus dem lateinischen Verb 'vertere', ein Verb, das viele wichtige Bedeutungen hat, wie jene des 'Sich Richtens', 'Sich Wendens', aber auch jene von 'Werden'. Die Wertkomponente des Phänomens ist das, was den Blick veranlasst, sich nach etwas zu richten, gleichzeitig wird im Akt des Wendens des Gesichts und der

demnach einen bestimmten Vorrang vor der Bildkomponente. An anderen Stellen spricht Scheler auch von „Wertverhalten“³⁸ (in Analogie zu „Sachverhalten“) oder von „Wertnehmen“³⁹ (in Analogie zu „Wahrnehmen“). Immer führt er dabei aus, dass der Bezug zum Werthaften eines Gegenstandes (eines Sachverhaltes, einer Handlung, einer Situation, einer Person) bereits gegeben ist bzw. gegeben sein kann, auch wenn die jeweiligen Gegenstände usw. selbst hinsichtlich ihrer Identität und ihrer distinkten Eigenschaften noch gar nicht oder nicht vollständig gegeben sind.

Dies ist wichtig festzuhalten: in der Tat „erleben“ wir Situationen zunächst hinsichtlich ihrer emotionalen Gesamtatmosphäre, die für uns eine spezifische Bedeutung besitzt, ohne dass wir dafür bereits über sprachliche, insbesondere begrifflich differenzierte Informationen verfügen müssen. Scheler spricht daher auch von einem „prälogischen Erfassen“⁴⁰ oder eben von einem „Wertfühlen“⁴¹. Die Konsequenz, die Scheler dann aus dieser richtigen Beschreibung zieht, ist jedoch hochproblematisch. Sie besteht, wie bereits angedeutet, in einer Ontologisierung der emotional erfassten Wertqualitäten zu gegenständlich gedachten Werten. So heißt es: «Werte sind schon als Wertphänomene (gleichgültig, ob 'Erscheinung' oder 'wirklich') *echte Gegenstände*»⁴². Hier zeigt sich eine typische Eigenart von Schelers Denken insgesamt. Scheler hypostasiert bzw. ontologisiert Aspekte, die er in phänomenologischen Beschreibungen entdeckt, zu eigenständigen Elementen bzw. „Wesenheiten“.

Dies gilt z.B. auch in Bezug auf die weiter oben angesprochene Unterscheidung von Gefühlszustand und intentionalem Fühlen. Scheler hat ein genaues Gespür dafür, dass wir uns auf unsere Gefühlszustände noch einmal in verschiedener Weise emotional beziehen

emotionalen Aufmerksamkeit auf etwas hin, dieses Etwas zum Phänomen».

³⁸ SCHELER GW-2: 39f., 102, 264; GW-7: 24.

³⁹ SCHELER GW-2: 206; vgl. auch GW-7: 41 und HENCKMANN 1998: 245.

⁴⁰ SCHELER GW-2: 182.

⁴¹ SCHELER GW- 2: 56: «Werte sind uns im *Fühlen* zunächst gegeben».

⁴² SCHELER GW-2: 41.

können: einen Schmerz können wir erdulden, ertragen, erleiden oder evtl. auch genießen. Er nimmt nun allerdings weiter an, dass die Gefühlszustände eine eigene Identität ganz unabhängig von der Art und Weise der Bezugnahme auf sie hätten, dass also einem erlittenen, ertragenen, erduldeten oder genossenen Schmerz immer der eine identische "Gefühlszustand Schmerz" zugrunde liegen und sich lediglich die ihn aufnehmende Modalität verändern würde. So heißt es: «Was hier in der Funktionsqualität des *Fühlens* variiert ..., ist sicher nicht der *Schmerzzustand*»⁴³. Diese isolierende Identitätsannahme ist phänomenal jedoch nicht mehr plausibel. Scheler weist selbst darauf hin, dass z.B. ein «beobachteter Schmerz ... fast das Gegenteil eines gelittenen Schmerzes»⁴⁴ sei. Das bedeutet jedoch, dass wir es immer mit einheitlichen Erlebnissen zu tun haben, an denen sich zwar Aspekte deskriptiv unterscheiden lassen, dass aber jede Veränderung eines Aspektes stets auch Auswirkungen auf den oder die anderen besitzt: es ist nicht *derselbe* Schmerz, der einmal erduldet und das andere Mal erlitten würde, sondern jedes mal ein qualitativ eigenständiges Gesamterlebnis⁴⁵.

Ähnliches gilt nun auch für die Differenzierung von Wert und Wertträger. Auch hier bemerkt Scheler, wie wir gesehen haben, phänomenologisch sehr aufmerksam, dass die emotional-wertende Erfassung eines Gegenstandes oder Sachverhaltes seiner bildlich-begrifflichen vorausgehen kann. Daraus folgert Scheler dann jedoch, dass Werte selbständige, von allem übrigen sinnlich Gegebenen vollständig losgelöste Identitäten sind. Das "reine" Wertfühlen vollzieht sich ausschließlich im Reich nichtsinnlicher, "idealer" Objekte; es «erfolgt in spezifischen Funktionen und Akten, die von allem Wahrnehmen und Denken *toto coelo* verschieden sind und den einzig möglichen Zugang zur Welt der Werte bilden»⁴⁶. Wie sollten wir die Werte aber überhaupt erfassen können, wenn es für sie im Bereich des sinnlich Wahrnehm-

⁴³ SCHELER GW-2: 261. Vgl. auch GW-2: 262f., wo Scheler explizit von einem "Wechsel der Modi bei identischem Gefühlszustand" spricht.

⁴⁴ SCHELER GW-2: 261.

⁴⁵ Zu dieser Kritik an Scheler vgl. RUTISHAUSER 1969: 59.

⁴⁶ SCHELER GW-2: 87.

baren keinerlei Anhaltspunkte mehr gibt? Um hier noch einmal Schelers Analogie zwischen Werten und Farben und Tönen heranzuziehen: (Spektral-)Farben und Töne sind zwar keine “Eigenschaften von Gegenständen”, dennoch sind auch sie an ein materielles Medium gebunden, in das sie eine bestimmte Form einzeichnen. Auf diese Formen ist das Sehen bzw. Hören unbedingt angewiesen. Entsprechendes muss nun aber auch für das Wertfühlen gelten. Auch das emotionale Erfassen von werthafter Qualitäten benötigt “Anhaltspunkte” im sinnlichen Material (nämlich die *Formen des Ausdrucks*, ich komme im nächsten Abschnitt darauf zurück). Zumindest in Bezug auf die natürliche Einstellung räumt Scheler dann auch ein, dass uns keine “reinen Wertqualitäten” gegeben sind, sondern diese «nur sofern und soweit, als sie das Gut als ein Gut dieser bestimmten Art kenntlich» machen.⁴⁷

Trotz dieser Kritik gibt es jedoch auch eine sinnvolle Lesart von Schelers ontologischer Zumutung, Werte seien “echte Gegenstände”⁴⁸. Man kann sie nämlich als eine metaphorische Beschreibung dessen auffassen, dass wir Werte nicht – vor allem nicht kognitiv oder rational – “setzen”, sondern emotional “entdecken”. Es handelt sich bei Werten nicht um eigene „Erfindungen“; ein Wert muss vielmehr “erblickt”⁴⁹ werden. Was wir als werthafter erstreben, liegt nicht oder nur begrenzt in unserer eigenen Hand. Was Scheler also vor allem zum Ausdruck bringen will, ist, dass wir Werte als etwas erfahren, was wir (individuell oder kollektiv) nicht selbst „gemacht“ haben. Werte sind in einer gewissen Weise subjektunabhängig. «Werte können nicht geschaffen und vernichtet werden»⁵⁰. In diesem Sinne sagt Scheler auch: «Für uns ist die Person ausschließlich letzter Wertträger, nicht aber und in keinem Betracht Wertsetzer»⁵¹. Auch werden Werte im eigentlichen Sinne von uns nicht “gewählt”, sondern wir fühlen uns an sie “gebunden” und müssen ihnen gewissermaßen “antworten”. Die Werte fordern, wie

⁴⁷ SCHELER GW-2: 42.

⁴⁸ Vgl. hierzu JOAS 1999: 214f.

⁴⁹ SCHELER GW-2: 178.

⁵⁰ SCHELER GW-2: 266.

⁵¹ SCHELER GW-2: 506.

Scheler sagt, von sich aus gewisse “emotionale Antwortreaktionen”⁵². Werte drücken demnach für unser Erleben nie *nur* persönliche Vorlieben oder soziale bzw. kulturelle Konventionen aus. Werte treten nicht nachträglich oder sekundär zu unserer schon bedeutsamen Existenz hinzu, sondern sie sind es, die unserer Existenz allererst eine Bedeutung verleihen⁵³.

4) *Moralische Expressivität*

Um problematische ontologische Implikationen zu vermeiden, möchte ich an dieser Stelle folgenden Interpretationsvorschlag machen. Man kann, so lautet der Vorschlag, den *Ausdrucksbegriff* heranziehen und das Wertfühlen an das Erfassen von Ausdrucksqualitäten bzw. -formen binden. Scheler selbst zieht diesen Schluss nicht explizit,⁵⁴ er liegt aber durchaus in der Konsequenz seines Ansatzes. Insbesondere die oben angeführte phänomenologische Skizze legt diese Annahme nahe, denn ob wir einen Menschen als “sympathisch”, ob wir eine Situation als “peinlich”, ein Kunstwerk als “schön” oder ein Landschaft als “freundlich” usw. empfinden, hängt davon ab, ob wir bestimmte Ausdrucksqualitäten wahrnehmen (können), die ihrerseits wiederum an bestimmte materielle Formen gebunden sind. Bezieht man das Erfassen von Werten in diesem Sinne auf Ausdrucksformen, verlieren die Begriffe Wert und Wertfühlen ihren spekulativ-metaphysischen Charakter, den sie bei Scheler thematisch besitzen. Scheler wehrt sich zwar selbst gegen platonistische Deutungen seines Wertbegriffs: einen «von Wesen und möglichen *Vollzug* lebendiger geistiger *Akte* ganz ‘unabhängig’ bestehenden sollenden Ideen- und Werthimmel ‘müsse er’ prin-

⁵² SCHELER GW-2: 264. WALDENFELS 1997: 310 hat in diesem systematischen Zusammenhang die Strukturformel der “Responsivität” entwickelt, die er allerdings bei Scheler noch nicht entwickelt sieht.

⁵³ Vgl. hierzu JOAS 1999, speziell zu Scheler S. 133-161.

⁵⁴ Die, soweit ich sehe, vielleicht deutlichste Stelle bei Scheler selbst ist folgende: «Fortwährend erfassen wir Werte im Verkehr und in der Geschichte, die uns an uns selbst *nicht* gegeben sind und nie gegeben waren. ... Wir vermögen dies darum, da wir auch Fremdseelisches überhaupt weder erschließen noch einfühlen, sondern in den Ausdrucksphänomenen wahrnehmen» (GW-2: 271).

zipiell schon von der *Schwelle* der Philosophie zurückweisen»⁵⁵. Aber dadurch, dass er das Wertfühlen nicht mehr an sinnlich wahrnehmbare Formen zurückbindet, mystifiziert er die Werte eben doch zu “idealen Objekten”. Der Begriff “Wert” bezeichnet jedoch keine eigene Entität, sondern den Sachverhalt, dass spezifische Situationen, die eine bestimmte Ausdrucksqualität besitzen, für uns eine hochemotionale und auch eine moralische Bedeutung besitzen, über die wir nicht beliebig verfügen (können). Das “Wertfühlen” wäre dann ein Aspekt des Ausdrucksverstehens: indem wir bestimmte Ausdrucksqualitäten erfassen, erfassen wir eine Situation zugleich hinsichtlich ihrer werthafte Dimension. Man könnte in diesem Zusammenhang auch von einer “*moralischen Expressivität*” sprechen. Ausdrucksqualitäten lassen uns in emotionaler, aber eben auch in moralischer Hinsicht nicht “kalt”. Wenn man dem Ethikverständnis Schelers folgt und Emotionalität als die wesentliche Dimension des Moralischen auffasst, dann erschließt sich uns diese Dimension durch den Ausdruck. Man kann daher sagen, dass das Erfassen von Ausdrucksqualitäten auch unser moralisches Verhalten und Handeln strukturell leitet. Wir leben, wenn nicht von Beginn, so doch von einem recht frühen Zeitpunkt unserer Existenz an in einer Welt der moralischen Expressivität⁵⁶.

Im folgenden Abschnitt möchte ich das Modell einer “Schichtung des emotionalen Lebens”⁵⁷ und einer dieser Schichtung entsprechenden “objektiven Rangordnung der Werte”⁵⁸ skizzieren, das Scheler im Anschluss an die eingangs erwähnte Pascalsche Formel vom “*ordre du coeur*” entwickelt und das die allgemeine These vom Zusammenhang von Expressivität, Emotionalität und Moralität weiter spezifiziert. Scheler unterscheidet insgesamt vier Gefühlsschichten: *sinnliche, vitale, seelische* und *geistige* Gefühle.

⁵⁵ SCHELER GW-2: 21.

⁵⁶ Nach neueren Forschungen zur Empathie liegt dieser Zeitpunkt ontogenetisch bei ca. 18 Monaten, vgl. hierzu BISCHOF-KÖHLER 1989.

⁵⁷ SCHELER GW-2: 331.

⁵⁸ SCHELER GW-2: 83.

5) Die Schichtung des emotionalen Lebens und die Rangordnung der Werte

Die *sinnlichen Gefühle* – Scheler spricht auch von “Gefühlsempfindungen”⁵⁹ – sind direkt an den eigenen Körper gebunden, und zwar sind sie «an bestimmten Stellen des Leibes als ausgedehnt und lokalisiert gegeben»⁶⁰. Schelers Standardbeispiel sind Schmerzen. Schmerzen treten in einem bestimmten Organ oder an einem (mehr oder weniger) genau angebbaren Punkt meines Körpers auf. Außer Schmerzen nennt Scheler als Beispiel noch das Gefühl der “sinnlichen Annehmlichkeit”, aufgrund von bestimmten Reizen, etwa “Berührungen”⁶¹. Es handelt sich bei einem sinnlichen Gefühl, so Scheler weiter, immer um einen “aktuellen Tatbestand”: die “ausschließliche Seinsform” eines sinnlichen Gefühls «ist die seiner Zeit und seines Ortes *am Leibe*»⁶². Sinnliche Gefühle können im eigentlichen Sinne weder erinnert noch erwartet werden. Sie sind «punktuell, undauerhaft und ohne Sinnkontinuität»⁶³. Ein rein sinnliches Gefühl «‘deutet’ weder vor noch zurück, es ist ohne mögliche emotionale Erlebniskonsequenz und selbst keine ‘erlebte Konsequenz’ aus anderen emotionalen Erlebnissen»⁶⁴. Aus ausschließlich sinnlichen Gefühlen bildet sich, wie man vielleicht auch sagen könnte, keine eigene *Sinngeschichte*. Ein Schmerz kommt, und vergeht, und ohne Einbettung in eine der höheren emotionalen Schichten besitzt er keine seine Erscheinung übergreifende Identität, auf die ich mich später wieder beziehen könnte. Fasst man die sinnlichen Gefühle nun nicht als bloße Zustände, sondern als (intentionale) Akte des “sinnliches Fühlens”⁶⁵ auf, dann, erschließen sie uns, so Scheler die «Wertreihe des Angenehmen und

⁵⁹ SCHELER GW-7: 59.

⁶⁰ SCHELER GW-2: 335.

⁶¹ SCHELER GW-2: 335.

⁶² SCHELER GW-2: 336.

⁶³ SCHELER GW-2: 337.

⁶⁴ SCHELER GW-2: 337.

⁶⁵ SCHELER GW-2: 122.

Unangenehmen»⁶⁶.

Als Beispiele für die zweite Gefühlsschicht, die *vitalen Gefühle*, nennt Scheler «Behaglichkeit und Unbehaglichkeit, z.B. Gesundheits- und Krankheitsgefühl, Mattigkeit und Frische»⁶⁷. Vitalgefühle können im Unterschied zu den sinnlichen Gefühlen nicht mehr in einem bestimmten Organ oder einer Region des Körpers lokalisiert werden, sie betreffen den gesamten Leib, der dadurch – also mit diesen Gefühlen – auch erst in seiner Einheitlichkeit erlebt wird. Die Vitalgefühle beziehen sich jedoch nicht nur auf unseren Leib, sondern in einem weiteren Sinne auch auf “unser Leben”, wir erfahren etwas über dessen Stand und seine Entwicklung: «sein ‘Aufstieg’, sein ‘Niedergang’, seine Krankheit und Gesundheit, seine ‘Gefahr’ und seine ‘Zukunft’»⁶⁸. Sie bilden «in ihrer Gesamtheit, abgesehen von ihrem unmittelbaren Gefühlsgehalt, ... ein *echtes Zeichensystem* für den wechselnden Stand des Lebensprozesses»⁶⁹. Scheler versucht hier, die Funktion (im Sinne einer evolutionären Leistung) der vitalen Gefühlsschicht zu beschreiben. Als weitere Beispiele nennt er «Angst, Furcht, Ekel, Scham, Appetit, Aversion, vitale Sympathie und vitales Abgestoßensein ..., Schwindelgefühl»⁷⁰. Gefühle dieser Art können uns auf etwas aufmerksam machen, das für unsere vitale Existenz insgesamt von Bedeutung ist. Scheler bezeichnet sie daher auch als “räumliche und zeitliche Ferngefühle”, im Gegensatz zu den sinnlichen Gefühlen, welche bloß “räumliche und zeitliche Kontaktgefühle” sind⁷¹. Die sinnlichen Gefühle sind nur die Folgen bzw. gleichzeitige Begleiterscheinungen von physiologischen Vorgängen (Reizungen) eines Organismus; die vitalen Gefühle dagegen können etwas antizipieren, was noch gar nicht aktuell vorhanden ist. Aber wir haben auf der Ebene der Vitalgefühle nicht nur Zugang zu uns selbst und unserem eigenen Leben, son-

⁶⁶ SCHELER GW-2: 122.

⁶⁷ SCHELER GW-2: 340.

⁶⁸ SCHELER GW-2: 342.

⁶⁹ SCHELER GW-2: 343.

⁷⁰ SCHELER GW-2: 343.

⁷¹ SCHELER GW-2: 344.

dern zu der gesamten Vitalsphäre außerhalb unserer selbst. Über die verschiedenen sympathetischen Vitalgefühle erschließt sich uns z.B. der emotionale Zustand eines anderen Menschen⁷². Überall, wo Leben sich in Ausdrucksformen äußert, haben wir über unsere vitalen Gefühle einen direkten Zugang zu ihm. Die „Werte des vitalen Fühlens“⁷³, also die Werte, die wir über die intentionalen Akte des vitalen Fühlens erfassen, sind, wie Scheler ohne nähere Erläuterung bestimmt, «jene Qualitäten, die von dem Gegensatz des ‘Edlen’ und ‘Gemeinen’ ... umspannt» werden, sowie solche, «die in der Bedeutungssphäre des ‘Wohles’ oder der ‘Wohlfahrt’ gelegen sind»⁷⁴.

Die *seelischen Gefühle* wie „Trauer“ oder „Freude“ heben sich als dritte Gefühlsschicht gegenüber den sinnlichen und vitalen Gefühlen deutlich ab. «Ein tiefes Gefühl der Trauer nimmt ... in keiner Weise an der Ausdehnung teil, die in einem Wohl- und Übelbefinden z.B. immer noch liegt»⁷⁵. Auf der anderen Seite jedoch gehören die seelischen Gefühle viel mehr zu uns selbst bzw. zu uns als Person. Die sinnlichen Gefühle sind noch «ohne jede Personbeziehung»⁷⁶. Sie haben, wie bereits erwähnt, nur eine vorübergehende, aktuelle Existenz, sie besitzen keine eigene Sinnkontinuität. Sie sind daher auch am besten von allen Gefühlsmodalitäten extern kontrollierbar oder evozierbar. Ein lokaler Schmerz zum Beispiel lässt sich künstlich betäuben oder durch äußere Reizung hervorrufen. Dagegen sind schon die vitalen Gefühle, etwa Gefühle des Wohl- oder Unwohlseins erheblich weniger kontrollierbar; man kann sie «nur in engen Grenzen durch irgendwelche praktische Maßregeln verändern»⁷⁷. Noch weniger kontrollierbar sind die seelischen Gefühle wie Freude oder Trauer. Sie haben, sagt Scheler, «je nach ihrem besonderen Tiefegrad innerhalb ihrer Tiefenschicht ihre besondere Dauerhaftigkeit und ihren besonderen Rhythmus des

⁷² Darauf werde ich im letzten Abschnitt eingehen.

⁷³ SCHELER GW-2: 123.

⁷⁴ SCHELER GW-2: 123.

⁷⁵ SCHELER GW-2: 344.

⁷⁶ SCHELER GW-2: 336.

⁷⁷ SCHELER GW-2: 338.

Abebbens, und können darin wohl durch willkürliche Unterdrückung oder durch wegsehendes Verdrängen in ihrer inneren Gegebenheit gestört, nicht aber irgendwie verändert werden»⁷⁸. Aber obwohl oder vielmehr weil sie nicht kontrollierbar sind, erfüllen uns die seelischen Gefühle gewissermaßen als ganze Person. Scheler sagt hier auch: das seelische Gefühl «ist von Hause aus eine Ichqualität»⁷⁹. Die seelischen Gefühle liegen für Scheler also näher am *Zentrum* unserer emotionalen Existenz, die relativ gut verfügbaren sinnlichen Gefühle befinden sich dagegen an dessen *Peripherie*. Die Berechtigung von einer Zentrum/Peripherie-Skala zu sprechen, auf der die Gefühle der verschiedenen Schichten in Bezug auf unsere emotionale Existenz angeordnet sind, sieht Scheler – neben dem Kriterium der Herstellbarkeit und Kontrollierbarkeit – in dem Phänomen, dass die Schichten, die jeweils näher am Zentrum sind, die periphereren Gefühle gleichsam “überschatten” können⁸⁰. Auch in der Schicht des seelischen Fühlens bestimmt Scheler die entsprechenden Wertinhalte ohne nähere Erläuterung⁸¹, und zwar als die ästhetischen (schön/hässlich) und die im engeren Sinne moralischen Werte (recht/unrecht), sowie alle Werte, die sich auf Erkenntnis beziehen (wahr/falsch); diese manifestierten sich, wie es weiter heißt, symbolisch als “Kulturwerte”⁸².

⁷⁸ SCHELER GW-2: 338f.

⁷⁹ SCHELER GW-2: 344; wobei es auch hier noch verschiedene Grade der “Ichnähe und Ichferne” geben könne, so komme z.B. «in den sprachlichen Ausdrücken: ‘ich fühle mich traurig’, ‘ich fühle Trauer’, ‘ich bin traurig’» eine “zunehmende Ichnähe” zum Ausdruck.

⁸⁰ SCHELER GW-2: 333f.: «Man vergegenwärtige sich ein frohes Lächeln inmitten eines schweren Leides im Erleben und im Ausdruck. In dieser Frohheit bewegen wir uns fühlbar doch aus unserer zentralen Ichtiefe heraus in eine peripherere Schicht unserer seelischen Existenz; ob wir hier lange oder kurz verweilen, immer bleibt doch das ‘tiefe Leid’ in jener Ichtiefe liegen, und gibt dem Wechsel der Gefühlszustände auf jener peripheren Schicht unserem Gesamtzustand sein kernhaftes Gepräge. Und auch die Ausdruckserscheinungen nehmen Teil an diesem Unterschied; ein gramvolles Gesicht bleibt es auch im Lachen, ein heiteres auch im Weinen».

⁸¹ Es ergibt sich zudem eine gewisse terminologische Missverständlichkeit, da Scheler die dritte Wertmodalität als den «Wertbereich der *geistigen Werte*» (GW-2: 124) bezeichnet, diese geistigen Werte allerdings nicht den geistigen, sondern den seelischen Gefühlen zugeordnet werden; vgl. hierzu auch RUTISHAUSER 1969: 54.

⁸² SCHELER GW-2: 125.

Die vierte und letzte Schicht bilden die *geistigen Gefühle*. Als einzige Beispiele nennt Scheler hier „Seligkeit und Verzweiflung“⁸³. In dieser Schicht haben wir überhaupt keinen kontrollierbaren Einfluss mehr. Die geistigen Gefühle sind «völlig jeglicher Willensherrschaft entzogen», und es ist daher auch nicht möglich, «sie zu intendieren»⁸⁴. Gleichwohl liegen sie noch näher als die seelischen Gefühle am Zentrum unserer emotionalen Existenz, ja sie bilden dieses Zentrum selbst; «sie ‘durchdringen’ alle besonderen Erlebnisinhalte»⁸⁵. Seligkeit und Verzweiflung «erfüllen gleichsam vom Kern der Person her das Ganze unserer Existenz und unserer ‘Welt’. Wir können dann nur selig oder verzweifelt ‘sein’, und nicht Seligkeit und Verzweiflung – im strengen Sinne – ‘fühlen’»⁸⁶. Es besteht mit anderen Worten keine Differenz mehr zwischen uns selbst bzw. unserer gesamten Existenz und dem geistigen Gefühl. Wir können daher, wie Scheler auch sagt, «nicht im selben Sinne ‘über etwas’ verzweifelt und ‘über etwas’ selig sein wie über etwas froh und unfroh, glücklich und unglücklich usw.»⁸⁷. Es sei vielmehr so, dass die geistigen Gefühle «entweder gar nicht erlebt werden, oder vom Ganzen unseres Seins Besitz ergreifen», wobei sich in der Seligkeit ein «emotionales ‘Ja!’», in der Verzweiflung «ein emotionales ‘Nein!’ im Kerne unserer Personexistenz und unserer Welt» zeige⁸⁸. Die Werte, zu denen wir über die Akte des geistigen Fühlens Zugang besitzen, bilden für Scheler die höchste Wertmodalität, nämlich die *religiösen Werte* des «Heiligen und Unheiligen»⁸⁹.

Soweit die kurze Skizze des Modells. Ein zentrales Problem betrifft natürlich die Einteilung der Wertschichten selbst; ausführlich betont Scheler, dass es «apriorische Rangbeziehungen zwischen den Wertmo-

⁸³ SCHELER GW-2: 344.

⁸⁴ SCHELER GW-2: 339.

⁸⁵ SCHELER GW-2: 344.

⁸⁶ SCHELER GW-2: 345.

⁸⁷ SCHELER GW-2: 344f.

⁸⁸ SCHELER GW-2: 345.

⁸⁹ SCHELER GW-2: 125.

dalitäten» gäbe⁹⁰, denen zufolge die geistigen Werte immer und in jedem Fall die höchsten, die sinnliche Werte stets die niedrigsten Werte seien.⁹¹ Er ist der Auffassung, dass wir in eigenen emotionalen Akten – er nennt sie “Vorziehen” und “Nachsetzen” – die Relationen zwischen den Werten bzw. Wertschichten erfassen⁹². Der Status dieser relationierenden Akte bleibt allerdings problematisch, und der Rekurs auf sie entbindet auch nicht von der Frage nach den Kriterien, mit deren Hilfe man die Rangordnung der Wertschichten festlegen könnte. Wie kann man behaupten, eine bestimmte Wertschicht sei “höher” oder “niedriger” als eine andere? Woran orientiert sich das “Vorziehen” und “Nachsetzen”? Scheler versucht durchaus, hier Antworten zu geben⁹³. So heißt es etwa, Werte seien umso höher, je “dauerhafter” sie sind, wobei nicht die empirische bzw. objektiv-messbare Dauer eines Wertträgers gemeint ist, sondern der inhärente Bezug des Wertes zur Zeit. In diesem Sinne sei z.B. die Liebe zu einer Person ein in sich dauerhafter Wert, man könne nicht sagen: «‘Ich liebe Dich jetzt’ oder ‘eine bestimmte Zeit’ ..., denn das ‘sub specie quadam aeterni’ gehört zum Wesen des echten Liebesaktes»; die sinnlichen Werte seien dagegen nur «‘als wechselnd’ gegeben»⁹⁴. Ein weiteres Kriterium sieht Scheler darin, dass höhere Werte “weniger teilbar” sein sollen. Die sinnlichen Werte hängen gewissermaßen direkt an der Quantität des Wertträgers: «So ist z.B. ein Stück Tuch auch – ungefähr – das Doppelte *wert* wie die Hälfte des Stückes. Die Größe des Wertes richtet sich hier noch nach der Größe seiner Träger»⁹⁵. Dagegen stehe «im äußersten Gegensatz das ‘Kunstwerk’, das von Hause aus ‘unteilbar’ ist und von dem es kein ‘Stück’ Kunstwerk geben kann»⁹⁶. Zudem könne ein Werk der geistigen Kultur «gleichzeitig von beliebig vielen erfaßt und in seinem

⁹⁰ SCHELER GW-2: 122.

⁹¹ Vgl. SCHELER GW-2: 126.

⁹² Vgl. SCHELER GW-2: 104ff.

⁹³ Vgl. SCHELER GW-7: 107ff.

⁹⁴ SCHELER GW-2:109.

⁹⁵ SCHELER GW-2: 110f.

⁹⁶ SCHELER GW-2: 111.

Werte gefühlt und genossen werden»⁹⁷. Schließlich ist für ihn auch die „Tiefe der Befriedigung“ des entsprechenden Wertfühlers ein Kriterium. So sei es

ein ganz eigentümliches Phänomen, daß uns sinnliche Vergnügungen oder harmlose äußerliche Freuden (z.B. an einem Feste oder an einem Spaziergange) dann und nur dann voll 'befriedigen', wenn wir in der zentraleren Sphäre unseres Lebens – da, wo es uns 'ernst' ist – uns 'befriedigt' fühlen. Nur gleichsam auf dem Hintergrund dieses tieferen Befriedigtseins ertönt auch das voll befriedigte Lachen über die äußerlichsten Freuden des Lebens, wogegen umgekehrt bei Nichtbefriedigung in jenen zentralen Schichten an die Stelle der vollen Befriedigung an dem Fühlen der niedrigeren Werte sofort ein 'unbefriedigtes' rastloses Suchen nach Genußwerten tritt⁹⁸.

Hier mischen sich, wie man leicht sieht, durchaus treffende phänomenologische Beobachtungen mit kulturkritischen Zuschreibungen, die sich selbst wiederum sehr spezifischen Wertungen verdanken. Jedenfalls dürften solche und ähnliche „Kriterien“ wohl kaum ausreichen, um eine universale, absolut invariable, „ewige Ordnung“⁹⁹ von Wertschichten zu begründen, wie Scheler dies versucht. Bei aller möglichen Kritik im einzelnen, ist dennoch positiv festzuhalten, dass Scheler in seinem Modell überhaupt die Komplexität unserer Emotionalität und deren enge Beziehung zur moralischen Dimension unserer Existenz herausarbeitet. Die Frage, die sich nun stellt, ist jedoch, in welcher Weise die Emotionalität konkret eine moralische Bedeutung erzielt. In diesem Zusammenhang ist die schon herausgearbeitete *intentionale* Struktur des Wertfühlers entscheidend. Scheler betont erneut, dass es sich dabei um eine Intentionalität handeln kann, deren „Objekte“ nicht unbedingt konkret sein müssen¹⁰⁰.

⁹⁷ SCHELER GW-2: 111.

⁹⁸ SCHELER GW-2: 114.

⁹⁹ Vgl. SCHELER GW-2: 261; GW-3: 69.

¹⁰⁰ Im folgenden Abschnitt stütze ich mich auf LACHMANN 2002: 78ff.

6) *Intentionalität des Wertfühlers*

Das Wertfühlen bezeichnet ein emotionales und intentionales ‐Gerichtetsein‐ auf einen Wert. Dabei ist es durchaus nicht so, dass dieses Gerichtetsein immer schon mit einem klar identifizierbaren ‐Objekt‐ verbunden wäre, im Gegenteil. Man fühlt z.B. ein Unbehagen, und weiß (noch) nicht, worauf dieses genau zurückzuführen ist. Oder man fühlt sich von etwas angenehmen angezogen, ohne genaues Wissen darüber, was eigentlich so angenehm ist. Es liegt lediglich eine emotional gefühlte *Richtung* der Intentionalität vor, aber noch keine konkrete oder spezifische Vorstellung über deren Ziel. Bei Scheler heißt es hierzu:

Eine Richtung solcher Art ist eben nicht an erster Stelle eine Richtung auf einen besonderen Bild- oder Bedeutungsinhalt, sondern sie ist eine Wertrichtung, d.h. ein in seiner besonderen unverwechselbaren Qualität erlebbares Gerichtetsein auf einen bestimmten Wert (der selbst darum nicht schon als eine fühlbare Wertqualitat gegeben zu sein braucht.)¹⁰¹.

Es handelt sich dabei z.B., so Scheler, um ein ‐Verlangen haben‐ oder auch um eine ‐Lust auf etwas haben‐, ein Sachverhalt, ‐der von jeder ‐Lust an etwas‐, wo uns bereits ein bestimmter Gegenstand im Bildinhalt vorschwebt, ganz verschieden‐ sei¹⁰². Die Intentionalität des Fühlers könne sich dann zwar durchaus weiter ausbilden und auf konkrete Ziele bzw. Absichten richten; dies sei jedoch ein nachgeordneter Vorgang. Interessant ist nun, dass Scheler das, wenn man so will, moralische Zentrum einer Person in der noch unbestimmten oder nicht voll spezifizierten Intentionalität des Wertfühlers verortet. Er verwendet hierfür den Begriff der ‐Gesinnung‐¹⁰³. Die Gesinnung liege ‐eine Stufe tiefer als die Absicht‐¹⁰⁴. Scheler führt folgendes Beispiel an:

Kommt ein Mensch zu uns und mutet uns einen bestimmten

¹⁰¹ SCHELER GW-2: 54.

¹⁰² SCHELER GW-2: 54f.

¹⁰³ SCHELER GW-2: 127.

¹⁰⁴ SCHELER GW-2: 128.

Schritt zu, so ist das allererste, was wir erleben, ein Strebensakt, der entweder in die Richtung ‚positiver Werte‘ oder ‚negativer Werte‘ in bezug auf diesen Menschen abzielt. Und dies ganz unabhängig davon, ob wir uns auch die Absicht gebildet haben, den uns zugemuteten Schritt in irgendeiner Weise zu tun oder nicht zu tun¹⁰⁵.

Die Gesinnung ist, so könnte man auch sagen, die Voraussetzung dafür, welche konkreten Willensbildungen überhaupt vorgenommen oder welche spezifischen Ziele angestrebt werden können. Was nicht in der Richtung des Wertfühlers liegt, kann auch nicht zum möglichen Gegenstand einer Absicht oder Handlung werden. Auch können sich die konkreten Gegenstände bzw. Inhalte verändern, während sich die ihnen zugrundeliegende Gesinnung durchhält. Zwar können sich durchaus auch Gesinnungen, also Richtungen des Wertfühlers, ändern, im Allgemeinen jedoch sind sie ungleich stabiler als die Inhalte und erweisen sich willentlichen Veränderungen gegenüber als wesentlich resistenter. Daher sieht Scheler auch in den Gesinnungen, und nicht in den konkreten Absichten, den eigentlichen Kern des Moralischen. Scheler setzt sich hier erneut von Kant ab. Für Kant sei der Bereich der Emotionalität und der Neigungen nicht nur irrelevant für die wahre Moralität, sondern auch deren Hindernis. Für ihn zeige sich der moralische Wert einer Person daher besonders darin, dass sie dieses Hindernis überwindet. Im vollen Gegensatz dazu formuliert Scheler, «daß die sittlich höherstehende Persönlichkeit diejenige ist, der die Realisierung dieser Inhalte am wenigsten Mühe macht und kostet; wer am wenigsten Widerstände gegen das Gute hat, der ist der Beste»¹⁰⁶. Die moralische Entwicklung einer Person sieht Scheler dann darin, dass sie in ihrem Wertfühlen von den niederen zu den höheren Werten fortschreite und so ein Wachstum an Werten erfahre. Dieser Prozess orientiere sich *nicht*, so Scheler, an expliziten Normen oder ethischen Prinzipien, sondern an personalen Vorbildern: «Nicht abstrakte Sittenregeln allgemeingültiger Art wirken auf die Seele formend, gestal-

¹⁰⁵ SCHELER GW-2: 128.

¹⁰⁶ SCHELER GW-2: 237.

tend, sondern immer nur anschauliche Vorbilder». Scheler verweist in diesem Zusammenhang auch auf die besondere Bedeutung des Ausdrucks, wenn er z.B. sagt, dass die Gesinnung eines anderen «nicht aus den vorliegenden Handlungen erschlossen», sondern «in einer ganzen Fülle von Ausdruckserscheinungen des Menschen erschaut» werde¹⁰⁷. Und weiter heißt es, es sei «sehr häufig eine Kleinigkeit, die uns auch nach Kenntnis einer großen Menge von Handlungen des betreffenden Menschen plötzlich seine wahre Gesinnung aufweist. Ja die automatische Ausdruckserscheinung ist hierfür oft ein weit besseres Material als die willkürliche Rede»¹⁰⁸.

Im nun folgenden Abschnitt will ich mich der Analyse der verschiedenen “Formen der Sympathie” zuwenden. Scheler unterscheidet vier Formen: *Gefühlsansteckung*, *Nachfühlen*, *Mitfühlen* und *Einsfühlen* (ich möchte davon jedoch nur die ersten drei diskutieren). Scheler entdeckt hier nicht nur einen empirisch anschlussfähigen Zugang zur moralischen Expressivität des Menschen, sondern er beschreibt auch eine Verschränkung von zwei spezifischen Werten – *den Wert des Anderen* und *den Wert des Selbst* –, die für unsere moralische Existenz insgesamt von konstitutiver Bedeutung sind.

7) Die Formen der Sympathie

Die erste Form bzw. Vorform der Sympathie ist die *Gefühlsansteckung*. Dieses Phänomen ist, so Scheler, bereits im Tierreich weit verbreitet, so z.B. «die Furchtansteckung einer Herde durch das erblickte Fluchtverhalten des Leittieres»¹⁰⁹. Im menschlichen Bereich entsprechen dem bestimmte massenpsychologische Phänomene wie “Paniken” und «*psychopathische Gruppenbewegungen*»¹¹⁰. Individuellere Beispiele wären, «daß die Lustigkeit in einer Kneipe oder auf einem Feste die hereinkommenden Personen, die etwa eben noch traurig waren»,

¹⁰⁷ SCHELER GW-2: 133.

¹⁰⁸ SCHELER GW-2: 133.

¹⁰⁹ SCHELER GW-7: 23.

¹¹⁰ SCHELER GW-7: 27.

oder auch, «wenn etwa das Lachen ‘ansteckt’»¹¹¹. Maßgeblich für Gefühlsansteckung sind also körpergebundene Ausdrucksformen. Scheler legt nun den Fokus darauf, dass die bloße Ansteckung durch fremde Affekte mit einem echten Mitgefühl nichts zu tun habe; es bestehe weder eine Intention auf, noch ein Teilnehmen an einem fremden Gefühl. Der Prozeß der Ansteckung finde „unwillkürlich“ und „lediglich zwischen Gefühlszuständen“ statt.¹¹² Gefühlsansteckungen kämen aber auch dann vor, wenn es gar keine fremden Gefühlserlebnisse gebe, etwa wenn «die Heiterkeit einer Frühlingslandschaft, die Dürsterheit eines regnerischen Wetters, die Kläglichkeit eines Zimmers ... ansteckend auf unsere Gefühlszustände wirken»¹¹³. Für die Gefühlsansteckung sei es also charakteristisch, daß ein «‘Verstehen’ völlig fehlt»;¹¹⁴ jedenfalls setze sie ein Wissen um das fremde Gefühlserlebnis «überhaupt nicht voraus»¹¹⁵. Bei einer Gefühlsansteckung kann man also von einem Fremd*verstehen* noch gar nicht sprechen. Hier ist «das fremde, ansteckende Gefühl nicht ‘als fremdes’ gegeben, sondern ‘als eigenes’, und nur seine kausale Herkunft geht auf das Erleben eines anderen zurück»¹¹⁶.

Anders dagegen bei der zweiten Form der Sympathie, dem *Nachfühlen*. Hier handelt es sich nicht um einen bloßen Gefühlszustand, der von außen gleichsam kausal evoziert worden ist, sondern um einen intentionalen Akt des Fühlens, der sich auf den Gefühlszustand eines anderen bezieht. Wichtig dabei ist nun, so Scheler, folgendes. Im Nachfühlen wird uns der Gefühlszustand eines anderen zwar in *emotionaler* Weise bewusst, es handelt sich um ein *Nachfühlen* und nicht um ein kognitives *Nachdenken*, aber dies bedeutet in keiner Weise, dass wir im Nachfühlen auch in uns selbst den nachgefühlten Gefühlszustand aktualisieren würden bzw. müssten. Das Nachfühlen ist

¹¹¹ SCHELER GW-7: 25f.

¹¹² SCHELER GW-7: 26.

¹¹³ SCHELER GW-7: 25.

¹¹⁴ SCHELER GW-7: 23.

¹¹⁵ SCHELER GW-7: 26.

¹¹⁶ SCHELER GW-7: 48.

ein Fühlen des fremden Gefühls, kein bloßes Wissen um es oder nur ein Urteil, der andere habe das Gefühl; gleichwohl ist es kein Erleben des wirklichen Gefühls als eines Zustandes. Wir erfassen im Nachfühlen noch die Qualität des fremden Gefühls – ohne daß es in uns herüberwandert oder ein gleiches reales Gefühl in uns erzeugt wird¹¹⁷.

Scheler stützt diese Bestimmung u.a. mit dem Hinweis darauf, dass wir im Nachfühlen dem Gegenstand dieses Fühlens «ganz ‘gleichgültig’ gegenüberstehen» könnten¹¹⁸. Diese Möglichkeit eines neutralen Verhältnisses hätten wir aber nicht, wenn wir dieses Gefühl auch tatsächlich in uns selbst aktualisieren würden. «Wer aber die Todesangst eines Ertrinkenden ‘versteht’, braucht nicht im mindesten eine reale abgeschwächte Todesangst zu *erleben*»¹¹⁹.

Von diesem Phänomen des Nachfühlens hebt Scheler nun als dritte Form das *Mitfühlen* ab. Er unterscheidet hierbei wiederum zwei Formen: (a) das “unmittelbare Mitfühlen” bzw. das “Miteinanderfühlen” und (b) das echte «Mitgefühl ‘an etwas’»¹²⁰. Als Beispiel für die erste Form gibt er an: «Vater und Mutter stehen an der Leiche eines geliebten Kindes. Sie fühlen miteinander ‘*dasselbe*’ Leid, ‘denselben’ Schmerz. Das heißt nicht: A fühlt dies Leid und B fühlt es auch, und außerdem wissen sie noch, daß sie es fühlen – nein, es ist ein echtes *Mit-einanderfühlen*. Das Leid des A wird dem B hier in keiner Weise gegenständlich»¹²¹. Im Prinzip handelt es sich bei dieser ersten Form also gar nicht um ein echtes Mitgefühl, sondern nur um den Sachverhalt, dass zwei Personen mit derselben “emotionalen Regsamkeit” bzw. “Funktionsqualität” auf denselben “Wertverhalt” – in diesem Falle, den Verlust des eigenen Kindes – bezogen sind¹²². Ein echtes Mitgefühl – «so wie es z.B. dem Freund C wird, der zu den Eltern hinzutritt und Mitleid ‘mit ihnen’ hat» – enthält dagegen «die Intention des

¹¹⁷ SCHELER GW-7: 20.

¹¹⁸ SCHELER GW-7: 20.

¹¹⁹ SCHELER GW-7: 22; vgl. auch GW-7: 52f., 58.

¹²⁰ SCHELER GW-7: 23.

¹²¹ SCHELER GW-7: 23f.

¹²² SCHELER GW-7: 24.

Fühlens von Leid und Freude am Erlebnis des anderen»¹²³. Es liegt also dann vor, wenn sich ein intentionaler emotionaler Akt primär auf das Gefühl eines anderen richtet und nur mittelbar auf den Sachverhalt, der diesem Gefühl des anderen zugrunde liegt.

Für Scheler geht das echte Mitgefühl über das bloße Nachfühlen insofern hinaus, als es eine «Reaktion auf den im Nachfühlen gegebenen Tatbestand des fremden Gefühls ... und des zu ihm gehörigen Wertverhalts auch im Phänomen dar[stellt]. Es sind also die in diesem Falle getrennt gegebenen Funktionen des Nachfühlens und des Mitfühlens scharf voneinander zu scheiden»¹²⁴. Der Unterschied zeige sich u.a. daran, dass ein Nachfühlen durchaus vorhanden sein kann, also das emotionale Verstehen und Erfassen eines fremden Leids, einer Trauer oder einer Freude, das entsprechende Mitgefühl aber ganz fehlt. Darüber hinaus gebe es, so Scheler weiter, diejenigen Erlebnisformen, die dem nachgefühlten Gefühl genau entgegen gesetzt sind, wie etwa bei der «Lust an der Grausamkeit»; Grausamkeit bestehe nicht etwa darin, «daß der Grausame bloß 'fühllos' wäre für fremdes Leid», sondern ihm «ist der Schmerz oder das Leid, das bereitet, durchaus in einer Funktion des Nachfühlens gegeben! Er hat gerade die Freude am 'Quälen' und der Qual seines Opfers»¹²⁵. Daraus schließt Scheler, dass die Form des Nachfühlens gegenüber der des Mitfühlens grundlegender ist. Jedem Mitfühlen muss ein Nachfühlen (strukturell) vorhergehen, obwohl im tatsächlichen Erleben beide Formen zumeist nur Aspekte darstellen. Es sei, so Scheler, «klar, daß jede Art von Mitfreude oder Mitleid irgendeine Form des Wissens um die Tatsache fremder Erlebnisse, ihre Natur und Qualitäten ... voraussetzt»¹²⁶. Nicht erst *durch* das Mitfühlen kommt mir das Gefühl des anderen zur Gegebenheit, sondern dieses Gefühl muss bereits in irgendeiner Form vorhanden sein, damit ich überhaupt mitfühlen kann.

¹²³ SCHELER GW-7: 24.

¹²⁴ SCHELER GW-7: 24f.

¹²⁵ SCHELER GW-7: 25.

¹²⁶ SCHELER GW-7: 19.

Den Kopf eines sich blau schreienden Kindes nur als körperlichen Kopf sehen, nicht als Ausdrucksphänomen eines Schmerzes, Hungers usw., und ihn als solches Ausdrucksphänomen (d.h. normal) zwar sehen, aber dann gleichwohl kein 'Mitleid mit dem Kinde haben', das sind völlig verschiedene Tatsachen. Die Mitleiderlebnisse und Mitgefühle treten also immer zu dem bereits verstandenen, aufgefaßten Erlebnis hinzu.... Es ist ganz sinnvoll, zu sagen: 'Ich kann Ihnen das sehr gut nachfühlen, aber ich habe kein Mitleid mit Ihnen!'¹²⁷.

Nachfühlen und Mitfühlen sind also zwei völlig verschiedene emotionale Bezugnahmen auf den anderen – und ihre Differenz besitzt eine moralische Dimension. Das Nachfühlen «bleibt noch in der Sphäre des *erkennenden* Verhaltens und ist kein sittlich relevanter Akt»¹²⁸, wie es das echte Mitfühlen bedeutet, das, so Scheler, ein «wahres Hinübergreifen und Eingehen in den anderen und seinen individuellen Zustand ist, ein wahres und wirkliches Transzendieren seiner selbst»¹²⁹. Das bedeutet aber nicht, um es noch einmal zu wiederholen, dass ich das betreffende Gefühl auch in mir selbst noch einmal reproduzieren müsste. Um «Mitleid mit dem Ertrinkenden zu haben» muss ich nicht «von einer Angst, die seiner ähnlich ist, geschüttelt werden», dies ist «für das Mitfühlen, je reiner und echter es ist, durchaus nicht der Fall. Je mehr es aber der Fall ist, desto mehr nähert sich der Tatbestand der Gefühlsansteckung ... uns desto *wertloser* wird auch das Verhalten»¹³⁰.

8) Die Werte des Anderen und des Selbst

Den spezifisch moralischen Wert, der sich Phänomen des Mitfühlens zeigt, sieht Scheler in der *Erfassung des Anderen als eines eigenständigen Individuums*. Mitleiden sei «Leiden am Leiden des anderen *als dieses anderen*. Dies ‚als des anderen‘ gehört in den phänomenologischen Tatbestand hinein»¹³¹. Echtes Mitfühlen zeige sich vor allem darin, daß

¹²⁷ SCHELER GW-7: 19f.

¹²⁸ SCHELER GW-7: 20.

¹²⁹ SCHELER GW-7: 57.

¹³⁰ SCHELER GW-7: 58.

¹³¹ SCHELER GW-7: 48.

es die «Natur und die Existenz des anderen und seine Individualität» mit «in den Gegenstand des Mitleids und der Mitfreude» einbeziehe¹³². Damit meint Scheler nicht, dass ich den Anderen in seiner ganzen Persönlichkeit und komplexen Individualität auch vollständig verstehe. Er sieht sogar eine Grenze des emotionalen Fremdverstehens in dem, was er die «absolut intime Person»¹³³ des anderen nennt. Diese Grenze liegt für ihn im Bereich der geistigen Gefühle, die sich nicht mehr in eindeutigen und für sie spezifischen Ausdrucksformen äußern: «Die automatischen (unwillkürlichen) Ausdrucksäußerungen als solche reichen als Erkenntnisfundamente nur bis zum Gehalt der spezifischen Vital- und Seelenich des Menschen – nicht aber bis zur Erkenntnis und zum Verstehen der noetischen Akte einer Person»¹³⁴. Die intentionalen Inhalte der geistigen Gefühle, die unsere innersten Überzeugungen und Einstellungen betreffen, müssen, das ist Schelers These, eigens artikuliert werden, um von anderen erfasst werden zu können (auch wenn dabei stets ein Rest des Nichtartikulierbaren bleibt). «'Personen' können nicht verstehend erkannt werden (im Nachvollzug ihrer geistigen Akte), *ohne sich selbst spontan zu erschließen*. Denn sie können auch 'schweigen' und sich verbergen»¹³⁵. Symbolische Artikulation und insbesondere, wie Scheler selbst sagt, «die Sprache ... ist für die Erfassung des Personeninhaltes also wesentlich. Das Seelenleben des Tieres ist in diesem Sinne für den Menschen prinzipiell (wie immer es auch de facto stehe) voll durchsichtig – die geistige Person des Menschen ist es nicht. Sie kann sich selbst *verschließen* oder *aufschließen*»¹³⁶. Um diese Grenze des Nach- und Mitfühlens zu bezeichnen, sagt Scheler auch: «sein stets wesensmäßig individuelles geistiges Personzentrum hat *jeder Mensch für sich allein*»¹³⁷.

Der moralische Wert, der durch die Akte des Nach- und Mitfühlens

¹³² SCHELER GW-7: 50.

¹³³ SCHELER GW-7: 77.

¹³⁴ SCHELER GW-7: 110.

¹³⁵ SCHELER GW-7: 110 (natürlich nicht nur anderen, auch sich selbst gegenüber!)

¹³⁶ SCHELER GW-7: 110.

¹³⁷ SCHELER GW-7: 44.

erschlossen wird, kann sich demnach “nur” darauf beziehen, daß ich den anderen – auch und gerade jenseits eines vollen Verstehens – als ein Individuum *anerkenne*. Scheler spricht daher auch von «der *Gleichwertigkeit* des Menschen *als* Menschen (resp. des Lebendigen als Lebendigen)», welche durch das Mitfühlen erfasst werde¹³⁸. Das Mitgefühl sage mir immer auch: «Der andere ist dir als Mensch, als Lebewesen gleichwertig, der andere existiert so wahr und echt wie du; Fremdwert ist gleich Eigenwert»¹³⁹. Dies bedeutet für Scheler keine Homogenisierung des Anderen, da die Anerkennung keine theoretische bzw. abstrahierende Leistung darstellt, sondern ein konkretes und situatives Wertfühlen. In der intentionalen Emotionalität des Mitfühlens bin ich «auf das *individuelle, einzigartige* Leid (oder die Freude) des anderen gerichtet»¹⁴⁰. Dass der Andere einen Wert für mich darstellt, bedeutet also, daß ich ihn als ein *gleichwertiges* Individuum erfasse und anerkenne und zugleich die Besonderheiten seiner individuellen Geschichte und Situation berücksichtige. Gleichwertigkeit besagt in diesem Zusammenhang, dass der Andere prinzipiell über das ganze Spektrum der Erfahrungsmöglichkeiten verfügt, dass der menschlichen Existenz zugänglich ist. Jeder realisiert diese Möglichkeiten jedoch in einer Art und Weise, die nur auf ihn zutrifft. Und genau auf diese Individualität bezieht sich das Wertfühlen: «Gibt es eine tiefere Mitfreude als die Freude daran, daß einer so vollkommen, tüchtig, rein usw. *ist, wie er ist?* und gibt es ein tieferes Mitleid als das, daß er so leiden muß, wie er leidet, weil er ‘ein solcher Mensch’ ist?»¹⁴¹

Es zeichnet die besondere phänomenologische Stärke Schelers aus, dass er sehr genau sieht, dass die Fähigkeit, im Mitfühlen den Wert des Anderen zu erschließen, ein positives und hinreichend eigenständiges Selbstverhältnis voraussetzt. Immer dort, «wo wir so in die Gemütsbewegungen und in den Interessenkreis eines anderen gleichsam *hineingerissen* sind, daß wir gar nicht mehr selbst zu leben scheinen –

¹³⁸ SCHELER GW-7: 69.

¹³⁹ SCHELER GW-7: 70.

¹⁴⁰ SCHELER GW-7: 51.

¹⁴¹ SCHELER GW-7: 50f.

oder daß unser eigenes Leben nur mehr besteht in den mannigfachen Reaktionen auf den Inhalt, den Sachgehalt, der uns erst durch dieses *Nachleben* des andern jeweilig gegeben ist» – kann man nicht von einem «echten Mitgefühl» sprechen¹⁴². Unser Verhalten ist dann von den “Bildern” bestimmt, von denen wir annehmen, dass der andere sie von uns besitzt, und denen wir glauben, entsprechen zu müssen: «wir fühlen uns gut, wenn wir ‘vor ihm’ es sind, ‘schlecht’, wenn wir ‘vor ihm’ schlecht sind»¹⁴³. Scheler spricht hier von einem «reaktiven Lebensstypus», der sich in verschiedenen Ausprägungen zeigen könne. In der Eitelkeit z.B. sei das Selbst «ganz Sklave der fremden Betrachtung, des fremden Urteils». Der Eitle erfahre sich vollständig durch den Blick der anderen; zum eigenen Selbst, zu seinen Wünschen und Gefühlen habe er keinen *eigenen* Zugang. Auch der, wie Scheler sagt, «seelische Schmarotzertypus» lebe ganz vom anderen in dem Sinne, «daß er dessen Erlebnisse ‘als seine eigenen’ miterlebt, dessen Gedanken und Urteilen nicht etwa ‘beistimmt’, sondern sie als seine eigenen denkt und ausspricht»¹⁴⁴. Und auch der Hysteriker sei ganz von der Sicht des anderen bestimmt: «die Anwesenheit des Zuschauers verdrängt hier sofort das natürliche ‘Beisichselbstsein’ und setzt für den Kranken an die Stelle seines Ich und seines Selbstgefühls sein eigenes *Bild* im Zuschauer und dessen Wertvorzugsgesetze der Beurteilung»¹⁴⁵. In all diesen Formen sieht Scheler Bezugnahmen auf den anderen,

die mit dem ‘echten Mitgefühl’ nichts zu tun haben, da hier das Selbstbewußtsein, das Selbstgefühl und gleichsam das Eigenleben des Menschen – die Voraussetzung echten Mitgefühls sind – und mit ihnen die erlebte ‘Distanz’ zum anderen in der Zerstörung begriffen sind¹⁴⁶.

Fehlendes Selbstwertgefühl – Scheler spricht vom «Bewußtsein

¹⁴² SCHELER GW-7: 53.

¹⁴³ SCHELER GW-7: 53.

¹⁴⁴ SCHELER GW-7: 54.

¹⁴⁵ SCHELER GW-7: 54.

¹⁴⁶ SCHELER GW-7: 55.

eigener 'Leere', eigener 'Nichtigkeit'»¹⁴⁷ – verhindert also, dass auch der andere als eigenständiges und eigenwertiges Individuum erfahren werden kann. Gerade Menschen mit fehlendem Selbstwertgefühl seien zwar fähig zu Handlungen, «die man gemeinhin 'Opfer' nennt», aber auch hier handle es sich im Grunde um eine Täuschung: «denn ein Mensch, der nicht selbst lebt und dessen Eigenleben ihm selbst keinen Wert hat, der kann auch nicht dem anderen 'opfern'. Es ist ihm ja gar nichts 'gegeben', was allein zu opfern wäre: sein Eigenleben»¹⁴⁸. Es handle sich um eine "falsche Selbstpreisgabe", die das Gegenteil von "echter wertvoller Selbsthingabe" sei. Schelers Ausführungen münden in die Feststellung: «Ohne ein gewisses Selbstgefühl und Selbstwertgefühl – das nicht erst vom Eindruck auf andere abgeleitet ist, sondern ursprünglich ist – kann der Mensch nicht sittlich leben»¹⁴⁹. Dies lässt sich systematisch so formulieren, dass dem Wert des Anderen notwendig der Wert des Selbst korrespondieren muss. *Ohne Selbstwertgefühl kein Wertgefühl für den Anderen.*

ABSTRACT: *EMOTIONALITY AND EXPRESSIVITY. ON A MORAL-PHILOSOPHICAL INSIGHT OF MAX SCHELER*

From a historic point of view Max Scheler has always been considered as one of the most relevant founders of Philosophical Anthropology. Still today we can read his work *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1927/28) as a stimulating response to the deepened uncertainty of the human being in the modern age. The significance of Scheler for ethics, on the other hand, has been – not unreasonably – underestimated by many scholars. *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Werteethik* (1913/16) is a quite bulky work which demands a lot even of a benevolent reader. Yet, it's worth reading. I'll focus the following reflections only on one aspect of his work: Scheler recognizes the fundamental relevance of emotionality and expressivity for the moral dimension of the human existence. To reconstruct this aspect, not only the *Formalismusbuch*, but also Scheler's phenomenological analysis on *Wesen und Formen der Sympathie* (1913/23) are of great importance. Starting Point is Schelers critique of the

¹⁴⁷ SCHELER GW-7: 54.

¹⁴⁸ SCHELER GW-7: 55.

¹⁴⁹ SCHELER GW-7: 55f.

Kantian ethics with its focus on rationality. Meaning Point is a discussion of Schelers concept of the „intentionality of value feeling“. The essay closes with a description of two connected values: the value of the other and the value of the self.

LITERATUR

SCHELER GW-2

MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Gesammelte Werke* Bd. 2, Hrsg. v. MARIA SCHELER, Bern-München 1980.

SCHELER GW-7

ID., *Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart. Gesammelte Werke* Bd. 7, Hrsg. v. M.S. FRINGS, Bern-München 1973.

BISCHOF-KÖHLER 1989

D. BISCHOF-KÖHLER, *Spiegelbild und Empathie. Die Anfänge der sozialen Kognition*, Bern-Göttingen-Toronto-Seattle 1989.

CUSINATO 19970

G. CUSINATO, *Absolute Rangordnung und Relativität der Werte im Denken Max Schelers*, in G. PFAFFEROTT (Hrsg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, Bonn 1997, pp. 62-81.

HENCKMANN 1998

W. HENCKMANN, *Max Scheler*, München 1998.

JOAS 1999

H. JOAS, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt a.M. 1999.

LACHMANN 2000

R. LACHMANN, *Ethos ohne Ethik. Perspektiven der Wertethik*, in C. BERMES, W. HENCKMANN, H. LEONARDY (Hrsg.), *Person und Wert. Schelers Formalismus: Perspektiven und Wirkungen*, München-Freiburg 2000, pp. 101-119.

LACHMANN 2002

R. LACHMANN, *Außersprachliche Formen der moralischen Artikulation*, in J. ALBERTZ (Hrsg.), *Werte und Normen. Wandel, Verfall und neue Perspektiven ethischer Lebensgestaltungen*, «Schriftenreihe der Freien Akademie», 21 (2002), pp. 69-86.

MEUTER 2006

N. Meuter, *Anthropologie des Ausdrucks. Die Expressivität des Menschen zwischen Natur und Kultur*, München 2006.

McDOWELL 1985

J. McDOWELL, *Werte und sekundäre Qualitäten*, in ID., *Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*, Frankfurt a.M. 2002, pp. 204-230.

RUTISHAUSER 1969

B. RUTISHAUSER, *Max Schelers Phänomenologie des Fühlens. Eine kritische Untersuchung seiner Analyse von Scham und Schamgefühl*, Bern-München 1969.

SCHÜTZ 1956

A. SCHÜTZ, *Max Schelers Philosophie*, in ID., *Gesammelte Aufsätze* Bd. 3, Hrsg. v. I. SCHÜTZ, Den Haag 1971, pp. 171-183.

STEINFATH 2001

H. STEINFATH, *Gefühle und Werte*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 55 (2001), pp. 196-220.

ROBERTA GUCCINELLI

DESIDERIO E REALTÀ.
NOTE SULLA POTENZA E L'IMPOTENZA
DEL VOLERE SECONDO SCHELER

*...il volere si distingue... da ogni «desiderare»...
un bambino può «volere» che una stella gli cada in grembo,
può «volerlo» seriamente, come se fosse la cosa più reale del mondo.
Un volere di questo tipo è completamente diverso dal «voler fare»
...senza un voler fare, la realtà sfugge al voluto.
(MAX SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*)*

*... stava là, in cima alla montagna, ... immobile perché fissava una stella ...
Con lo sguardo rimaneva sospesa alla stella,
e quel momento doveva durare in eterno.
All'improvviso, e dolcemente, la stella scivola via ...
Cerca la stella. Qualcuno le parla, lo sente,
ma non riesce a capire perché striscia per terra,
le orecchie piene di vento. Qualcuno tenta di spiegarle
che una stella nell'erba, se la trovasse, non sarebbe più una stella,
ma una lucciola, o una goccia che presto dilegua. Ma lei vuole la stella.
(JEANNE HERSCH, *Primo amore*)*

*...quell'episodio dell'immaginazione che chiamiamo realtà
(FERNANDO PESSOA, *Il libro dell'inquietudine*)*

SOMMARIO: 1) Il ruolo del desiderio nel realismo assiologico di Scheler; 1.1) Ipotesi della Plasticità del Desiderio; 2) Linee programmatiche del realismo assiologico scheleriano; 3) Forme di anti-realismo assiologico: emotivismo e prescrittivismo; 4) Il coraggio dei propri desideri; 5) "Desiderio di realtà" e "realtà del desiderio"; 5.1) "Fra" il tendere e il volere; 5.2) Quando il "volere non è potere" o del pio desiderio; 5.2.1) Il delinquente di fantasia (quando il desiderio non è pio); 6) Il volere del bambino: un desiderio che (inevitabilmente) non sa ancora di esserlo; 6.1) La pre-datità del volere sul desiderio; 7) Non è una vita "viva", una vita senza desideri; 7.1) La realtà del desiderio

1) Il ruolo del desiderio nel realismo assiologico di Scheler

AUTENTICO esploratore di nuovi continenti, Scheler non esita ad estendere i confini dell'etica tradizionale e di quella a lui coeva,

per lo più d'ispirazione neokantiana. Nel *Formalismus*¹, soprattutto, difende una *raffinata* versione di realismo assiologico che, nell'ambito della ricerca filosofica contemporanea e, nello specifico, di una rifondazione della ragione pratica, si rivela straordinariamente feconda e di grande attualità². Con qualche approssimazione, funzionale all'economia del discorso, possiamo riassumere in quattro punti i tratti specifici del realismo in questione:

- (1) I valori sono *fatti* = non sono *interpretazioni*;
- (2) sono *non*-indipendenti dalla mente;
- (3) sono irriducibili a dati non valoriali;
- (4) motivano l'individuo che ne fa esperienza.

Al di là delle differenze metodologiche e concettuali dei rispettivi approcci, gli attuali modelli di realismo assiologico o certe versioni co-

¹ M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (1927³), *Gesammelte Werke*, Bd. II., Studienausgabe, 8. Aufl., Nach der 7. durchges. u. verb. Aufl. 2000, hrsg. v. M. FRINGS, Bonn 2009. [Nuova edizione italiana: *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, Saggio introduttivo, Traduzione, Note e Apparati di R. GUCCINELLI, Presentazione di R. De Monticelli, Milano 2013 (d'ora in poi citato come *Formalismus*)]. Nelle note che seguono, i numeri di pagina del *Formalismus* corrispondono a quelli del testo della nuova edizione italiana.

² Soprattutto nella sua accezione assiologica, l'attuale "svolta realistica" in filosofia conferma – sia pure indirettamente – la straordinaria attualità di Scheler quale difensore, appunto, di un realismo assiologico lontano, sia dalla rigida scolastica, sia dalle istanze relativistiche e antiscientifiche di certa filosofia moderna o postmoderna. Sul «nuovo realismo» cfr., ad esempio, M. DE CARO - M. FERRARIS (a c. di), *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*, Torino 2012 e, più recentemente, FERRARIS, *Realismo positivo*, Torino 2013. L'approccio scheleriano ai valori, di chiara matrice fenomenologica, appare per altri versi affine a quello di Jeanne Hersch, che pure non era una "vera" fenomenologa. Sul "realismo" di Jeanne Hersch, così come l'ho definito nel corso delle mie ricerche sull'opera della pensatrice ginevrina, sul concetto di "ostacolo", "resistenza", nell'accezione herschiana del termine, mi permetto di rinviare a GUCCINELLI, *La forma del fare. Estetica e ontologia in Jeanne Hersch*, Milano 2007. Sull'attualità del realismo assiologico di Scheler, cfr. anche il *Saggio Introduttivo* alla nuova edizione italiana del *Formalismus*: GUCCINELLI, *Dal destino alla destinazione. L'etica vocazionale di Max Scheler*, in *Formalismus*, cit., pp. XVII-XCVIII. Sul notevole contributo che l'opera di Scheler continua ad offrire nel dibattito contemporaneo, soprattutto per quanto attiene a emozioni, valori e norme, cfr., inoltre, F. FORLÉ - S. SONGHORIAN (eds.), «*Phenomenology and Mind. The Online Journal of the Research Centre in Phenomenology and Sciences of the Person, The Place of Values in a World of Norms*», Vol. 5 (volume monografico dedicato all'opera di Scheler), 2013. Sul realismo valoriale, cfr. in particolare, R. DE MONTICELLI, *Requiredness. An Argument for Value-Realism*, *ivi*, pp. 84- 97.

gnitiviste di realismo in materia di valori condividono essenzialmente le linee programmatiche esposte, nelle quali si coglie, appunto, più di un auspicio circa la possibilità di una vera e propria *conoscenza assiologica*³.

Anche in etica, non solo in contesti propriamente logico-epistemici, appare del tutto plausibile, se muoviamo dalla nostra stessa esperienza, l'idea che si possano guadagnare credenze assiologiche *vere e giustificate* e, prima ancora, sentimenti *appropriati*, vale a dire, adeguati all'altezza valoriale degli oggetti e delle persone con le quali interagiamo. Gli atti nei quali cerchiamo, e talvolta afferriamo, anche un solo frammento di "verità" assiologica costituiscono a loro volta dei "termini-vettoriali", indicando un cammino nel mondo, certo non privo di ostacoli e mai definitivo, in direzione di noi stessi e degli altri, delle cose che davvero contano per noi e possono *nutrire*, di conseguenza, la nostra vita morale. Non sempre, però, siamo capaci di "onestà assiologica"; di assumere, in altre parole, un comportamento che potrebbe richiedere un sacrificio, non dell'intelletto, ma del mero sentimento (sentimentalismo, sentimenti inautentici, ecc.) Non sempre, d'altra parte, siamo in grado di vedere il bene o il male nel punto in cui davvero si trova e spesso finiamo per essere vittime di illusioni assiologiche.

Che i valori – come ritiene Scheler – siano correlati al *sentire* (*Fühlen*) e ai sentimenti appare evidente, del resto, quando la sensibilità assiologica che, di solito, guida implicitamente i nostri passi nel mondo, subisce per qualche motivo uno scacco. Nei casi d'im maturità affettiva o, nella peggiore delle ipotesi, di vere e proprie patologie del sentire, si riscontrano inadeguatezze, a volte profonde, nel modo d'esperire le salienze della realtà, e nelle modalità d'interazione sociale e personale. I deficit in questione possono manifestarsi nei termini, piuttosto gravi, di un'«erosione empatica»⁴; oppure in quelli di un'autentica incapacità-

³ Cfr. ad es. G. ODDIE, *Value, Reality & Desire*, Oxford-New York 2005. Oddie, però, parla soprattutto di partecipazione dei valori in un «causal network» e ritiene che i desideri, sia pure distinti dai valori, siano probabilmente le uniche esperienze assiologiche che possiamo fare. Per una concezione dei valori che si ispira, in parte, a quella di Scheler, cfr. C. TAPPOLET, *Émotion et valeurs*, Paris 2000.

⁴ Sul "male" nei termini di «erosione empatica», e per un riscontro empirico, cfr. ad

tà di cogliere gli aspetti qualitativi della realtà indipendentemente dai desideri che si provano in particolari circostanze, e dagli umori che, di volta in volta, colorano il mondo di rosa o di nero pece. Sono precisamente gli atti emotivo-volitivi nei quali, soprattutto, facciamo esperienza di noi stessi con le nostre esperienze che, più di altri, devono essere coltivati, per poter conquistare in futuro più ampi margini di libertà e poterci sciogliere, infine, da quegli egoismi e da quei pregiudizi che ne compromettono la fioritura e finiscono per soffocarli sul nascere, impoverendo la nostra vita emotiva. Devono essere formati (nel senso della *Bildung*), l'amare, il gioire, il commuoversi ecc., per poter favorire, di conseguenza, una vicinanza più onesta a noi stessi e agli altri rappresentando tra gli atti, appunto, quelli maggiormente individuanti.

Solo così possiamo evitare di scoprire un giorno d'essere davvero lontani da noi stessi, e d'esserlo là dove credevamo, piuttosto, di vivere in prossimità di noi stessi. Una conoscenza perfettibile s'accompagna, in quanto tale, alla possibilità dell'errore che, in etica, assume la forma dell'*errare*. Dagli errori, però, è possibile imparare; analogamente, sbagliando strada, incontrando gli ostacoli che la realtà esperita porta di necessità con sé, addirittura smarrendosi, è possibile talvolta sviluppare un senso dell'orientamento che, in assenza d'esperienza vissuta, rimarrebbe allo stato potenziale, e così ritrovarci.

Nel presente contributo si tratta d'indicare il ruolo che l'«*enfant terrible*» d'ogni possibile vita morale, associato di solito all'immaginazione più arbitraria e a un mondo privo d'attrito – quel fenomeno *prima facie* tendenziale che si chiama “desiderio” – assume invece nel singolare realismo assiologico di Scheler⁵. Muovendo da presupposti fenomenologici, formulerò in questo contesto un'ipotesi sulla natura del desiderio in grado di valorizzarne l'autentica portata “terapeutica” nella *storia* (non nel senso positivo del termine) e nella *destinazione* (*Bestimmung*) delle persone.

esempio S. BARON-COHEN, *La scienza del male. L'empatia e le origini della crudeltà* (2011), tr. it. di G. GUERRERIO, Milano 2012.

⁵ Scheler impiega lo stesso termine, «*enfant terrible*», per indicare piuttosto la funzione che svolge l'utilitarismo nell'ambito della morale sociale in vigore. Cfr. SCHELER, *Formalismus* cit., p. 357.

1.1) *Ipotesi della Plasticità del Desiderio*

Definisco l'ipotesi in questione "Ipotesi della Plasticità del Desiderio" (IPD), dove la "plasticità" indica una proprietà del desiderio, quella di potersi riconfigurare *attraverso* il tempo⁶: o meglio, nel processo in cui si forma la persona e non semplicemente il vivente. Si tratta di una modificazione, insieme strutturale (della materia del desiderio e della relativa organizzazione) e funzionale (nell'esercizio dell'atto di desiderare), ovvero, di una variazione dell'orientamento desiderante, fondamentale non tanto per la sopravvivenza biologica, quanto per la salute esistenziale dell'individuo coinvolto e per il senso del suo presente o compimento d'ogni possibile atto ulteriore. Nel «divenire altrimenti»⁷ di una persona con suoi desideri, nella loro costante trasfigurazione, si conserva una traccia della rispettiva "storia" preferenziale, di quanto lei stessa ha desiderato o ricercato nel corso della vita: dei tipi di valori ai quali un tempo aspirava, ai quali ancora oggi aspira, sia pure nella variazione dei rispettivi oggetti.

2) *Linee programmatiche del realismo assiologico scheleriano*

Senza alcuna pretesa d'essere esaustiva sull'argomento, illustro di seguito i punti scarnamente indicati in modo che si possa avere un'idea meno vaga del realismo scheleriano suscettibile, altrimenti, d'essere equivocado:

(1) I valori sono *fatti*, non *interpretazioni*:

I valori sono *fatti* "graduati", per così dire, cui spetta per natura un'altezza esperibile comparativamente, nei quali si manifesta inoltre, e quasi spicca, il fenomeno della polarità che ne costituisce a sua volta un tratto essenziale. I fatti comunemente intesi, però, di qualunque tipo essi siano – naturali come una stella o una cascata, oppure storici come la caduta di un impero –, hanno sempre una valenza positiva o negativa, più o meno accentuata, e ai nostri occhi appaiono sotto una

⁶ Su questo punto cfr. GUCCINELLI, *Dal destino alla destinazione. L'etica vocazionale di Max Scheler* cit., pp. LXVI-LVIX.

⁷ Cfr. *Ibid.* Sul concetto di variazione come «divenire altrimenti», cfr. ad esempio SCHELER, *Formalismus* cit., p. 751.

luce dai riflessi cangianti, da quelli più tenui, e quasi innocenti, a quelli davvero sinistri. Non esistono, cioè, nel mondo di Scheler (e nel nostro) fatti neutri o incolori – almeno in prima istanza –, fatti che non abbiano un’eco profonda o superficiale, a seconda dei casi, nella nostra vita emotiva. Questo non esclude che in seguito, per motivi deontologici o puramente pragmatici, si possa astrarre da determinati fatti valori altrimenti co-originari. L’oggetto di un’indagine psicologica, ad esempio, il cosiddetto fatto psichico, non consisterà più essenzialmente in un fatto morale; non per lo psicologo, almeno, che se ne occuperà in quanto “psicologo” appunto, anche se quel senso di colpa che tortura il suo paziente continuerà ad avere una coloritura morale.

In quanto fatti, i valori appartengono all’«arredamento del mondo» – per dirla alla maniera anglosassone – sono dotati di una discreta *consistenza* materiale e sono altrettanto *obiettivi* di un fatto fisico, anche se costituiscono una regione a “statuto speciale”: godono di una specifica *autonomia*.

La *consistenza* evocata è quella della *stoffa* di cui i valori sono “fatti”, della loro “materialità” o contenuto. I valori (il bello, l’elegante, il volgare, ecc.) non si riducono mai a un guscio o a una forma vuota, consistendo piuttosto nell’intero d’appartenenza di una serie di qualità dinamico-espressive (qualità del bello, dell’elegante ecc.) capaci di scolpire il *volto*, per così dire, del bene (*Gut*) o cosa-di-valore (*Wertding*) che strutturano come tale. Sul piano morale, analogamente, i valori identificano l’atto di una persona. Distinguendosi ad esempio dal piacere o dispiacere, oppure dal benessere o malessere concernenti lo stato o la condizione fisico-oggettiva in cui versiamo, le qualità *di* un *valore*, del quale appunto recano il timbro, restituiscono immediatamente la fisionomia (assiologico-qualitativa) del relativo portatore – anche nei casi più elementari, ad esempio in quello della gradevolezza di un frutto. Così la qualità del “gustoso” si distingue dal nostro “piacere” o “dispiacere” nel gustarla che, infatti, può variare molto e trasformarsi addirittura in disgusto, se abbiamo dei problemi gastrointestinali o, più semplicemente, detestiamo le albicocche. Il valore di un’albicocca, ad esempio, è il *modo d’esser gustoso* di quel frutto che sarà diverso, preci-

samente, dal modo d'esser gustoso di una ciliegia. Anche per un frutto, dunque, *a parte objecti*, vale il motto seguente: “Dimmi il modo in cui sei gustoso e ti dirò chi sei!”

Le cose in quanto beni, inoltre, possiedono necessariamente un valore nelle relative gradazioni, essendone addirittura *impregnate*⁸. Se il valore, tuttavia, non si aggiunge alla cosa in maniera del tutto contingente, come un'etichetta, perché mai nelle rispettive qualità dovremmo vedere allora la proiezione dei nostri appetiti o dei nostri desideri che priverebbero l'albicocca, ad esempio, della sua stessa polpa? Perché dovremmo vedere in quel contenuto assiologico una «qualitas occulta»⁹ e pensare che il bene instauri col proprio valore una relazione magica? La chiarificazione fenomenologica che Scheler offre della relazione bene-valore è molto meno fantasiosa e molto più realistica, invece, fedele ai *fatti*: il «bene sta alla qualità di *valore* come la cosa sta alle qualità che riempiono di contenuto le sue proprietà»¹⁰. In entrambi i casi, si tratta di qualità suscettibili d'essere percepite con il loro “oggetto”¹¹. Un aspetto, questo, per il quale i valori possono essere essenzialmente sottratti alla sfera del fantasmatico e riconosciuti nella loro piena sensatezza, soprattutto se intendiamo la percezione in generale, quale atto unitario correlato ai rispettivi oggetti, come un “prender” qualcosa “per *vero*” [*Wahrnehmen*] o, meglio, come un'esperienza di realtà¹².

⁸ *Ivi*, p. 69.

⁹ *Ivi*, p. 59.

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 65.

¹¹ Sul valore inteso, più precisamente, nei termini di *Urphänomen*; nella funzione, cioè, che svolge primariamente nel processo stesso in cui si forma l'esperienza, cfr. G. CUSINATO, *Orientamento al bene e trascendenza dal sé. Il problema dell'oggettività dei valori in Max Scheler*, in «Verifiche», 40 (2011), pp. 39-62.

¹² Di grande interesse si rivela, da questo punto di vista, il carattere intenzionale che spetta già al *sentire* in quanto “atto” diretto essenzialmente sui valori: «Il sentire in questione, pertanto, ha con il correlato assiologico la stessa relazione che la “rappresentazione” ha con il proprio “oggetto” – una relazione intenzionale, precisamente. Nel caso specifico il sentire non *si aggiunge* all'oggetto *dall'esterno*, direttamente o indirettamente, mediante una rappresentazione (che si è unita al vissuto emotivo in modo meccanico e contingente, o ha stabilito col vissuto una relazione puramente mentale), ma punta *originalmente* a un *determinato tipo* d'oggetto, ai “*valori*” appunto. “Sentire” dunque è un avvenimento dotato di senso e, proprio per questo, può essere “verificato” o “smentito”» (*ivi*, p. 507).

L'*autonomia* circoscrive uno spazio di *objecta* specifici, dotati pertanto di leggi proprie: non imposte dall'esterno, mediante un atto di forza – in base a meri interessi, ad esempio di determinati gruppi sociali o economici – e nemmeno dichiarate conformi, nella loro sfumatura morale, a un imperativo o a una legge universale del tutto anonima che stabilisca in maniera indifferenziata che cosa è bene e che cosa è male. Nel modo stesso in cui vengono a datità (anche rispetto al bene che ne costituisce il portatore), i valori intrattengono tra loro determinate relazioni eidetiche (di superiorità, inferiorità, ecc.) e manifestano compatibilità o incompatibilità fondate nella loro stessa natura.

L'*obiettività*, infine, sottrae i valori a ogni forma semplificatoria di relativismo o allo scetticismo etico, esigendo per i giudizi corrispondenti determinate condizioni di verità. I valori si distinguono, ad esempio, dagli stati emotivi, dagli appetiti, dai desideri o dalle avversioni che, nelle persone coinvolte, spesso li accompagnano. Non essendo soggetti, poi, alle leggi di variazione dei mondi di beni, così come si susseguono nei loro avvicendamenti storici, non soffrono nemmeno delle variazioni che subiscono le regole di preferenza che prevalgono di volta in volta negli stessi mondi – per quanto non siano esenti da un sano relativismo che tende, per motivi pratici, a ridimensionare le pretese dei precedenti regni dei valori globalmente intesi¹³.

Dire che i valori sono fatti *obiettivi* significa dire, al tempo stesso, che non sono *interpretazioni* e nemmeno semplici convenzioni. La ferocia di un assassino è un *fatto* morale negativo o un disvalore; la bellezza sobria e composta di un affresco un *fatto* estetico positivo; il perturbante o lo spaesante, per altri versi, oppure il paesaggio incantato o lo sfondo *fin de siècle* di certi romanzi che suscitano la nostra inquietudine esistenziale sono *fatti* assiologici “*nuancés*” (non privi di specifiche sfumature valoriali che rinviano, correlativamente, ad ambiguità affettive), in cui le qualità terziarie si offrono come qualità metafisiche; fatti capaci, tuttavia, di risvegliare un ipotetico lettore dal torpore quotidiano nel quale sente d'essere avvolto, se la sua risposta, ad esempio, sarà appro-

¹³ *Ivi*, p. 599.

priata al contenuto assiologico del romanzo che, nei suoi chiaroscuri, contiene forse un invito positivo (a «cambiare la propria vita»¹⁴, a farne qualcosa di migliore e di degno). La gioiosa freschezza delle onde che si infrangono sulla scogliera è un fatto assiologico ambientale positivo, ecc. Sono fatti, quelli contemplati e altri del tutto analoghi, che si offrono in modo *indisputabile* – almeno nelle loro linee essenziali. Nel venire a evidenza e nella richiesta d’adeguatezza che rivolgono ai nostri atti, nella loro stessa datità originale¹⁵, e non simbolicamente mediata, i valori non si offrono nel modo della *doxa*, ma in quello dell’esser degni o del non esserlo (*axioi*)¹⁶.

Non incontriamo mai, a livello propriamente percettivo, qualità di valore isolate o del tutto incomprensibili; incontriamo, piuttosto, qualità strutturate nelle unità dei valori che – occorre ricordarlo – identificano di volta in volta determinati beni. Le qualità di valore o il contenuto che afferriamo nel “sentire” e nella rispettiva percezione – fatti come il malvagio, l’attraente, il grottesco e così via – possono manifestarsi, d’altra parte, come elementi costitutivi di stati di cose o correlati assiologici (quindi ontologici) di proposizioni vere. I giudizi di valore, dunque, come un qualsiasi altro giudizio, hanno obiettive condizioni di verità. «L’esser-onesto di qualcuno», ad esempio, in quanto stato di cose, costituisce il correlato assiologico di un giudizio di valore che trova in esso (nel contenuto di base) la propria verità o, viceversa, la propria falsità – nella mancata verifica intuitiva del giudizio in questione nel corrispondente stato di cose.

Che esistano fatti come i valori, ad esempio fatti *morali*, come il buono o il malvagio, accessibili alla nostra esperienza e capaci di fondare i nostri giudizi di valore, significa dunque che è possibile avere una *conoscenza* assiologica, e nel caso specifico, *morale*.

¹⁴ Su questo punto e sulla portata “salvifica” dell’arte in generale, cfr. J. HERSCH, *Tempo e musica. Con un saluto di Czeslaw Milosz*, Prefazione di DE MONTICELLI, Traduzione e Introduzione di GUCCINELLI, Milano 2009.

¹⁵ Cfr. SCHELER, *Formalismus* cit., p. 61.

¹⁶ Su questo punto e, più in generale, sulla libertà cfr. DE MONTICELLI, *La novità di ognuno. Persona e libertà*, Milano 2009.

(1) Realtà efficaci (*Wirklichkeiten*)

A voler essere ancora più scheleriani, dovremmo fare un'ulteriore precisazione: i valori, sempre obiettivi, esistono *effettivamente* (*wirklich*) nel corrispondente tipo di supporto, con il quale non coincidono, ma al quale rinviano – anche là dove si limitano ad annunciarne la presenza¹⁷. Nella loro versione più realistica, quindi, i valori rivelano una certa efficacia, diversa da quella propriamente causale, secondo la quale «ogni nuovo bene produce un'autentica crescita di valore del mondo reale»¹⁸. In quanto «*objecta ideali*»¹⁹, analoghe alle qualità dei colori e dei suoni, le qualità di valore hanno uno specifico modo di datità, pre-figurale o diretto, nel quale possiamo coglierle, ad esempio, quando una sfumatura assiologica di un valore (analoga alla sfumatura di un colore, ad esempio il rosso-cremisi del rosso) invita a volgersi in direzione dell'unità valoriale (l'intero d'appartenenza) come l'elemento che innanzitutto colpisce nella stessa unità e in quella corrispondente, del portatore, forse ancora vago, cui il valore aderisce. L'«idealismo» dei valori, pertanto, relativo alle loro qualità, indica semplicemente una variante, piuttosto frequente e affatto misteriosa, nel modo stesso d'esperirli. Così inteso, allude a una sorta di realtà epistemologica²⁰: nel sentire intenzionale, nella sua rilevanza cognitiva, possiamo avvertire i valori e le loro sfumature prima ancora di distinguere chiaramente il bene o la persona corrispondente, come accade, ad esempio, quando una nota di gradevolezza, in quella voce che risuona, così limpida e allegra, nell'ambiente circostante – una voce che appartiene, nondimeno, a una persona del tutto estranea alla nostra vita – ci invita a gettare uno sguardo nella sua direzione.

¹⁷ SCHELER, *Formalismus* cit., p. 61. Sul valore come «messaggero» ha richiamato l'attenzione per la prima volta CUSINATO, 'Katharsis'. *La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler* (con una Presentazione di Manfred S. Frings), Napoli 1999, pp. 237-240.

¹⁸ SCHELER, *Formalismus* cit., p. 67.

¹⁹ *Ibid.* Sui valori, sulla loro realtà e idealità, mi permetto di rinviare di nuovo a GUCCINELLI, *Dal destino alla destinazione. L'etica vocazionale di Max Scheler*, in *Formalismus* cit., pp. LIV-LXXXIV.

²⁰ Sulla differenza tra *Realität* e *Wirklichkeit*, sia pure in un altro contesto, cfr. FERRARIS, *Realismo positivo* cit. pp. 85-103.

I valori, dunque, non esistono come oggetti puramente ideali o come un mondo di idee eterne separato dalla nostra vita²¹; contribuiscono, piuttosto, al costituirsi del nostro stile morale. Su questo punto Scheler è piuttosto esplicito:

Non basta preoccuparsi del “contenuto obiettivo” dei valori; se non vogliamo ricadere in un obbiettivismo e in un ontologismo che bloccano lo *spirito vivente*, non possiamo trascurare il problema della *vita morale del soggetto*. Soprattutto devo respingere per principio, come un corpo estraneo all'*ambito* della filosofia, quel paradiso d'idee e di valori che sussistono in modo del tutto “indipendente” dall'essenza e dal possibile *compimento* degli atti spirituali e viventi – che sussistono “indipendentemente”, non solo dall'essere umano e dalla coscienza umana, ma anche *dall'essenza e dal compimento di uno spirito vivente in generale*²².

(2) I valori sono *non*-indipendenti dalla mente:

L'obbiettività dei valori, correttamente intesa, rende comprensibile ormai il senso nel quale occorre assumere la non-(in)dipendenza dalla mente dei fenomeni in questione. I valori non sono affatto entità extra-temporali o realtà leggendarie forse un po' esangui che aleggiano sul mondo, per così dire. Non esistono, dunque, indipendentemente dalle “menti incarnate”. Non per questo, tuttavia, si riducono a mere proiezioni soggettive. Il versante non idealistico dei valori, evitando un appiattimento dell'assiologico sull'ontologico tradizionalmente inteso²³, salva gli aspetti qualitativi della realtà dal non-senso di un'assoluta indipendenza dalla mente, o meglio, da un soggetto che possa costituirne, negli atti, il correlato intenzionale. Ecco perché, in riferimento ai valori, è preferibile parlare di “mind-*non* independence”, piuttosto che di “mind-independence”. Non è necessario, cioè, sottoscrivere una sorta di realismo ingenuo, per confidare nell'esistenza dei valori e dare fiducia agli atti in cui li afferriamo nel mondo stesso in cui viviamo. I

²¹ Sull'oggettività dei valori, cfr. G. CUSINATO, *Orientamento al bene e trascendenza dal sé* cit. Su questo punto cfr. anche ID., *Person und Selbsttranszendenz. Ekstase und Epoché des Ego als Individuationsprozess bei Schelling und Scheler*, Würzburg 2012.

²² SCHELER, *Formalismus* cit., p. 27.

²³ Si veda, ad esempio, la critica cui Scheler sottopone l'*Ethik* di Hartmann, pp. 23-31.

valori, quindi, non dipendono dalla mente *solo* nel senso che non possono essere creati o condizionati dal soggetto. Ne dipendono, invece, *solo* nel senso che non potrebbero mai venire a evidenza per un essere completamente privo di sensibilità assiologica; incapace, di conseguenza, d'esercitare l'"atto" di sentire²⁴. In fondo che ne sarebbe di noi, delle nostre preferenze oppure dei nostri amori, in un mondo senza qualità di valore? Chi saremmo davvero? Se non esistessero valori, allora esisteremmo noi stessi in forma spettrale – senza carne né sangue – al massimo, assumeremmo le sembianze di gigli burocrati.

Il versante non costruttivistico dei valori, l'idea secondo la quale i valori non dipendono ontologicamente dal soggetto epistemico (o pratico) e dai suoi processi cognitivi (o volitivo-affettivi), permette di ovviare a due inconvenienti. Evita, in primo luogo, il possibile appiattimento dell'assiologico sull'epistemologico, ad esempio l'identificazione del *dato* valoriale col contenuto sensoriale e dell'a priori col pensato; una mossa, questa (l'identificazione), che sposta erroneamente l'attenzione dal dato alle condizioni di possibilità alle quali il dato sarebbe "dato". In ambito propriamente morale, e in un senso più specifico (nel senso di una qualche forma di costruzionismo), il realismo epistemologico dei valori esclude che gli oggetti della conoscenza assiologica possano apparire come il frutto di elaborazioni sociali o di procedure normative. L'approccio scheleriano ai valori non favorisce, di conseguenza, quella smaterializzazione di "buono" e "malvagio" che consiste nel tentativo di ricondurli a mere «designazioni verbali» corrispondenti «alla conformità o non conformità del volere» a una legge formale²⁵ (soprattutto in senso kantiano). Il versante non costruttivistico dei valori evita, in secondo luogo, la dipendenza ontologica dei valori dai processi volitivo-affettivi del soggetto: dai semplici desideri o da una

²⁴ In questo caso, usiamo il termine "non-indipendenza" a scopo puramente esplicativo, per distinguere il realismo di Scheler da ogni possibile versione di realismo ingenuo. Nell'accezione tecnica del termine, in senso propriamente fenomenologico, la "non-indipendenza" delle qualità di valore (e dei valori) allude alla possibilità che abbiamo di considerarle in *astratto* o separatamente – ad esempio, la dolcezza – rispetto al *concreto* – ad esempio l'albicocca – che ne costituisce nondimeno l'intero di appartenenza.

²⁵ SCHELER, *Formalismus* cit., p. 541.

volontà del tutto arbitraria, ovvero, dalla volontà di potenza (*Wille zur Macht*). In effetti Scheler ha riflettuto molto sulla volontà di potenza d'ispirazione nietzscheana, al punto da formulare a sua volta, nella sua teoria del volere efficace, il concetto opposto di «potenza di volontà» (*Willensmacht*), con il quale designa la capacità di disporre di *res* (*Sache*), o cose essenzialmente utili, mediante il potere del volere²⁶.

(2) Valenze, ambivalenze e un'obiezione che non regge

Il secondo punto del realismo in questione, così come l'abbiamo sintetizzato, non parla affatto in favore di un relativismo dei valori. Regge solo in apparenza, quindi, l'obiezione secondo la quale la valenza positiva o negativa che, nella prospettiva indicata, spetta ai valori per natura, e non perché qualcuno l'attribuisca loro in base ai suoi stessi desideri, scoprirebbe al contrario una falla nella struttura dell'edificio scheleriano. L'etica materiale dei valori dovrebbe rinunciare, di conseguenza, alla sua pretesa d'essere un'«etica emozionale»²⁷ e, nondimeno, obiettiva e assoluta (sia pure corretta in senso fenomenologico). Un'obiezione del genere potrebbe fondarsi, tra l'altro, sulla constatazione – invero piuttosto *naïve* – che esistono numerosi casi di valori che non sono né completamente a valenza positiva, né completamente a valenza negativa, ma sono al contrario ambivalenti. Chi, nell'ambivalenza assiologica così intesa, trova la ragione per confinare i valori in una sfera meramente tendenziale esposta, pertanto, a eventuali ambivalenze affettivo-pulsionali dell'individuo coinvolto, pensa infatti che qualcosa sia dotato di valore positivo solo «perché si dà in un tendere», qualcosa, sia dotato di valore negativo solo «perché si dà in un contro-tendere»²⁸ e qualcosa, invece, sia dotato di valore ambivalente perché si dà in un tendere (o in un contro-tendere) davvero «lunatico». Il soggettivismo dei valori, che ne scaturirebbe di necessità, nasce in realtà da una debolezza, peraltro comune, legata ad abitudini e a forme d'auto-conservazione, per cui finiamo per «sopravalutare tutti i valori per i qua-

²⁶ *Ivi*, pp. 67, 69.

²⁷ *Ivi*, p. 84.

²⁸ *Ivi*, p. 97.

li abbiamo una tendenza positiva (o meglio: rispetto ai quali viviamo l'esperienza di un "poter-aspirare"), e *sottovalutare* quelli che *afferriamo nel sentire* sì, ma verso i quali ci sentiamo *impotenti*, nel senso che non potremmo mai aspirare ad essi»²⁹.

Questo è un punto cruciale nella difesa scheleriana dell'*oggettività* dei valori: non si tratta, nella sua prospettiva, di regredire a un'epoca precedente la "rivoluzione copernicana" di Kant, ma di restituire ai valori e alle cose in generale gli autentici diritti che, in parte, aveva sottratto loro la stessa filosofia trascendentale, uno dei quali consiste precisamente nella loro oggettività. La consapevolezza che l'essere umano sia innanzitutto (anche se non solo) un vivente e, per certi aspetti, un "animale da fuga" o preda (non solo un "predatore"), con tutte le "fragilità" che ne derivano, permette a Scheler d'individuare una delle fonti illusorie della presunta soggettività dei valori nelle possibili frustrazioni umane, nella delusione delle proprie aspirazioni. Dal punto di vista di un "relativismo storico", che occorre assumere quale possibile integrazione (e non necessariamente nei termini di una sterile opposizione) di un'etica "sperimentale", per così dire, e post-kantiana, sono i «deboli d'istinto e di sentimento»³⁰ ad aver snaturato i valori:

È dunque il senso e la coscienza d'inferiorità avvertita sotto il dominio dei valori obiettivi che ha spinto quegli individui a vendicarsi, per così dire, dei valori in generale. Un atto, questo, che culmina nell'affermazione: "tutti" i valori in fondo sono «solo» soggettivi! È la segreta e profonda esperienza dell'impotenza (*Ohnmacht*) a realizzarli e a contare qualcosa in base al loro riconoscimento; è la depressione, che nasce da quest'esperienza, ad averli indotti ad assumere la "soggettività" dei valori o ad interpretare erroneamente la pura obiettività dei valori come una "soggettività universalmente valida"³¹.

Se i valori talvolta risultano ambigui è solo perché esistono sfumature assiologiche, qualità di valore che li rendono più o meno positivi, oppure più o meno negativi; in questo senso, esistono davvero

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ivi*, p. 627.

³¹ *Ibid.*

ambivalenze assiologiche, o meglio, “fatti assiologici *nuancés*”. I valori, d’altra parte, non sono strutture monadiche, avulse da ogni contesto, ma strutture unitarie, relazionali o dialogiche (un “buono” sarà più o meno buono rispetto a un altro “buono”, rimanendo tuttavia “buono” rispetto a un “malvagio”). La stessa realtà, della quale i valori partecipano (non essendo oggetti ideali), è sfumata, talvolta, e lo è precisamente in virtù delle qualità di valore; è sfumata come possono esserlo le emozioni o i sentimenti cosiddetti ambivalenti (appropriati o inappropriati), nei quali appunto le avvertiamo.

In base a quanto precede, gli ultimi punti del programma abbozzato, in parte anticipati³², non richiedono uno straordinario approfondimento – almeno in questa sede e conformemente all’obiettivo che ci siamo prefissi: definire lo statuto ontologico del desiderio e la funzione che svolge nell’ambito del realismo *sui generis* di Scheler. La semplicità delle qualità di valore, tuttavia, e la loro capacità di motivare i nostri comportamenti sono aspetti del realismo indagato che trascendono, nella fondamentale rilevanza cognitiva e morale che assumono nella nostra vita individuale e sociale, il ruolo di semplici implicazioni alle quali siamo costretti a relegarle.

(3) I valori sono irriducibili a dati non valoriali:

I valori devono «prima manifestarsi nelle cose, perché le cose possano essere qualificate come “belle”, “graziose”, “affascinanti”», ecc.³³. Questo fatto vale come una conferma della differenza che sussiste tra valori e beni. Che i valori quindi siano configurazioni di senso irriducibili, nelle rispettive qualità, a proprietà oggettuali ordinariamente intese sembra ormai assodato. A maggior ragione le qualità assiologiche saranno irriducibili a concetti che dovrebbero trovare «verifica intuitiva nelle proprietà comuni delle cose» in quanto portatrici di valori³⁴. Le proprietà comuni, del resto, indicano una possibile somiglianza fra determinati beni piuttosto che rivelare l’identità specifica di ognuna

³² Cfr. ad esempio *infra* par. 1. sulla *consistenza*, oppure par. 1.1 *Realtà efficaci (Wirklichkeiten)*.

³³ SCHELER, *Formalismus* cit., p. 53.

³⁴ *Ibid.*

di quelle cose che, nelle qualità di valore, assumerebbero appunto una precisa “fisionomia”. Potremmo elencare tutte le proprietà che fanno di determinati oggetti delle opere d’arte, ad esempio dei dipinti – il supporto fisico, la struttura del tessuto, le proprietà dinamiche della tela, l’atteggiamento da assumere nei loro confronti, ecc. –, ma non riusciremmo mai, in questo modo, ad afferrare la specifica atmosfera di un dipinto di Van Gogh o la sua cifra stilistica. Le qualità, nelle quali consistono i valori che sfuggono precisamente alle descrizioni generali, sono dunque semplicissime, variegata e inesauribili. Dal punto di vista morale, l’assurdità teorica e l’illusione assiologica di una posizione analoga a quella che abbiamo contemplato relativamente ai beni appaiono davvero in tutta la loro evidenza. L’idea, cioè, che i valori siano riducibili a caratteristiche costanti o a proprietà disposizionali delle persone porta erroneamente a pensare che sia possibile «separare i buoni dai cattivi come le pecore dai capri»³⁵ – come se la malvagità o la bontà delle persone si esaurisse nella rappresentazione che di loro possiamo farci «(l’eterna *forma* categoriale del fariseismo, per così dire)»³⁶.

Che i valori, inoltre, non siano affatto riconducibili a sentimenti, stati affettivi, appetiti o desideri, oppure a oscure forze capaci di causarli, dovrebbe essere chiaro. Le qualità assiologiche, infatti, non esercitano un’azione causale come le cose – un’opzione, questa, che renderebbe, tra l’altro, l’etica materiale dei valori un’etica empiristica – ma si presentano, al massimo, come valori di un certo tipo. Come «valori affettivi»³⁷, ad esempio, o valori che determinate cose hanno “per noi”, indipendentemente dal valore che hanno “in se stesse”: una cartolina ingiallita, uno scarabocchio della nostra infanzia, ecc.

Eppure i valori sono efficaci, nel senso che abbiamo indicato precedentemente (1) e nel senso che motivano i nostri comportamenti o le nostre scelte.

(4) I valori motivano l’individuo che ne fa esperienza:

³⁵ *Ivi*, p. 55.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ivi*, p. 479.

I valori non sono dotati di potere causale, ma senz'altro *motivano* la persona che ne fa esperienza. Sono in grado di determinare una serie di variazioni dei suoi stati affettivi e dei suoi sentimenti, di suggerirle un'azione piuttosto che un'altra. L'individuo in questione potrà compiere o non compiere quell'azione, oppure compierla o non compierla più o meno esplicitamente, ma senza lasciarsene condizionare come potrebbe fare, invece, nel caso del morso di un serpente o di una martellata sul piede. Siamo invasi da una tristezza davvero cupa legata, ad esempio, al ricordo di un episodio doloroso della nostra vita, ma l'aria frizzante e leggera del mattino, e lo spettacolo maestoso del golfo che all'improvviso si staglia di fronte a noi, ci invitano a passeggiare e a respirare profondamente.

Di quella persona o di un'altra, poi, i valori sono in grado scuotere, talvolta in profondità, l'orientamento morale e di suscitare una vera e propria «conversione del "cuore"», favorendone la crescita (oppure il declino) nell'essere e nell'intimo sentire³⁸ – quando si manifestano sotto forma di modello da seguire o d'esemplarità:

Se per un istante [...] consideriamo l'*efficacia* che, *di fatto*, il modello esercita sulla crescita e il declino dell'essere e della vita morale, allora vediamo che, ovunque, il principio d'esemplarità è il veicolo *primario* d'ogni possibile trasformazione del mondo morale³⁹.

La *conversione* del "cuore" si compie primariamente nella variazione dell'orientamento d'amore così come si manifesta nell'amare-con qualcuno in conformità all'amore che si prova nei confronti dell'esemplare del modello⁴⁰.

3) *Forme di anti-realismo assiologico: emotivismo e prescrittivism*

Forme di anti-realismo assiologico sono, ad esempio, l'emotivismo e il prescrittivism. Secondo l'emotivismo i giudizi di valore si ridu-

³⁸ Cfr. *Ivi*, p. 1113.

³⁹ *Ivi*, p. 1103.

⁴⁰ *Ivi*, p. 1113.

cono a mere espressioni emotive e ad arbitrari atteggiamenti di lode e biasimo. Secondo il prescrittivismo, inteso nella sua accezione più semplice e formalistica possibile, i giudizi di valore si riducono a prescrizioni e comandi che, di fatto, si limitano a enfatizzare proposizioni non fondate su un contenuto assiologico positivo e svolgono, al contrario, una funzione puramente interdittoria, sottraendosi alle condizioni di verità e risultando, di conseguenza, ingiustificati⁴¹.

Contro tutto questo, un realista come Scheler afferma senza alcun indugio che i valori non sono misteriose entità racchiuse nella testa di un individuo, ma qualità accessibili a chiunque non sia vittima di cecità o disfunzioni assiologico-affettive; che una conoscenza è possibile anche in ambito assiologico e che i giudizi di valore (pure loro) possono tranquillamente costituire dei giudizi “veri” o “falsi”. In materia di buono, malvagio, bello, ripugnante, elegante, pruriginoso, ecc., non è affatto “questione di gusto” dunque, e nemmeno di meri desideri – anche se i valori, per altri versi, sono davvero ciò che dà sapore all’esistenza; che la individua, soprattutto, dandole quel po’ di senso che la persona di riferimento aspira ad avere, anche quando lo uccide in se stessa e negli altri.

4) Il coraggio dei propri desideri

Ho parlato all’inizio di “raffinato” realismo – un aggettivo piuttosto à la page nel vivace linguaggio analitico – non solo per alludere al fatto che quello scheleriano non ha nulla da invidiare alle più innovative proposte teoriche, per quanto attiene ai valori, ma anche perché la profonda sensibilità alle sfumature assiologico-emotive, che Scheler senz’altro rivela, non lo rende affatto incline a un descrittivismo piatto del mondo (il mondo così com’è o il mondo così come va). Uno sguardo del genere, da “grigio burocrate”, finirebbe per sottrarre ai nostri desideri e in fondo ai nostri sogni quella consistenza che possono avere, quando vengono riconosciuti per quello che sono: desideri, appunto, e non realtà (almeno non nel senso granitico del termine); aspira-

⁴¹ Cfr. ad. es. *ivi*, pp. 421-423.

zioni, e non decisi atti di volere capaci di misurarsi con gli ostacoli e le *resistenze* (termine scheleriano) che le cose e il volere altrui oppongono loro impedendo, in particolare, l'esercizio del nostro fare. Senza nulla concedere al soggettivismo dei desideri, quindi, o alle loro smodate ambizioni creative – l'idea di mettere al mondo essi stessi dei valori – con un occhio di riguardo, certo, per la *passione che i bambini nutrono per le stelle*, Scheler attribuisce nondimeno alle aspirazioni, a quanto appare attraente (e davvero merita attenzione), un ruolo determinante nella vita stessa delle persone che ne sono mosse, negli incontri che hanno occasione di fare, nel loro preferire quegli oggetti, e non altri, che all'improvviso scoprono di avere a cuore.

Il processo di formazione del desiderio rappresenta, insieme, un processo d'emancipazione dai pregiudizi, da quel delirio d'onnipotenza che a tratti sopravvive, nella stagione della maturità, e suscita l'illusione di poter "mettere le mani" sulla realtà intera, di poterla plasmare secondo le proprie aspettative. L'uscita dallo "stato di minorità", la possibilità che abbiamo di liberarci, in un certo senso, dai fantasmi dell'infanzia d'ogni tempo consiste in parte nella capacità, che prima o poi occorre sviluppare, di sopportare il rifiuto, da parte delle cose, di soddisfare semplicemente i nostri appetiti. Un rifiuto che le cose di valore, soprattutto loro, possono esprimere con forza nei confronti di un volere ("volontà di potenza") che stenta a riconoscere i propri limiti e le concrete possibilità che ha di realizzare quanto si propone. I desideri, quando sono veri desideri, e non strategie più o meno esplicite di compensazione della realtà, richiedono coraggio. Nel modo stesso in cui sopportiamo il "no" e lo trascendiamo in altre direzioni, facendo tesoro magari di un'esperienza negativa che scopre, tuttavia, l'impianto illusorio delle nostre pretese e permette di riorganizzare, forse di correggere, il nostro ordine di priorità di valore, consiste in parte la nostra salute e la nostra stessa "resistenza". Nella capacità che abbiamo, infine, d'imparare – senza mai smettere di coltivare – il rispetto che nasce dal sentire, e a volte dall'amore, nei confronti d'ogni persona che rivendichi il diritto d'essere proprio quella persona, e non un'altra – quella che sogniamo appunto – consiste in parte la nostra stessa salvezza.

Seguiamo dunque gli argomenti con i quali Scheler “ferisce”, per un verso, i nostri desideri “nel loro orgoglio”, e li riabilita, invece, per un altro. Guadagneremo alla fine, in modo del tutto trasversale – *via desiderii e potenze di volontà* – una visione piuttosto perspicua della “ragione pratica” secondo Scheler: una ragione “incarnata” e “individuata”.

5) “*Desiderio di realtà*” e “*realtà del desiderio*”

Prenderò in considerazione la “Teoria del Desiderio” di Scheler, nei termini in cui viene esposta nel *Formalismus*, allo scopo di esplicitarne alcune importanti implicazioni. Vorrei però richiamare l’attenzione, in primo luogo, su quella che mi appare – quando rifletto sulle aspirazioni in generale – come un’autentica struttura dinamica del desiderio e come una fonte di costante rinnovamento del suo stesso tessuto “desiderante”. È la costituzione assiologica del desiderio, in fondo, che lo rapisce a una successione puramente cronologica del tempo, al suo inevitabile sfiorire, per restituirlo al tempo vivo della “nostra” esperienza. Pensiamo a un esempio di mera successione cronologica: un desiderio esaudito come “killer” di un precedente desiderio ancora inappagato, o il volere, se preferiamo, come “killer” di un precedente desiderio – sia che lo esaudisca sia che non lo esaudisca. L’idea in questione trova la propria giustificazione nell’ambito della stessa teoria scheleriana. Ne offro dunque una breve descrizione, in una sorta di *flashforward*, un attimo prima di gettare uno sguardo, sia pure a volo d’uccello, sulla scacchiera sulla quale si gioca per così dire la storia intera della nostra vita pratica. Si tratterà poi di schizzare, in questa cornice, le mosse che Scheler suggerisce ai suoi “attori” – non cavalli o regine, in questo caso, ma tendenze, moti pulsionali, atti di volere e, soprattutto, desideri, colti nei loro intrecci e nei loro rapporti di fondazione, talvolta, nel momento preciso in cui un tipo di contenuto, ad esempio quello del volere, ne scalza addirittura un altro, quello del desiderio, ad esempio, poco funzionale forse agli scopi del primo. Non è affatto da escludere, però, che il desiderio scalzato non possa prendersi, un giorno, una rivincita sul volere.

Quanto all’ipotesi della “Plasticità del Desiderio” – così come l’ho

definita – il “desiderio” in gioco potrebbe essere inteso in una duplice accezione che formulo di seguito, per favorirne la comprensione, nei termini di un’inversione di lessemi:

- a) *desiderio di realtà*
- b) *realtà del desiderio*,

dove il “desiderare la realtà” non si rivolge propriamente al futuro, a qualcosa che ancora non possediamo, ma a qualcosa che non perderemo più nello stesso modo in cui avremmo desiderato esperirlo nel passato, anche se potremmo continuare a desiderarlo, magari senza saperlo a livello di coscienza esplicita, e sotto le forme più disparate, in ogni istante del nostro presente, conferendo al desiderio in questione una consistenza ontologica fino a quel momento impensabile: una “realtà del desiderio”. Come se la nostalgia del non vissuto, quel sentimento così autunnale che ricorda non solo il passare del tempo, ma anche le occasioni perdute, non si esaurisse affatto nella nostalgia, ma illuminasse di nuova luce e di tenue speranza i nostri passi nel mondo.

Il desiderio infantile di trattenere quella persona che ci aveva accompagnato per la prima volta nella terra degli indiani e all’improvviso più... se n’era andata per sempre... senza neanche salutarci; quel desiderio struggente di cavalli e piè veloci, di penne colorate e frecce buone scoccate per salvare con le unghie e con i denti la propria fetta di libertà diventa, per qualche “recondita” via, «un mare su uno stelo»⁴² che oggi ci rallegra l’esistenza e la guida in silenzio, lungo sentieri inesplorati.

5.1) “Fra” il tendere e il volere

Il desiderio tradisce, secondo Scheler, una certa ambiguità, quasi avesse una doppia natura. Per certi aspetti, il fenomeno in questione è suscettibile d’essere interpretato come una *tendenza*; per altri, invece, come *uno scopo del volere*. Possiamo intenderlo, infatti, sia nei termini di «un tendere che *non punta*» *tuttavia* «alla realizzazione del suo stes-

⁴² E. DICKINSON, *By my window have I for scenery* (Quest’è la vista dalla mia finestra 1863), in *Poesie*, Introduzione, traduzione, premessa al testo e note di M. GUIDACCI, Milano 1979, p. 229.

so contenuto»⁴³, sia nei termini di “uno scopo del volere” che si rivela *tuttavia* “incompiuto”, o meglio, “*mancato*”. Dei due momenti, nei quali lo scopo si costituisce e si specifica, vale a dire, in quello della «rappresentazione del contenuto del fine»⁴⁴ – che lo distingue, fra l’altro, dai fini del tendere (atto del tutto sprovvisto di una coscienza figurale dei propri fini) – e in quello del «dover essere reale (*Realseinsollen*)»⁴⁵, al desiderio manca precisamente il secondo. Proprio per questo rimane un *mero* desiderio, un qualcosa d’irreale: ha un orientamento, ma non un bersaglio cui mirare con presa sicura, come accade al contrario nel tendere autentico; non ha nemmeno l’obbligo, d’altra parte, di “ritagliarsi” uno spazio nella “dura” realtà, fosse pure quella epistemologica. Manca di realtà – concediamolo – ma non è detto, per i tratti indicati, che viva la mancanza come un “deficit”. Se fosse così, se davvero non ne soffrisse, avremmo almeno un indizio del fatto che il desiderio, per sua stessa natura, non ammette di essere ridotto a una semplice tensione verso il futuro volta a compensare un vuoto attuale.

D’altra parte, «il desiderio che qualcosa sia presuppone» – se anche lui stesso non lo fosse per natura – «un tendere a qualcosa»⁴⁶, altrimenti finirebbe per contraddirsi. Un tendere o un volere quale atto direttamente correlato alla realtà e capace, pertanto, di conferirla o rifiutarla in qualche modo al contenuto del desiderio. Per uscire dalla condizione di “mero desiderio”, il desiderio dovrebbe quanto meno essere voluto; diventare, in altre parole, uno scopo “compiuto”.

Solo in via approssimativa però, giusto per familiarizzare con esso, possiamo ritenere che l’atto di desiderare si caratterizzi esclusivamente per il fatto d’essere sospeso fra il tendere e il volere. Benché un po’ sospeso in fondo lo sia. È un “fra”, per così dire, sempre a metà strada, e (facendo un po’ il verso a Heidegger) potremmo addirittura dubitare che sia realmente “in cammino verso il volere”. Anzi, sulle buone intenzioni del desiderare, da quel punto di vista, non saremmo affatto

⁴³ SCHELER, *Formalismus*. cit., p. 259.

⁴⁴ *Ivi*, p. 103.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

disposti a “mettere la mano sul fuoco”. Non siamo in grado di prevedere un suo possibile sviluppo in quella direzione. Abbiamo l’impressione, invece, che un po’ per gioco e un po’ per natura, esso “traccheggi”, appunto, limitandosi per lo più ad assumere le sembianze ora dell’uno ora dell’altro: ora di uno scopo ora di un tendere, senza avere, tuttavia, la stessa decisione che l’atto tendenziale manifesta nel puntare alla realizzazione del suo contenuto; ora – vorrei aggiungere – di un volere che, nonostante creda in se stesso (creda, cioè, di volere davvero ciò che vuole), manca dell’effettualità che caratterizza il vero volere.

5.2) *Quando il “volere non è potere” o del pio desiderio*

Un esempio di Scheler, piuttosto efficace, permette di afferrare tutta la differenza che passa tra il volere, quale atto capace d’incidere nella realtà e di vincere eventualmente le resistenze che in essa incontra, e il desiderio, quale atto non sempre capace di realizzarsi sul piano pratico, inteso, cioè, nel suo momento di virtualità, piuttosto che in quello effettuale. L’esempio che intendiamo citare ha il merito inoltre di sottolineare i vantaggi di un’etica incarnata che, senza rinunciare alla propria oggettività, possa tener conto, assieme alle obbligazioni ideali, degli ambiti di potere del vivente per il quale dovrebbe valere.

Immaginiamo dunque che qualcuno, cadendo all’improvviso in acqua, stia per annegare e che due persone, una delle quali paralitica, osservando con terrore la scena, *vogliono* salvarlo. Evidentemente uno soltanto tra i due spettatori – quello che non ha impedimenti motori – riuscirà a trasformarsi in attore e, gettandosi in acqua, a salvare la persona che sta per annegare.

Ora, la questione cruciale che Scheler si pone, in questa circostanza, è la seguente: siamo proprio sicuri, come sembra esserlo una certa etica dell’intenzione (*Gesinnungsethik*), che «lo stato di fatto morale» del paralitico sia «identico a quello di un non paralitico che vuole salvare la persona in pericolo e compie realmente l’atto»⁴⁷? Possiamo parlare di *autentico* volere anche nel caso del paralitico, come se l’atto che intende compiere potesse davvero mettersi alla prova nel tuffo che l’esigenza

⁴⁷ *Ivi*, p. 249.

(o il dovere) di salvare la persona in pericolo impone, o siamo di fronte a un tipo d'esperienza diverso rispetto a quello che vive il non paralitico capace, appunto, di compiere il salvataggio?

Per quanto ammirevole, la sedicente volontà (*Wille*) del paralitico sembra consistere, per Scheler, nella sola *intenzione* (di...) che lui mostra d'averne. L'impressione trova conferma nell'originale tedesco del passo in questione («er nur den *Willen* hat»), se assumiamo soprattutto “*Willen* haben” nella sua accezione più ristretta: non tanto nel senso di “avere una “volontà (o un *volere*)”, che sarà magari più o meno matura e in grado di dispiegarsi, oppure davvero “potente” e sul punto di realizzarsi, quanto in quello di “avere semplicemente l'*intenzione* di...” salvarlo⁴⁸. In questa prospettiva, il “*Willen*” coincide con la mera “*Absicht*”, ovvero, con l’“intento”. Se fosse poi escluso ogni possibile sviluppo dell'intenzione così intesa nell'azione e vi fosse, dunque, una lacuna nel processo di formazione dell'atto, allora dovremmo quanto meno definire quel presunto volere “un po' claudicante o *impotente*”- una definizione certo più fedele alla condizione fisica in cui versa il paralitico. D'altra parte, il termine “intenzione” – nel senso appunto d’“essere intenzionato a...” o di “avere l'intenzione di...” – annuncia, nell'infinito rinvio semantico di parole tedesche che designano per altri aspetti oggetti diversi, un concetto ancora più profondo d’“intenzione”, e più appropriato al caso morale in discussione, quello, cioè, d’“intenzione morale” (*Gesinnung*)⁴⁹. Alla *Gesinnung*, infatti, Scheler si riferisce in maniera esplicita nel periodo immediatamente successivo, ammettendo che sì, l'intenzione morale in entrambi i casi (nel paralitico e nel non paralitico) potrebbe essere davvero la stessa e possedere, di conseguenza, lo stesso valore. Dire qualcosa di più impegnativo di questo, però, che possa andare nella direzione di una perfetta identità fra i due stati di fatto morali e i due vissuti – significa, invece, alterare i connotati della realtà:

il paralitico non *può* assolutamente pervenire al *Faktum* del «voler

⁴⁸ Cfr., ad esempio, il significato che assume “*Wille*” nella seguente espressione: “Den festen Willen haben, etwas zu tun” (“Avere la ferma intenzione di fare qualcosa”).

⁴⁹ Da notare che la *Gesinnung*, per Kant, sarebbe semplicemente la «*forma della posizione di un intento*» (SCHELER, *Formalismus* cit., p. 235).

fare». Il paralitico può «*desiderare*» con tutte le sue forze di essere in condizione di compiere l'azione di salvataggio, ma non può «*volerla*». Per quanto riguarda il suo rapporto al voler fare e al relativo valore, egli si trova quindi nella stessa situazione in cui si troverebbe una persona che non fosse presente alla scena, ma avesse la stessa «intenzione morale» (*Gesinnung*) e riconoscesse lo stato di fatto, secondo il quale si deve salvare una persona che sta per annegare. Di conseguenza, è *sbagliato* dire che nei due casi siamo di fronte agli *stessi stati di fatto morali*. Ovviamente, al paralitico non si può muovere alcun rimprovero morale, ma una parte della lode morale, che spetta alla persona che agisce, gli è altrettanto preclusa. L'opinione contraria, secondo la quale l'intenzione morale si riduce al portatore del valore morale, andrebbe ricondotta al *ressentiment* dell'«impotente»⁵⁰.

Il paralitico, dunque, non ha affatto quel “potere” che gli consentirebbe di pervenire al «voler fare» come a un momento assolutamente necessario, nell'unità dell'azione, per “fare” davvero quanto è soltanto intenzionato a compiere – suo malgrado; per realizzare, in altre parole, quanto richiede quel profondo sentire che, nel contenuto assiologico a priori del volere, suggerisce il suo stesso orientamento morale (*Gesinnung*). Proprio perché è possibile essere preda di illusioni nella sfera morale più intima e ingannare addirittura se stessi, oltreché gli altri, anche l'intenzione decisamente morale che, nella struttura assiologica, parla senz'altro del suo portatore, sottraendolo all'anonimia, deve dimostrare di essere all'altezza di se stessa, confermando la propria *autenticità* nell'azione che intende compiere⁵¹. Si comprende facilmente allora il motivo per cui «una parte della lode morale, che spetta alla persona che agisce, è altrettanto preclusa» al paralitico.

Scambiare l'intenzione morale col portatore, come accade a chiunque intenda sostenere l'opinione contraria, nasce da una forma di *ressentiment* che induce ad attribuire scarso valore al corpo-vivo e alle sue virtù proto-morali, per così dire. Forse chi commette un errore di questo tipo ritiene che la bontà o la generosità di un individuo, per essere tale, debba apparire necessariamente disincarnata, quasi angelica,

⁵⁰ *Ivi*, pp. 249-251 (sottolineatura mia).

⁵¹ Cfr. *ivi*, pp. 251-253.

come se il corpo-vivo costituisse un limite meramente empirico e un po' inquinante alla realizzazione del bene nella sua "purezza". L'assurdità di una posizione come questa appare in tutta la sua evidenza nel caso del salvataggio di qualcuno che stia per annegare. Forse l'errore è frutto, insieme, di una sorta di costruttivismo secondo il quale l'immagine di una persona che, dall'esterno, non ha mai dato motivo di dubitare della sua generosità, o la rappresentazione, che si rinnova nel corso del tempo, della sua volontà (una presunta volontà buona), costituisce una garanzia del fatto che quella persona costruita, appunto, nella mente di colui che si ostina a giudicare erroneamente agirà sempre in direzione del bene. È senz'altro frutto di «fariseismo» la convinzione in fondo anche kantiana – dal punto di vista di Scheler – di poter ridurre il contenuto del volere alla sola manifestazione di un'intenzione morale, «ad esempio, nel desiderio di voler»⁵² salvare la persona che sta per annegare; l'idea, cioè, che «il contenuto del volere possa avere una validità morale se, "in occasione" della sofferenza altrui, mediante l'azione di soccorso, consiste nel "mostrare" (a noi stessi, e agli altri) un'intenzione morale»⁵³. Non è affatto da escludere che chi ragiona in questi termini possa coprire in tal modo, più o meno consapevolmente, una debolezza vitale esperibile nella stessa esperienza del *non poter fare*.

La potenza o l'impotenza di volontà consiste nell'«esperienza vissuta del "poter fare" o del "non poter fare"»⁵⁴ qualcosa. Prima ancora di realizzare il salvataggio, ad esempio nel fare effettivo, è possibile avere coscienza (a livello tendenziale)⁵⁵ del potere o non potere in questione. Promuovendo il «voler fare», il «poter fare» permette il fare fattuale. Nel paralitico, però, che non raggiunge mai il livello del «poter fare», il volere al massimo è un "pio" *desiderio* che, in quanto tale, stenta ad incarnarsi nella realtà, ad assumere "corpo". Là dove il volere, capace di consolidarsi nel proprio potere, aspira ad incarnarsi in quella realtà della quale avverte, nondimeno, le resistenze.

⁵² *Ivi*, p. 253.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ivi*, p. 269.

⁵⁵ Cfr. *Ibid.*

La mancata unitarietà dell'azione nel paralitico è il riflesso della mancata esperienza del *sensu unitario del proprio-corpo*, ovvero, della mancata esperienza del «poter fare». A mio avviso, infatti, il «poter fare» restituisce, a livello tendenziale, il «senso del proprio corpo» unitariamente inteso; come corpo, cioè, di un vivente già individuato (sia pure in senso debole) nella struttura assiologica preferenziale e nell'atteggiamento pulsionale. Una conclusione di questo tipo trova la propria giustificazione nell'analogia che Scheler istituisce tra il «senso vitale», in quanto senso unitario di una serie di *funzioni* sensorio-vitali (gustare, udire, senso di benessere, ecc.), che possono essere esercitate in determinate circostanze, irriducibile a una somma di affezioni sensoriali, e il «poter fare», definito nei termini di «un'esperienza vissuta che varia *uniformemente* e *secondo le leggi proprie* del vivente, inteso come un *intero* del tutto indipendente dalle riproduzioni degli stati sensoriali e affettivi che accompagnano i movimenti compiuti realmente dal corpo nel compimento delle azioni (o causati, inizialmente, dai movimenti)»⁵⁶. L'esistenza di una coscienza immediata del poter fare, di un sapere pre-riflessivo e davvero originale, capace di distinguersi, dunque, da una mera conseguenza del fare fattuale o da una serie di abitudini e disposizioni spiega, al tempo stesso, la profonda avversione di Scheler nei confronti di ogni possibile concezione puramente intellettualistica e anonima del potere. Rivela, inoltre, l'illusione di ogni dovere che pretenda di valere per tutti gli individui, indipendentemente dalla loro sfera di poteri o dalla loro impotenza di volere

Solo nel caso in cui il paralitico

esperisse per la prima volta, in questa circostanza, il fatto della sua paralisi [...] vivrebbe come un'«impossibilità» pratica quella particolare esperienza della resistenza che si oppone alla sua intenzione di movimento e alla serie, disposta in ordine gerarchico, dei relativi impulsi di movimento. In questo caso saremmo di fronte a un tentativo di agire che, di fatto, avrebbe lo stesso valore dell'azione reale (almeno nei termini di una valutazione morale)⁵⁷.

⁵⁶ *Ibid.* Cfr. inoltre la distinzione tra singoli *sensi del proprio corpo*, in quanto *stati*, e *sensi vitali*, in quanto *funzioni* nell'ambito della vita affettiva (*ivi*, pp. 649-667).

⁵⁷ *Ivi*, p. 253.

5.2.1) *Il delinquente di fantasia (quando il desiderio non è pio)*

Se è vero che il volere del paralitico può avere al massimo lo statuto di un desiderio, inteso oltretutto nella sua versione più innocente e altruistica, per quanto meno incisiva, non arrivando a mordere nella realtà, è vero inoltre che il desiderio, nella sua grana propria o nocciolo di realtà che pure possiede, non si esaurisce mai nella mera aspirazione incapace, come tale, di venire a piena esistenza, o nella vera e propria fantasticheria. Anzi, i cosiddetti «desideri della fantasia», quando il desiderio respira essenzialmente nella vita di fantasia o nei sogni ad occhi aperti, costituiscono soltanto un ambito ristretto del più vasto regno dei desideri; senza considerare che le sottospecie di desiderio in questione hanno una discreta efficacia, quasi insospettabile e per questo, forse, più insidiosa. Basta pensare al tempo della nostra vita che consumano o arricchiscono desideri di questo tipo: nell'adolescenza, ad esempio, oppure nella senilità. Possono distrarre o ispirare, invitare alla trasgressione, e talvolta è un bene, o contenere, per altri versi, una certa impulsività. Desideri biasimevoli o malvagi, come quelli buoni d'altra parte, dichiarano nella loro qualità di valore l'«estrazione» morale e, nella schietta malvagità, smentiscono clamorosamente l'idea che ogni desiderio sia un «pio» desiderio, nel duplice senso dell'aggettivo: desiderio *utopistico* e desiderio *innocente*.

Sono tutti aspetti, questi, che ricordano quanto il desiderio sia individuato, molto più di una semplice pulsione, legata essenzialmente al nostro essere animale e, nella sua componente istintuale, alla nostra specie; quanto sia attraversato, in altre parole, da una realtà che esperisce sì in maniera tendenziale, ma non a livello periferico o in un punto preciso del corpo del suo portatore, dove la realtà sarebbe solo subita. Che il desiderio non sia un semplice appetito lo rivela, del resto, il suo «giocare» nello spazio tra il tendere e il volere che lo emancipa, senza dubbio, da una tendenza ancora pulsionale e quasi sul punto di nascere e lo avvicina, al tempo stesso, al volere, almeno nella sua forma più elementare. Nello scarto fra il tendere e il volere, in quel contenuto materiale a priori che, nell'intimo sentire suggerisce eventualmente l'azione, si delinea il profilo onto-assiologico del desiderio e un po' an-

che il nostro. Anche per noi – stavolta *a parte subjecti* – vale il seguente motto: “Dimmi che cosa desideri e ti dirò chi sei!”. Da questo punto di vista nemmeno il desiderio della fantasia è qualcosa di completamente avulso dalla vita pratica di quella persona della quale, appunto, continua a recare la firma – anche nel caso in cui simili desideri diano l’impressione di essere davvero lontani, addirittura scissi, dal mondo che lei stessa abita nella vita quotidiana e dai sentieri che calpesta nella luce diurna. Chi sarebbe disposto, in effetti, a sostenere il contrario? Proviamo a ricorrere a un controesempio, a una specie di esperimento mentale.

Immaginiamo di poter leggere, non solo i pensieri o le sensazioni, ma anche i desideri della fantasia di una persona che, nella vita di tutti i giorni conduce un’esistenza esemplare e non presenta alcun disturbo mentale. Scopriamo così, non senza avvertire un brivido lungo la schiena, che quella persona desidera compiere un crimine, che fantastica addirittura di essere un delinquente incallito. Saremmo disposti, in seguito alla scoperta, a sostenere che la persona dai desideri inconfessabili non è la stessa persona che nella vita di tutti i giorni si distingue per la sua rettitudine? Se non lo fossimo e pensassimo, invece, che si tratti davvero della stessa identica persona, perché non dovremmo poter esprimere una sorta di giudizio morale su quel desiderio? E noi stessi, non dovremmo a nostra volta esseri soggetti a una valutazione morale per aver messo il naso nei desideri altrui?

Al di là degli infiniti distinguo che occorrerebbe fare nei due casi (la vita diurna e la vita fantasticata), si tratta di un esempio capace d’indicare lo spessore ontologico e la rilevanza assiologica dei desideri – anche di quelli della fantasia. Su questo punto Scheler non ha dubbi:

Ora, è vero che il contenuto dei meri desideri della fantasia e il contenuto degli intenti e dei propositi reali (anche nel loro valore etico) possono essere profondamente diversi: ad esempio quell’uomo, che nella vita reale è un esempio d’estrema correttezza, nella vita di fantasia è un delinquente. Anche in questo caso, però, un esame meno superficiale permetterebbe di scoprire che gli intenti apparentemente contraddittori dipendono dalla “forza” pregnante di una *comune* «intenzione morale», che

governa entrambi i momenti della vita tendenziale. In quanto *segno* dell'«intenzione morale», anche il *desiderio* è immediatamente subordinato alla valutazione morale⁵⁸.

6) *Il volere del bambino: un desiderio che (inevitabilmente) non sa ancora di esserlo*

L'idea un po' convenzionale secondo la quale il desiderio sarebbe solo un'aspirazione priva di realtà che potrebbe sbocciare, comunque, da un momento all'altro, non sembra cogliere quindi il nucleo vero del fenomeno.

“Desiderio” – per riassumere – comporta senz'altro un tendere o un volere, e almeno una tensione verso qualcosa, ma della realizzazione di quel qualcosa non sente affatto l'urgenza. Indugia. Possiamo dire, allora, che solo in apparenza il desiderio consiste nel bisogno o nella “fame di realtà”, secondo la quale soffrirebbe appunto di una mancanza.

Facciamo qualche esempio.

Talvolta vorremmo realizzare dei progetti, anche se ci appaiono del tutto velleitari, come i sogni di un bambino, o come certe imprese eroiche che desidereremmo compiere, anche se sappiamo segretamente che non ne saremmo mai all'altezza. E finiamo, nondimeno, per abbandonarci a una sorta di contemplazione estetica del nostro io più fittizio. In tutti questi casi, sia pure per motivi diversi, il desiderio o il vissuto che si manifesta al suo portatore sotto forma di desiderio, è destinato a non essere mai esaudito, ma non sembra costituire, per questo, un'esperienza necessariamente traumatica, a dispetto della tensione emotiva che in qualche modo crea.

Nel caso di progetti o azioni che ci sovrastano, rivelandoci l'inopportunità delle nostre ambizioni che, tuttavia, non cessano di gonfiarsi, non si tratta di un vero desiderio, in effetti, e nemmeno di un volere autentico perché la coscienza della nostra impotenza ci avverte, anche se preferiamo ignorarla, della reale incapacità di poter realizzare, nel fare, il contenuto al quale aspiriamo. Eppure indugiamo spesso, non senza

⁵⁸ *Ivi*, p. 243.

compiacimento, in questo stato semi-onirico, nella vacuità ontologica di un *quasi*-desiderio. Il piacere che procura il finto desiderio è legato, in questo caso, al fascino del suo potere: il potere di sottrarci illusoriamente alle nostre stesse debolezze e agli innumerevoli vincoli che pone la realtà. È un piacere che si nutre, inoltre, del potere dell'immaginazione. Poter "differire", in altre parole, il momento in cui il sedicente desiderio dovrebbe essere esaudito suscita un piacere, all'incremento del quale contribuisce, in parte, la «rappresentazione» – presente sia nel (finto) desiderio sia nel (mezzo) volere uno scopo – che possiamo farci del «contenuto» di un «fine». Anche se ci troviamo di fronte a uno pseudo desiderio che non ammette, pertanto, di avere un contenuto più vagheggiato che sostenuto dalla speranza di poter essere esaudito, il fantasticare così inteso non è affatto privo di immagini, esattamente come non è privo di immagini un sogno che, non a caso, possiamo ricordare al risveglio in virtù del suo stesso contenuto figurale.

Analogamente, nel caso del sogno a occhi aperti (dal nostro punto di vista) di un bambino che *vuole* una stella, ad esempio; che vuole, anzi, che la «stella gli cada in grembo» e «può "volarlo" seriamente, come se fosse la cosa più reale del mondo»⁵⁹, non siamo di fronte a un vero desiderio, o meglio, a un desiderio esplicito (che si è rivelato come tale al bambino), ma nemmeno a un atto di volere autentico, come suppone il bambino. Il volere in questione è un volere *puro*, "innocente" e, in quanto tale, non si è ancora macchiato di realtà; non si è ancora confrontato, cioè, con le resistenze delle cose nel "poter fare". Un volere come questo assomiglia al sogno perché non prevede un «*voler fare*», senza il quale, appunto, «la realtà (*Realität*) sfugge al *volutò*»⁶⁰. Quello del bambino, pertanto, è un volere non ancora agito, o un volere estatico, ad ogni modo è un volere che non vuole davvero. Nel volere "impuro" (il volere fare), infatti, «il volere pone anche la realtà del voluto – *se* non incontra un ostacolo effettivo»⁶¹. Nel volere del bambino che vuole la stella, invece, non è possibile porre il voluto proprio perché non è pos-

⁵⁹ *Ivi*, p. 259.

⁶⁰ *Ivi*, p. 259.

⁶¹ *Ivi*, p. 261.

sibile incontrare ostacoli e perché si vive «in pieno miracolo»⁶².

Sono esseri sognanti, il bambino di Scheler o la ragazzina di Hersch alla quale si tenta di spiegare «che una stella nell'erba, se la trovasse, non sarebbe più una stella, ma una lucciola, o una goccia che presto dilegua»⁶³. Ma è inutile: «lei vuole la stella»⁶⁴. Sono esseri sognanti nel senso che non si sono ancora “svegliati” alle ruvidità del mondo reale. Quel volere così testardo, e così piacevole perché vive nell'abbondanza – non nella povertà o nella mancanza – e nell'assoluta gratuità delle cose, permette loro di galoppare a briglie sciolte lungo i vasti altipiani del mondo. Hanno ali leggere, *i loro desideri che desideri non sanno ancora di esserlo*, e li fanno volare via senza peso e senza tempo dalla terra degli adulti. Se poi le stelle cadono nell'erba, diventano l'oro che un pirata ha nascosto altrove, quel tesoro che sfugge all'improvviso alla loro presa, eppure continua, ostinatamente, a risplendere da qualche parte ai loro occhi seri, profondi... ma così seri che non accetterebbero mai di scendere a patti con la dura realtà e di vedere una lucciola dove si aspettano di trovare la stella.

Finché il volere non si traduce in un volere effettivo, smettendo di fluttuare nel vuoto, rimane l'analogo del “mero” desiderio, ma un desiderio che non sa di esserlo perché desiderio non lo è ancora diventato davvero. Però lo diventerà un giorno, quando il volere effettivo, nel non poter fare, ne annuncerà la nascita. Allora la stella diventerà esplicitamente un oggetto del desiderio, non più esperibile, certo, sotto forma di stella, della quale tuttavia l'adulto, che era quel bambino, continuerà ad avere nostalgia forse (*desiderio di realtà*). Ma sarà la stessa nostalgia del non vissuto che ne illuminerà, come un raggio nel buio, oggetti e persone, e stati di cose assiologici capaci di evocare, nel tipo di valore del quale saranno portatori, lo splendore della stella, o di schiudere infinite nuove prospettive sul mondo (*realtà del desiderio*).

⁶² HERSCH, *Temps Alternés* (1942), Genève, 1990 (tr. it. di GUCCINELLI, *Primo amore (Temps Alternés)*, Prefazione di R. De Monticelli, Nota di Guccinelli, Milano 2005, p. 55).

⁶³ *Ivi*, p. 27.

⁶⁴ *Ibid.*

6.1) *La pre-datità del volere sul desiderio*

La duplice accezione del desiderio, nei termini stessi nei quali l'ho introdotta – l'ipotesi dunque della “Plasticità del Desiderio” – si fonda precisamente nella genesi a priori del fenomeno in questione.

Non nasce dal nulla, il desiderio, come se non avesse alcuna storia. Piuttosto si forma, per derivazione, dal volere che si offre, innanzitutto, come un'esperienza di realtà davvero singolare: l'esperienza nella quale incontriamo il mondo per la prima volta. Una delle tesi fondamentali di Scheler, in materia di desideri, è proprio quella della “pre-datità del volere sul desiderio” secondo la quale, nell'ordine di fondazione a priori degli atti, «non» è il «“desiderio”, ma la “volizione”» che costituisce l'originaria esperienza di realtà vissuta come centrale e tendenziale»⁶⁵.

La tesi chiarisce, al tempo stesso, la sensazione che provavamo di trovarci di fronte a un fenomeno, nel desiderio, dalla natura ambigua: un po' volere e un po' tendere. Primariamente esperito è il volere, nell'ordine di datità delle esperienze capaci di squarciare il velo di silenzio e di passività che precede ogni possibile nascita del soggetto al mondo – a partire forse dal suo primo vagito. Quel volere, però, viene esperito come una tendenza. All'alba del mondo, la realtà voluta si manifesta nel richiamo che proviene spontaneamente dalle cose, nel loro invito a parteciparne, prima ancora che il volere si trasformi in un'autentica “cattura” del mondo da parte del soggetto, in un volere “volontario”, per così dire, oppure arbitrario, o più semplicemente in un volere maturo. È un «volere “del” contenuto»⁶⁶, quello originario, centrale e tendenziale. Non si tratta, quindi, di uno stimolo periferico e privo d'orientamento, come il morso della sete o della fame, che in un certo senso, “parla al nostro posto”. Si tratta, invece, di un'esperienza assolutamente intenzionale che nel contenuto, invitante ma non arrendevole, annuncia nondimeno i nostri stessi limiti e il senso del desiderio a partire dalla nostra costituzione. È solo in seguito all'«esperienza di una connessione del successo (anche solo) possibile del volere col

⁶⁵ SCHELER, *Formalismus* cit., p. 261.

⁶⁶ *Ivi*, p. 259.

voler *fare*» e in seguito all'«esperienza dell'*ostacolo*, che la sfera del poter fare oppone a una parte del “volere”, che la parte inibita diventa “mero” *desiderio*.»⁶⁷

Desiderare pertanto non è da angeli, ma da persone che sono, al tempo stesso, esseri viventi.

7) *Non è una vita “viva”, una vita senza desideri*

Di fronte al fallimento del poter fare, quando avvertiamo con fastidio un'impotenza del nostro volere, abbiamo almeno due possibilità di reagire al naufragio di quanto avremmo voluto:

- 1) Possiamo ignorare «lo scacco nella sfera del poter fare» e lasciare che un volere ciecamente un contenuto sfoci comunque

nel *fenomeno* della sua realizzazione illusoria (e nella corrispondente “convinzione”, fondata sulla stessa illusione, di averlo effettivamente realizzato). Accade in ogni riempimento del volere, che presenta un carattere fantastico, illusorio, onirico, o allucinatorio (in tutti quei fenomeni che, obiettivamente, definiamo “appagamenti di desiderio”). Così, ad esempio, nel caso della cosiddetta “psicosi della grazia”, in cui il condannato (per lo più “a vita”), senza aver ricevuto la grazia, è assolutamente convinto di *esser stato graziato*, e accusa i funzionari del penitenziario di volerlo comunque trattenere. Fenomeni di questo tipo mostrano che là dove un volere originalmente offerente non si trasforma in un “desiderio”, nonostante l'esperienza vissuta del suo fallimento sul piano del fare possibile; là dove il contenuto, di conseguenza, viene registrato come un “voluto”, subentra *necessariamente*, almeno come *fenomeno*, la realtà (sotto forma d'“illusione”) del voluto. Perché la relazione, secondo la quale il volere pone anche la realtà del voluto – *se non incontra un ostacolo effettivo* – rimane necessariamente valida anche nel caso in cui il soggetto coinvolto non avverta l'ostacolo⁶⁸.

- 2) Possiamo prendere atto di quello scacco e separarci di conseguenza dal contenuto, forse troppo voluto, che credevamo di poter affermare; separarci da quel contenuto mentre scivola nuovamente alle

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ivi*, p. 261.

nostre spalle, nel buio del non esperito. Possiamo crescere e cominciare a capire – se ancora non l'avessimo fatto – che non tutto è a “portata di mano”; che non siamo tutti in quel contenuto che volevamo; che, anzi, possiamo *essere altrimenti*; che la realtà del desiderio, infine, di ogni nuovo desiderio che subentri allo scacco del poter fare, è quel lieve battito d’ala che ancora ci permette di respirare. Senza desideri, in fondo, non possiamo vivere.

Se riusciamo a sfuggire alle coazioni ossessive che ci spingono, nostro malgrado, in una direzione piuttosto che in un’altra, in quel vicolo cieco in cui talvolta sentiamo d’essere imprigionati, allora possiamo continuare a sperare; provarci, almeno, nelle giornate più limpide. Nella scelta di un’opzione o dell’altra – là dove è possibile scegliere – nei margini di libertà che ancora si prospettano e permettono di prendere, quanto meno, la decisione più saggia; in questa lingua di terra, alla fin fine, in cui possiamo trovare riparo sottraendoci, nei casi più tragici, al nostro stesso naufragio, mettiamo alla prova la nostra capacità di resistenza.

7.1) *La realtà del desiderio*

Nascere al mondo, e nel mondo, come il bambino che voleva la stella, in mezzo alle cose e ai valori, in mezzo ad altre persone, significa avere a ogni passo una testimonianza di realtà, di una ricchezza e di una pienezza che non spinge a colmare un vuoto (come nella mancanza sofferta), ma a volere fortemente quanto sentiamo di poter già possedere. Non sofferenza, dunque, ma gioia di volere e ancora volere sempre più realtà. Più tardi, forse, gioia di poter fare quanto è possibile fare, compatibilmente con le resistenze che incontreremo nel fare stesso del volere⁶⁹.

Diventa oggetto del desiderio un oggetto di volere offerto nell’originale che, al livello del «poter fare» (e dei suoi contenuti), fal-

⁶⁹ Scheler definisce la “resistenza” (*Widerstand*) in questi termini: «La “resistenza” è data soltanto in un’esperienza vissuta di carattere intenzionale, ed esclusivamente in un volere. Essa “costituisce” l’“oggetto pratico”. Il fenomeno della “resistenza” consiste in una tendenza che si “oppone” al volere, il cui punto d’origine esperito è l’oggetto di valore che fonda l’oggetto pratico» (*Formalismus* cit., p. 281).

lisce. In linea di principio, solo il «differimento» [*Zurückstellung*] dell'oggetto originalmente dato come oggetto di volere ne fa un «oggetto del desiderio»⁷⁰.

Non a caso, nell'originale tedesco (*Zurückstellung*), “differimento” include sia il significato di un “rinvio”, sia quello di una “rinuncia”, stemperando, nella speranza che si sprigiona dal primo termine, in quel raggio di luce che illumina il presente, l'ombra che avvolge di solito il secondo termine, quando la “rinuncia” indica esclusivamente un abbandono o la perdita di quanto avremmo voluto trattenerne, e quel che d'ineluttabile e di struggente che spesso l'accompagna. La “rinuncia”, in fondo, è soltanto il rinvio ad altri tempi e ad altri possibili oggetti portatori di valori dello stesso tipo di quelli che costituivano il contenuto del nostro volere originalmente offerente, ora presente sotto forma di autentici desideri, nella loro stessa *realtà*:

quanto, tuttavia, continua a manifestarsi come «voluto», vale a dire, tutto ciò che *non* fa esperienza dell'ostacolo, e rimane quindi contenuto volitivo, non *smette* di essere determinato anche da quel volere originalmente offerente, o meglio, dai valori materiali corrispondenti alla sua «intenzione morale». In altre parole (per prima cosa in una situazione del genere), viene progressivamente *separato* dal contenuto volitivo originario *a priori tutto* ciò cui si oppone, annunciandosi, l'esperienza vissuta del «non poter fare» o dell'«impotenza» del fare⁷¹.

ABSTRACT: *DESIRE AND REALITY. NOTES ON THE 'POWER OF WILL' AND 'WEAKNESS OF WILL' ACCORDING TO SCHELER*

My aim in this paper is to provide a phenomenological contribution to contemporary philosophical research on practical reason and emotions. Within this frame, I focus my attention on Scheler's value realism, showing its relevance, both affective and cognitive, and its theoretical refinement, which enable it to avoid the narrow limits of a flat descriptivism and those that deontologism and consequentialism have traditionally ordered ethics to respect. So

⁷⁰ *Ivi*, p. 261.

⁷¹ *Ivi*, pp. 261-263.

Scheler's pioneering non-formal ethics of values can enter into lively dialogue with the most sophisticated current versions of axiological realism. In particular, I point out the role that wish, or desire in general, plays in Schelerian value realism and the importance that affective-conative life has, from this perspective, for the process of formation of the person.

The problem at hand requires, therefore, elucidation, first, of the Schelerian concept (and quality) of value, to grasp the meaning of this peculiar kind of realism and to clear the ground of any potential prejudices or misunderstandings about it. The specific traits of Scheler's value realism can be synthesized in four points, which are presented and discussed in detail:

- 1) Values are *facts*, that is to say, values are not mere *interpretations*.
- 2) They are *non-independent* of our mind.
- 3) They are irreducible to non-value data.
- 4) They motivate the individual that makes lived experience of them.

In its programmatic lines, however, this realism shares with the major part of cognitivist value models the claim to a true axiological knowledge, distinguishing itself, precisely for this reason, from other philosophical approaches to values, for example, emotivism or prescriptivism.

Secondly, the inquiry is about desire. What is the ontological status of a desire? How do desires form themselves? In what measure do they affect our lives? Are our most secret desires or aspirations susceptible to moral judgement? These issues are confronted in the section of the paper dedicated specifically to investigating our emotions and passions, our dreams and fantasies. In this context, "desire" as *wish* is distinguished from "desire" as mere *appetite* or *lust*, precisely because it is individualized and less tightly bound to a generic species instinct. Wish is analyzed in its value structure and through a close comparison with *conation* and *willing*. A rather effective Schelerian example – the example of "a will that is not a power", so to speak, or of the so-called *will* of a paralyzed person that will come to the rescue of a drowning person, when in actual fact he *cannot* will it – allows me to focus on a central phenomenon in Scheler's reflection on the emotive and volitive life of persons: the "quasi-Nietzschean" phenomenon of the "power of will" [*Willensmacht*] and the "weakness of will" [*Willensohnmacht*]. It is a question of a *being-able-to-do* or of a *not-being-able-to-do*, a fundamental experience for understanding well the sense that wish has in this value realism.

My hypothesis on the nature of desire, that is, the "hypothesis of the plasticity of desire", formulated in these pages, discloses the genuine aspiration of desire, the *desire for reality*, and its ontological consistency, the *reality of desire*. In a certain sense, desire belies the traditional interpretation that renders it a mere *lack* (of reality).

AMEDEO VIGORELLI

QUEL DOLORE SENZA NOME:
LA NOIA COME SENTIMENTO VITALE

SOMMARIO: 1) *La noia: lo sguardo psicoanalitico*; 2) *Noia e creatività*; 3) *La noia nell'animale e nell'uomo*; 4) *Noia profonda e crisi di cultura*.

1) *La noia: lo sguardo psicoanalitico*

NELLA recente ampia letteratura sulle passioni, scarso o nessun interesse è riservato alla noia. A motivo di ciò si può addurre la incerta collocazione dell'umore (*mood*) tra emozioni e sentimenti, ma anche la diffusa tendenza a concentrarsi sulle passioni più nobili – tralasciando un sentimento così triviale – che possono contribuire ad una rinnovata teoria della persona e del carattere¹. Questa scarsa considerazione filosofica contrasta con la presa di coscienza psicoanalitica del carattere tutt'altro che irrilevante di emozioni come paura e noia, all'interno della relazione psicoterapeutica degli stati psicotici². L'interpretazione psicoanalitica classica definisce la noia come sentimento spiacevole causato dalla tensione tra «bisogno» di attività mentale e assenza di una «stimolazione» adeguata³. La spiegazione viene

¹ Si veda, a titolo esemplificativo, M. RATCLIFF, *The Phenomenology of Mood and the Meaning of Life*, in P. GOLDIE (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotions*, Oxford 2010, pp. 349-71. Il lemma *boredom* compare una sola volta in questa ampia e aggiornata silloge manualistica, con esclusivo riferimento a Heidegger, nell'articolo citato.

² G.C. ZAPPAROLI, *La paura e la noia. Contributo alla psicoterapia analitica degli stati psicotici*, Milano 1979, p. 121: «Dobbiamo considerare l'importanza legata alle possibilità di utilizzare, nella terapia degli stati psicotici, oltre che l'amore e l'odio anche due altre emozioni che si manifestano in modo caratteristico e cioè: la paura e la noia [...]. Ciò di cui mi sono reso conto in questi anni riguarda appunto la necessità di considerare sistematicamente, come caratteristica della relazione emotiva paziente psico-terapeuta anche la paura e la noia allo scopo di favorire i processi di emancipazione dall'oggetto primario e dall'oggetto secondario e di far superare quindi la dipendenza simbiotica».

³ La definizione, risalente a Theodor Lipps, è ripresa da O. FENICHEL, *Zur Psychologie der Langeweile*, «Imago», 20 (1934), 3, pp. 270-81.

ricercata, coerentemente con l'impostazione di Freud, all'interno della teoria delle pulsioni. Il problema viene riportato da Otto Fenichel, alla generale dinamica impulsiva: «assumiamo che lo stato di tensione dell'apparato psichico aumenta attraverso stimoli interni ed esterni, e che l'accresciuta tensione libera impulsi, ossia tendenze che vogliono di nuovo provocare assenza di tensione». Di norma, a «eccitamenti pulsionali spiacevoli» corrispondono «soddisfacimenti pulsionali piacevoli», ed a «impulsi spiacevoli», «piacevole assenza d'impulsi». La noia, al contrario, restituisce il vissuto di una «spiacevole assenza d'impulsi». Oltre all'assenza d'impulsi, essa è caratterizzata infatti dal «bisogno di una intensificata attività psichica». Qui, dunque, «assenza d'impulsi» e «assenza di tensione» non coincidono. Per quale motivo (così si può riassumere il problema della noia) «la tensione non conduce in questo caso ad impulsi?». Perché, «anziché farsi sentire sotto forma di impulsi pulsionali», essa «avalla ricerca di "eccitamenti" dal lato del mondo esterno»⁴, i quali avrebbero il compito di indicare al soggetto che cosa fare, per diminuire la tensione?

L'annoiato sembra comportarsi, a prima vista, come il bambino piccolo, la cui «fame di stimoli» può essere tanto soddisfatta, quanto frustrata, dal mondo esterno. Egli diventa cosciente del fatto che dal mondo esterno provengono stimoli, che possono essere utilizzati per il soddisfacimento delle pulsioni. Una volta fatta l'esperienza della stimolazione piacevole, subentra, nello stato di tensione pulsionale, un «intenso desiderio» rivolto a tale stimolo. Esso si dirige contro voglia a quegli oggetti o stimoli disponibili, che sono percepiti come inadatti a produrre distensione. In assenza di oggetti o di stimoli adeguati, tale brama insoddisfatta può condurre «alla introversione, all'attività fantastica e, infine, a vere e proprie manifestazioni nevrotiche di fissazione della libido»⁵. Ma il caso dell'annoiato è più interessante: egli non ricerca propriamente un oggetto, come investimento delle proprie pulsioni,

⁴ *Ivi*, p. 271.

⁵ *Ibidem*.

ma «per ottenere, grazie ad esso, una meta pulsionale assente». Chi si annoia «può essere paragonato a colui il quale, avendo dimenticato un nome, vuol farselo insegnare dagli altri».

Il tema della noia rientra dunque in quello più generale della *rimozione* psichica, e dell'angoscia conseguente, per effetto di pulsioni sessuali «inibite nella meta», ma di cui «sono ancora visibili le tracce della tensione in quanto tale, poiché, nel conflitto provocato dalla rimozione, si chiede il soccorso del mondo esterno». In tale situazione, «c'è la tensione pulsionale, manca la meta pulsionale». Ciò spiega la «incapacità di farsi eccitare» tipica dell'annoiato. Egli è alla ricerca di eccitamenti dal mondo esterno «perché, a causa della rimozione, sono venute meno per lui le mete pulsionali». È comprensibile sia che egli opponga a quegli eccitamenti, che potrebbero in effetti procurargli distensione, «la stessa resistenza, che ha comportato la rimozione delle mete pulsionali»; sia che gli risulti impossibile lo spostamento dell'energia d'investimento sulla nuova attività, qualora l'eccitamento offerto dal mondo esterno «risulti troppo distante dall'originaria meta pulsionale». La noia si riconduce dunque al classico tema del conflitto inconscio: «l'Es vuole un atto pulsionale, l'Io non lo vuole». Tale conflitto si riproduce nelle richieste passivamente rivolte al mondo esterno: «l'Es vi aspira in quanto sostituti pulsionali, l'Io vuole indubbiamente allentare la propria tensione, ma non vuole che in tal modo gli venga ricordata la meta pulsionale originaria; egli cerca una deviazione o una distrazione delle energie fissate sulla meta pulsionale inconscia»⁶.

La spiegazione di Fenichel risente del limite generale della spiegazione meramente economica del meccanismo pulsionale, propria di Freud. Può essere utile allora integrarla con alcune suggestioni, provenienti dalla psicologia infantile di Donald Winnicott. È nota la sua critica alla teoria freudiana delle pulsioni, le quali opererebbero solo in quanto integrate dall'Io⁷. Quando tale integrazione non ha successo, si sviluppa nella personalità infantile un «falso Sé», capace di farsi sti-

⁶ *Ivi*, p. 271.

⁷ M. DAVIS - D.C. WALLBRIDGE, *Introduzione all'opera di D. W. Winnicott*, tr. it. Firenze 1994, pp. 45 ss.

molare solo dall'esterno. Vi è qui una evidente analogia con lo stato di «alienazione» nella noia patologica, descritto, alla fine del suo saggio, da Fenichel. Scrive Winnicott:

gli individui in cui esiste un alto grado di scissione fra il vero Sé e il falso Sé che lo nasconde, presentano una scarsa capacità ad usare simboli ed una vita culturale carente. Invece di interessi culturali, tali persone presentano grave irrequietezza, incapacità a concentrarsi e il bisogno di ricercare aspetti urtanti nella realtà esterna in modo da poter riempire il proprio tempo di vita reagendo ad essi⁸.

Non è solo il caso delle «emozioni forti» come difesa dalla noia, nelle forme di dipendenza cronica dalle droghe⁹. Per i «nevrotici della domenica» (la definizione è ripresa da Sándor Ferenczi) questo stordimento è offerto dal lavoro. Essi ottengono il risultato di non annoiarsi solo quando lavorano, mentre provano noia la domenica o durante le vacanze¹⁰. Specialmente il rapporto fra stato di noia e «solitudine», già accennato da Fenichel, può essere meglio lumeggiato alla luce delle considerazioni di Winnicott¹¹.

La «capacità» dell'individuo di essere solo (più che la paura o il desiderio della solitudine) è considerata da Winnicott «uno dei segni più importanti di maturità nello sviluppo affettivo»¹², Tale capacità non va

⁸ D. W. WINNICOTT, *Sviluppo affettivo e ambiente*, tr. it. Roma 1981, p. 190.

⁹ O. KERNBERG, *Sindromi marginali e narcisismo patologico*, tr. it. Torino 1978. Per una rassegna recente delle forme reattive di comportamento nell'adolescenza, cfr. A.M. DISANTO (a c. di) *Paradossi della mente giovanile. Oscillazioni tra noia, angoscia e creatività*, Roma 2008.

¹⁰ FENICHEL, *Zur Psychologie der Langenweile* cit., p. 280.

¹¹ Devo questo suggerimento ad Alfredo Civita, nel corso delle discussioni seguite alla pubblicazione del mio libro *Il disgusto del tempo. La noia come tonalità affettiva*, Milano 2009. Del che lo ringrazio.

¹² WINNICOTT, *Sviluppo affettivo e ambiente* cit., p. 29. Cfr. F. DEL PIDIO, *Dalla noia autentica alla creatività del Sé: comprendere la noia*, in: *Paradossi della mente giovanile* cit., p. 18: «L'individuazione del Sé è un processo attivo ed originario che ha come meta non solo lo sviluppo della personalità di un individuo, sulla base della sua disposizione naturale, ma anche un cammino di elevazione spirituale: porta infatti ad un "ampliamento della sfera della coscienza". Questo processo, più o meno in contrasto con le norme collettive, è separazione e differenziazione dalla generalità e sviluppo delle peculiari disposizioni naturali. Tenendo presente ciò, possiamo avanzare l'ipotesi che la noia si verifichi quando l'individuo, nella trama delle relazioni in cui è immerso, viene a

confusa con la solitudine di fatto: una persona può trovarsi in condizione di solitudine e non essere affatto capace di stare sola. La capacità di stare soli è un fenomeno «altamente raffinato», la cui origine viene fatta risalire alla «esperienza di essere solo, da infante e da bambino piccolo, in presenza della madre»¹³. Più che al rapporto monadico di tipo narcisistico (dunque fondato sulle pulsioni dell'Es), Winnicott pensa qui a una originaria «relazionalità dell'Io», alla capacità cioè della persona di riferirsi, nella propria solitudine, alla presenza dell'altro, di godere di questa presenza, nella forma attenuata del «mi piace» (*like*), anziché in quella pulsionale diretta (narcisistica o oggettuale) dell'«amore» (*love*). Winnicott fa l'esempio del «rapporto sessuale soddisfacente», in cui sperimento senza angoscia il venir meno della tensione istintuale, utilizzando questa capacità di «godere di essere solo assieme ad un'altra persona che è pure sola»¹⁴. Rifacendosi criticamente alle analisi sulla psicologia infantile di Melanie Klein, Winnicott riconduce la capacità di essere solo all'esistenza dell'«oggetto interno buono», e fa risalire questa positiva integrazione dell'Io con il Sé psicosomatico a una fase più precoce del complesso edipico classico, a «cure materne abbastanza buone» perché si possa costituire «la fiducia nell'esistenza di un ambiente benigno»¹⁵. L'immaturità dell'io viene qui compensata dal sostegno dell'io fornito dalla madre, dando luogo al nucleo originario e ancora grezzo della capacità di essere solo in presenza di qualcuno. Winnicott descrive questa esperienza, in cui si esplicita la relazionalità dell'Io, nella formula (di vaga risonanza cartesiana) «io sono solo». Nel pronome personale ci si limita a «una descrizione fotografica della personalità come di una cosa». Nell'espressione verbale l'individuo prende «non solo forma, ma anche vita»:

agli inizi dell'«io sono» l'individuo è (per così dire) grezzo, in-

trovarsi di fronte a ostacoli, interni o esterni, che interferiscono con quella esigenza di trasformazione psichica comune a tutti gli esseri e che è alla base della realizzazione del Sé».

¹³ WINNICOTT, *Sviluppo affettivo e ambiente* cit., p. 31.

¹⁴ *Ivi*, p. 32. Winnicott la definisce una «esperienza sana» della sessualità.

¹⁵ *Ivi*, p. 33.

difeso, vulnerabile, potenzialmente paranoide. L'individuo può realizzare lo stadio dell'«io sono» solamente perché esiste un ambiente che lo protegge; questo ambiente è di fatto costituito dalla madre tutta presa dal proprio bambino e orientata verso le richieste dell'Io del figlio tramite la propria identificazione con lui¹⁶.

Ma solo nell'espressione completa si matura la «consapevolezza che il bambino ha della continuità dell'esistenza di una madre attendibile», ossia di quell'oggetto interno buono che verrà interiorizzato e fornirà la base del successivo rapporto proiettivo con il mondo esterno. L'apparente «paradosso», per cui l'esperienza di essere solo si basa in realtà sull'esperienza di essere solo in presenza di una persona, si risolve accettando la tesi fondamentale di Winnicott, secondo cui *«le relazioni fondate sull'Es rafforzano l'Io quando si verificano in base ad uno schema di relazionalità dell'Io»*¹⁷. Dunque, soltanto quando è solo (cioè solo in presenza di qualcuno) l'infante può scoprire la propria vita personale. L'alternativa patologica è «una vita falsa costruita su reazioni agli stimoli esterni»:

Quando è solo, nel senso suddetto, e solamente quando è solo, l'infante è in grado di fare qualcosa di simile al rilassarsi dell'adulto, e cioè è in grado di diventare non-integrato, di agitarsi, di permanere in uno stato di disorientamento, di esistere per un po' senza essere né qualcosa che reagisce a un urto dall'esterno, né una persona attiva con una direzione d'interesse o di movimento. È in tal modo che si costituisce la preconditione per un'esperienza dell'Es; grazie a questa preconditione e nel suo contesto, una sensazione o un impulso, quando arriveranno, sembreranno reali e costituiranno una esperienza personale autentica¹⁸.

L'acme di tale esperienza relazionale («orgasmo dell'Io») è individuata da Winnicott tramite il «gioco». Quando un bambino gioca – si chiede l'autore – l'«intero» gioco è una sublimazione dell'impulso dell'Es, o si dovrà piuttosto distinguere tra «il gioco felice» dei bambi-

¹⁶ *Ivi*, pp. 34-35.

¹⁷ *Ivi*, p. 36 (ho modificato la traduzione).

¹⁸ *Ibidem*.

ni dal «gioco dei bambini che si eccitano compulsivamente e che sono evidentemente molto vicini ad un'esperienza istintuale»?¹⁹ Il bambino normale è capace di giocare, di eccitarsi nel gioco e di sentirsi «*soddisfatto del gioco*», senza sentirsi minacciato dall'orgasmo fisico di una eccitazione localizzata. Viceversa, il «bambino deprivato con tendenze antisociali» è incapace di godere del gioco perché il suo corpo ne viene coinvolto fisicamente. È la capacità di essere solo che consente al bambino normale l'acme dell'esperienza relazionale, che si realizza creativamente nel gioco.

2) *Noia e creatività*

Il gioco occupa un ruolo centrale nella psicoanalisi dello sviluppo di Winnicott. Il nesso essenziale fra gioco e creatività consente una migliore delucidazione del problema dell'annoio (fenomeno normale, oltre che patologico). L'opposto del gioco, infatti, non è la serietà del lavoro, bensì la noia²⁰. Winnicott rigetta l'approccio convenzionale della psicoanalisi al fenomeno del gioco, ridotto ad un aspetto collaterale della «sublimazione dell'istinto»²¹. Si è data troppa importanza all'analogia fra l'eccitazione fisica del gioco e le fantasie masturbatorie, mentre l'osservazione fedele del fenomeno ci mostra che «quando un bambino gioca, l'elemento masturbatorio è essenzialmente assente», ovvero che «il gioco cessa o, in qualche modo, viene sciupato se, mentre un bambino gioca, l'eccitamento fisico derivante dalle implicazioni istintuali si rende manifesto»²². Il gioco rientra piuttosto tra i fenomeni «transizionali», la cui analisi rappresenta il contributo più originale di Winnicott alla psicologia evolutiva. Con «oggetto transizionale» si designa – come noto – quella

area intermedia di esperienza, tra il dito e l'orsacchiotto, tra l'eroticismo orale e il vero rapporto oggettuale, tra l'attività creati-

¹⁹ *Ivi*, p. 37.

²⁰ Sul rapporto tra noia e creatività cfr. DISANTO, *Paradossi della mente giovanile* cit., pp. 13-16.

²¹ WINNICOTT, *Gioco e realtà*, tr. it. Roma 2003, p. 81.

²² *Ibidem*.

va primaria e la proiezione di ciò che è stato precedentemente introiettato, tra la inconsapevolezza primaria di un debito e il riconoscimento di un debito («Dì: “Grazie”»)²³.

Non è, ovviamente l'oggetto che è transazionale. È il simbolismo dell'oggetto a consentire «la transizione di un bambino da uno stato di essere fuso con la madre ad uno stato di essere in rapporto con la madre come qualcosa di esterno e separato»²⁴. Ciò che hanno in comune oggetto transazionale e gioco è la specifica spazialità, intermedia tra il concetto di interno e di esterno: il «luogo» che consente uno spazio di gioco «non è *all'interno*, in qualunque modo si usi questa parola»; ma non è «neppure *al di fuori*, vale a dire che non è parte del mondo ripudiato, del non-me, ciò che l'individuo ha deciso di riconoscere come effettivamente esterno, che è fuori dal controllo magico»²⁵. Quello del gioco è «uno spazio potenziale tra il bambino e la madre», in cui si svolgono tutti i processi di transizione tra immaginario e realtà. In questa area di potenzialità il bambino «raccolge oggetti o fenomeni dal mondo esterno e li usa al servizio di qualche elemento che deriva dalla realtà interna o personale»²⁶. Vi è un nesso evidente tra gioco e attività onirica: nel gioco «il bambino manipola i fenomeni esterni al servizio del sogno, e investe i fenomeni esterni prescelti con significato e sentimento di sogno»²⁷. Ma, soprattutto, vi è «una linea diretta di sviluppo dai fenomeni transazionali al gioco, e dal gioco al gioco condiviso, e da questo alle esperienze culturali»²⁸. Per quanto concerne l'aspetto somatico del gioco, Winnicott ne rileva l'aspetto della manipolazione di oggetti e di intensificazione dell'attività fisica, «di per sé soddisfacente», mentre ne separa la componente istintuale concomitante: «l'eccitamento corporeo nelle zone erogene minaccia costantemente il gioco, e quindi minaccia nel bambino il senso di esistere come persona». L'e-

²³ *Ivi*, p. 25.

²⁴ *Ivi*, p. 43.

²⁵ *Ivi*, p. 83.

²⁶ *Ivi*, p. 99.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

lemento piacevole nel gioco porta con sé la conseguenza che «l'eccitamento istintuale non sia eccessivo». Al di là di un certo limite, esso condurrebbe «1. all'orgasmo; 2. all'orgasmo mancato, e a un senso di confusione mentale e di disagio fisico; 3. all'orgasmo vicario (come nella provocazione di reazioni genitali o sociali, nella rabbia, ecc.)»²⁹. In ogni caso, alla fine del gioco.

L'aspetto che ci preme sottolineare è il rapporto fra gioco, attività creativa, ricerca del sé. Winnicott sostiene infatti che «è nel giocare e soltanto mentre gioca che l'individuo, bambino o adulto è in grado di essere creativo e di fare uso dell'intera personalità»³⁰. Che cos'è la creatività? Un'analogia troppo stretta con l'attività artistica può essere qui fuorviante. La creazione dell'arte viene generalmente identificata nella produzione dell'opera, e nel rapporto con i materiali. Ma il sé «non è realmente da trovarsi in ciò che deriva dai prodotti del corpo o della mente, per quanto importanti possano essere in termini di bellezza, abilità, e significato»³¹. Come dimostrano casi celebri, un artista riuscito «può essere universalmente riconosciuto e tuttavia aver mancato di trovare il sé di cui egli era alla ricerca»³². La ricerca del sé può aver luogo solo in uno stato di rilassamento della coscienza, in una «zona neutra» fra «l'attività diretta ad uno scopo e l'alternativa di vivere senza scopo», in una condizione «priva di particolari propositi, come una sorta, si potrebbe dire, di funzionamento al minimo della personalità non integrata»³³. Winnicott fornisce esempi eloquenti di questa arte terapeutica, che consiste nell'agevolare il rilassamento del paziente, «*da cui può scaturire un atteggiamento creativo*»³⁴, senza affrettarne il lavoro associativo. «L'associazione libera che rivela un tema coerente è già influenzata dall'angoscia, e la coesione delle idee è un'organizzazione di difesa»; viceversa, per un buon esito della terapia,

²⁹ *Ivi*, p. 100.

³⁰ *Ivi*, p. 102.

³¹ *Ivi*, p. 103.

³² *Ibidem*.

³³ *Ivi*, p. 104.

³⁴ *Ivi*, p. 105.

al paziente sul divano, o al paziente bambino in mezzo ai giocattoli sul pavimento, si deve permettere di comunicare una successione di idee, di pensieri, di impulsi, di sensazioni, che non siano collegate eccetto che in una qualche modalità neurologica o fisiologica e forse al di là della possibilità di essere rilevata³⁵.

Al termine di una lunga e complessa analisi, egli riporta le frasi di una paziente: «mi piacerebbe smettere di cercare e semplicemente ESSERE. Sì, cercare è la prova che c'è un sé»³⁶. Qui il ruolo dell'analista, come quello della madre nei processi transizionali, deve ridursi a quello di semplice rispecchiamento del sé soggettivo: «il cercare può venire soltanto da un funzionario sconnesso, informe, o forse dal giocare rudimentale, come se avesse luogo in una zona neutra». Soltanto in questo stato «non integrato» della personalità, la creatività può fare la sua comparsa. Questo stato transitorio e precario, se rispecchiato, «*ma soltanto se rispecchiato*, diventa parte di una personalità individuale organizzata, e come risultato questo alla fine fa sì che l'individuo sia, che sia ritrovato; finalmente lo rende capace di postulare l'esistenza del sé»³⁷. Lo spazio di gioco è dunque essenziale per il comparire della creatività, come dimensione in cui si rivela l'esperienza autentica del vivere:

noi facciamo esperienza della vita nell'area dei fenomeni transizionali, nell'eccitante sconfinamento della soggettività e della osservazione oggettiva, in un territorio che è intermedio tra la realtà interiore dell'individuo e la realtà condivisa del mondo, che è esterna agli individui³⁸.

Il rapporto fra gioco e creatività e l'esito negativo, cui può condurre la falsa identificazione del sé con un principio di prestazione dell'io non relazionale, ma meramente adattativo, è chiaramente riconosciuto da Winnicott:

È la appercezione creativa, più di ogni altra cosa, che fa sì che

³⁵ *Ivi*, p. 104.

³⁶ *Ivi*, p. 116.

³⁷ *Ivi*, p. 117.

³⁸ *Ibidem*.

l'individuo abbia l'impressione che la vita valga la pena di essere vissuta. In contrasto con ciò vi è un tipo di rapporto con la realtà esterna che è di compiacenza, per cui il mondo e i suoi dettagli vengono riconosciuti solamente come qualcosa in cui ci si deve inserire o che richiede adattamento. La compiacenza porta con sé un senso di futilità per l'individuo e si associa all'idea che niente sia importante e che la vita non valga la pena di essere vissuta³⁹.

Si apre qui uno spazio di analisi per la diffusa psicopatologia sociale della noia e del suo rimedio psicologico, la distrazione (*divertissement*), come difesa dall'angoscia di un rapporto di tipo compulsivo e ripetitivo con l'attività lavorativa:

In maniera angosciante, molte persone hanno avuto modo di sperimentare un vivere creativo in misura appena sufficiente per permettere loro di riconoscere che, per la maggior parte del tempo, esse vivono in maniera non creativa, come imbrigliate nella creatività di qualche d'un altro oppure di una macchina⁴⁰.

3) *La noia nell'animale e nell'uomo*

L'analisi di Winnicott può essere a questo punto facilmente integrata con quella di un autore di riferimento per l'odierna antropologia personalistica, Wilhelm Josef Revers. Egli condivide, da una prospettiva fenomenologica anziché psicoanalitica, l'insistenza di Winnicott sull'importanza del fattore ambientale e relazionale, rispetto a quello istintuale, nell'analisi dell'io e della sua funzione integratrice delle pulsioni. Nel suo classico lavoro *Die psychologie der Langeweile* (1949) egli

³⁹ *Ivi*, p. 119. Queste dinamiche negative si intensificano nell'adolescenza. «Il nucleo dinamico della noia in adolescenza è riferibile a quello stato complesso ed esteso della esperienza di sé che è lo stato di INFORMITÀ DI BASE, uno stato che non coincide con la cosiddetta crisi di identità ma che si pone semmai nel suo centro ed interessa il senso più profondo della dignità personale, là dove si radica il senso di sé e della propria storia. Il nucleo di informità è il luogo in cui si addensano tutte le contraddizioni, è il luogo ove tutte le contraddizioni si annullano, il luogo del nulla e, insieme, del tutto. [...] Nucleo dal quale, poi, ogni forma futura ha origine. È, pertanto, da questo luogo fondamentale che l'adolescente prende le mosse verso la stabile integrazione del Sé di un corpo sessuato e di una identità di genere e di ruolo definita» (G. CROCETTI, *La noia in adolescenza: il tempo lungo della rabbia, della solitudine e della delusione*, in: *La noia in adolescenza*, Roma 1996, p. 14).

⁴⁰ *Ibidem*.

si sofferma ad analizzare le «condizioni biosferiche» (ambientali e comportamentali) della noia:

quando vogliamo investigare le condizioni della noia, radicate nella «vita», dobbiamo osservare un essere vivente che soffra indubbiamente la noia ed in cui operi il minor numero possibile di funzioni che sorpassino i limiti del regno biosferico⁴¹.

Con il termine «biosfera» egli intende un concetto più ampio rispetto a quello comune di *Umwelt* o *milieu*. Esso comprende sia le condizioni ambientali esterne, sia quelle interne all'individuo vivente (la sua fisiologia propria). Per osservare la noia, non occorre partire dai resoconti elaborati dei soggetti adulti, bensì dal suo primo emergere comportamentale nel bambino piccolo, paragonato all'animale non umano. Osserviamo – dice Revers – due comportamenti: quello del gatto e quello dell'infante, al loro primo risveglio dal sonno. Entrambi passano dall'inattività del riposo al movimento e, in qualche caso, da un movimento automatico e a-finalistico al «gioco» (ossia a una serie concatenata di movimenti, o di vere e proprie azioni finalizzate, guidate da un interesse). Ora, è proprio all'interno del comportamento che possiamo chiamare gioco (anche lasciando per il momento indeterminato se si possa affermare propriamente che il gatto «gioca» come il bambino, o se si tratti di un fenomeno con un diverso significato biologico), che si annunciano per la prima volta i segni di quella che comunemente indichiamo con il termine di «noia». Ecco due resoconti a raffronto:

Osserviamo un gatto addormentato. Un rumore lo sveglia, ed egli raddrizza le orecchie. Non vedendo nulla di notevole, si tranquillizza. Sonnechia un poco, poi agita la coda. Allora vede la coda che si muove, si lancia su di essa e la insegue. Dopo si lancia con un salto sopra un gomitolino di lana e lo sospinge, lo prende, lo fa rotolare ecc.⁴²

Vediamo ora lo svolgimento del gioco nel bambino. Osserviamo una bambina di due anni al suo destarsi. Prima sonnechia. Improvvisamente si aggrappa a una sponda del letto e racconta qualche cosa a se stessa. Dopo prende la sua bambola, la tratta

⁴¹ J. REVERS, *Psicologia della noia*, tr. it. Roma 1956, p. 56.

⁴² *Ivi*, pp. 56-57.

in principio come un bambino che ha bisogno di affetto, dopo come una compagna che cammina, scherza o si siede; in seguito come un burattino e, infine, chiede un'«altra cosa». Se questa non le viene subito data, la bambina diventa nervosa. Ogni balocco è interessante per poco tempo; dopo sorge il desiderio di un'«altra cosa diversa»⁴³.

Il comportamento ludico dell'animale è ricondotto a una base istintuale impulsiva. Il gioco serve a «scaricare» una tensione delle energie impulsive eccedenti, in una situazione di «disinteresse» per l'ambiente circostante, cui fa seguito l'attivazione di un comportamento istintivo, analogo al «cacciare». L'attività del gioco serve principalmente alla «compensazione soggettiva di attività e riposo». Nel regno animale (come già osservava Leopardi) «non si vedrà una bestia che non raggiunga questa compensazione e che non passi dal gioco alla sonnolenza». Non esiste «un animale che si annoi, né che dalla lentezza del tempo sia portato quasi alla disperazione»⁴⁴.

Nel gioco umano entrano in scena funzioni di «simbolizzazione» complesse, assenti dal comportamento ludico dell'animale. Perché diciamo che il gatto non può annoiarsi, mentre il bambino si annoia? Revers nota come, fino a un certo punto, la descrizione dei due fenomeni (almeno dal punto di vista biologico) sia analoga: 1. nel bisogno (manifestato nei gesti o con le parole) di «un'altra cosa» con cui giocare, c'è ancora «la tensione dell'impulso che vuole convertirsi in azione»⁴⁵. Anche nel bambino il gioco è anzitutto scarica di tensioni organiche. 2. Anche nella scelta dell'oggetto con cui giocare c'è, come nel caso del gatto, una scelta gratuita, non immediatamente funzionale all'interesse biologico: l'oggetto, piuttosto, «è stato reso interessante, significativo, notevole dal soggetto»⁴⁶. Il bambino comincia ad esplorare il mondo circostante a partire dal proprio corpo: a succhiarsi il pollice, ad attirarsi vicino al viso i piedi, proprio come il gatto gioca con la

⁴³ *Ivi*, p. 63.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ivi*, p. 64.

⁴⁶ *Ibidem*.

propria coda. 3. Come nel comportamento ludico del gatto, «anche nel bambino manca la direzione determinata dell'impulso, c'è difettosità dell'istinto», cosicché, nello scaricarsi, «la forza impulsiva in tensione passa sopra l'oggetto»⁴⁷, anziché indirizzarsi su di esso, con un'azione che diremo «consumatrice». Ma qui cessano le analogie. Nel gioco umano «vengono realizzate azioni simboliche che non si realizzano o non si eseguono seriamente nella successiva vita dell'adulto»⁴⁸. Il che rende dubbia la spiegazione filogenetica del gioco umano, come semplice processo di apprendimento guidato dall'istinto. Il gioco utilizza facoltà intellettive (immaginazione, fantasia) diverse da quelle immediatamente dirette all'azione istintiva. È qui che entra in gioco l'osservazione della noia. Nel passare annoiato e inquieto da un oggetto all'altro, nel mutare della sfera di interesse del bambino, si determina una differenza essenziale: 1. il grido «un'altra cosa» (o il gesto, equivalente, di gettare via il precedente giocattolo, prendendone in mano un altro) sottintende una diversa intenzione. Un'altra cosa significa: «una cosa completamente diversa». Qualsiasi giocattolo, dopo un po', decade dalla sfera dell'interesse soggettivo e appare «lo stesso» di prima. La necessità di «un'altra cosa» si ripropone incessantemente, di fronte a qualsiasi oggetto possa apparire dapprima come «nuovo» e «interessante». In tal modo, «il conseguimento della soddisfazione si allontana ogni volta di più nell'irraggiungibile»⁴⁹. 2. Il desiderio di un'altra cosa, significa in realtà: «subito un'altra», e se tale urgente richiesta e aspettativa non è prontamente soddisfatta, ecco che subentra nel bimbo uno stato di eccitazione nervosa che può arrivare a sfogarsi nel pianto. In altre parole, se il comportamento ludico assolve, sul piano biologico, la funzione di scaricare le energie pulsionali in eccesso e prive di un oggetto reale predeterminato, nel caso del gioco infantile si presentano due elementi differenziali: un certo rapporto con la «totalità» degli oggetti possibili, posti ugualmente su un piano di indifferenza emotiva, e un rapporto costitutivo con la dimensione del «tempo»:

⁴⁷ *Ibidem.*

⁴⁸ *Ivi*, p. 65.

⁴⁹ *Ibidem.*

Per ciò stesso che la tensione impulsiva superflua non può essere scaricata perché non può volgersi su qualche cosa di interessante, il tempo di attesa per la soddisfazione degli impulsi, senza una speranza certa del loro compimento, per il bambino diventa molto lungo. Qui si tratta proprio di noia. È precisamente la possibilità di sfociare nella noia quello che differenzia essenzialmente il gioco del bambino da quello dell'animale⁵⁰.

Dal punto di vista delle sue condizioni biosferiche, la noia si può dunque definire come «tensione impulsiva (necessità) nell'attitudine dell'indifferenza»⁵¹. L'opposto della noia è lo stato di «interesse»: «mentre è interessato il bambino non si annoia»⁵². Ma se passiamo ad un livello puramente psicologico di analisi, dalla noia infantile come ostacolo al gioco alla noia dell'adulto, il fenomeno si arricchisce. I due atteggiamenti antitetici alla noia sono «l'interesse» e «l'ozio». La «coscienza annoiata» è in aperta opposizione alla «coscienza interessata» (si sa che il lavoro e la concentrazione sono il rimedio empirico più evidente contro la noia). Meno trasparente è la opposizione della noia con l'ozio, con il quale è viceversa sovente confusa: il non far nulla, la mancanza di attività e di stimoli dell'ozioso non è un sinonimo (o uno dei principali fattori causali) della noia? La risposta di Revers è in questo caso negativa (e ciò consente di approfondire fenomenologicamente il sentimento di noia).

L'analisi dell'ozio è particolarmente interessante, perché fa emergere (come possibilità-limite) una forma di noia del tutto «soggettiva», contro la quale neppure il rimedio del lavoro può servire da antidoto. L'ozio è definito da Revers uno stato intermedio «tra la veglia tesa ed il profondo sonno senza tensione»⁵³. Nel sonno non ci può essere attività, ma neppure noia, mancando la «eccitazione» necessaria. Non è che in esso sia assente ogni eccitazione (il vivente addormentato è comunque diverso dal sasso), e l'attività onirica (quando è presente) ne è la prova.

⁵⁰ *Ivi*, p. 66.

⁵¹ *Ivi*, p. 67.

⁵² *Ivi*, p. 69.

⁵³ *Ivi*, p. 80.

Revers paragona questa eccitazione latente alla tensione dei muscoli, nello stato di riposo. Il tono muscolare corrisponde al movimento sprigionato dalla forza muscolare nello stato di tensione o di sforzo, considerato però come puramente potenziale, come potenza di movimento. Analogamente, si può parlare di «tono» della forza impulsiva o dell'aspirazione, che ascende per gradi: è vicino allo zero nello stato di «sonno profondo senza sogni», più elevato nella cosiddetta «fase *rehm*» del sonno, in cui si sogna, al suo massimo nella veglia tesa e pronta a «scattare». Nell'ozio esso si colloca a metà strada fra gli estremi. Si può definire l'ozio, da questo punto di vista, come lo «stato di riposo dell'uomo *svegli*» o come «una veglia sognatrice»⁵⁴. Revers fa l'esempio del pescatore sul bordo di un fiume, che, mentre svolge la propria attività (quella di cacciare il pesce), si riposa, lasciando vagare lo sguardo sulla corrente, sugli alberi dell'altra riva, che vi si rispecchiano, ecc., senza che tali oggetti possano fungere in nessun modo da stimolante dell'interesse, ma semplicemente «intrattenendosi» con se stesso, con i propri pensieri «liberamente fluttuanti». Se nella fase di attività il soggetto si intrattiene (*interest*) con gli oggetti, nell'ozio esso si intrattiene con se stesso, mediante l'uso della «fantasia» (nel significato definito da William James). Revers fa incidentalmente notare come questa capacità di «ozio» sia quella che consente al lavoratore di fabbrica di sfuggire (almeno soggettivamente) alla «alienazione» del lavoro. All'operaio che «si annoia» durante il lavoro manca del tutto la capacità di «intrattenersi con se stesso», che corrisponde all'ozio. Nell'ozio, infatti, l'io non è «attratto dal contenuto significativo di un oggetto, ma abbandonato alla vivacità e produttività del “me stesso” in cui getta radici»⁵⁵. Revers può quindi giungere alla distinzione fra «noia oggettiva» e «noia soggettiva», con diverso significato psicologico. La prima, più comune, si verifica quando «qualche cosa (determinata) mi annoia», dunque a causa dell'oggetto o della qualità del «noioso». La seconda (detta anche «situazionale») si determina quando «l'io» del soggetto è causa di noia:

⁵⁴ *Ivi*, pp. 81-83.

⁵⁵ *Ivi*, p. 86.

Quando io stesso sono colui che mi annoio, quando di conseguenza, il soggetto si è convertito per se stesso in oggetto non interessante, allora si produce, antitetivamente all'ozio, nel quale mi do alle mie rappresentazioni, uno stato in cui io sono indifferente e inattivo rispetto alle mie proprie rappresentazioni, e, pertanto, non mi posso dare ad esse⁵⁶.

4) La noia profonda e la crisi della civiltà

Questi aspetti, che caratterizzano la noia sul piano psicologico, sono ben presenti a Martin Heidegger, nella sua disamina della *Langeweile* come tonalità affettiva fondamentale, che consente l'apertura al mondo dell'essere umano⁵⁷. Ma il tema assume una diversa connotazione ontologica, mediante il riferimento, che diviene qui essenziale, alla temporalità. Heidegger consentirebbe con Kant nel definire la noia un disgusto (*Ekel*) che accompagna la *praevisio fallax* del dilatarsi del tempo presente, in assenza di sensazioni che lo riempiano e lo intonino con il ritmo dell'attività⁵⁸. Egli riprende inoltre da Pascal la collocazione metafisica di tale *horror vacui* temporale nella dismisura della collocazione mondana dell'uomo tra Dio e il nulla (due infiniti): «rien n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passions, sans affaire, sans divertissement, sans application»⁵⁹. Come pure la strategia psicologica del distrarre (*divertissement*) la mente dalla minaccia della nullificazione, riempiendone il vuoto con occupazioni diverse, siano esse futili o serie. Il rimedio alla *Leergelassenheit*, nelle prime due forme di noia prese in considerazione da Heidegger (quella oggettuale e quello situazionale o di stato), è affidato alla esistenza dello «scacciatempo» (*Zeitvertrieb*), che accelera il moto vitale, liberandolo dalla penosa so-

⁵⁶ *Ivi*, p. 87.

⁵⁷ M. HEIDEGGER, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, tr. it. Genova 1983.

⁵⁸ «Quando il tempo presente è considerato solo come un intervallo tra mezzo e fine, esso diventa lungo, ma con disgusto» (*Kant's handschriftlicher Nachlaß*, B. II, in: I. KANT, *Gesammelte Schriften*, [Akademie-Ausgabe], Berlin, 1910 ss., B. XV, p. 391.).

⁵⁹ B. PASCAL, *Pensée et opuscles*, a cura di M. LÉON BRUNSCHVICG, Paris 1968, p. 388 (fr. 131).

suspensione dell'ora. Che tale sospensione non sia un'angoscia soggettiva dell'io, ma una modalità d'essere del tempo (*Hingelassenheit*), rimane solo un sospetto, in queste prime due forme (le più comuni) di noia. Sia che tale presa di coscienza si manifesti in forma reattiva (*das Gelangweiltwerden*), nella rivelazione dell'esterno «noioso», sia che si presenti riflessivamente (*das Sichlangeweilen bei etwas*), nella recriminazione postuma sul «tempo perduto». Tale sospetto diviene certezza solo nel passaggio dalla noia superficiale o psicologica alla noia profonda, di tipo esistenziale (*tiefe Langeweile*).

Quando non sono le cose noiose a disgustarmi, e nemmeno il mio io narcisisticamente atteggiato, ma un anonimo sfondo di noia, che pervade l'essere in totalità (*es ist einem langweilig*), sperimento (o posso aprirmi a sperimentare) il «singolare e misterioso potere (*Macht*) del tempo»⁶⁰, la sua capacità di tenermi in bando (*bannende Zeit*), precludendomi l'accesso alle infinite possibilità di sperimentazione dell'essere, nel momento stesso in cui me le mostra, in uno stato di perfetta «indifferenza». Condanna tantalica, a cui l'Esserci pare destinato nell'odierna epoca del mondo, in cui «accade» che «una noia profonda si trascina qua e là negli abissi dell'esserci come una noia silenziosa»⁶¹.

Heidegger sostanzia la propria disamina di una precisa diagnosi socio-culturale della *Krisis* contemporanea. Il tema della *tiefe Langeweile* si offre infatti come risposta radicale (come «risveglio» dello stato d'animo fondamentale, assopito nello spirito del tempo) alle «diagnosi e prognosi culturali» della contemporaneità, proposte dai critici dell'Occidente, dai teorici del contrasto insanabile di *Leben Geist, Seele e Geist*, quale lettura della «nostra condizione odierna» (Oswald Spengler, Ludwig Klages, Max Scheler, Leopold Ziegler):

Questa filosofia della cultura raffigura tutt'al più la nostra situazione, ma non ci afferra. Non solo non riesce a coglierci, ma ci svincola da noi stessi, assegnandoci un ruolo nella storia universale. [...] Ora, la questione decisiva è la seguente: cosa vuol dire il fatto che ci diamo e addirittura dobbiamo darci questo ruolo?

⁶⁰ HEIDEGGER, *Concetti fondamentali della metafisica* cit., p. 142.

⁶¹ *Ivi*, p. 104.

Siamo divenuti tanto insignificanti a noi stessi da aver bisogno di un ruolo? Perché non troviamo più alcun significato per noi, alcuna possibilità essenziale dell'essere? Forse perché da tutte le cose ci viene incontro una sorta di indifferenza di cui non conosciamo la ragione? Ma come si può parlare così, quando il traffico mondiale, la tecnica, l'economia, stringono a sé l'uomo e lo mantengono in movimento? Eppure noi cerchiamo per noi un ruolo. Ci chiediamo ancora una volta: cosa accade in ciò? Dobbiamo renderci di nuovo interessanti a noi stessi? Perché lo dobbiamo fare? Forse perché ci siamo venuti a noia? L'uomo stesso sarebbe divenuto noioso a se stesso?⁶².

L'inquietante sospetto di un'*impasse* degli strumenti culturali, di una crisi della creatività non più relegata ad ambiti parziali del sapere (la crisi delle scienze denunciata negli stessi anni dal maestro Husserl), ma alle profondità metafisiche che innervano l'ontologia sociale dell'epoca presente, va evidentemente al di là della rilevazione antropologica di un Winnicot o di un Revers, e alle rispettive prognosi psicoanalitiche, ma non ne tradisce del tutto lo spirito e ancor meno ne inficia la validità della fenomenologia del sentimento di noia. La denuncia di Revers della sindrome dell'«attivismo faustiano», come principale responsabile del senso di noia che pervade la modernità, o l'appello di Winnicot alla riscoperta di una modalità relazionata di «solitudine», come premessa di un recupero della capacità di gioco e di creazione culturale libera, restano indubbiamente in superficie, se paragonate con la gravità della denuncia heideggeriana.

Come interpretare l'apocalittica previsione del filosofo tedesco, al di là del pur doveroso riconoscimento del condizionamento storico delle sue inquietanti parole? Si possono distinguere, nella più recenti esegesi, due prospettive, tra loro divaricate. La prima orientata a un *pessimismo storico-antropologico* che accomuna percorsi intellettuali fra loro diversi – Martin Heidegger, Walter Benjamin, Alexandre Kojève, Theodor Adorno – ma convergenti nella visione tragica di un uomo ridotto alla condizione di animalità pacificata, dopo il tramonto definitivo della trascendenza. La contrapposizione heideggeriana fra l'«a-

⁶² *Ibid.*

perto» come dimensione di libertà, nell'accesso al mondo dell'uomo, e il «chiuso» della relegazione della vita animale alla *Umwelt* di mera rilevanza biologica, appare a Giorgio Agamben insufficiente a descrivere la condizione contemporanea, di crescente «biologizzazione» e manipolazione «adattativa» dell'individuo ai modelli sociali post-totalitari. Un identico termine – «stordimento» (*Benommenheit*) – si presta meglio a qualificare il tipico comportamento dell'animale non umano nei confronti dell'ambiente (il suo essere totalmente assorbito dal «disinibitore dell'istinto») e la modalità epocale della noia profonda:

in questo essere «consegnato all'ente che si rifiuta» come primo momento essenziale della noia, si rivela la struttura costitutiva di quell'ente – il *Dasein* – per il quale ne va nel suo essere, del suo stesso essere. Il *Dasein* può essere inchiodato nella noia all'ente che gli si rifiuta nella sua totalità perché esso è costitutivamente «rimesso al suo proprio essere», fattiziamente «gettato» e «smarrito» nel mondo di cui si prende cura. Ma, proprio per questo, la noia fa apparire alla luce la prossimità inaspettata fra il *Dasein* e l'animale. Il *Dasein*, annoiandosi, è consegnato a qualcosa che gli si rifiuta, esattamente come l'animale, nel suo stordimento, è esposto in un non rivelato⁶³.

Più che all'«abisso» di separazione fra animalità e umanità – con le implicazioni sublimi-eroiche del riferimento al *Werden* tedesco – è forse più opportuno pensare alla collocazione «precaria» (un termine caro a Winnicott) e reversibile dell'umano «tra» (*zwischen*) bestialità e sublimazione dell'*eros*, infantilismo ed età adulta, egocentrismo e amore – per provare a ripensare la posizione del *Dasein* nel mondo:

il *Dasein* è semplicemente un animale che ha imparato ad annoiarsi, si è destato dal proprio stordimento e al proprio stordimento. Questo destarsi del vivente al proprio essere stordito, questo aprirsi, angosciato e deciso, a un non-aperto, è l'umano⁶⁴.

Una lettura alternativa, che si dirige verso un'*etica della responsabilità* come risposta al nichilismo contemporaneo, si trova in Jan Patočka.

⁶³ G. AGAMBEN, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino 2002, p. 68.

⁶⁴ *Ivi*, p. 63. Le implicazioni *biopolitiche* di tale disamina erano già state presentate nel saggio '*Homo sacer*'. *Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1995.

La sua è una filosofia del finito, che non si chiude all'apertura della trascendenza, pur declinandola all'interno di un «platonismo negativo», che concepisce il *chorismos* non come dislivello di realtà, ma di valore. Interrogandosi, nei *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, sul concetto di «declino» della civiltà, egli prende le distanze dalle ampie visioni culturalistiche che hanno contrassegnato il XIX secolo. Il problema della ricerca di un «senso» della storia, per l'umanità che ha sperimentato fino in fondo l'esperienza nichilistica delle guerre del XX secolo, non può ridursi al recupero o alla restaurazione estetica degli elementi tradizionali di «civiltà», che si sono contraddittoriamente conservati nella transizione epocale alla «superciviltà» odierna⁶⁵. Il vero problema non è quello di valutare quanto di civiltà si conservi nella superciviltà contemporanea, ma quale sia l'atteggiamento dell'uomo di fronte alla propria storicità e finitezza: se «l'uomo storico intenda ancora o meno riconoscersi nella storia»⁶⁶. Riflettendo sulla differenza non cronologica ma qualitativa fra «preistoria» e «storia», Patočka individua nel sentimento della «problematicità» aperta e non garantita, la soglia tra dimensione storica e mitica. Il rifiuto della problematicità è visto da Patočka come un ritorno alla preistoria, all'ingenua visione del «mondo naturale», che costituisce lo sfondo necessario per dare rilievo alla storicità⁶⁷.

Tale problematica è stata riproposta, in relazione con il destino di «tecnicizzazione» della scienza moderna, da Husserl e da Heidegger. Fra i due maestri, Patočka si avvicina maggiormente alla prospettiva anti-idealistica e anti-soggettivistica del secondo. Egli ne condivide l'inquietudine per la modalità mitica e ingenua con cui l'uomo contemporaneo tende ad identificarsi, in forma del tutto alienata, con il mondo della tecnica: quel mondo «obiettivistico» di cui è autore, ma di cui ha smarrito il senso problematico e prospettico, per assumerlo in una dimensio-

⁶⁵ J. ПАТОЧКА, *La superciviltà e il suo conflitto interno. Scritti filosofico-politici*, tr. it. Milano 2012. Più che un modello sociale compiuto, si tratta di un «progetto» di superamento del conflitto tra l'elemento razionale e quello passionale, il lato diurno e quello notturno della *ratio* occidentale, in cui si incontrano entrambe le versioni – quella radicale-giacobina e quella moderata-liberale – della società post-rivoluzionaria.

⁶⁶ ПАТОЧКА, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, tr. it. Torino 2008, p. 131.

⁶⁷ ПАТОЧКА, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, tr. it. Milano 2003.

ne di auto-rispecchiamento, che ne esaspera il soggettivismo. «L'essere – ripete Patočka – ha cessato di costituire un problema da quando tutto l'esistente giace allo scoperto nella sua calcolabile insensatezza»⁶⁸.

La «salvezza» da questo apparente «destino» di alienazione non è tuttavia posto da Patočka nel recupero di una dimensione «estetica» (come nelle note conferenze sulla tecnica, a cui l'autore ceco risponde nel suo intervento al Congresso internazionale di filosofia di Varna nel 1973). La prospettiva teoretica di Patočka si orienta al recupero della dimensione politica del «conflitto» e di quella morale del «sacrificio», in risposta forse alle dubbie scelte esistenziali, di sostanziale abdicazione al *Gestell* totalitario, del solitario «pastore dell'essere». L'assunzione responsabile del «rischio della libertà» e la disponibilità al «sacrificio per niente (*Opfer für Nichts*)», in cui «l'uomo spirituale», lo «scosso», si sottrae all'ambigua fascinazione della forza e recupera la dimensione responsabile della scelta, che apre a uno spettro impreveduto di possibilità, è l'esatto contrario dell'accettazione pacificata di un destino di addomesticamento e di compiacenza all'ente⁶⁹. Se l'uomo contemporaneo:

ha cessato di essere rapporto con l'Essere ed è diventato una forza, una forza possente, una delle più possenti. Specialmente nel suo essere sociale egli è diventato un'enorme emittente per la liberazione delle forze cosmiche, accumulate e incatenate durante intere epoche cosmiche. Sembra quasi che egli sia diventato, in questo mondo di pure forze, un grande accumulatore che da una parte sfrutta le forze per esistere e riprodursi, mentre dall'altra, proprio per questo motivo, è coinvolto nel processo stesso e così viene accumulato, calcolato, sfruttato e manipolato come qualsiasi altra forza⁷⁰.

⁶⁸ Id., *Saggi eretici sulla filosofia della storia* cit., p. 128.

⁶⁹ Dell'intervento di Patočka al Congresso di Varna esistono due versioni, di cui solo quella originale in tedesco (*Die Gefahren der Technisierung in der Wissenschaft bei Edmund Husserl und das Wesen der Technik als Gefahr bei Martin Heidegger*) contiene un chiaro riferimento al sacrificio. La conferenza è divenuta per altro famosa nella posteriore rielaborazione in francese: *Les périls de l'orientation de la science vers la technique selon Husserl et l'essence de la technique en tant que péril selon Heidegger*, in: *Liberté et sacrifice*, Grenoble 1990, pp. 259-75. Per queste precisazioni filologiche, ma anche per una rilettura complessiva del pensiero filosofico ed etico-politico di Patočka, si può leggere F. TAVA, *Il rischio della libertà. Etica, fenomenologia, politica in Jan Patočka*, Milano 2014.

⁷⁰ Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia* cit., p. 128.

Il riscatto potrà avvenire solo nel tempo e per il tempo. Patočka oscilla tra due nozioni, entrambe astoriche e mitiche, del tempo. Da un lato una visione del progresso, che lo fa coincidere con lo «sviluppo», conduce all'eliminazione del passato, che non consente di riconoscerne gli storici ricorsi. Domina qui la visione ingenua di una

profonda soluzione di continuità nella storia umana, una cesura che permette [...] di considerare gli ultimi trecento anni, all'incirca, come un timido inizio della vera e propria storia dell'umanità, mentre tutto il resto viene respinto nella preistoria⁷¹.

A questo falso illuminismo fa riscontro una visione, che potremmo dire apocalittica, di «fine della storia»: l'illusione di un «inveramento» del passato nel presente «di fatto», una negazione del futuro, o meglio una sua deformazione, che porta a concepirlo come infinita ripetizione o variazione dell'oggi. Entrambe queste visioni parziali hanno un contrappasso. La visione ultrarazionalista è internamente minacciata dall'irrompere dell'«orgiastico», nelle trame ordinate di previsionalità scientifico-tecnica. La radicalità dell'esperienza del «fronte», in cui le guerre del XX secolo si sono differenziate da ogni precedente esperienza di conflitto, ha rovesciato il concetto tradizionale di verità e di senso. Essa ha sostituito la visione della «notte» a quella del «giorno», il balenare corrusco della folgore alla piatta luce diurna, la solidarietà carnale dei corpi alla visione sovrana ma falsa del *cogito*, restituendo la verità profonda del detto di Eraclito su *Polemos* come unità degli opposti.

Il contrappasso della visione funzionalista e apocalittica è invece offerto dalla «noia». La concezione che decreta la fine della storia in un presente che dovrebbe contenere in sé la pienezza del tempo, è un tipico portato della medesima visione tecno-scientifica, che è alla base della mentalità illuministica. Questa mentalità, divenuta positiva, ha finito col divenire la vera e propria religione del nostro tempo, la «religione del quotidiano»:

in essa l'uomo si lusinga di prendere in mano la propria vita, ed effettivamente si serve delle cause da lui scoperte per creare dei

⁷¹ *Ivi*, p. 105.

mezzi che facilitino lo sfruttamento e l'esteriore moltiplicazione della vita e dei suoi beni. È vero che il lavoro stesso all'inizio crea un'inaudita schiavitù, ma in seguito «libera» sempre più, finché all'uomo s'apre la prospettiva di «liberarsi» completamente da esso⁷².

L'homo laborans ha preso il posto dell'*homo sapiens* – come Hannah Arendt ha saputo riconoscere. Il ritmo frenetico, la velocità, caratteristici del progresso economico e scientifico-tecnico, contribuiscono a formare l'aspettativa di una liberazione imminente dalla schiavitù del lavoro, dalla necessità economica, alla portata di tutti (di qui l'enorme successo mondiale di questo modo di produzione, che si estende a livello planetario). Ma già prima che la denuncia dei «limiti dello sviluppo» ponesse in crisi questa ingenua fiducia in un progresso illimitato, il «demone» della noia era venuto ad incresparsi questa serena visione di una quotidianità liberata: «la noia non è un fatto trascurabile, un "semplice umore", una situazione privata, ma lo statuto ontologico di un'umanità che ha subordinato la sua vita interamente al quotidiano e alla sua impersonalità»⁷³. La noia – che già Pascal e Kierkegaard avevano elevato, da mero sentire psicologico, a intuizione metafisica della vita – introduce una dialettica negativa nella coscienza del tempo. La noia è *l'horror vacui* esteso dal livello spaziale a quello temporale. È la sensazione, inquietante e orrificica, di un vuoto negli intervalli regolari che ritmano, dandogli consistenza, il trascorrere degli eventi nel tempo. Su questo ritmo normale (che può accelerare in modo crescente, ma non mai spezzarsi) poggia la nostra aspettativa del «dopo» come conseguenza diretta del «prima», la nostra fiducia nella esistenza di una *consecutio* causale e di un ordine tra gli antecedenti e i conseguenti, su cui poggia la nostra volontà teleologica, l'apprestamento dei mezzi in vista dei fini. Il farsi lungo dell'intervallo, nella noia, interrompe bruscamente e annulla questa aspettativa, fa ritornare il tempo su se stesso, trasforma il soggetto, da attore, in spettatore senza interesse di un fluire temporale in sé indifferente e privo di scopo. Se – come afferma

⁷² *Ivi*, p. 124.

⁷³ *Ibidem*.

Heidegger – la noia profonda è il destino metafisico a cui l'uomo contemporaneo, l'uomo della tecnica, è esposto, diventano secondarie le forme psicologiche in cui essa può tradursi, mentre emerge in primo piano il significato ontologico che in essa si annuncia:

la noia non scompare, anzi si sposta al centro della scena. Non si esprime più soltanto nelle forme raffinate dell'estetismo e della protesta romantica, ma anche in maniera diretta nel consumismo e nella fine dell'utopia (realizzata con mezzi "positivi"). Sotto l'aspetto del divertimento obbligatorio diventa un'esperienza metafisica collettiva, una delle tante da cui è caratterizzato il nostro tempo (altre sono le esperienze del fronte, Hiroshima)⁷⁴.

L'accostamento della noia consumistica alla barbarie bellica, all'esperienza traumatica della bomba atomica, è significativa. Ciò che hanno in comune l'aspetto orgiastico della guerra e quello paralizzante o frenetico dell'annoio collettivo di massa è una medesima distruttività, che si esercita nei confronti degli enti esteriori, delle cose, nell'oblio del soggetto e del senso d'essere di cui esso è il custode. Nell'indifferenza della noia si manifesta, a livello psicologico, «quella comprensione degli enti che fa diventare il mistero di oggi una banalità già il giorno dopo»⁷⁵. Una singolare trascuranza nei riguardi degli enti di cui, attraverso la manipolazione tecnica, ci si prende cura, è il tratto caratteristico della mentalità tecnico-scientifica, il cui aspetto alienato si impone al centro della disamina di Patočka.

Il rimedio potrà consistere nel recupero della dimensione della «cura» e del senso di responsabilità collettiva per l'orizzonte di totalità del mondo comune. Ma tale orizzonte si apre solo allo sguardo disincantato dell'uomo spirituale, disponibile al sacrificio ed esposto senza assicurazioni trascendenti al rischio della libertà.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ivi*, p. 126.

ABSTRACT: *A NAMELESS SORROW: BOREDOM AS SENTIMENT OF LIFE*

Boredom is rarely considered an important theme of analysis, within the theory of Emotions. This paper aims to demonstrate the fundamental role of Boredom, whether from a psychological point of view, or from a philosophical one, for contemporary philosophical Anthropology and Morals. From the psychoanalytic perspective, the paper examines authors as Otto Fenichel and Donald W. Winnicott, to define the relations of boredom, play and creativity. Wilhelm Josef Revers's and Martin Heidegger's classical analysis of deep Boredom introduce to an anthropological view of the problem. The possible contribution of a radical analysis of this nameless sorrow to overcome the contemporary crisis of culture and alienation is at last emphasized by Jan Patočka and Giorgio Agamben.

WANDA TOMMASI

UNA SOGGETTIVITÀ ESTATICA: EMOZIONI, VULNERABILITÀ E DESIDERIO

SOMMARIO: 1) *Le emozioni in alcune concezioni filosofiche contemporanee*; 2) *Il contributo della psicanalisi e del femminismo*; 3) *Vulnerabilità*; 4) *Desiderio*.

L soggetto contemporaneo si colloca per tanti versi agli antipodi del progetto di controllo razionale che caratterizzava la soggettività in epoca moderna: attraversato dal desiderio, vulnerabile, sensibile alle emozioni che attestano la sua dipendenza da persone e cose esterne, questo soggetto è chiamato a fronteggiare ciò che non dipende da lui (o da lei), ma che lo interpella, lo reclama, lo destabilizza. Buona parte della filosofia contemporanea ci consegna l'immagine di un soggetto che rinuncia al controllo e che accetta fino in fondo la propria vulnerabilità: vulnerabile sia all'interno, rispetto alla pressione inconscia del desiderio, sia all'esterno, rispetto agli altri da cui dipende, il soggetto contemporaneo è un soggetto non isolato né isolabile, ma squisitamente relazionale.

A delineare i tratti del soggetto contemporaneo che, per la centralità della vita emotiva e delle relazioni, è più vicino a un soggetto femminile che a uno maschile, hanno contribuito a mio avviso in modo determinante due fattori: da un lato la psicanalisi, dall'altro il femminismo. La psicanalisi ha affermato con forza l'esigenza di far parlare il desiderio, di dare voce al vero soggetto, che non coincide con l'io, ma che è inconscio. La formula, con cui Lacan riassume il compito etico che la psicanalisi affida ai suoi pazienti, dice: «Non cedere sul desiderio!»¹. Da parte sua, anche il femminismo, in particolare quello legato al pensiero della differenza sessuale, ha dato voce al desiderio femminile, un desiderio che prima era tacitato o asservito nell'ordine patriarcale.

¹ Cfr. J. LACAN, *Le Séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse 1959-1960*, Paris 1986; *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, tr. it. di G. CONTRI, Torino 1994.

Il femminismo ha lavorato molto anche nella direzione di registrare la vulnerabilità come cifra dell'umano: il soggetto femminile, spesso stigmatizzato in passato come eccessivamente dipendente e di fatto da sempre più vulnerabile di quello maschile, ha contribuito a far accettare vulnerabilità e dipendenza come contrassegni dell'essere umano e non solo del soggetto femminile.

A suo tempo, già Freud aveva messo in evidenza la fragilità dell'essere umano, la sua vulnerabilità. Nel *Disagio della civiltà*, Freud indicava tre fonti da cui proviene la sofferenza umana, tre fattori di vulnerabilità: la forza soverchiante della natura, la fragilità del corpo e l'inadeguatezza delle istituzioni che regolano le relazioni fra gli uomini nella famiglia, nella società e nello stato². E, mentre rispetto ai primi due fattori Freud sosteneva la necessità di sottomettersi all'inevitabile, di accettare la propria costitutiva vulnerabilità ma senza restarne paralizzati, invece per quanto riguarda il terzo fattore si addentrava nell'enigma della costituzione psichica dell'essere umano che, pur volendo il benessere dell'umanità, finisce col provocarne la sofferenza e la nevrosi.

Psicanalisi e femminismo contribuiscono entrambi a delineare l'immagine di un soggetto attraversato dall'intima estraneità del desiderio e vulnerabile a ciò che proviene dagli altri e dall'esterno. È un soggetto che non mira al controllo, ma che è spinto continuamente fuori di sé dalla dinamica del desiderio e dalle relazioni che lo costituiscono: è un soggetto estatico, fuori di sé, un soggetto che non basta a se stesso, ma che riconosce la sua dipendenza da altro e da altri.

Nel razionalismo moderno, a partire da Cartesio, si era affermata ed era risultata vincente l'immagine di una soggettività che negava ogni dipendenza – dal corpo, dagli altri, dal mondo – per mirare all'ideale di un totale controllo di sé. Questo era un ideale normativo di umanità che era proposto a tutti, ma a cui più uomini che donne si conformavano³: le donne infatti, poiché vivevano in condizioni di dipendenza e

² Cfr. S. FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur*, Wien 1930; *Il disagio della civiltà*, tr. it. di E. SAGITTARIO, in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Torino 1971, p. 222.

³ Sul modello cartesiano del controllo razionale, che propone un ideale di umanità che di fatto coincide, a causa del predominio storico maschile, con un ideale di mascolinità, cfr. V. J. SEIDLER, *Riscoprire la mascolinità*, tr. it. di D. SARTORI, Roma 1992 (ed. or. 1989).

si lasciavano muovere maggiormente da emozioni e sentimenti, erano ritenute meno libere, meno razionali, più lontane dalla piena umanità. Teso ad affermare la pura attività della ragione e a svincolarsi dalla passività del sentire, il soggetto moderno negava di conseguenza ogni valore conoscitivo a passioni, emozioni e sentimenti, ritenute guide inaffidabili rispetto alla chiarezza della ragione.

Già nel Seicento, ai tempi di Cartesio, alcune donne mossero delle obiezioni a questo ideale di controllo razionale: fra queste, Elisabetta di Boemia, che obiettò, sulla base della propria esperienza, che attenersi alla sola ragione nelle relazioni umane poteva essere controproducente, dal momento che gli altri si comportano spesso in modo poco ragionevole; meglio affidarsi all'esperienza, e quindi anche al sentire e all'intuizione, piuttosto che alla sola ragione nelle relazioni con gli altri⁴.

In epoca contemporanea, alcune delle obiezioni più significative al modello di umanità – o di mascolinità – basato sul controllo razionale proviene proprio da donne consapevolmente radicate nella propria differenza femminile: essere donna vuol dire infatti sapersi mancante, non bastare a se stessa, dipendente dagli altri e da molte cose che sfuggono al proprio controllo e che tuttavia sono importanti per la propria vita.

1) *Le emozioni in alcune concezioni filosofiche contemporanee*

Rispetto al razionalismo moderno che, da Cartesio a Kant, afferma il primato della ragione e mette ai margini passioni, emozioni e sentimenti come guide poco affidabili, buona parte della filosofia contemporanea rivaluta la sfera emotiva e cerca un'integrazione fra ragione ed emozioni, fra pensare e sentire. Il contributo filosofico più significativo all'analisi delle emozioni proviene, nella filosofia del Novecento, dalla fenomenologia e dall'esistenzialismo. L'idea stessa di intenzio-

⁴ Cfr. Lettera di Elisabetta di Boemia, 25 aprile 1646, in R. DESCARTES, *Lettere sulla morale*, tr. it. di E. GARIN, in *Opere*, vol. II, Roma-Bari 1967, p. 563 (*Lettres sur la Morale*, Paris 1935). Sullo scambio epistolare tra Cartesio ed Elisabetta sul tema delle passioni e sull'ideale cartesiano del controllo razionale, cfr. anche il mio *I filosofi e le donne. La differenza sessuale nella storia della filosofia*, Mantova 2001, pp. 117-127.

nalità, se applicata non solo al conoscere ma anche al sentire, è capace da sola di dissipare l'immagine delle emozioni come forze cieche e irrazionali che travolgono il soggetto: emozioni e sentimenti si rivolgono intenzionalmente a un oggetto, sono moti orientati che ci parlano dell'importanza che quell'oggetto ha per la propria vita.

Fra i fenomenologi, sono stati soprattutto Max Scheler ed Edith Stein a riflettere sulle emozioni. Scheler valorizza l'intera vita emotiva come capace di cogliere i diversi gradi di valore presenti negli oggetti: emozioni e sentimenti ci parlano di un ordine del cuore che ha una sua esattezza e che ci rende accessibile qualcosa che non è accessibile alla pura ragione⁵. Gli atti della vita emotiva sono intenzionali e cognitivi: essi scoprono i valori presenti nell'oggetto; questi valori sono collocati a un livello più superficiale o più profondo, fino al vertice della vita emotiva, che è costituito dai sentimenti di amore e odio. Gli atti emotivi intenzionali scoprono i valori e hanno la capacità di ampliarli – l'amore – o di restringerli – l'odio. L'amore non si limita solamente a cogliere un valore che c'è già nell'oggetto, ma lo incrementa e lo amplia, portando l'oggetto amato al suo meglio: l'amore è creatore. L'odio, al contrario, porta a un restringimento, respinge la possibilità di crescita e di miglioramento dell'oggetto⁶. Per Scheler, odio e amore non sono pari: l'amore è più originario; il nostro cuore è destinato prima di tutto ad amare e non a odiare. E siamo destinati ad amare perché in origine siamo stati amati: c'è uno stretto legame fra l'esperienza di essere stati amati e la possibile bontà degli esseri umani.

L'altra autrice che, nell'ambito della fenomenologia contemporanea, ha lavorato sulle emozioni è stata Edith Stein. La sua attenzione si è ri-

⁵ Cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in *Gesammelte Werke*, vol. II, Bonn 2009; *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, tr. it. a cura di G. CARONELLO, Cinisello Balsamo 1996, e M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, in *Gesammelte Werke*, vol. VII, Bonn 2005; *Essenza e forme della simpatia*, tr. it. di L. OLIVA e S. SANNITI, a cura di L. BOELLA, Milano 2010. Sulla stratificazione della vita affettiva in Scheler, cfr. L. BOELLA, *Rileggere il Sympathiebuch*, in SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, cit., pp. 7-28, G. CUSINATO, *La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Milano 2008, e R. DE MONTICELLI, *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Milano 2003.

⁶ Cfr. M. SCHELER, *Ordo Amoris*, in *Gesammelte Werke*, vol. X, Bonn 2000; *Ordo amoris*, tr. it. di E. SIMONOTTI, Brescia 2008.

volta all'empatia: matrice originaria di ogni possibile apertura all'altro, l'empatia è la capacità di allargare la propria esperienza, rendendola capace di accogliere il dolore o la gioia altrui, mantenendo però la distinzione fra sé e l'altro, senza fusione né confusione con lui⁷.

In entrambi gli autori, l'impostazione fenomenologica si fa sentire nell'orientamento intenzionale delle emozioni che, lungi dall'essere viste come forze cieche e irrazionali, sono ritenute capaci di cogliere il valore nell'oggetto e di conoscere col cuore, in un fine interscambio fra ragione ed emozioni. Ad entrambi, inoltre, si può attribuire una priorità del positivo sul negativo per ciò che riguarda la vita emotiva: questa priorità è evidente in Scheler, per il quale l'amore viene prima dell'odio, ma c'è anche in Edith Stein, in quanto nella capacità umana di provare empatia si realizza un'apertura originaria all'alterità, contro ogni arroccamento identitario che cancella l'altro da sé.

Nel pensiero del Novecento, è stata soprattutto la psicanalisi a contribuire alla consapevolezza che, nel campo dei sentimenti, non c'è positivo senza negativo, non c'è amore senza odio, senza ambivalenza. La psicanalisi invita a smantellare i buoni sentimenti fasulli, avverte che il negativo è sempre in agguato contro le idealizzazioni dell'io, spinge a fare il lavoro del negativo. Tuttavia, in fondo, ciò non contraddice la priorità del positivo sul negativo affermata da Scheler e da Stein nel campo emotivo: il lavoro del negativo è necessario proprio per evitare di alimentare dei sentimenti fasulli e di avere un quadro falsato della realtà, ma ciò che orienta è pur sempre qualcosa di positivo, è qualcosa che sta a cuore. L'emozione e il sentimento, a patto che non siano illusori, indicano dov'è il proprio tesoro. Tuttavia da sola l'emozione non basta: occorre innanzitutto leggerla, interpretarla, e poi bisogna mettersi consapevolmente dalla parte del bene che orienta, per far sì che il negativo, sempre in agguato sia dentro sia fuori di sé, non abbia la meglio.

⁷ Cfr. E. STEIN, *Zur Problem der Einfühlung*, Halle 1917; *L'empatia*, tr. it. a cura di M. NICOLETTI, Milano 1986. Sull'empatia in Edith Stein, cfr. L. BOELLA, A. BUTTARELLI, *Per amore di altro. L'empatia a partire da Edith Stein*, Milano 2000 e L. BOELLA, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Milano 2006.

Partendo dai presupposti della fenomenologia ma prendendo una sua strada originale, anche Heidegger ha dato un contributo fondamentale alla riflessione contemporanea sulle emozioni. In *Essere e tempo*, Heidegger afferma che c'è sempre una tonalità emotiva che accompagna la comprensione e il progetto dell'esserci: proprio perché, nel progetto esistenziale che mi coinvolge e nella cura che orienta la mia comprensione, ne va di me, della mia vita, una qualche tonalità emotiva c'è sempre. L'emozione non è un fenomeno che possa esserci oppure no accanto alla conoscenza: la comprensione dell'esserci è sempre colorata affettivamente⁸. Il fatto che poi Heidegger abbia privilegiato l'angoscia, che pone il progetto dell'esserci di fronte al nulla, come tonalità emotiva autentica e fondamentale, rende conto del suo taglio ontologico e insieme di un certo clima esistenzialista, che egli stesso, anche contro le sue intenzioni, ha contribuito ad alimentare.

Nel contesto dell'esistenzialismo, anche Sartre, partendo da premesse di tipo fenomenologico – dalla nozione fondamentale di intenzionalità – dà un contributo notevole: egli vede la condotta emotiva – il lasciarsi sopraffare dalle emozioni – come una reazione di scacco. Quando si è di fronte a una situazione difficile, in cui la propria azione è impedita o risulta impossibile, ci si rifugia nel mondo magico, si regredisce a un tipo di condotta che vorrebbe influire sul mondo in modo magico e simpatetico. L'emozione per Sartre è una fuga dal mondo dell'azione, è una reazione di scacco che fa regredire la coscienza fino all'atteggiamento magico, che è uno dei grandi atteggiamenti che le sono essenziali, che rappresenta una delle sue possibilità fondamentali⁹.

Fra Heidegger e Sartre, si tende il filo di una riflessione filosofica che vede le emozioni come componenti di un comportamento volto ad affrontare una certa situazione o a fuggire da essa: mentre per Heideg-

⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Halle 1927; *Essere e tempo*, tr. it. di P. CHIODI, Milano 1976. Sul tema dell'affettività in Heidegger, cfr. A. CAPUTO, *Pensiero e affettività. Heidegger e le Stimmungen (1889-1928)*, Milano 2001.

⁹ Cfr. J.-P. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris 1939; *Idee per una teoria delle emozioni*, in *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, ed. it. a cura di N. PIRILLO, Milano 2004.

ger c'è sempre una tonalità emotiva che accompagna la cura dell'esserci, invece per Sartre l'emozione si fa sentire e prende il sopravvento solo quando la cura dell'esserci va incontro a uno scacco, che determina la sua regressione al livello magico.

Inoltre, la nausea sartriana è rivelatrice di un progetto di autodivinizzazione del soggetto. Roquentin, il protagonista de *La nausea*, è un eroe neo-romantico che si costruisce il mito della propria autosufficienza, della solitudine e del distacco¹⁰. Egli rinuncia al desiderio perché sa che il desiderio rende dipendenti dagli altri: fra il desiderio e l'orgoglio, sceglie l'orgoglio. Nel romanzo, solo Roquentin appare autosufficiente e quasi divino, mentre tutti gli altri sono preda di piccoli o grandi desideri e quindi in balia della contingenza. La nausea che Roquentin prova di fronte alla sovrabbondanza d'essere, allo slancio di vita e di desiderio che vede intorno a sé, lo colpisce come una rivelazione "divina". La nausea è una sorta di compenso metafisico al distacco dell'eroe, alla sua ascesi che arriva fino all'assenza di desiderio. Ricevendo la rivelazione dalla nausea, l'eroe si autodivinizza attraverso un percorso negativo, passando attraverso il nulla come ultima resistenza. Mentre tutti gli altri desiderano ancora e sono vulnerabili e dipendenti, solo lui, giunto fino alla rinuncia al desiderio, è pienamente autosufficiente. Tuttavia, l'abisso che Sartre scava fra l'eroe e gli altri è sospetto, puzza di malafede: Roquentin, o meglio Sartre che gli presta la propria voce, non accetta la propria creaturalità, indigenza, mancanza, e si autodivinizza attraverso una via negativa, attraverso il nulla e la nausea¹¹.

È sintomatico il fatto che Sartre, nel clima esistenzialista, dia particolare risalto alle emozioni della vergogna e della nausea. Che l'emozione fondamentale nel rapporto con altri sia la vergogna ci avverte del fatto che il soggetto di cui parla Sartre è dominato dall'orgoglio: è un

¹⁰ Cfr. J.-P. SARTRE, *La nausée*, Paris 1938, *La nausea*, tr. it. di B. FONZI, Torino 2005.

¹¹ Questa interpretazione dell'autodivinizzazione del protagonista de *La nausea* è suggerita da R. GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris 1961; *Menzogna romantica e verità romanzesca*, tr. it. di L. VERDI-VIGHETTI, Milano 1965. Un'indicazione che va nella direzione dell'autodivinizzazione del soggetto sartriano, passando attraverso il nulla come ultima resistenza, si trova anche in M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, México 1955; *L'uomo e il divino*, tr. it. di G. FERRARO, Roma 2001, pp. 156-169.

soggetto che prova vergogna di fronte allo sguardo dell'altro perché si sente ridotto a oggetto, a cosa, perché teme di essere visto nella sua nudità e vulnerabilità¹². Un soggetto che prova una vergogna così grande nell'essere visto è un soggetto orgoglioso, che non accetta il proprio stato di insufficienza e di bisogno ma che mira a un'autosufficienza divina. Inoltre, credo che sia leggibile in Sartre un segno della sua differenza maschile nel descrivere in termini nettamente conflittuali le relazioni fra l'io e gli altri: o io riduco l'altro a cosa o è l'altro che mi oggettiva; la relazione con altri è strutturalmente competitiva e conflittuale. Forse per una donna le cose potrebbero andare diversamente, perché per lei il primo altro è un'altra – la madre –, una del suo stesso sesso, simile a lei, e questo potrebbe porre le basi di una relazione da soggetto a soggetto, senza oggettivazione dell'altro da sé¹³.

Infine, fra le concezioni filosofiche contemporanee che riflettono sulle emozioni, è opportuno ricordare quelle di María Zambrano e di Martha Nussbaum. María Zambrano, ossessionata dal problema della «*costituzione passiva della soggettività*»¹⁴, attribuisce grande importanza al sentire, al patire, alle “viscere”, e cerca di riformare il *logos* occidentale, che, soprattutto con il razionalismo moderno, ha messo ai margini la vita del sentire, ponendosi in una posizione recettiva e interrogando affetti e passioni come elementi costitutivi della soggettività.

Secondo l'autrice spagnola, occorre mettersi in ascolto delle viscere, metafora del sentire, decifrare la rivelazione, per lo più inascoltata, che esse portano con sé e tramutare il loro grido in parola, per una riapertura del senso che renda conto della vita passiva e non solo della forme attive della soggettività. Decifrare il sentire, interpretarlo e accoglierne

¹² Cfr. J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, Paris 1943; *L'essere e il nulla*, tr. it. di G. DEL BO, Milano 2002. Un'immagine del soggetto dominato dall'orgoglio e per questo caratterizzato da una vergogna eccessiva è suggerita da M. NUSSBAUM, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge 2001; *L'intelligenza delle emozioni*, tr. it. di R. SCOGNAMIGLIO, a cura di G. GIORGINA, Bologna 2004, pp. 238-250.

¹³ Cfr. L. IRIGARAY, *Sexes et parentés*, Paris 1987; *Sessi e genealogie*, tr. it. di L. MURARO, Milano 2007.

¹⁴ Cfr. M. CACCIARI, “*Lichtung*”: intorno a Heidegger e María Zambrano, in A. PETERLINI, G. BRIANESE, G. GOGGI (a cura di), *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, Milano 2005, pp. 123-130 (cfr. *ivi*, p. 127).

le rivelazioni è il compito principale che spetta ad un soggetto che si fa passivo e recettivo per poter agire efficacemente, in fedeltà alla vita del sentire che lo costituisce e lo attraversa. Alla ricerca di una riconciliazione della filosofia con la vita, Zambrano insorge contro il disprezzo della passività, confusa con la mera inerzia soprattutto dal razionalismo moderno,¹⁵ e valorizza la recettività della coscienza, i suoi dormiveglia, la sua disposizione non a cercare ma a ricevere il vero a partire dalla decifrazione del sentire e delle rivelazioni dell'esistenza¹⁶. Accogliere una rivelazione richiede una disposizione passiva della coscienza, un atteggiamento recettivo, indispensabile perché anche «le cose che non sono nulla diventano qualcosa quando le si patisce»¹⁷: e una rivelazione occorre non solo accoglierla, ma anche decifrarla e interpretarla, e infine integrarla nella propria ricerca di senso.

Farsi recettivi alla vita del sentire per poter comprendere e per poter agire tenendosi in contatto con la realtà, sia quella oscura e interna delle viscere sia quella esterna che imprime la sua impronta sul soggetto: questo è il compito che Zambrano assegna a una soggettività che è chiamata a farsi carico della propria vita passiva e a interrogare affetti e passioni come elementi imprescindibili della propria costituzione.

Un'altra autrice che, nella filosofia contemporanea, ha dedicato particolare attenzione all'intelligenza delle emozioni è stata la statunitense Martha Nussbaum: pur non attingendo all'impostazione della fenomenologia europea continentale, ma rifacendosi piuttosto alla psicologia e alle neuroscienze di area anglosassone, l'autrice giunge a conclusioni analoghe a quelle dei fenomenologi circa il carattere cognitivo e valutativo delle emozioni. Le emozioni non sono forze cieche né irrazionali, ma contengono dei giudizi relativi all'importanza che certi oggetti esterni hanno per sé e per il proprio benessere: nel loro insieme, esse parlano di un soggetto non autosufficiente ma mancante, vulnerabile, dipendente da cose, persone ed eventi che sfuggono al

¹⁵ Cfr. G. BLUNDO CANTO, *María Zambrano. Un'ontologia della vita*, Assisi 2006, p. 199.

¹⁶ Cfr. *ibidem*. Sul tema della passività in Zambrano, cfr. anche A. BUTTARELLI (a cura di), *La passività. Un tema filosofico-politico in María Zambrano*, Milano 2006.

¹⁷ ZAMBRANO, *L'uomo e il divino*, cit., p. 169.

suo controllo. Le emozioni sono sia cognitive sia valutative: conoscono l'oggetto così come l'emozione lo presenta e ne valutano l'importanza per il benessere del soggetto. Le emozioni, riconoscendo che certi oggetti al di fuori della propria portata sono importanti per sé, implicano il riconoscimento del proprio essere bisognosi e incompleti, della propria mancanza costitutiva: esse parlano del proprio essere in relazione con cose e persone che sono fondamentali per sé e che il soggetto non controlla pienamente. Ogni emozione, qualunque essa sia, registra il proprio senso di vulnerabilità, riflette la propria passività di fronte alla sorte e al caso¹⁸.

Nell'affermare il carattere valutativo e cognitivo delle emozioni, Nussbaum si dichiara neo-stoica: dello stoicismo antico, in realtà, riprende solo l'idea che le emozioni contengano dei giudizi, mentre per gli stoici per la verità esse si identificano totalmente con dei giudizi (falsi, errati). Nussbaum rifiuta invece nettamente la terapia stoica, che prevede l'estirpazione delle passioni: da questo punto di vista, l'autrice si dichiara piuttosto neo-aristotelica, in quanto è convinta, come gli aristotelici, che le passioni siano una cosa buona, una componente imprescindibile della vita umana, a patto che siano moderate e che non conducano a degli eccessi.

Nussbaum, spezzando una lancia a favore dell'intelligenza delle emozioni, auspica un fine interscambio fra emozioni e ragione: patire le emozioni è una condizione indispensabile per poter agire, dal momento che l'emozione indica ciò che sta a cuore e delinea quindi un ordine di priorità senza il quale si sarebbe del tutto paralizzati nell'agire. Nussbaum, sulla scia di Damasio, ricorda il caso di un uomo che aveva subito dei danni nell'emisfero che presiede alle emozioni e che era divenuto del tutto incapace di agire e di prendere decisioni, perché niente gli stava più a cuore di altro. Egli aveva perso il senso di ciò che era importante per lui: non aveva subito danni sul piano cognitivo, ma

¹⁸ Cfr. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, cit. pp. 37-116. Della stessa autrice, cfr. anche *The Therapy of Desire*, Princeton 1996; *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, tr. it. di N. SCOTTI MUTH, presentazione di G. Reale, Milano 1998.

una ragione priva di emozioni non lo orientava più¹⁹.

Anche se i presupposti dichiarati della rivalutazione delle emozioni da parte di Nussbaum sono, da un lato, l'apporto della psicologia e delle neuroscienze e, da un altro lato, la sua attualizzazione dello stoicismo e dell'aristotelismo antichi, in realtà forse l'elemento più importante è il suo radicamento consapevole nella differenza femminile: se è vero che il linguaggio delle emozioni parla di un soggetto incompleto, mancante, dipendente e relazionale, si può dire che questa immagine del soggetto emotivo sia più femminile che maschile.

L'immagine di un sé incompleto e mancante e per questo facile preda delle emozioni è stata addossata a lungo solo al soggetto femminile, mentre è la cifra della condizione umana come tale. Nussbaum, consapevole della maggiore confidenza femminile con il linguaggio delle emozioni, propone di considerare le donne come maestre in questo campo, di rinunciare alla pretesa di autosufficienza del soggetto e di mirare piuttosto, a partire dal rimodellamento della dipendenza infantile dalla madre, a un'interdipendenza adulta, a un fine interscambio con gli altri nelle relazioni.

2) *Il contributo della psicanalisi e del femminismo*

Benché una parte consistente della filosofia contemporanea registri l'importanza della vita affettiva, tuttavia ritengo che alla formazione dell'immagine del soggetto emotivo contemporaneo e soprattutto alla sua affermazione sul piano sociale abbiano contribuito in modo decisivo due fattori: la psicanalisi e il femminismo.

La psicanalisi ha aperto la strada a un'interpretazione delle emozioni che, facendo riferimento all'inconscio e alle prime esperienze infantili, le vede come elementi di un comportamento volto a fronteggiare una situazione o a fuggire da essa. Ad esempio l'angoscia può essere una preparazione ad affrontare un pericolo e, se contenuta entro limiti accettabili, può essere utile, ma, se si sviluppa invece in modo abnor-

¹⁹ Cfr. A. R. DAMASIO, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, London 1994; *L'errore di Cartesio: emozione, ragione e cervello umano*, tr. it. di F. MACALUSO, Milano 2000.

me, diviene patologica. Freud ha rivolto l'attenzione alle reminiscenze inconsce che possono contribuire a dilatare enormemente un certo stato emotivo: una certa reazione emotiva può sembrare sproporzionata rispetto alla situazione attuale, ma non lo è se si tiene conto degli elementi inconsci e dei vissuti infantili che essa può riattivare, riportando alla luce strati arcaici della psiche.

In generale la psicanalisi ha favorito un ascolto attento del sentire, della vita emotiva e affettiva, allargando il campo fino a includervi fattori inconsci che si radicano nell'esperienza infantile. L'influsso della psicanalisi e più in generale della psicologia ha contribuito all'ascesa del soggetto emotivo contemporaneo, subentrato al soggetto razionale della modernità, e ha incentivato la cultura delle emozioni, viste come un campo da esplorare in prima persona, alla ricerca di un fine interscambio fra passioni e ragione.

Tuttavia, oltre che per un contributo all'analisi delle emozioni che tiene conto dell'inconscio e dei vissuti arcaici che esso porta con sé, la psicanalisi è fondamentale per la costruzione del soggetto emotivo contemporaneo in forza della stessa pratica analitica: la pratica di relazione duale che costituisce la scena psicanalitica inaugura infatti una forma inedita di ri-costruzione della soggettività su basi narrative, affettive ed emozionali. Grazie alla psicanalisi, si afferma l'idea che il soggetto possa divenire capace di verità, la verità su di sé, solo nella misura in cui modifica se stesso ed ha accesso al suo inconscio. E questo avviene in una relazione a due, una relazione dispari che consente di rivivere le disparità relazionali che hanno segnato l'infanzia del paziente: gli affetti attuali e l'investimento di transfert sull'analista riportano in vita vissuti arcaici, inconsci, rimossi.

Foucault, ne *L'ermeneutica del soggetto*, diffida della psicanalisi come nuova forma di confessione e attribuisce all'analista il ruolo di direttore di coscienza, ma riconosce anche che, dopo le pratiche di sé nel mondo antico e dopo il loro oblio nell'età moderna, è stata proprio la psicanalisi a riabilitare, in epoca contemporanea, una pratica di modificazione

di sé che rende di nuovo il soggetto capace di verità²⁰. È stata la psicanalisi a ristabilire un rapporto fra la narrazione e la modificazione di sé, da un lato, e la verità, da un altro lato: mentre, nel razionalismo moderno, la verità è concepita come qualcosa di oggettivo, di indipendente dal soggetto che la conosce, invece in epoca contemporanea, proprio grazie alla psicanalisi, si afferma l'idea che il soggetto possa divenire capace di verità, una verità che lo concerne, solo narrando e modificando se stesso e avendo accesso all'inconscio. Pratiche di sé e accesso alla verità sono strettamente legati fra loro: la pratica psicanalitica è un percorso di conoscenza e di trasformazione della soggettività che consente a quest'ultima di accedere a una verità che la riguarda e che era divenuta inaccessibile a causa della rimozione.

Se buona parte della filosofia contemporanea, in particolare la prospettiva fenomenologica, ridefinisce il rapporto fra soggetto e oggetto ribadendo la correlazione fra i due e sottolineando l'implicazione soggettiva in ogni manifestazione del fenomeno, tuttavia è soprattutto la pratica psicanalitica ad autorizzare l'esplorazione di sé e la conoscenza delle proprie pulsioni inconscie come via privilegiata per accedere a una verità che non sarebbe accessibile senza tale percorso di trasformazione di sé.

Oltre alla psicanalisi, l'altra fonte che ha contribuito in modo decisivo all'affermazione del soggetto emotivo contemporaneo è stato il femminismo. Come afferma giustamente Eva Illouz, sia la psicanalisi (e la psicologia) sia il femminismo hanno contribuito all'ascesa di una nuova soggettività sentimentale, capace di intelligenza emotiva e di introspezione²¹. Al di là dei contrasti e delle divergenze fra psicanalisi e femminismo, i punti di convergenza sono notevoli: di fatto, psicanalisi e femminismo sono alleati sul piano culturale, in quanto entrambi sol-

²⁰ Cfr. M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris 2001; *L'ermeneutica del soggetto. Corso al College de France (1981-1982)*, tr. it. di M. BERTANI, Milano 2003.

²¹ Cfr. E. ILLOUZ, *Intimità fredde. Le emozioni nella società dei consumi*, tr. it. di E. DORNETTI, prefazione di G. Turnaturi, Milano 2007 (ed. or. 2006). Occorre precisare tuttavia che Illouz riconduce il profilo del soggetto emotivo contemporaneo all'influsso della *psicologia* e del femminismo, mentre io sottolineo soprattutto l'influenza della psicanalisi, oltre che quella del femminismo.

lecitano un tipo di introspezione che costituisce il tratto fondamentale della nuova forma di soggettività. Da parte sua il femminismo, oltre a incentivare la narrazione di sé da parte delle donne, ha contribuito all'ascesa di un soggetto emotivo che appare più vicino a un soggetto femminile che a uno maschile, e inoltre ha fornito un apporto decisivo alla cultura delle emozioni rompendo la separazione fra la sfera pubblica – anaffettiva – e la sfera privata ricca di emozioni.

Il contributo del femminismo all'elaborazione della nuova forma di soggettività contemporanea sta in primo luogo nell'importanza accordata all'introspezione e alla narrazione di sé, in secondo luogo nella rottura della dicotomia pubblico/privato. Per ciò che riguarda il primo aspetto, è opportuno ricordare la pratica dell'autocoscienza, centrale nel femminismo degli anni millenovecentosettanta, quella dell'inconscio, legata al gruppo francese "Politique et psychanalyse", in cui è esplicito il riferimento alla psicanalisi, e infine la pratica del partire da sé.

I gruppi di autocoscienza, formati da sole donne che si riuniscono, al riparo dello sguardo maschile, per parlare liberamente di sé, dei propri vissuti esistenziali, dei propri scacchi e dei propri desideri, inaugurano una forma inedita di politica, che rifugge dall'organizzazione e dal progetto per dare spazio alla parola scambiata liberamente con le proprie simili come luogo di costituzione della soggettività femminile. Le donne che vi partecipano sono invitate a interrogare e ad analizzare i propri vissuti in una pratica di parola che, pur non essendo duale come quella analitica, è comunque relazionale, inscritta in un tessuto di relazioni corale e polifonico. Le donne, che fino ad allora avevano sofferto di essere designate da altri come oggetti, cominciano a parlare come soggetti che giungono all'esistenza proprio attraverso una narrazione che non separa interno ed esterno, personale e politico²². Con la pratica dell'autocoscienza, si attribuisce rilevanza pubblica, politica, alla cultura dell'autenticità e alla sfera dei sentimenti e si autorizzano forme di narrazione di sé che diventano parte integrante della presa di

²² Sulla pratica dell'autocoscienza, cfr. LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, *Non credere di avere dei diritti*, Torino 1987, pp. 32-35.

coscienza femminista.

Ancora più esplicita è la vicinanza con la psicanalisi nell'esperienza del gruppo femminista francese, già ricordato, "Politique et psychanalyse", nato a Parigi nel 1968: gli strumenti teorici della psicanalisi sono fatti propri liberamente e piegati a un uso impensato, in una dinamica di gruppo fra donne in cui circola un forte erotismo²³.

Più in generale, nel femminismo, è la pratica del partire da sé quella che meglio rende conto dell'implicazione della soggettività femminile in tutto ciò che lei ha da dire sull'oggetto, sul mondo, sugli altri: sulla base di tale pratica, una donna è invitata a parlare di qualsiasi questione non in astratto né oggettivamente, ma appunto a partire da sé, dalla propria implicazione soggettiva, dal proprio coinvolgimento. La pratica del partire da sé si congeda da ogni forma di oggettivazione della verità e da ogni pretesa neutralità del sapere per cercare una terza via fra soggettivismo e oggettivismo: partire da sé significa sia cominciare da sé, dalla propria implicazione soggettiva – e questo evita il rischio di oggettivismo –, sia allontanarsi da sé quel tanto che basta per non incorrere nel pericolo opposto di soggettivismo²⁴.

Infine, come abbiamo già accennato, un contributo fondamentale del femminismo alla cultura delle emozioni attuale è rappresentato dalla rottura della separazione fra pubblico e privato: la critica femminista a tale dicotomia, critica che è riassumibile nello slogan "il personale è politico", afferma che ciò che avviene nella sfera privata non è indifferente per la sfera pubblica e apre così lo spazio per la politicizzazione di ambiti non tradizionalmente politici; tuttavia, tale politicizzazione non è immediata né automatica, ma deve passare attraverso l'analisi e la messa in gioco soggettiva²⁵.

Nella cultura emotiva attuale, questa eredità del femminismo è sta-

²³ Cfr. *ivi*, p. 43. Sull'esperienza del gruppo "Politique et psychanalyse", cfr. anche un testo importante della sua fondatrice, A. FOUQUE, *Il y a deux sexes. Essais de féminologie*, Paris 1995; *I sessi sono due. Nascita della femminologia*, tr. it. di N. SETTI, introduzione di L. Cigarini, Milano 1999.

²⁴ Sulla pratica del partire da sé, cfr. DIOTIMA, *La sapienza di partire da sé*, Napoli 1996.

²⁵ Cfr. I. DOMINIJANNI, *Pubblico e privato nel "laboratorio italiano"*, «Iride. Filosofia e discussione pubblica», XXII (2009), n. 58, pp. 515-522, in particolare p. 519.

ta al tempo stesso raccolta e stravolta: essa ha avuto come conseguenze l'irrompere delle emozioni nella sfera pubblica, che è stata così privatizzata e spettacolarizzata, il culto dell'autenticità e il trionfo dell'intimismo. Alcuni di questi frutti, che nel loro insieme delineano il profilo della cultura emotiva contemporanea, risultano sgraditi sia alla psicanalisi sia al femminismo; ciononostante, a mio parere, essi restano i fattori che hanno maggiormente contribuito all'avvento della nuova soggettività sentimentale. Io stessa, pur notando la grande vicinanza del soggetto emotivo contemporaneo a un soggetto femminile affermatosi anche grazie alle conquiste del femminismo, constatavo qualche tempo fa che il soggetto emotivo rappresenta per certi versi una caricatura di quello femminile, un concentrato dei peggiori stereotipi spesso addossati alle donne, che sono state frequentemente accusate di essere fragili, dipendenti, eccessivamente emotive e scarsamente razionali²⁶. Tuttavia, anche se molti aspetti del soggetto emotivo contemporaneo possono non piacere, credo che non si possa negare che tale soggetto è anche figlio del femminismo e che il suo profilo somiglia molto a quello femminile: più donne che uomini vi si possono riconoscere, pur vedendovi sfigurati alcuni loro tratti.

Quando affermo che la psicanalisi e il femminismo sono le due componenti principali che hanno contribuito all'affermazione del soggetto emotivo contemporaneo, mi si potrebbe obiettare che in realtà sia la pratica psicanalitica sia le pratiche femministe a cui ho accennato hanno coinvolto tutto sommato un numero piuttosto limitato di persone, il che renderebbe problematico ipotizzare una loro influenza sull'intera società.

Tuttavia la psicanalisi, anche se effettivamente praticata da un numero limitato di persone, si è affermata come modello culturale e alcuni suoi contenuti, in primo luogo l'idea di inconscio, sono entrati a far parte del senso comune. Per ciò che riguarda il femminismo, se è vero che le sue pratiche hanno coinvolto attivamente un numero tutto sommato limitato di donne, tuttavia si può dire che la rivoluzione femmi-

²⁶ Cfr. il mio *Oggi è un altro giorno. Filosofia della vita quotidiana*, Napoli 2011, p. 65.

nista sia l'unica rivoluzione davvero riuscita del Novecento. Le donne – che si dichiarino femministe o meno, da questo punto di vista, poco importa – hanno guadagnato nelle società occidentali una centralità tale che i modelli di soggettività non possono non registrare il loro stile, il loro modo di essere, il loro approccio. Un soggetto affettivo, attento alle relazioni, alle emozioni e ai sentimenti, assomiglia di più a un soggetto femminile che a uno maschile: una presenza femminile diffusa nel sociale e qualitativamente significativa, di cui il femminismo si è fatto promotore e interprete al tempo stesso, ha comportato una modificazione dei modelli sociali con un significativo spostamento d'accento in direzione della differenza femminile. Per dirla in termini più sbrigativi, sia la psicanalisi sia il femminismo, nonostante il numero tutto sommato limitato di coloro che ne hanno abbracciato le pratiche, hanno determinato una modificazione a livello dell'ordine simbolico: e i cambiamenti nel simbolico non si misurano in termini quantitativi ma qualitativi, sono veloci e, una volta realizzati, valgono per tutti, non solo per coloro che hanno dato loro avvio.

3) *Vulnerabilità*

Può sembrare paradossale il fatto che, nel momento in cui il soggetto femminile finalmente si afferma come tale e prende la parola grazie alla presa di coscienza femminista, dopo essere stato a lungo ridotto a oggetto nell'ordine patriarcale, questo stesso soggetto sia attraversato da tensioni che lo spingono fuori di sé e che ne mettono seriamente in discussione la padronanza. Attraversata dall'intima estraneità del desiderio e costretta a riconoscere la propria vulnerabilità e dipendenza, la soggettività femminile viene alla luce sotto il segno della mancanza, una mancanza che era stata addossata a lungo solo al soggetto femminile e che ora si rivela la cifra dell'intera condizione umana. Vulnerabilità e desiderio trascinano la soggettività femminile fuori di sé, verso le relazioni che la costituiscono e che ne rivelano la dipendenza, da un lato, e verso la dinamica inconscia del desiderio, da un altro lato.

Fra le pensatrici femministe, è stata soprattutto Judith Butler a insistere, dopo il crollo delle torri gemelle a New York l'undici settembre

2001, sull'accettazione della vulnerabilità come tratto ineludibile della condizione umana. La vulnerabilità è legata innanzitutto alla fragilità del corpo: siamo corpi esposti gli uni agli altri, e vulnerabili alla violenza a causa di questa esposizione. Le donne, che sono state da sempre e sono tuttora più esposte alla violenza, possono insegnare a tutti a tener conto della comune vulnerabilità umana, la quale evidenzia come i legami con gli altri siano costitutivi della soggettività e ne rivelino la dipendenza da relazioni che al tempo stesso la costituiscono e la destabilizzano²⁷.

L'invito di Butler, all'indomani dell'undici settembre, è quello di tenere conto politicamente della vulnerabilità umana, accettandola e non negandola con politiche aggressive, come fu quella di Bush, ma sapendo fare il lutto per le perdite subite: il dolore della perdita fa sentire acutamente l'importanza delle relazioni e, se elaborato, può portare ad accettare la propria fragilità e dipendenza. Il pensiero femminista può aiutare a ripensare il significato delle relazioni e può insegnare ad accogliere la vulnerabilità come tratto costitutivo di ogni essere umano. Storicamente, le donne sono state più vulnerabili e dipendenti degli uomini: ora, un femminismo capace di raccogliere l'eredità della psicanalisi può riscattare vulnerabilità e dipendenza dal significato negativo che è stato loro generalmente attribuito e integrarle in una visione dell'essere umano costitutivamente aperto alle relazioni e per questo fragile e vulnerabile.

Nel proporre l'accettazione della vulnerabilità come strada alternativa rispetto a politiche aggressive e di dominio, Butler si colloca esplicitamente in un femminismo di impronta psicanalitica. Per la verità, il rapporto del femminismo con la psicanalisi riguardo alle questioni della vulnerabilità e della dipendenza non è del tutto pacifico. Da un lato, è vero che l'impostazione psicanalitica parla di un soggetto che si è formato portando in sé l'impronta delle figure genitoriali delle sue relazioni più significative, ma da un altro lato, nell'ottica psicanalitica, la dipendenza infantile deve tramontare e lasciare il posto a un'inter-

²⁷ Cfr. J. BUTLER, *Violenza, lutto, politica*, tr. it. di F. IULIANO, in *Vite precarie*, Roma 2004 pp. 39-72 (*Precarious life. The powers of mourning and violence*, London- New York 2004).

dipendenza adulta. È stato soprattutto il femminismo a riscattare la dipendenza dallo stigma negativo che essa portava con sé, anche nella concezione psicanalitica, facendo del luogo comune della maggiore dipendenza femminile il punto di partenza di una contrattazione feconda, scorgendovi una maggiore disponibilità a giocare nelle relazioni e rinunciando così all'idea del soggetto autonomo e centrato su se stesso. In questa concezione, la libertà vale più dell'indipendenza, e la libertà si conquista contrattandone le condizioni entro i legami di dipendenza, rimodellandoli in modo più favorevole a se stessi.

La psicanalisi ha decretato la morte di un certo tipo di soggetto, il soggetto di un impossibile controllo, di una padronanza assoluta: ha costretto il soggetto a un lutto necessario, quello che riguarda la pretesa di essersi messo al mondo da sé e di essere autosufficiente²⁸. Tuttavia, è stato poi il femminismo a riabilitare la dipendenza come cifra dell'umano e non come stigma negativo addossato soprattutto alle donne.

Quanto alla vulnerabilità, Butler è costretta a riferirsi, oltre e più che alla psicanalisi, alla filosofia di Emmanuel Lévinas, per il quale il soggetto è originariamente interpellato dall'altro, dal volto dell'altro che lo chiama alla responsabilità²⁹. Per Lévinas, proprio la vulnerabilità e la costante esposizione del soggetto all'altro costituiscono la base della responsabilità etica. Incrociando la filosofia di Lévinas con la prospettiva psicanalitica, Butler propone, come abbiamo accennato, l'accettazione della vulnerabilità come strada politica: ma, in realtà, è soprattutto il suo consapevole radicamento nella differenza femminile, non nella psicanalisi né nella filosofia di Lévinas, ciò che le consente di delineare i tratti di un soggetto che sa di essere fragile e che di tale fragilità fa il punto di partenza di una presa di posizione politica. Questo soggetto, per la sua maggiore esposizione alla violenza, ha un volto simile

²⁸ Cfr. J. BUTLER, *Giving an account of oneself*, New York 2005; *Critica della violenza etica*, tr. it. di F. RASOLA, Milano 2006. Sul tema della vulnerabilità nell'orizzonte femminista, cfr. anche J. BUTLER, A. CAVARERO, *Condizione umana contro "natura"*, in L. BERNINI, O. GUARALDO (a cura di), *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, Verona 2009, p. 122-134, e O. GUARALDO, *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*, Pisa 2012.

²⁹ Cfr. E. LÉVINAS, *Totalité et infini*, La Haye 1961; *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it. di A. DELL'ASTA, Milano 1977.

a quello femminile. Così, grazie alla vulnerabilità che lo costituisce, il profilo del soggetto contemporaneo si delinea con dei tratti che rimandano in modo significativo alla differenza femminile.

4) *Desiderio*

Oltre alla vulnerabilità, l'altro elemento che trascina il soggetto fuori di sé, ponendolo in una posizione estatica, è il desiderio: accettare la dinamica del desiderio significa lasciarsi destabilizzare, essere spinti fuori di sé da qualcosa o qualcuno che attrae, seduce, affascina. È stata per prima la psicanalisi non solo a rilanciare il tema del desiderio, ma anche e soprattutto a scoprirne l'origine inconscia: l'intima estraneità del desiderio rivela un soggetto che non coincide con l'io, ma che, essendo inconscio, destabilizza e scompagina l'io, privandolo di ogni padronanza.

L'esperienza del desiderio fa sì che l'io si senta superato da una forza che lo attraversa e lo oltrepassa, che va oltre il suo potere e il suo controllo: se, nel desiderio, parla l'inconscio, allora l'esperienza del desiderio è l'esperienza di una perdita di padronanza, è l'esperienza di un'estraneità installata in ciò che è più intimo e più prossimo, nella profondità dell'inconscio. Secondo Lacan, il desiderio rivela il vero soggetto, che non coincide con l'io ma con l'inconscio: attraversato dal desiderio che lo scompagina e lo destabilizza, l'io è chiamato tuttavia ad assumerlo e a rendersene responsabile, in una forma paradossale di responsabilità senza padronanza³⁰.

Il desiderio dell'altro è desiderio di riconoscimento, desiderio di essere desiderati da un altro desiderio: il desiderio dell'altro mostra che il desiderio umano ha una struttura relazionale, che esso proviene dall'altro e si rivolge all'altro; in questo sbilanciamento verso l'altro, conta non tanto l'appagamento del desiderio quanto piuttosto l'affinamento di sé che la dinamica del desiderio consente. Si deve a Lacan, oltre che la delucidazione e l'approfondimento della tematica del desi-

³⁰ Cfr. J. LACAN, *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*, in *Écrits*, vol. II, Paris 1966; *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, in *Scritti*, vol. II, tr. it. a cura di G. CONTRI, Torino 1974.

derio, che era centrale già in Freud, anche la registrazione degli effetti della differenza sessuale nella dinamica del desiderio. Per Lacan, mentre il desiderio sessuale maschile è di tipo fallico e oggettuale e tende a una forma feticista, in quanto sovraccarica di significato un frammento del corpo dell'altro, invece il desiderio femminile si sottrae al regime fallico e si delinea piuttosto come desiderio amoroso, perché si rivolge all'altro nella sua interezza e nella sua singolarità irriducibile³¹. Rileggendo le autrici mistiche, Lacan scopre un godimento femminile altro rispetto al registro fallico e afferma che la donna non è tutta compresa in tale registro, ma manifesta un'eccedenza che, a partire dalla teologia negativa di un desiderio che non conosce mai il suo appagamento, si esprime come apertura all'infinito, come invocazione e voto³².

Il femminismo, fin dalle pratiche dell'autocoscienza e dell'inconscio degli anni millenovecentosettanta, fa propria la tematica del desiderio e la rilancia, facendo parlare un desiderio femminile prima tacitato nell'ordine patriarcale. La centralità del desiderio nel femminismo segnala un debito nei confronti dell'impostazione psicanalitica, ma comporta anche una presa di distanza e una critica.

Per la verità, nel pensiero della differenza sessuale, il rapporto con la psicanalisi, pur essendo molto stretto, non è affatto pacifico: Luce Irigaray, in *Speculum*, critica fortemente l'impianto psicanalitico, rimproverando a Freud di aver pensato la sessualità femminile solo a partire da quella maschile, concependo la donna come un maschio castrato e attribuendole l'invidia del pene. Secondo Irigaray, in Freud il desiderio è solo desiderio del medesimo, del soggetto maschile che è metro di misura e paradigma anche per quello femminile: nella psicanalisi freudiana, non c'è nessuna economia del desiderio femminile, per cui la donna non può ritornare presso di sé, ma è deportata in un ordine simbolico estraneo che la nega e la riduce a oggetto³³. Grazie alla presa

³¹ Sul desiderio in Lacan, cfr. M. RECALCATI, *Ritratti del desiderio*, Milano 2012.

³² Cfr. J. LACAN, *Le Séminaire XX. Encore (1972-1973)*, Paris 1975; *Il Seminario. Libro XX. Ancora (1972-1973)*, tr. it. di L. LONGATO, a cura di J.-A. MILLER e A. DI CIACCIA, Torino 2001.

³³ Cfr. L. IRIGARAY, *Speculum. De l'autre femme*, Paris 1974; *Speculum. L'altra donna*, tr. it. a cura di L. MURARO, Milano 1975.

di coscienza femminista, la donna può finalmente cominciare a parlare come soggetto, assumere il proprio desiderio e restare fedele a un'economia non fallica, che le permetta di ritornare presso di sé e di non rinnegare la relazione con la madre per entrare nel desiderio maschile.

Nonostante che la critica alla psicanalisi sia molto dura, il pensiero della differenza sessuale rilancia il tema del desiderio facendo tesoro, a suo modo, dell'insegnamento psicanalitico. C'è però una differenza fondamentale nel modo in cui, rispettivamente, il femminismo e la psicanalisi declinano il tema del desiderio. Nel femminismo, il desiderio è visto come manifestazione sorgiva della soggettività, come espressione di autenticità di un soggetto femminile che prima non aveva avuto la possibilità di esprimersi. Mentre la psicanalisi insiste sull'origine inconscia del desiderio, il femminismo, pur essendo consapevole di questo, considera il desiderio come luogo privilegiato di espressione della soggettività femminile. Il femminismo ritiene che il desiderio femminile sia stato finora tacitato e misconosciuto nell'ordine patriarcale e nella stessa psicanalisi freudiana, e affida alle donne il compito di far parlare il proprio desiderio e di essere fedeli alla sua economia non fallica.

Benché vi siano differenze di accento significative, il tema del desiderio è centrale sia nel femminismo sia nella psicanalisi: se il compito etico che Lacan affida ai suoi pazienti è quello di non cedere sul desiderio, si può dire che tale invito sia raccolto e rilanciato, sul versante femminile, anche da pensiero e dalle pratiche della differenza sessuale. La sproporzione che spesso si sperimenta fra i propri desideri e una realtà che sembra loro estranea e indifferente viene letta, nell'orizzonte della differenza sessuale, non come un invito alla moderazione, ma al contrario come un incitamento alla contrattazione instancabile con la realtà e al rilancio del desiderio stesso³⁴. C'è una centralità del desiderio nelle pratiche femministe fin dall'inizio: come afferma Manuela Fraire, «la cosa importante non è il desiderio di qualcosa, ma il rappor-

³⁴ Cfr. L. MURARO, *Al mercato della felicità. La forza irrinunciabile del desiderio*, Milano 2009. Sul tema del desiderio nel femminismo italiano della differenza, cfr. anche L. CIGARINI, *La politica del desiderio*, Parma 1995.

to e la trasformazione di sé che si opera per via del desiderio»³⁵. Le donne sono invitate a stare nello sbilanciamento del desiderio, nell'affinamento di sé che esso rende possibile, non identificandosi con obiettivi definiti né con oggetti esterni, ma realizzando un incessante andirivieni fra interiorità ed exteriorità, fra soggetto e mondo.

Con il femminismo, è venuto al mondo un “soggetto imprevisto”³⁶, il soggetto femminile, e ha avuto voce il desiderio femminile, prima tacitato nell’ordine patriarcale. Da un lato, il desiderio è il luogo di massima espressione della nuova soggettività femminile, da un altro lato, in quanto esso rinvia all’inconscio, è fattore di espropriazione e di perdita di padronanza. Se è vero che il desiderio, per la sua natura inconscia, sbilancia il soggetto privandolo di ogni padronanza e spingendolo fuori di sé in direzione estatica, allora si può dire che il soggetto femminile nasca non sotto il segno del controllo ma, al contrario, sotto il segno dello spossessamento e della destabilizzazione.

È paradossale che la soggettività femminile, nel momento stesso in cui viene alla luce, sia trascinata fuori di sé sia dalla propria riconosciuta vulnerabilità sia dalla dinamica del desiderio che non le conferisce alcuna padronanza. Mentre il soggetto maschile aveva coltivato a lungo l’illusione della propria autonomia e del controllo, e solo con l’avvento della psicanalisi aveva dovuto ammettere di non essere padrone in casa propria a causa della presenza dell’inconscio, invece il soggetto femminile viene alla luce, con il femminismo, accogliendo per l’essenziale l’insegnamento psicanalitico circa la natura inconscia del desiderio e riconoscendosi dunque vulnerabile anche all’interno, privo di padronanza e di controllo.

Non è una posizione comoda: quando le donne arrivano finalmente ad occupare il posto del soggetto, che prima era solo maschile, si scopre che questo soggetto è espropriato di ogni padronanza dall’intima estraneità del desiderio. Il desiderio può mangiarsi l’anima: la difficol-

³⁵ M. FRAIRE, *L’effetto-madre. Sulla famiglia e oltre*, in A. BUTTARELLI, F. GIARDINI (a cura di), *Il pensiero dell’esperienza*, Milano 2008, p. 123.

³⁶ Cfr. C. LONZI, *Sputiamo su Hegel*, in *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Milano 1974, p. 60.

tà ad accoglierlo ha a che fare con la fatica di accettare un'alterità interna, intima, inconscia, e al tempo stesso un'alterità esterna con cui stare costantemente in relazione, in uno sforzo di contrattazione sempre rinnovato. Il guadagno che deriva da questa posizione scomoda è quello di tenere sempre aperto il passaggio fra interno ed esterno, facendo sì che la propria esperienza soggettiva e la propria singolarità non siano rese superflue da un regime di mediazioni che le ignora.

In questo senso, la psicanalisi da un lato e il femminismo da un altro lato contribuiscono a delineare i tratti di un soggetto, quello contemporaneo, che ha un volto più femminile che maschile. Se è vero che in passato il soggetto maschile aveva occupato abusivamente tutto lo spazio dell'identità umana, è vero che invece nel nostro tempo la fisionomia del soggetto porta in sé consistenti tracce di un volto femminile.

L'immagine di soggettività che ne deriva viene proposta a tutti, donne e uomini, che sono invitati entrambi a riconoscere la propria vulnerabilità e ad accogliere l'intima estraneità del desiderio, ma forse le donne, da sempre abituate a riconoscersi mancanti e non avendo mai coltivato l'illusione di una completa padronanza, sono più disposte a uscire fuori di sé accettando lo sbilanciamento in direzione degli altri, del mondo, delle relazioni. È uno sbilanciamento faticoso, ma che in compenso permette di salvare la propria esperienza soggettiva e singolare come mediazione necessaria e mai superflua.

ABSTRACT: *AN ECSTATIC SUBJECTIVITY: EMOTIONS, VULNERABILITY AND DESIRE*

The essay analyzes the contemporary emotional subject, which replaced the rational subject of modernity. After spending a brief review of some contemporary philosophical conceptions about emotions, affections and passions (from phenomenology to existentialism to María Zambrano and Martha Nussbaum), it supports the thesis that to the affirmation of the present sentimental subject have contributed in a decisive way two factors: feminism and psychoanalysis. It therefore takes into consideration the contribution of feminism and psychoanalysis to the development of contemporary subjectivity: this contribution is particularly significant with regard to the issues of vulnerability and desire. Taken together, emotions, vulnerability and desire talk

about an ecstatic subject, dragged him out of the relationships that constitute it, of the unconscious dynamics of desire, and exposed to wounds that come from outside.

PAOLO AUGUSTO MASULLO

IL PATICO COME MODO ESSENZIALE
DELLA “FORMA-VITA”

Grande verità, ma bisogna prenderla bene.

La ragione è nemica di ogni grandezza:

la ragione è nemica della natura: la natura è grande, la ragione è piccola
(Giacomo Leopardi)

Noi siamo più dei nostri geni. Noi siamo il nostro connettoma
(Sebastian Seung)

SOMMARIO: 1) *Genesi del «patico» nell’orizzonte antropologico filosofico;* 2) *Dal ‘Gestaltkreis’ alla «Pathosophie»: per un’etica «patica».*

1) *Genesi del «patico» nell’orizzonte antropologico filosofico*

NEL saggio del 1930, *Medizin und Seelensorge*, Viktor von Weizsäcker Nadopera, per la prima volta nei suoi scritti, il termine “patico” (*Pathisch*) che diventerà poi, insieme al termine “struttura ciclomorfa” (*Gestaltkreis*), uno dei due concetti fondamentali di tutta la sua produzione teorica. Dai due termini deriveranno i titoli delle sue due opere maggiori, *Der Gestaltkreis*, 1939 e *Pathosophie*, 1956.

Il medico neurofisiologo e filosofo di Stoccarda (1886-1957), nel saggio citato, che tra i molti suoi studi dell’epoca concorre alla lunga fase dell’elaborazione teorica relativa all’orizzonte fondativo, e allo sviluppo, nella specifica temperie culturale di matrice fenomenologica, tra gli anni Dieci e Quaranta del Novecento, della “antropologia filosofica” (*Philosophische Anthropologie*) di Max Scheler ed Helmuth Plessner¹,

¹ M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928, e H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie*, Berlin 1928. Sono i titoli delle due opere di fondazione dell’antropologia filosofica, pubblicati nello stesso anno, il primo da Max Scheler, il secondo dal suo allievo Helmuth Plessner. La pubblicazione contemporanea dei due testi e la somiglianza della tematica indusse Scheler ad accusare di plagio il suo ben più giovane allievo Plessner. Indubbiamente, alcuni elementi tematici e alcune terminologie, appaiono

individua nel termine “patico” una categoria essenziale del vivente in generale e, in modo particolare, dell’uomo. Rispetto all’antropologia filosofica scheleriana e plessneriana, pur restando nel solco filosofico antropologico, l’indagine di Weizsäcker approderà poi alla definizione teorica di una “antropologia medica” (*medizinische Anthropologie*), che potrebbe anche essere definita un’antropologia filosofico-medica. Il progetto weizsäckeriano, infatti, è riferito a una specifica prospettiva epistemologica ed etico-medica. I tratti che più caratteristicamente indicano il legame della riflessione weizsäckeriana con i fondatori dell’antropologia filosofica, sono, da un lato, il significativo riferimento alla scheleriana etica fenomenologica dell’affettivo, dall’altro, il centrale interesse, d’ispirazione plessneriana, rivolto verso l’elaborazione di una nuova epistemologia dell’organico, integrata con una particolare interpretazione non vitalistica – anzi dichiaratamente antivitalistica – ma capace di riconoscere l’esigenza di assumere un «atteggiamento vitalistico» (*Gesinnungsvitalismus*), sospesa tra la *Gestaltpsychologie* e la psicologia del profondo di matrice freudiana nel corso di anni in cui le giovani, ma promettentissime e “rivoluzionarie” scienze – la biologia e la psicologia – rivendicavano uno spazio proprio non rinchiuso nelle anguste delimitazioni delle oggettivanti “scienze della natura” (*Naturwissenschaften*).

Movendosi nell’ambito del nesso fra la concretezza dell’azione di cura medica sulla “attualità” del corpo e l’inafferrabilità dell’astratta azione di cura psichica sulla “potenza” spirituale, Weizsäcker afferma che il campo d’indagine di tale ricerca è definibile con l’espressione “il patico” (*das Pathische*), che gli appare preferibile rispetto al termine “il patologico” (*das Pathologische*). L’espressione “il patico” (*das Pathische*) è infatti da intendersi come strettamente connessa, seppur non sovrapponibile, sia al termine “il patologico” (*das Pathologische*) sia al termine “il soffrire” (*das Leiden*). La ragione di tale connessione non sovrapponibile sta innanzitutto nel fatto che “il patico” non designa, principal-

utilizzati da Plessner come derivati da terminologie elaborate in anni precedenti dal “maestro”, ma non vi è oggi più dubbio alcuno sul fatto che la specificità ed autonomia delle due opere debba essere pienamente riconosciuta.

mente, né una condizione di mera malattia né una condizione di "semplice" passività. Il motivo di tale preferenza, invece, si lega al fatto che, per lo più, nella tradizione della cultura medica, psicologica e filosofica si tenta erroneamente di tener separato «il sensibile (*die sinnliche*) dall'esperienza psichica o spirituale (*geistige Erfahrung*) della vita (*des Lebens*)»² del vivente uomo, limitandosi ad occuparsi separatamente del dolore del corpo o della patologia psichica.

Detto altrimenti, secondo la prospettiva di Weizsäcker, in termini epistemologici ed etici, il processo vitale spinge l'organismo sensibile verso le proprie esperienze, che non sono dirette per se stesse alla dimensione spirituale o morale, ma all'ordine delle forze sensibili proprie dell'adattamento naturale.

Il divenire del vivente e il divenire dell'uomo, attraverso cui si realizza l'emergere graduale della dimensione spirituale o morale, dunque, spinge invece verso una dimensione opposta a quella "semplicemente" naturale. È lì che si produce una tensione "patologica", che però non ha nulla di patologico, perché tale tensione, fra il sensibile e lo spirituale – potremmo dire tra il basso e l'alto, ovvero meglio, tra la radice e la sommità – che va conservata e non mai separata, è ineliminabile ed è, appunto, la sofferenza, il *patico*. Il patico, dunque, è l'emblema e il "modo" attraverso cui si esprime l'originario (*Ereignis*) e il divenire (*werden*), è l'espressione di questo rapporto, della "relazione", insomma di questa tensione che è il vivere.

Perciò, si tratta di un'erronea separazione, una dissociazione che rifiuta una connessione costitutiva tra il sensorio e lo psichico. In realtà, «questa dissociazione (*Dissoziation*) si verifica, dunque, continuamente ed è in effetti il patologico, preferiamo dire il patico, il soffrire»³. Dunque, tra sensorio e spirituale avviene effettivamente una dissociazione, ma tale dissociazione non va intesa come separazione, bensì come elemento di costitutiva connessione tra i due piani, la cui unità è definibi-

² V. von WEIZSÄCKER, *Medizin und Seelensorge* (1930), in *Gesammelte Schriften, Band 5*, Frankfurt am Main 1987, p. 246. (Gli scritti completi di WEIZSÄCKER, pubblicati tra il 1986 e il 2005, da Suhrkamp, si citeranno, d'ora in avanti con la sigla, *GS, Band...*, anno di edizione).

³ *Ibidem*.

le come “il patico” (*das Pathische*).

Dunque, “il patico” rappresenta innanzitutto la categoria che definisce l’unità psicofisica diveniente del vivente e, in particolare, del vivente uomo: *das Pathische* è ciò che costitutivamente è “proprio” dell’appartenere all’ordine del vitale. In questo senso, il “patico” è elemento trascendentale, cioè il limite e l’orizzonte modale entro il quale è possibile l’uomo e l’indagine su di esso e, al tempo stesso, l’originariamente costitutivo della forma-di-vita in generale (*Gestaltsleben*), dove

gli eventi più originali e più essenziali, che possono pertanto essere elementi-limite dell’esperibile, sono nascita e morte. Nascita e morte in quanto transizioni dal non-essere all’essere e dall’essere al non-essere, cioè come limiti tra due stati, possono essere comprese soltanto nella modalità di un divenire e sono ambedue altrettanto determinazioni contraddittorie e concordanti della vita⁴.

“Patico”, allora, è il campo d’indagine e la condizione di conoscibilità di questo esperibile *divenire*, che si colloca tra due limiti dell’esperibile, il venire al mondo e l’uscire dal mondo, cioè il nascere e il morire e tra due “stati”, cioè che precede e ciò che segue, inesperibili: il prima d’esser nati e il dopo esser morti. Tra questi due poli, l’essere al mondo si caratterizza e si esperisce come *divenire* per ciascuna singolarità vivente, umana e non umana che sia.

Una prima ragione del passaggio dal “patologico” al “patico” è data dal fatto che in Weizsäcker “il patico”, essendo strettamente indicativo della dimensione biologica che è sempre soggettività diveniente, è una categoria “non logica”, poiché essa deriva proprio dall’osservazione della vita biologica la quale si mostra come attività eminentemente “antilogica” (*Antilogik*). In quanto riferito all’ordine della vita, del vivente, “il patico” esprime la irriducibilità degli esseri viventi all’ordine degli enti oggettuali – il piano dell’ontico (*Onthisch*) – cui solo è possibile applicare categorie logiche. Assai numerosi sono i luoghi dell’ope-

⁴ WEIZSÄCKER, *Anonyma* (1946) in *GS, Band 7*, 1987, pp. 49-50, tr. it. a c. di T. HENKELMANN, in *Filosofia della medicina*, Milano, 1990, p. 179 (la traduzione è tanto qui, quanto più avanti, spesso modificata).

ra complessiva di Weizsäcker dove il tema dell'antilogica del biologico è rivendicato come argomento "fondativo" della necessità di sottrarre la scienza biologica al modello riduzionistico delle scienze oggettivanti, le quali poggiano sulle "solide" conoscenze logico-matematiche, e di cogliere il processo vivente attraverso la presa d'atto della sua autonomia originalità, con la radicale volontà di restituire ad essa, quale evidenza inaggirabile, la sua necessaria irriducibilità all'ordine logico-matematico di tipo causale: «Dunque, l'antilogica non è un dato contingente bensì una necessaria conseguenza e un contenuto costitutivo di un mondo includente una molteplicità di viventi o anche di un vivente che muta nel mondo», pertanto «*un mondo in cui si dia un soggetto non può che essere antilogico (sein muß)*»⁵.

Qualche anno prima dell'adozione del termine "patico", nell'ultimo capitolo della *Einleitung in die Physiologie der Sinne*, dal titolo *Die Sinnelehre als Aufgabe der Biologie*, Weizsäcker scrive, a proposito della contraddizione fra dottrina scientifica e vita, che

questa contraddizione può essere risolta non appena riconosciamo che non è una teoria scientifica a spiegare la realtà della nostra vita (*Leben*), ma che è la nostra vita a fare da presupposto a una teoria scientifica, e che quest'ultima è dunque il prodotto di un essere vivente [...] Così sorge dalla vita e nella vita una particolare forma di vita [...] La forma in questo caso prescelta dalle scienze viene definita oggettiva. Ma la realtà oggettiva non è né l'unica né quella originaria⁶.

L'antilogica, allora, dipende dal fatto che nel mondo si danno viventi e che, dunque la vita è l'antilogico rispetto al mondo dato. E la vita è soggettività che antilogicamente "irrompe" (*taucht auf*) nel mondo, come evento (*Ereignis*). Così, la vita come antilogica non è "contro" la logica, ma ne è al di là e la contiene al tempo stesso: la vita è soggettività, "atto biologico" (*biologischer Akt*), cioè essa si presenta biologicamente come soggettiva attività di de-cisione (*Entscheidung*). Si delinea una

⁵ *Ivi*, p. 51, tr. it.cit., p. 181.

⁶ WEIZSÄCKER, *Einleitung zur Physiologie des Sinne* (1926) in *GS, Band 3*, 1990, p. 408, tr. it. a c. di A. PINOTTI, S. TEDESCO, *Estetica e scienze della vita*, Milano 2013, p. 86.

sorta di modello sillogistico che definisce caratteristicamente il vivente: il vivente è biologico, la soggettività è vivente, il soggetto è biologico.

L'espressione chiarificatrice di questa idea è «l'introduzione del soggetto nella biologia (*die Einführung des Subjektes in die Biologie*)»⁷: ciò, da un punto di vista epistemologico, è la rilevazione puntuale del fatto che, già sul piano della “semplice” attività biologica, è possibile collegare elementi essenzialmente caratterizzanti la soggettività formale. Questi elementi sono: l'«improvvisazione» (*Improvisation*). Ogni atto (biologico) è un'improvvisazione (*Jeder Akt ist ein Improvisation*)⁸. Ogni atto biologico di un soggetto vivente è, cioè, imprevedibile così come ogni decisione, atto, assunto da un soggetto (formale); la «qualificazione del quantitativo» (*Qualifizierung des Quantitativen*) come “facoltà di discernimento” o di discrezionalità (*Fähigkeit der Unterscheidung*) come capacità dell'attività biologica di “scegliere”, “decidere” una soluzione o un'altra, selezionando (qualificazione) fra le possibilità (quantitativo); il «cambiamento funzionale» (*Funktionswandel*) come capacità di adattamento alle condizioni di possibilità date dall'ambiente (*Umwelt*) e, al tempo stesso, relativa indipendenza da esso; la «inscindibile unità e intricazione (*Einheit und Verschränkung*) tra percezione e movimento» così come tra vivere (*leben*) e vissuto (*erlebt*), cioè “unità percezione/movimento” come “unità vivente/vissuto”; infine, la «struttura cicломorfa» (*Gestaltkreis*), cioè struttura o forma che, nel processo del divenire, torna sempre su di sé, seppure mutato, esprimendo, come il soggetto formale, il suo carattere “cicломorfo” (*Cyklomorphe*), continuità nel mutamento: come a dire “il circolo della vita” (*der Lebenskreis*).

Il soggetto vivente è, pertanto, costitutivamente, l'antilogico (*das An-*

⁷ WEIZSÄCKER, *Der Gestaltkreis* (1940), in *GS, Band 4*, 1997, p. 83, tr. it. a c. di P.A. MASULLO, *La struttura cicломorfa*, Napoli 1995, p. 2. Rinvio anche al mio MASULLO, *Patosofia. L'antropologia relazionale di Viktor von Weizsäcker*, Milano 1992, in particolare alle pp. 54-62.

⁸ *Ivi*, p. 305, tr. it. cit., p. 247. Scrive Weizsäcker: «Ogni percezione di una cosa, ogni movimento verso un tutto, è un atto individuale fortemente strutturato e in ogni atto percezione e movimento sono fortemente intricati (*fest Verschränkt*). Ma non si può derivare l'atto individuato da quello che lo precede. E questi atti individuati si fondano, in quanto atti, sul cambiamento e non sulla costanza delle funzioni». È forse proprio in ciò, nell'improvvisazione, che risiede il fondamento del *thaumazein*, di quella passione prima, la meraviglia, che è la struttura vivente.

tilogische), anche nel senso di "ante-logico" che cioè sta "prima" del logico, il quale è da quello formato. Il soggetto vivente antilogico "emerge" dal "rapporto-di-fondo" (*Grund-Verhältnis*) rispetto a cui il vivente uomo, come ogni altro vivente, si trova (*befindet*) «in una situazione di dipendenza, il cui fondamento (*Grund*) stesso non può mai divenire oggetto di conoscenza»⁹. Il "rapporto-di-fondo" è, dunque, una costitutiva relazione (*Verhältnis*) tra un elemento evidente e uno oscuro e pertanto, in questo rapporto, l'orizzonte vivente appare sempre necessariamente gettato in tale opacità (*Verborgenheit*), dunque non oggetto di conoscenza possibile in modo oggettivo.

Weizsäcker vuole inoltre collocare il tema del "patico" nell'orizzonte di uno "scacco vissuto" che, continuamente e irrevocabilmente, intercorre nella fondamentale e imprescindibile relazione (*Verhältnis*) nell'ordine del vivente, tra psichico e fisico: detto in termini aristotelici, tra la potenza spirituale e l'atto (il fatto) materiale sensibile, cioè tra l'esperienza del pensiero, del "pensare", cioè della dimensione dello "psichico", del corpo vivente "animale" (*seelisch Leib*), e la realtà attuale della dimensione vivente sensibile propria appunto del corpo vivente sensoriale (*sinnliche Leib*): questo è espressione di tale fondamentale unità per la quale «noi abbiamo rimpiazzato il dualismo esteriore e sostanziale della psiche e della natura con l'unitarismo polare vincolato (*polar gebundenen Unitarismus*) di soggetto e oggetto», per cui «dobbiamo incessantemente unirvi al movimento vitale (*Lebensbewegung*) anche per comprendere soltanto parti di esso»¹⁰.

Si potrebbe dire che, anche in considerazione degli sviluppi, che il concetto del "patico" assumerà nell'ulteriore articolazione del suo pensiero, tra il sentire e il pensare¹¹, c'è dunque una costante differenza, che

⁹ WEIZSÄCKER, *Anonyma* (1946) in *GS, Band 7*, 1987, p. 47; tr. it. cit., p. 178. Sull'ispirazione nietzscheana dell'idea dell'antilogica della vita, come pure di molti aspetti del suo pensiero bioantropologico, non sempre riconoscibili né dichiarati in Weizsäcker, mi permetto di rinviare a MASULLO, *Interpretazione del vivente. Antilogica e improvvisazione*, «Itinerari» 3 (2013), pp. 14-42.

¹⁰ WEIZSÄCKER, *Der Gestaltkreis* (1940) in *GS, Band 4*, 1997, p. 311, tr. it., cit., pp. 254-255.

¹¹ MASULLO, *Laddove si dà qualcosa che sente, s'insinua la probabilità di un significato*, in A. DONISE e M.T. CATENA (a c. di), *Sentire e pensare*, Milano 2012, pp. 121-138.

però è l'unità – e al tempo stesso la singolarità – propria del vivente. Tale “differenza” è il costitutivo dell'unità vivente, il “pato-logico”, cioè appunto “il patico” come antilogico, contrapposto all’“ontico” come logico. Questa differenza o differenziale, propria del soggetto biologico, non deve però mai indurre a considerare l'un piano separato dall'altro, tutt'altro. Lo “iato”, sempre presente, seppure in modi e forme diversi, fra il sentire e il pensare, è appunto ciò che caratterizza essenzialmente il vivente in generale, e l'uomo in particolare, il che rende “patica” (*Pathisch*) la condizione di ogni esistenza vivente (*pathische Existenz*) rispetto ad ogni altra cosa, esistenza d'ente (*onthische Existenz*). In quanto differenza, il sentire/pensare, considerato a partire dalla relazione fondamentale (*Grund-Verhältnis*), teso appunto tra potenza ed atto, è elemento costitutivo della vita che, dunque, definisce il vivente “patico”, proprio perché essa si dà e si può dare *solo* in questa differenza – attraverso soggetti che sono tali solo in quanto biologici¹². Tale differenza è, e al tempo stesso costituisce, una “chiasmatica dialettica”.

Dunque, il patologico, il soffrire, cioè *das Pathische*, è il “fatto” di una “dissociazione necessaria”, “costitutiva”, e a un certo livello “costruttiva” dell'attiva unità vivente, seppure oltre una certa misura distruttiva, oscillante tra “atti biologici” di possibilità costantemente immaginata, o rappresentata, a livello del corpo psichico (*seelische Leib*), per così dire l'attività in potenza, e l'attività effettivamente agita del corpo fisiologico, o corpo vivente (*sinnliche Leib*), l'attività in atto. L'esser costantemente e contemporaneamente attività in potenza e in atto – si veda a tal proposito “il principio della porta girevole” (*Drehtürprinzip*)¹³ – sono i “modi” dell'unità psicofisica vivente che “emergono” dal fondo oscuro dell'Essere: proprio in ciò risiede l'antilogica del vivente. Tale unità si costituisce attraverso quel “rapporto di fondo” (*Grund-Verhältnis*) per cui

in biologia occorre necessariamente *muoversi all'interno* di un tale

¹² Scrive WEIZSÄCKER, in *Anonyma* (1946) in *GS, Band 7*, 1987, p. 51, tr. it. cit. p. 181, «Noi non ammettiamo affatto che la natura sia contrapposta all'io, bensì che l'io – il 'soggetto' – (*das Subjekt*) sia nella natura (*in der Natur ist*) e le appartenga».

¹³ WEIZSÄCKER, *Der Gestaltkreis* (1940), in *GS, Band 4*, 1997, pp. 124-25 e p. 335, tr. it. cit., p. 47 e p. 267.

rapporto-di-fondo (*im Grund-Verhältnis bewegen*), senza *comprenderne (erkennen)* il fondamento stesso. Ciò si evince anche dalla seguente espressione: per comprendere il vivente (*Um Lebendes zu erkennen*), dobbiamo innanzitutto prender parte alla vita¹⁴.

Ovviamente, il vivente si può comprendere (*erkennen*), non certo spiegare (*erklären*). Come dire che all’ordine del vivente (*Lebendes*), il cui *apriori* – ovvero la cui “essenza” – è *das Pathisch*, attiene la comprensione (*Erkenntnis*), così come all’ordine del non-vivente (*nicht-Lebendes*), il cui *apriori* – ovvero la cui “essenza” – è *das Onthisch*, attiene la spiegazione (*Erklärung*): eppure, all’ontico è presupposto il “patico”, perché è l’ordine del vivente che istituisce l’ordine del non-vivente, il quale ordine, altrimenti, non si darebbe affatto come tale; dunque la spiegazione è compresa nella comprensione, non il contrario.

A questo punto, “il patico” (*das Pathische*), si avvia a diventare, nel progetto weizsäckeriano, la categoria chiave della sua antropologia: l’antropologia medica (*Die medizinische Anthropologie*).

Assunto cioè che la certezza del sé è fondata non sull’Io ma sulla natura che esprime il vivente come “evento s-fondato”, cioè in costitutivo rapporto con la *Grund-Verhältnis*, cioè con una origine oscura, per cui, come scrive ancora oggi il genetista e biologo molecolare Boncinelli, «tutta l’esplorazione del reale si presenta con i caratteri della follia», visto che «la realtà sembra poggiare su solide palafitte che affondano nel nulla»¹⁵, altrettanto notava Weizsäcker, nel 1939, a conclusione della sua maggiore opera, *Der Gestaltkreis*. Al fine di esplicarne il significato per spiegare l’utilizzo di un termine in grado di descrivere l’ordine della vita come di ciò che non è assimilabile ad una retta ma, appunto, ad un cerchio (*Kreis*) seppure non linearmente inteso ma colto nel suo specifico carattere d’essere, figuralmente, un ritornare su se stesso, Weizsäcker ricorda che «esso è la manifestazione rappresentantesi del cerchio della vita in ogni apparizione vitale (*die Darstellung des Lebenskreises in jeder Lebenserscheinung erscheinende*), un balbettio intorno

¹⁴ WEIZSÄCKER, *Anonyma* (1946), in *GS, Band 7*, 1987, p. 48, tr. it. cit., p. 178.

¹⁵ E. BONCINELLI, *Il cervello, la mente e l’anima*, Milano 1999, p. 291.

all'Essere (*ein Gestammel um das Sein*)»¹⁶. Il “patico” rappresenta l'ambizioso tentativo di Weizsäcker d'individuare una categoria essenziale che configuri l'*apriori* del vivente e dell'uomo come il “proprio”, un *apriori* non formale bensì “empirico”, quell' *apriori empirico* che si ritrova nell'inestricabile citato nesso chiasmatico di percezione (*Wahrnehmung*) e movimento (*Bewegung*) dell'“atto biologico” (*biologischer Akt*) e a partire da cui è possibile l'indagine sull'uomo.

Se, infatti, in quello stesso arco temporale che va dagli anni Dieci agli anni Quaranta, Edmund Husserl fissa nell'intenzionalità della coscienza l'essenza “propria” dell'uomo, ben tenendola separata dal biologico ma riconoscendo il carattere specifico d'incontro tra coscienza e mondo che ne alimenta la consapevolezza psico-affettiva attraverso i vissuti (*Die Erlebnisse*); se Max Scheler individua nello Spirito (*Geist*) l'essenza “propria” dell'uomo come categoria che, riconosciuto il debito referenziale dell'uomo all'ordine del vitale naturale, ne specifica, però, un elemento “sovra-naturale”; se Martin Heidegger individua lo specifico umano, il suo “proprio”, nel *Da-Sein*, come indice della differenza ontologica tra il semplice esser viventi e l'*e-sistere*, che sta prima di ogni corpo (*Leib*) in una relazione privilegiata con l'Essere – il che gli consente di lasciare al di fuori il non più rilevante, dal punto di vista filosofico-metafisico, mondo della vita biologica, Weizsäcker, assumendo il metodo del modello empirico della ricerca fenomenologica – per cui il mondo è sì dato alla coscienza – ma “aprendolo” all'intera dimensione del soggetto inteso come la vivente unità psicofisica che “incontra” (*begegnet*) il mondo, sebbene in dimensioni e gradi diversi – così accogliendo l'esigenza scheleriana, sempre muoventesi nell'ordine del metodo fenomenologico, di assumere l'ordine dell'orizzonte affettivo-pulsionale della vita come l'originario ineludibile che introduce la psichicità della vita – pone il vitale, il “proprio” del vitale, *das Pathische*, come coincidente con il corpo fisico sensoriale (*sinnlich Leib*) e con il corpo (psico)-affettivo (*seelisch Leib*), per cui, nell'ordine dell'evento del vitale, non si dà mai un corpo vivente fisico sensoriale senza

¹⁶ WEIZSÄCKER, *Der Gestaltkreis* (1940), in *GS, Band 4*, 1997, p. 321, tr. it. cit., p. 265.

un corpo vivente (psico)-affettivo il cui "proprio" è appunto il carattere "patico". D'altra parte in Scheler, sebbene vi sia il riconoscimento della psichicità della vita – «per quanto riguarda i confini dello psichico essi vengono a coincidere con quelli del vivente»¹⁷ – che in sostanza accoglie il modello evolutivo delle scienze biologiche, essa viene poi superata nell'uomo in virtù di un'essenza sovrapsichica, cioè attraverso lo spirito (*Geist*), che è l'esser potenza di totalità d'atti, per cui e perciò, in quanto divenuto *persona*, l'uomo si fa, o può far-si Dio. Ciò vuol dire che tanto in Scheler, che riconosce l'orizzonte costitutivo del biologico, quanto in Heidegger che lo nega, si esprimono comunque tentativi di un'ontologia fondamentale.

Se, infine, d'altra parte, Husserl resta sul piano di un fenomenologico trascendentalismo coscienziale che, valorizzando i vissuti (*Erlebnisse*) soggettivizza l'esperienza della vita al piano della sua pensabilità egoica e in ciò "rifiuta" il più profondo processo biologico, Weizsäcker, proprio partendo, secondo la sua prospettiva, dall'ineliminabile elemento processuale del biologico-vitale, approda a un "trascendentalismo" del soggetto biologicamente inteso come attività, di cui il "patico" costituisce la condizione e il "modo" e, al tempo stesso, ontologicamente, propone d'individuare in esso la radice e l'essenza di uno "s-fondato", "fondamento relazionale" con l'origine, la relazione fondamentale (*Grund-Verhältnis*) che, seppure opaca (*Verborgen*), anche onde evitare accuse di vitalismo, consente di riconoscere che «la trascendenza è l'applicazione pratica del rapporto di fondo»¹⁸.

2) Dal 'Gestaltkreis' alla «Pathosophie»: per un'etica «patica»

Se *Der Gestaltkreis* (1939) rappresenta principalmente l'elaborazione teorica di una nuova epistemologia del vivente all'insegna del rifiuto di uno scientismo positivistico e in funzione della rivendicazione

¹⁷ SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in *Gesammelte Werke, Band 9*, Bern und München, p. 12, tr. it., a c. di G. CUSINATO, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Milano 2000, p. 80.

¹⁸ WEIZSÄCKER, *Anonyma* (1946) in *GS, Band 7*, 1987, p. 55, tr. it. cit., p. 185.

del carattere unico e specifico della biologia¹⁹, irriducibile alle categorie logico matematiche, proprie della fisica, della chimica e delle scienze esatte, il progetto della *Pathosophie* (1956), già ampiamente presente nell'opera completata nel 1939 e pubblicata nel 1940, rappresenta, diciassette anni più tardi, il prodotto conclusivo di una lunga elaborazione verso la proposta di un'etica orientata a tradurre, nella struttura essenziale del vivente, le categorie di riferimento finalizzate a comprendere e definire il significato e i limiti dell'agire umano.

In questo senso, in Weizsäcker, il "patico", definisce l'orizzonte di significato che lo individua come *apriori empirico*, pre-egoico, come condizione di possibilità e, al tempo stesso, radice oscura ma evento essenziale del "modo" della relazione originaria del vivente e dell'uomo, rappresenta il campo entro il quale è possibile orientare un discorso etico che poggi le sue basi teoriche non sulle forme razionali bensì sui concreti "affetti" fondamentali dei viventi stessi, laddove «Noi vogliamo provare come un uomo viene a rapportarsi (*umzugesehen habe*) con un altro uomo, niente di più»²⁰. Qui lo *umzugesehen habe*, esprime, a nostro avviso, il fatto del "come" un uomo si rapporti ad un altro uomo in funzione del "pentagramma patico" che ne costituisce l'essenza comportamentale; al tempo stesso, Weizsäcker, nella sua funzione di medico e terapeuta, di colui il quale, cioè, esercita la cura, vuole indicare anche il come l'uomo "debba" rapportarsi con un altro uomo: nel primo caso si esprime un carattere descrittivo, nel secondo, a valle della terapia medica, si esprime il carattere prescrittivo o di educazione all'armonica relazione interconnessa tra i gradi (lati o righe che si voglia considerarli) del "pentagramma".

Solo a partire dallo sfondo di un'intuizione emozionale, di uno stato affettivo (il termine "affettivo", dal latino *afficere, ad-ficere*, "influire, fare impressione su qualcuno", esprime compiutamente il carattere attivo e relazionalmente dinamico dell'affetto), è possibile riorientare la riflessione etica muovendo dalla comprensione della radice vitale affettiva,

¹⁹ E. MAYR, *L'unicità della biologia*, tr. it. Milano 2005 (ed. or. 2004).

²⁰ WEIZSÄCKER, *Pathosophie* (1956) in *GS, Band 10*, 2005, p. 97. Ora anche in traduzione francese, *Pathosophie*, Grenoble 2011, p. 74.

“patica”, che esprime, va ricordato, un “attivo subire” che induce l’agire e che dunque rimanda all’unità passivo/attivo.

L’affettivo, costitutivamente, distingue l’“ordine” antilogico del proprio esser vivente, soggetto empirico pre-egoico, dall’ordine logico dei dati oggettivi che il soggetto “incontra” nel mondo e che sono propri solo degli enti, il che separa, per irriducibile differenza, l’indagine intorno al soggetto vivente e alle sue relazioni dinamiche con gli altri viventi soggetti, il “patico”, dall’indagine intorno agli oggetti del mondo con i loro significati stabili e proceduralmente definiti, l’“ontico”. Solo con tale premessa, e a tali condizioni, è possibile poi passare anche a un piano metaforicamente logico-discorsivo nell’indagare il fenomeno vivente umano, mettendolo in rapporto con la prospettiva di costruzione di un programma etico – “come” si debbano rapportare gli uomini tra loro – sempre muovendo dai caratteri che l’orizzonte “patico” stesso lascia emergere e segnala come proprie costitutive modalità categoriali.

Il “patico”, innanzitutto, è definito come

l’aspetto dell’esistenza biologica nel quale questa esistenza non è data come qualcosa che c’è (come essenteci) – (*als Daseiende*) – bensì, come “voglio” (*will*), “posso” (*kann*), “mi è consentito” (*darf*), “devo” (in senso morale) (*soll*), “debbo” (necessariamente) (*muß*), è assegnata alla decisione (*Entscheidung*). Il carattere patico elimina anche l’indeterminatezza del vivente e lo radica nel terreno della relazione fondamentale (*Grund-Verhältnis*)²¹.

Il “patico”, dunque, oltre al significato epistemologico e gnoseologico che Weizsäcker definisce nel *Der Gestaltkreis*, si delinea essere – attraverso la declinazione in categorie (*pathischen Kategorien*) che disegna metaforicamente un vero e proprio pentagramma (*pathisches Pentagramm*) ed è costituito dai citati cinque verbi servili in cui si articola – la chiave pratica per l’elaborazione di un’etica *patica*. Una siffatta etica può costruirsi, fundamentalmente, muovendo dalla relazione medico-paziente che è in grado di rappresentare il “modello” di un’etica intersoggettiva, fondata cioè, sulla reciprocità (*Gegenseitigkeit*) della rela-

²¹ WEIZSÄCKER, *Der Gestaltkreis* (1940) in *GS, Band 4*, 1997, p. 337, tr. it. cit., p. 269.

zione tra soggetti viventi. È l'affettivo, il “patico”, che “decide” primariamente l'azione, orientandola in funzione di un rapporto, armonico o disarmonico, che si delinea tra i gradi delle sue categorie nel “testo” del pentagramma. L'agire, infatti, è sempre vincolato dalle condizioni della sua possibilità e delle sue forme o modi soggettivi e, pertanto, un'etica che non muova dalla necessità di provare a massimamente comprendere tali condizioni di possibilità e tali forme o modi, non sarà mai in grado di porsi né come “etica trascendentale”, né come “etica fondamentale”, ma solo come “etica logico formale”.

Il fatto che, nietzscheanamente, «la vita non è un argomento: tra le condizioni della vita ci potrebbe essere l'errore»²² – laddove la sottolineatura nietzscheana del termine “errore” (*Irrtum*) già introduce il più volte richiamato carattere antilogico della vita – consente a Weizsäcker, attraverso l'introduzione metaforica del “pentagramma”, di rivendicare l'esigenza di tener conto, per proporre un'etica del vivente, cioè per un'etica che sia riferita alle necessarie relazioni *tra* i soggetti (viventi), del fatto che i loro destini non sono ascrivibili all'ontico bensì al “patico”. Perciò, in quanto viventi, essi sono

l'individualità e il destino (*Schicksal*); e poi incontro (*Begegnung*), società, reciprocità (*Gegenseitigkeit*), etc. Tutto questo può portare modi di ordinamento che non hanno affatto bisogno di logica e razionalità. Le formazioni alogiche, prelogiche, antilogiche, paralogiche, sono un beneficio, apportano anche ordine, accadono senza aver bisogno di essere derivate geneticamente o di trasmettersi teleologicamente. Ciò che definiamo “fortuna” – felicità, caso – (*Glück*) è esattamente ciò che è possibile²³.

Le categorie patiche, dunque, rappresentano la “strumentazione” senso-psichica (*sinnliche-seelische*) del vivente-uomo ma esse sono poi “processate” nell'incontro formativo-trasformativo con il mondo, mu-

²² F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, (1881) tr. it., Milano, 1995 (10a), p. 159. È il famoso aforisma 121 che rivendica il carattere antilogico della vita e la sua irriducibilità alle leggi razionali, sia delle conoscenze oggettivanti della scienza positiva che del formalismo apriorico dell'etica kantiana, da cui poi anche Max Scheler muoverà per la sua critica, cioè la rivendicazione di una scienza dell'uomo basata sull'apriorismo empirico dell'affettivo.

²³ WEIZSÄCKER, *Pathosophie* (1956), in *GS, Band 10*, 2005, p. 47.

tandosi i propri rapporti interni in funzione alle relazioni esterne: si tratta, metaforicamente, di una relazione simile a quella che intercorre tra genetica ed epigenetica: una cosa sono le strutture costitutive, l'ordine delle sequenze, altro sono i processi trasformativi che le strutture stesse vengono modificando e formando nell'incontro con il mondo e che ci consente di dire che noi non siamo i nostri geni.

Tale possibilità (potenzialità) è in rapporto con un agire che è relativo e vincolato alle condizioni di attualità e ai "modi" di relazione tra i caratteri affettivi con le loro reciproche (*Gegenseitige*) relazioni, segnalate dal "pentagramma patico", cioè dal "volere" (*will*), "potere" (*kann*), "l'esser consentito" (*darf*), "dovere" (in senso morale) (*soll*), "dovere" (necessariamente) (*muß*). Così come gli "atti biologici" dei soggetti viventi, anche gli "atti etici" dei soggetti umani sono vincolati alle condizioni della loro possibilità e al rapporto, sempre variabile, che i singoli "modi" di tali condizioni (espressi dai cinque verbi servili) realizzano di volta in volta. Il lavoro e il compito dell'etica (medica) è quello di valutare lo stato dei rapporti tra i cinque "modi" e, al tempo stesso, operare affinché essi "giochino" tra loro, in una seppur necessaria relazione reciproca, in una correlazione armonica ed equilibrata. Il compito è, dunque, da un lato, di descriverne i caratteri – etica descrittiva (diagnosi) e, dall'altro, di agire al fine di realizzare una loro "regolazione" – etica prescrittiva o "attiva" (terapia).

Nell'avviarsi a percorrere la difficile strada dell'indagine e della proposta etica, il passaggio dal semplice impulso alla situazione etica non avviene in modo brutale ma è propiziato dall'emergere delle venti forze spirituali (*Seelische*), presenti e costantemente divenienti in noi già nello stadio del semplice legame vitale (*Vitalbindung*) che caratterizza il costituirsi della relazione madre-figlio, anche se «gli impulsi vitali per se stessi non contengono niente di etico»²⁴, ma sono «il pati-

²⁴ WEIZSÄCKER, *Seelenbehandlung und Seelenführung* (1926), in *GS, Band 5*, 1987, p. 84, tr. it. cit., p. 85 (v. seguito della nota). In effetti il testo, pubblicato una prima volta per Bertelsmann nel 1926, era stato poi ripubblicato, identico, nel 1955 come testo divulgativo sui fondamenti della psicoanalisi, presentati ad un gruppo di religiosi, con il titolo, *Menschenführung. Nach Ihren biologischen und metaphysischen Grundlagen betrachtet*, Göttingen, 1955, p. 21, e tradotto e pubblicato da chi scrive con il titolo,

co”, per così dire, allo stato “puro”.

Le cinque categorie del “pentagramma patico” indicano, da un lato, un’immagine che valorizza una loro necessaria interconnessione e, al tempo stesso, «nella logica del linguaggio sono qualcosa di simile agli assiomi nella geometria»²⁵ e un loro eventuale numero maggiore non muterebbe tale carattere assiomatico; dall’altro lato, esse indicano condizioni affettive: «Inoltre, queste categorie, nonostante le abbiamo appena paragonate ad assiomi, sono pur sempre passioni (*Passionen*), affetti (*Affekte*), o dolori (*Leidenschaften*) fissati a volo e irrigiditi nella forma grammaticale»²⁶. Viene qui da Weizsäcker sottolineato il carattere differenzialmente irriducibile che intercorre fra la dimensione ontica del linguaggio che designa e fissa “oggetti” e il carattere “patico” del vivere come un soggettivo *divenire* al quale, però, sono metaforicamente applicabili anche caratteri assiomatici, propri della logica, poiché appare evidente che il vivere, che ci trova sempre già viventi, mostra d’esser sottoposto costantemente a condizioni di possibilità variabili e indipendenti dagli stessi soggetti viventi.

Ancora una volta: mentre le categorie antilogiche non sono applicabili alla logica del discorso, le categorie logiche sono applicabili invece all’antilogica della vita, poiché, come chiarito precedentemente, l’antilogica della vita contiene anche la logica del discorso, come dire che il “patico” contiene l’ontico ma non viceversa, per cui è il “patico” a “decidere” (*entscheiden*) forme e ordine dell’ontico. Pertanto, sottolinea Weizsäcker, del “patico” è possibile un discorso a patto che si comprenda che tale discorso deve necessariamente riconoscere il suo esser pur sempre metafora (*Metaphor*) e, al tempo stesso, ricordarne l’esser fondato (s-fondato) su di un orizzonte oscuro che lo precede, rappresentato dalla “relazione fondamentale” (*Grund-Verhältnis*). È necessario costruire l’etica nell’empirica esperienza della relazione che viene facendosi tra i soggetti viventi umani, partendo da una nuova immagine del mondo (*Weltbild*):

Biologia e metafisica. Istruzioni per la condotta umana, tr. it. a c. di MASULLO, Salerno 1987.

²⁵ WEIZSÄCKER, *Pathosophie* (1956), in, *GS, Band 10*, 2005, pp. 70-71.

²⁶ *Ivi*, p. 71.

1. essa è simbolica (*symbolisch*), 2. essa è un compito di reciprocità (*Gegenseitigkeit*), 3. si è obbligati a scegliere (*man muß wählen*), 4. la sua radice è affettiva (*leidenschaftlich*) [...]. Ma simbolismo, reciprocità, principio d'impossibilità, patosofia (*Pathosophie*) saranno comunque quattro nuovi termini precisi per un'immagine del mondo se ora "mondo" (*Welt*) significa più un comportamento (*Verhalten*) che un essere (*Sein*), e se "immagine" (*Bild*) ora significa più una teoria (*Lehre*) che un'immagine (*Anschauung*). Invece che d'immagine del mondo si può ora parlare di teoria del comportamento (*Verhaltenslehre*)²⁷.

A partire dal "vincolo" del "pentagramma patico", va riconosciuta una nuova immagine del mondo (*Weltbild*), la quale, più che individuare un'etica formale o della forma, sia capace di praticare una nuova forma dell'etica muovendo dalle forme con cui la comune radice affettiva – "il patico" (*Das Pathische*) – unifica originariamente corpo sensoriale (*sinnliche Leib*) e corpo spirituale (*seelische Leib*). Esso delinea, iniziando dalla singolare individualità di ogni soggetto vivente e uomo, ciascuna singola esperienza biografica, che "diviene" all'interno della costruzione delle relazioni o rapporti tra i gradi, o i lati, del "pentagramma": "volere" (*wollen*), "potere" – "essere in grado" (*können*), "avere il permesso" (*dürfen*), "dovere" (in senso morale) (*sollen*), "dovere" (necessariamente) (*müssen*). Essi costituiscono i "modi" specifici con cui tali rapporti definiscono, in un costante gioco di relazioni, salute e malattia, felicità e dolore. Si tratta di riconoscere

come già Nietzsche aveva rivelato, che l'impulso – (affettivo) – non è semplicemente il privo di senso di fronte alle nostre rappresentazioni e azioni, ai nostri pensieri, ma che, al contrario, il senso di queste rappresentazioni ed azioni, e di questi pensieri, è proprio l'impulso: esso li ha determinati²⁸.

Se, dunque, il legame inscindibile "senso/anima-psyche" (*Sinn/Seele-Psyche*), "corpo vivente/pensiero" (*Leib/logos*), "affetto/discorso" (*Pathos/Logos*), etc., costituiscono coppie inseparabili e interdipendenti

²⁷ Ivi, pp. 194-95.

²⁸ WEIZSÄCKER, *Seelenbehandlung und Seelenführung* (1926), in *GS, Band 5*, 1987, p. 73, tr. it. cit., p. 69.

della chiasmatica unità antropologica, sempre attive, la costruzione di un'etica non può che cercare d'indagare i nessi fra tali coppie, per formare relazioni armoniche, proporzionate del sistema, per guidare al costante mantenimento di un equilibrio attivo tra le forze, insistenti e persistenti, di cui sono fatte: «la ragione è uno stato di relazione tra diverse passioni e desideri»²⁹, ammoniva Nietzsche, e, pertanto, erroneamente «riteniamo ... che *intelligere* sia ... qualcosa di essenzialmente contrapposto agli impulsi: mentre esso è soltanto *un certo rapporto tra gli impulsi*»³⁰. La cura di tale “stato di relazione” è, nella proposta teorica di Viktor von Weizsäcker, il compito dell'antropologia medico-filosofica (*medizinische Anthropologie*), che, proprio nella relazione di cura affidata al rapporto medico-paziente, costitutivo modello dell'intersoggettività, trova una chiave di proposta etica, la quale deve necessariamente muovere dall'articolazione delle categorie patiche (i verbi servili) che formano, forse, più che la fredda forma geometrica, lo spartito musicale del pentagramma (dell'affettivo). Nessun dovere (*Sollen*), autoimposto o anche imposto da altri può, ben oltre la differenza che intercorre fra l'un modo e l'altro, essere assolto se il destinatario del dovere non può, non tanto perché non vuole, poiché potrebbe anche volerlo (*er will*), ma non può perché non è capace (*er kann nicht*). Altrimenti detto: articolandosi il comando in modo perfettamente plastico all'interno del “pentagramma patico”, nel caso di un dovere autoimposto, debbo (*Ich muß*) poter (*können*) volere (*wollen*) dovere (*sollen*), ma devo esser capace (*aber ich muß können*) di poter volere (*um wollen zu können*).

Oppure, nel caso del dovere imposto da altri. X: «Devi poter volere il dovere! (*Du müßt wollen sollen!*)»; Y: «Ma mi deve esser consentito (*Aber müßt es mich werden dürfen*) di poter volere dovere (*um können zu wollen sollen*)». In tutti i gradi del pentagramma, che segna la “singolarità complessa” di ciascuno, Weizsäcker, utilizzando intenzionalmente un linguaggio spesso poetico (meno grammaticalmente rigido), mette in evidenza che “volere” (*wollen*), “potere” – “essere in grado” (*können*),

²⁹ NIETZSCHE, *Frammenti Postumi 1887-88*, tr. it. Milano 1990, VIII, 2, 11, p. 336.

³⁰ ID., *La gaia scienza*, cit., (10a) af. n. 333, p. 236.

“avere il permesso” (*dürfen*), “dovere” (in senso morale) (*sollen*), “dovere” (necessariamente) (*müssen*), sono sempre interconnessi e talora sostituibili l’uno con l’altro, perché, pur nella loro fragilità fluttuante (*Schwebe*), hanno a che fare con agrammaticali “resistenze” proprie della vitale antilogica del “patico”.

Il compito dell’etica del “soggetto patico” (attivo/passivo) è allora quello di un’azione volta a consentire di “de-assoggettarsi” (attivamente agendo) dall’esser assoggettato (passivamente agito) allo squilibrato esser tiranneggiati dalla patologica disposizione delle categorie patiche – la malattia – per mezzo della costitutiva relazione intersoggettiva, il cui modello troviamo nella relazione medico-paziente, sempre nei limiti delle possibilità e dei vincoli dati dalla “relazione fondamentale” (*Grund-Verhältnis*). L’attività etica di “de-assoggettamento”, però, non significa affatto né separazione dalle passioni, né, tantomeno, loro negazione: significa, piuttosto, equilibrio nel rapporto tra le passioni e, al tempo stesso, ancor una volta nietzscheanamente, loro potenziamento, come tendenza verso una condizione che Nietzsche definì “grande salute” (*grosse Gesundheit*), che è ricerca della “misura” di relazione tra le passioni e, al tempo stesso, dinamica o “evolutiva” occasione del loro potenziamento³¹.

Riappropriatosi il corpo sensibile (*sinnliche Leib*) del corpo psichico, dell’anima (*seelische Leib*), il “pentagramma patico” ci mostra che anche la malattia psichica è malattia del corpo. L’indagine medico antropologica deve allora occuparsi della totalità del corpo che è il continuo gioco della “porta girevole” (*Drehtür*) tra *Sinn e Seele*:

Se ogni malattia contiene sia un valore che un disvalore autobiografico; se io la mia malattia la ricevo tanto quanto la formo; se la malattia è la soluzione di un conflitto [...], non abbiamo solo introdotto la psicologia nella patologia, ma con la patologia anche l’oggetto dell’emozione e della libertà, la colpa stessa, l’amore stesso, l’odio stesso e così via: la curiosità, la vergogna, l’astuzia, la ragione, la fioritura e il tramonto delle passioni³².

³¹ Sul tema della “grande salute”, v. ad es., B. STIEGLER, *Nietzsche e la biologia*, tr. it. a c. di R. FABBRICHI e F. LEONI, Mantova 2010 (ed. or. 2001). In particolare, pp. 101-131.

³² WEISÄCKER, *Meines Lebens hauptsächliches Bemühen*, in *GS, Band 7*, 1987, p. 382, tr. it.,

Ciò non significa affatto escludere che si diano cause strettamente fisiche della malattia somatica: ma riconoscere il corpo vivente, nell'originarietà della sua iniziativa come soggetto attivo e passivo, e, al tempo stesso, riconoscere nell'indagine psicologica (*seelisch*), quanto in quella fisico-sensibile (*sinnlich*), una parte essenziale della medicina, la sua dimensione etico-morale, che costituisce, con l'anatomia, la fisiologia, la genetica, etc., parte fondamentale dell'antropologia medico-filosofica.

Eticamente riflettendo, allora, la funzione scientifica contiene un solo valore educativo che è l'educazione all'oggettività del pensiero. Essa conduce al progressivo apprezzamento dell'imparzialità della produzione del pensiero, che lascia emergere l'*ethos* di questa produzione le cui caratteristiche finiscono col risolvere l'etica in tecnica (logicismo, oggettivismo, argomentazionismo, efficientismo, etc.).

Un'educazione accademico-scientifica all'oggettività porta su una falsa strada e conduce alla patologia dell'anima, dello spirito, allorché manchi una premessa: il mondo è il mondo degli uomini e non quello della formale ragione pensante o della logica e dunque a quello bisogna guardare e non a questo. Nella prospettiva di Weizsäcker, il carattere fluttuante (*Schwebelage*) del vivente ne «impedisce l'inserimento nelle scienze positive»³³ e ne caratterizza l'indagine conoscitiva come ciò che non può essere "ridotto" alla logica grammaticale del linguaggio perché il vivente (*das Lebendes*) «si rivela essere più un fascio di tendenze che un mosaico di parti stabili»³⁴. Una dottrina degli affetti, una "teoria patica", mostra che tale campo non appartiene a nessuna delle "scienze tradizionali", bensì all'antropologia scientifica o medico-filosofica. Essa, pur non adottando il metodo matematico-geometrico e quindi non potendosi dire "scienza esatta", si occupa della base vitale dell'uomo. Ogni scienza che si ponga su di un narcisistico bastare a se stessa giunge a una forma educativa errata, a un'etica errata.

Non è possibile rimuovere l'ordine antilogico dell'affettivo, "il patico". È possibile, però, a partire dal riconoscimento dell'orizzonte di

in S. SPINSANTI, *Guarire tutto l'uomo*, Cinisello Balsamo 1988, pp. 138-39.

³³ WEIZSÄCKER, *Pathosophie* (1956), in *GS, Band 10*, 2005, p. 73.

³⁴ *Ivi*, p. 94.

un'agrammaticità antilogica, "il patico" (*das Pathische*), avviare una metaforico-grammaticale indagine logica, la quale è a quello subordinata, al fine di provvedere a una organica conduzione di sé (*Menschenführung*), a una educazione affettiva sensibile (*sinnliche*) e spirituale (*seelische*). Se l'astrattezza di una ragione pura è priva di senso, altrettanto privo di senso è l'ascetismo di una "pura" spiritualità ovvero è riduttivo e banalmente edonistico il materialismo di una "pura" sensualità, nell'inarrestabile movimento del divenire (*werden*) della individuale ma costitutivamente relazionale esistenza di ciascuno. Nell'indagare "il patico", Weizsäcker è ben consapevole delle difficoltà e dei limiti che, sia da un punto di vista epistemologico che da un punto di vista etico-morale, nell'azione terapeutica psico-fisica del medico, s'incontrano, sono da rispettare e spesso restano da chiarire.

"Guarito" il malato, si aprono infatti "soglie spaziali" (*Raumschwellen*), intese come prospettive di mutamento (*Transformation*) che oltrepassano l'azione dell'intersoggettiva *etica patica*, "esemplarmente" esercitata nella relazione medico-paziente attraverso la terapia antropologico-medica. Il compito del medico è di essere incisivo e personale. In ciò risiede la "dialettica chiasmatica" anche della terapia fisico-psichica propria un'antropologia medica che si muove nell'orizzonte del "pentagramma patico". Se da un lato la terapia deve intervenire nell'effettuale, al contempo essa deve produrre mutamenti nella dimensione spirituale-morale finalizzati al riequilibrio dell'unità senso-psichica (*sinnlich-seelische Einheit*). In questo percorso, medico e paziente sono insieme "assoggettati", come accade per ogni relazione tra viventi umani, in quanto si resta sempre sottoposti all'azione delle "categorie patiche".

Nel processo terapeutico resta insita una certamente concreta "sostanza spirituale", cioè il carattere intersoggettivo di questa particolare relazione, così come di ogni relazione vivente:

Ogni terapia medico-psichica mette in luce qualcosa che non era nelle sue intenzioni, non poteva esserlo, e che la oltrepassa. La produttività della natura, il progredire del processo corporeo, psichico, spirituale, non solo non devono essere arrestati, ma

vanno guidati solo entro certi limiti sempre [...] nella zona del rischio, sempre nella realtà della più personale responsabilità (*persönlichsten Verantwortung*)³⁵.

ABSTRACT: «*PATHIC*» AS THE ESSENTIAL MODE OF 'LIFE-FORM'

The neurophysiologist and philosopher Viktor von Weizsäcker has, from 1930, introduced a new term in its epistemological and ethical-medical reflection: *the pathic* (*das Pathische*). This term is used to replace the term “pathological”, to define the structural relationship of human life – and also not human – with its affective origin. In his most important theoretical works, *Der Gestaltkreis* (1940) and *Pathosophie* (1956), Viktor von Weizsäcker presents the theory of philosophical-medical anthropology (*medizinische Anthropologie*) within the theoretical framework of the still young “philosophical anthropology” founded by Max Scheler and Helmut Plessner.

If, on the epistemological point of view, life is presented in its essential anti-logical character, the axioms of logic, as metaphorical tools produced by the antilogical life, define, from the medical-ethics point of view, the degrees of a *pathische Pentagramm* which consists of five modal verbs: will (*will*), can (*kann*), may (*darf*), have to (*soll*), must (*muß*). The form of the action depends on them and on their mutual relationship and undergoes the conditions of their balance or imbalance. The ethical task of the intersubjective doctor-patient relationship, which is the model of ethics, is to conduct the psychophysical vital forces, identified in degrees or passions of “pathic pentagram”, to restore the balance. The “healing”, at the end of therapy, however, reveals – as a result of each active process of life intended as “becoming” (*werden*) – the emergence of something new that could not have been foreseen and that transcends every act of care.

³⁵ WEIZSÄCKER, *Seelenbehandlung und Seelenführung* (1926), in *GS, Band 5*, 1987, p. 141, tr. it. cit., p. 166.

PAOLO VANINI

CIORAN, PLATONE E LA CITTÀ DEL RANCORE

SOMMARIO: 1) *Il tiranno e la felicità del licantropo*; 2) *I desideri della ragione e le sentenze della carne*; 3) *Statue, amici e proporzioni*; 4) *Conclusione: un esercizio di disimpegno*.

1) *Il tiranno e la felicità del licantropo*

NEL terzo capitolo di *Storia e utopia* Cioran confida la necessità pedagogica di «andare a scuola dai tiranni»; in seguito, nel quarto capitolo, tratteggia una sorta di breviario fenomenologico della civiltà umana, la quale sembra potersi fondare a condizione di convertire le esigenze di *violenza* che la caratterizzano in riserve di *rancore*: l'uomo, in altre parole, diviene sociale solo nella misura in cui trova il modo di non uccidere sempre e comunque il proprio prossimo, che per definizione è un nemico¹. Ed è rispetto a questa sublimazione che Cioran spiega l'atrocità dei nostri incubi notturni, durante i quali ci impegniamo a spellare e a squartare minuziosamente tutti coloro con cui, il giorno seguente, saremo costretti a parlare². Questo ritratto onirico, impietoso e irresistibile, ne evoca un altro, altrettanto memorabile: quello che Platone dedica alla figura del tiranno, nel IX libro della *Repubblica* (571a-575a)³: a colui che agisce da sveglia proprio come nel più infame dei suoi sogni, quando tutti i desideri contrari alla ragione, alla legge e alla natura prendono il sopravvento sull'animo del dormiente.

A partire da queste due rappresentazioni del tiranno, il presente saggio si propone di confrontare tra loro le analisi di Cioran e di Pla-

¹ E. CIORAN, *Histoire et utopie* (1960): i due capitoli richiamati si intitolano rispettivamente *A scuola dei tiranni* e *Odissea del rancore*, in *Oeuvres*, Paris 1995, pp. 1005-34 (faremo riferimento a questa edizione per tutte le opere di Cioran. Salvo indicazioni specifiche, la traduzione in italiano è nostra).

² *Ivi*, p. 1018.

³ Per i passi citati dalla *Repubblica*, seguiremo la traduzione di MARIO VEGETTI, Milano 2007.

tone sul tema del «governo delle passioni», per individuare da un lato alcuni elementi platonici che emergono dalle pagine cioraniane, e per mostrare dall'altro le ragioni che spingono il pensatore rumeno a sostenere la tesi anti-platonica per cui il filosofo non sarebbe l'individuo più adatto a governare se stesso e le proprie passioni.

L'analisi si svilupperà in quattro punti, che riguardano altrettanti nuclei teorici comuni sia a Cioran che a Platone: la presunta felicità del tiranno; la metafora della «malattia» e del «corpo malato»; il parallelismo tra la «statua ben proporzionata» e l'autocontrollo del sé; la questione dell'*engagement* politico da parte dell'intellettuale. Da questo confronto emergeranno due immagini diverse, ma parimente paradigmatiche, della statura e della natura del *filosofo*: colui che, per Platone, sarebbe stato in grado di dominare il «mostro multiforme» delle proprie tensioni irrazionali; colui che, per Cioran, non si sarebbe rivelato altro che «un intruglio di bestia e di fantasma, che vivrebbe per metafora».

La digressione che Cioran compie sulla figura del tiranno si inserisce in una più ampia riflessione che riguarda il rapporto, tanto politico quanto metafisico, fra storia e utopia⁴. Da questa prospettiva il riferimento al tiranno si delinea come l'approdo necessario e inevitabile per chiunque voglia trattare dei limiti e dei valori della politica, e per due ragioni complementari: da un lato, infatti, il despota è colui che sembra realizzare alla perfezione l'ideale politico dell'*uomo di potere*; dall'altro egli è colui che, proprio nel momento in cui realizza questo ideale, ne mostra il lato più terribile – quello che pone il *desiderio di potere* nella sfera etica e ontologica del male. In altri termini il tiranno sarebbe colui

⁴ Il rapporto tra storia e utopia riguarda la sfera metafisica nella misura in cui si considera il *tempo* quale specifica dimensione ontologica dell'«essere-nel-mondo»; riguarda invece la sfera politica nella misura in cui si considera il *tempo* quale luogo del «divenire storico». Nel primo caso, si tratterà di definire l'uomo quale «essere utopico», la cui coscienza lo situa nel proprio *presente* perché già e da sempre lo proietta verso l'*altrove* del non-ancora; nel secondo caso, si tratterà di delineare le implicazioni *ideologiche* di questo essere proiettati nell'orizzonte dell'utopia. Al riguardo cfr. M. SORA, *Diogène sous les toits de Paris*, in L. TACOU - V. PIEDNOIR (éd.), *L'Herne. Cioran*, Paris 2009, p. 224-231. Sul rapporto fra ontologia, utopia e storia vedi anche V. MELCHIORRE, *Ideologia, utopia, religione*, Milano 1980; G. GALASSO, *Nient'altro che storia*, Bologna 2000.

che, con la propria affermazione e con il proprio potere, dimostra al di là di ogni ragionevole dubbio che lo scopo ultimo della politica non è la garanzia dell'uguaglianza sociale, ma l'instaurazione di un governo il cui unico criterio di giustizia sia *l'interesse del più forte* e il cui unico criterio di efficienza sia la *sopraffazione del più debole*. Porre la questione diversamente significherebbe evadere dalla sfera politica per rifugiarsi nelle ottimistiche elucubrazioni utopiche, le quali, conferendo un contenuto di verità al concetto di «bene», si consacrano all'ottimismo e abdicano all'intelletto. Lo stesso Cioran, così interessato al tema dell'utopia, specifica che non è sua intenzione procedere nella direzione tracciata da Tommaso Moro e, prima di lui, da Platone; egli non vuole accondiscendere ai feticismi ipotetici di chi prospetta una città ideale, e se si preoccupa di parlare di isole immaginarie lo fa solo per confutare il modello di felicità da esse proposto⁵.

Se si dovesse inserire nel dialogo tra Socrate e Trasimaco, il pensatore rumeno si alzerebbe in difesa di quest'ultimo, perché sarebbe disposto a sostenere la tesi della convergenza fra *ingiustizia* e *virtù* – proprio come Trasimaco nel primo libro della *Repubblica* (348c). Quando Socrate definisce l'arte politica come la tecnica attraverso cui il governante si occupa dell'utile dei *più deboli*, ovvero dei *governati* – in base al principio generale per cui ogni arte non si preoccupa del proprio utile ma di quello del suo oggetto specifico, al modo della medicina che si prende cura dei corpi malati –, Trasimaco risponde con sarcasmo che i pastori e i bovani non allevano i buoi per il bene del gregge, ma per venderli e trarne un guadagno (342a-e). Allo stesso modo, il governante utilizza

⁵ «L'idea stessa di una città ideale è una sofferenza per la ragione, un'impresa che onora il cuore e squalifica l'intelletto. (Mi chiedo come un Platone abbia potuto accondiscendervi. Egli è l'antenato, dimenticavo, di tutte queste aberrazioni, riprese e aggravate da Tommaso Moro, il fondatore delle illusioni moderne)» (CIORAN, *Histoire et utopie* cit., p. 1041). In questo passaggio Cioran esaspera il lato idealistico dei due autori menzionati, senza evidenziare il fatto che tanto l'utopia moriana quanto la *kallipolis* platonica nascono da una critica razionale e serrata nei confronti di quelle condizioni – economiche e sociali – che rendevano sia l'Inghilterra del XVI secolo che l'Atene del V-IV secolo a. C. due società profondamente ingiuste. Sul rapporto di Moro e Platone con la tradizione utopica vedi C. QUARTA, *Tommaso Moro. Una reinterpretazione dell'«utopia»*, Bari 1991; ID., *L'utopia platonica. Il progetto politico di un grande filosofo*, Bari 1993.

il proprio potere (*to archon*) per imporre con la forza (*kratos*) una legge (*nomos*) che, stabilendo ciò che è giusto (*dikaion*) e ciò che non lo è, obbliga i sudditi ad obbedire a quel criterio di giustizia (*dikaiosyne*) che corrisponde ai bisogni del più forte. La legge fonda la giustizia in nome del potere, perché è la logica interna allo stesso potere che impone a chi governa di legiferare per il proprio interesse, ovvero per consolidare e mantenere la propria posizione di comando (338e)⁶. Tale principio vale per tutte le tipologie di costituzione, dall'aristocrazia alla democrazia passando per l'oligarchia, ma si palesa in particolar modo nella tirannide, il cui governo è l'inconfutabile dimostrazione che la vera virtù è la perfetta ingiustizia del tiranno, «quella che porta chi la commette al massimo della felicità, chi la subisce e non la vuol praticare all'estrema sventura» (344a).

Alla domanda socratica su quale sia il modo migliore di vivere, Trasimaco opta senza incertezza per la vita del tiranno, che rappresenta l'unico modello che non falsifica la vera natura degli esseri umani, i quali, se non fossero condizionati dal timore di subire violenza, non desidererebbero altro che assecondare la loro antropologica inclinazione alla prevaricazione sugli altri (*pleonexia*)⁷. Per questo il tiranno viene chiamato «felice e beato» (*eudaimon kai makarios*, 344c), in quanto è il solo uomo a *essere capace* di ottenere e soddisfare i suoi desideri, ad *avere la forza* necessaria per assecondare tutte le ambizioni della sua volontà. Non il pastore che si prende cura delle pecore del gregge, ma il *lupo* che le sbrana è la sola creatura davvero felice⁸.

⁶ Cfr. VEGETTI, *Trasimaco*, in ID. (a c. di), *La 'Repubblica'*, vol. I-Libro I, Napoli 1998, pp. 233-256; ID., *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 1998⁵ (1986); J. ANNAS, *An Introduction to Plato's 'Republic'*, Oxford 1981, pp. 34-58. Sui rapporti fra l'etica platonica e la morale greca vedi lo studio classico di A.W.D. ADKINS, *La morale dei Greci*, tr. it. Bari 1964 (ed. or. 1960).

⁷ Sul concetto di *pleonexia* cfr. VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, Torino 2003, pp. 86-103; ID., *Anthropologies of 'pleonexia' in Plato*, in M. MIGLIORI - L.M. NAPOLITANO VALDITARA (eds), *Plato Ethicus. Philosophy is Life*, Sankt Augustin 2004, pp. 315-327; ID., *Passioni antiche: L'io collerico*, in S. VEGETTI FINZI (a c. di), *Storia delle passioni*, Roma-Bari 1995, pp. 39-73; S. GASTALDI, *Storia del pensiero politico antico*, Roma-Bari 1998, capp. III-VI; C. ROWE - M. SCHOFIELD (eds), *The Cambridge History of Ancient Political Philosophy*, Cambridge 2002.

⁸ L'immagine del «lupo», che simboleggia il tiranno e la retorica sofistica e che

Ed è proprio con la beatitudine della fiera che sembra concordare Cioran, il quale, nella *Lettera ad un amico lontano*, si era definito «il più felice dei licantropi»⁹. L'appellativo si rivolge alla sua gioventù, a quella «tristezza bestiale» che lo aveva consacrato all'atroce e alla fascinazione per ogni forma di estremismo, e condotto naturalmente ad ammirare la ferocia e la mancanza di equilibrio incarnata dai tiranni. Con l'età l'infatuazione era diminuita, non abbastanza per farlo decadere in una tolleranza senza sfumature, ma a sufficienza per renderlo «un liberale intrattabile» o, più precisamente, «un delirante preoccupato di imparzialità»¹⁰. Oltre la venatura ironica e paradossale, questi ossimo-

capovolge l'immagine del «cane da guardia», che rappresenta il giusto re-filosofo e la vera dialettica, è paradigmatica nell'opera platonica, e in particolare nella *Repubblica*. Prima ancora che Trasimaco intervenga nella discussione, Socrate dice di averlo fissato e di aver rischiato di perdere la parola (336d), evocando la leggenda per cui chi veniva visto per primo da un lupo non poteva più parlare; nel secondo libro, il cane da guardia, che sa riconoscere gli amici dai nemici, viene definito «desideroso di apprendere» (*philomathes*) e per questo accostato al filosofo (376a-b); nel terzo libro, parlando dell'educazione dei custodi, si manifesta la preoccupazione che essi, approfittando della loro forza, possano «comportarsi da lupi» e «trasformarsi da benevoli alleati in selvaggi padroni» (416a-b); nell'ottavo libro, infine, si racconta che il protettore del popolo degenera in tiranno perché assomiglia all'uomo del mito di Licaone, che si tramuta in lupo dopo aver mangiato le interiora di vittime umane (565d) – metamorfosi che anticipa quella dell'*eros* filosofico in *eros tyrannos* del nono libro. In questi riferimenti non solo si nota la contrapposizione tra lupo e cane, ma anche la loro vicinanza, ovvero il rischio e la possibilità che uno si trasformi nell'altro, e viceversa; particolare che concorda con l'ipotesi per cui il tiranno si possa convertire alla filosofia (499b-c). Su questo aspetto, e sulle ricorrenze del «lupo» tiranno e sofista in dialoghi come il *Sofista* e il *Gorgia*, cfr. L.L. CANINO, *La belva*, in VEGETTI (a c. di), *La 'Repubblica'*, vol. I cit., pp. 223-231; C. MAINOLDI, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne*, Paris 1984; M. DETIENNE - J. SVENBRO, *I lupi a banchetto o la città impossibile*, in DETIENNE - J.P. VERNANT (a c. di), *La cucina del sacrificio in terra greca*, tr. it. Torino 1982, pp. 149-163; A.M. IACONO, *La giustizia è l'utile del più forte*, Pisa 2000.

⁹ CIORAN, *Histoire et utopie* cit., p. 982. Sulla storia di questa lettera vedi C. NOÏCA, *Noïca - Cioran, une amitié particulière*, in *L'Herne. Cioran* cit., pp. 199-206.

¹⁰ *Ivi*, pp. 983, 990. A causa del coinvolgimento giovanile con il partito rumeno di estrema destra La Guardia di Ferro, il rapporto tra Cioran e il fascismo è stata una questione molto dibattuta a livello storiografico. Come ha mostrato SORA (*Cioran jadis et naguère*, Paris 1988), l'opera francese di Cioran – segnata proprio dalla scelta di scrivere in una lingua straniera e dal tema ricorrente dell'esilio e dell'essere apolide – si può considerare come un capovolgimento degli scritti politici rumeni degli anni Trenta, nonostante lo stile letterario e filosofico del nostro autore non accondiscenda mai al *politically correct*. Al riguardo vedi anche M. FINKETHAL - W. KLUBACK, *The temptations of Emile Cioran*, New York 1997, pp. 203-214; P. BOLLON, *Cioran. L'hérétique*, Paris 1997, pp. 31-122.

ri indicano un elemento tipico del pensiero cioraniano, che si presenta come una dialettica refrattaria al compromesso: lo scrittore rumeno – sia che rifletta di Dio, del cosmo o dell’uomo – rifiuta di accettare «tutte le norme della discrezione e del tatto – per non parlare del pathos della distanza»¹¹. Non si tratta tanto di mancanza di sensibilità, quanto di una sensibilità esasperata, che non può differire gli aspetti più negativi della realtà in nome degli *escamotage* della ragione. Poiché la ragione nient’altro fa se non deformare l’innegabile ostilità dell’essere attraverso la coatta armonia del *logos*: si dovrebbe constatare il nulla che regge tutte le cose, e invece si postula una corrispondenza fra micro e macrocosmo che impone a quest’ultimo le inerzie sillogistiche del primo. E se il «funesto demiurgo» diventa il capro espiatorio cui Cioran affida le colpe della creazione, perché è impossibile pensare che *questo* universo sia opera di una divinità buona e amorevole, il tiranno diviene quel funesto licantropo cui delegare l’onere dell’umana ingiustizia, perché è inimmaginabile che *questo* essere umano non voglia fare del male¹².

Pagina per pagina, riga per riga, Cioran compone un controcanto alla teodicea che non vuole essere un’apologia – ma un “faccia a faccia” contro il *male*, interpretato come la causa immanente del mondo, dato che esso «presiede a tutto ciò che è corruttibile, ovvero a tutto ciò che è vivente»¹³. Come Marcione, egli si immagina un dio in preda al male e contaminato dal bene – e un uomo che ne segue modestamente l’esempio: poiché la malvagità del primo si riflette nella maledizione del secondo, condannato a sapere e a procreare a sua volta, *di caduta in caduta*.

¹¹ P. SLOTERDIJK, *Cioran ou l’excès de la parole sincère*, in *L’Herne. Cioran* cit., p. 232. Sul rapporto fra dialettica e scrittura aforistica in Cioran, vedi R. MUTIN, *Philosophie du néant et métaphysique du fragment*, in *Cioran. L’Herne* cit., pp. 238-249.

¹² CIORAN, *Le mauvais démiurge* cit., pp. 1169-91. Da notare che l’immagine gnostica di un demiurgo malvagio, a cui Cioran si rivolge spesso, si pone come antitetica rispetto all’esigenza platonica di postulare una divinità buona e incapace di invidia (*Resp.* 379a-380c). Su questi due aspetti vedi rispettivamente: S. MODREANU, *Le Dieu paradoxal de Cioran*, Monaco 2003; MIGLIORI, *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, Brescia 2013, vol. I, pp. 512-643. Per un esame approfondito dello gnosticismo, cfr. H. JONAS, *Lo gnosticismo*, tr. it. Torino 1991.

¹³ CIORAN, *Le mauvais démiurge* cit., p. 1170.

In questa serie di capitomboli, la tracotanza del tiranno rappresenta l'apice dell'abisso antropologico, il compimento più grandioso della miseria umana. E se la maggioranza degli uomini può soltanto sognare di commettere in prima persona i soprusi dispotici durante il sonno o la veglia, ciò è dovuto alla loro mediocre debolezza, così come alle esigenze strutturali della società medesima, che può sussistere solo a patto di controllare gli impulsi di violenza che, altrimenti, dominerebbero ogni singolo individuo. Nell'*Odissea del rancore* Cioran lo spiega molto bene, quando scrive che ognuno di noi è costretto a rinunciare al proprio equilibrio (che richiederebbe di dare sfogo alle nostre pulsioni omicide) in cambio dell'equilibrio sociale, e così ci ritroviamo «condannati a sorvegliare e raffrenare la nostra ferocia, a lasciarla soffrire e gemere in noi, costretti come siamo al temporeggiamento, alla necessità di ritardare le nostre vendette o a rinunciarvi»¹⁴. A differenza del tiranno, che, assuefatto alla droga dell'ambizione, è trascinato dalla voluttà di raggiungere il comando e dalla frenesia di sopraffare gli altri.

In questo frangente, il pensatore rumeno effettua una raffinata analisi psicologica sugli effetti che il Potere – «inferno tonico, sintesi di veleno e panacea»¹⁵ – ha sul nostro animo e sul nostro corpo; analisi che sembra evocare alcuni tratti platonici della descrizione del despota. «Per divenire un uomo politico, ossia per aver la stoffa del tiranno – afferma Cioran – è necessario un disordine mentale (*dérangement mental*)» che ci conduce al delirio¹⁶: come se si trattasse di una patologia che capovolge l'ordine naturale della struttura psichica del soggetto, compromettendone la salute. Stando all'analisi platonica, come ora vedremo, si tratterebbe di una malattia della *psyche* che sovverte la gerarchia assiologica delle sue componenti.

2) *I desideri della ragione e le sentenze della carne*

La rinuncia alla violenza è un presupposto necessario anche per il progetto platonico, che implica però un'ambivalenza nei confronti del

¹⁴ *Id.*, *Histoire et utopie*, cit., p. 1018.

¹⁵ *Ivi*, p. 1006.

¹⁶ *Ivi*, p. 1007.

paradigma della *kallipolis*. All'interno della *Repubblica*, infatti, la *kallipolis* è posta sia all'inizio che al termine del processo storico, perché la *crisi* da cui sorge il tempo umano dei conflitti e delle guerre può essere interpretato sia come *effetto* della degenerazione pleonectica della città giusta (come accade nel libro VIII), sia come *causa* che ci spinge a progettare un modello adatto a governare con armonia l'attuale condizione di disordine (come accade nei libri IV-V)¹⁷. In entrambi i casi la proposta teorica di una costituzione – ideale nella misura in cui consente alla comunità politica una vita migliore e più felice – è strettamente connessa alla questione *del controllo degli istinti violenti che orientano le azioni e i desideri dell'uomo*, istinti che lo rendono antropologicamente inadatto ad ogni ipotetica e mitica età dell'oro¹⁸.

È in relazione a questo tema del «governo delle passioni» che ora si accosterà la riflessione cioraniana a quella di Platone, perché entrambi i pensatori lo affrontano – sebbene sotto auspici alquanto differenti – a partire da un faccia a faccia serrato con il «corpo» e con la «malattia», da considerare come due chiavi interpretative della condizione politica e ontologica in cui l'uomo è situato.

In riferimento alla *Repubblica* platonica, si potrebbe sostenere che essa sia un lungo tentativo di confutare la ferrea coerenza con cui Trasimaco aveva optato per la preferibilità della vita tirannica. Bisogna dimostrare il contrario, ovvero che soltanto se si è *giusti* si potrà anche essere *felici*. Per giungere a questa conclusione Socrate dovrà provare che esiste una corrispondenza isomorfica fra anima e città, in quanto esse sono strutturate al loro interno in tre «parti» o «istanze» (razionale, irascibile e concupiscibile – *loghistikon*, *thymoeides* ed *epithymetikon*) che devono essere coordinate tra loro secondo un preciso ordine assiologico e gerarchico, che sarà poi lo stesso tipo di *ordine* e *misura* che andrà a costituire il concetto stesso di giustizia – e dunque di felicità¹⁹. Da que-

¹⁷ Su questo punto cfr. VEGETTI, *Il tempo, la storia, l'utopia*, in Id. (a c. di), *La 'Repubblica'*, vol. VI-Libri VIII-IX, Napoli 2005, pp. 137-168; Id., «Un paradigma in cielo». *Platone politico da Aristotele al Novecento*, Roma 2009.

¹⁸ Sul rapporto tra mito, storia e racconto in Platone, vedi K. THEIN, *Le lien intraitable. Enquête sur le temps dans la 'République' et le 'Timée' de Platon*, Paris 2001, pp. 35-37.

¹⁹ Nel libro VIII (544 d-e) si legge che, poiché le costituzioni non nascono né da

sta prospettiva, l'assoluta infelicità del tiranno – e dunque del regime tirannico – verrà attribuita da Socrate al totale disordine emotivo a causa del quale la sua struttura psichica è stata sovvertita, vittima del dispotismo della parte concupiscibile, che ha infettato il suo animo proprio come una grave malattia (*nosema, pathema*) avrebbe potuto compromettere l'equilibrio organico del suo corpo. Ma che cosa comporta questo stato patologico della tirannide, che è un riflesso dell'anima tirannica?

Per rispondere a questa domanda ci si deve soffermare sull'evoluzione dell'analisi psicologica operata da Platone, la quale tocca inevitabilmente la relazione tra anima e corpo, tra *psyche* e *soma*. Nel *Fedone* (65c), prima di prepararsi a morire, Socrate aveva sostenuto che «i piaceri e i dolori inchiodano il corpo all'anima», lasciando intendere che, tanto più si rinunciava ai piaceri corporei, quanto più si rendeva libera la propria anima; si trattava di un ascetismo fondato su un dualismo antropologico e ontologico che contrappone la carne allo spirito, che circoscrive i piaceri alla sfera corporea e che indica nella ragione la sola guida possibile per non soccombere alla forza *antagonista dei desideri*²⁰. Nella *Repubblica*, attraverso la tripartizione psichica del libro IV, la codificazione dell'anima si fa più complessa, in quanto, ponendo

una quercia né da una roccia, esse dovranno essere messe in relazione con la natura stessa degli uomini, dei quali si dovrà poi indicare la tipologia (filosofo, aristocratico, oligarchico, democratico, tirannico). Ogni "tipo" di uomo così definito si caratterizzerà per il prevalere di una tre parti della sua anima sulle altre due. Sulla tripartizione della città e dell'anima e sul corrispettivo concetto di giustizia vedi: T.M. ROBINSON, *Plato's Psychology*, Toronto 1970; W. KÜHN, *Caractères collectifs et individuels. Platon, 'République' IV, 434d2-436b3*, in «Revue de philosophie ancienne», 1 (1994), pp. 45-64; G.R.F. FERRARI, *The three-part soul*, in ID. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's 'Republic'*, Cambridge 2007, pp. 165-201; N. BLÖSSNER, *The City-Soul Analogy*, in FERRARI (ed.), *The Cambridge... cit.*, 345-385. Sulla preferibilità del termine «istanza» rispetto a quello di «parte», in quanto ognuna di queste istanze, più che delimitare una frazione, indica una specifica capacità; vedi NAPOLITANO VALDITARA, *Introduzione*, in A. FERMANI-MIGLIORI - EAD. (a. c. di), *Interiorità e anima. La 'psyche' in Platone*, Milano 2007, pp. VII-XLVII.

²⁰ Come nota Linda Napolitano, la questione dell'ascetismo nel *Fedone* è in realtà una questione molto più complessa di quanto venga normalmente considerata. Per limitarci al passo citato (65c), va osservato che, ponendo *sia i piaceri che i dolori* come elementi di disturbo dell'anima, già nel *Fedone* Platone si distanzia dall'ascetismo tradizionale di matrice orfico-pitagorica, che era solito *valorizzare positivamente* i dolori in quanto forma di rinuncia, e dunque di liberazione, dagli stessi desideri relativi ai piaceri (in NAPOLITANO VALDITARA, *'Prospettive' del gioire e del soffrire nell'etica di Platone*, Milano-Udine 2013, pp. XV-XXI).

una delle sue parti come *desiderante*, essa non considera più i desideri una faccenda esclusiva del corpo, bensì come una funzione della stessa *psyche*. Ma poiché è soltanto l'*epithymetikon*, ovvero la parte più irrazionale dell'anima, ad occuparsi dei desideri, sembra che l'istanza razionale resti immune dai disguidi delle passioni. Cosa che cambia nella successiva riflessione del libro IX, quando ad ognuna delle tre istanze psichiche viene conferito un rispettivo piacere, nel senso che ciascuna di esse sarà *amante* del suo specifico oggetto; da cui deriva la definizione dell'*epithymetikon* come amante di denaro e guadagno (*philochrematon*), dello *thymoeides* come amante di vittoria ed onore (*philonikon*, *philotimon*) e del *loghistikon* come amante di sapere e verità (*philomathes*, *philosophon*)²¹.

In questi passi del testo Platone mette in luce il fatto che la ragione, per agire secondo virtù (*arete*), la deve innanzitutto riconoscere come *piacevole*, perché il perseguimento della giustizia necessita di una *motivazione* che sia in grado di parlare anche alla sfera dei desideri²². Il principio per cui ognuno dovrebbe limitarsi ad assolvere il proprio ruolo (*oikeioprachia*) risulta ora troppo riduttivo, laddove questo «ruolo» non dipende solo dalla sua «locazione» in uno schema strutturato secondo i criteri dell'ordine e della bellezza, ma implica anche – e forse soprattutto – una *spinta emotiva* da parte della ragione, la quale deve saper dialogare con le passioni, perché nullo sarebbe il suo potere se essa non fosse in grado «di esprimersi nella lingua del piacere e della felicità»²³. Il conflitto psichico che accompagna ogni singola risoluzione si risolve in favore della giustizia e del bene solo a patto di *desiderare* l'oggetto

²¹ *Resp.* 581a-b. Da evidenziare che Platone indica l'istanza concupiscibile come *philochrematon* non solo per il fatto che «i desideri relativi al cibo, al bere, al sesso ... vengono soddisfatti soprattutto grazie al denaro», ma anche per il fatto che – ora che tutte e tre le parti sono *capaci di desiderare* – è necessario individuare il desiderio specifico anche per l'*epithymetikon*. Sul rapporto simmetrico fra la tripartizione dell'anima e quella dei piaceri cfr. VEGETTI (a c. di), *Platone. La 'Repubblica'*, Milano 2007, pp. 1046-49, note 24-27. Vedi anche. S. CAMPESE, *Epithymia / epithymetikon*, in VEGETTI (a c. di), *La 'Repubblica'* cit., vol. III-libro IV, pp. 245-256.

²² Su questo nodo teorico cfr. F. DE LUISE, *I piaceri giusti e l'esperienza del filosofo*, in VEGETTI (a c. di), *La Repubblica*, cit., vol. VI-libri VIII-IX, pp. 539-592.

²³ *Ivi*, p. 542. Al riguardo l'autrice parla anche, da parte di Platone, di «una costante attenzione alle ragioni dell'edonismo compatibili con la virtù» (p. 548, nota 11).

della propria scelta in quanto oggetto d'amore, in quanto *bene desiderabile*. Per fare rettamente ciò che si deve fare, si deve amare con ragione ciò che si fa; diversamente, nel momento di estrema difficoltà, al soggetto che sta per scegliere mancherà il coraggio (*andreia*) di perseverare nel suo ruolo, e di mantenere la sua posizione – al modo di un soldato che diserta la trincea per una guerra che non lo riguarda²⁴.

Il desiderio, dunque, può essere un alleato della ragione nella misura in cui il piacere (*hedone*) a cui tende si delinea come un *piacere di verità*; e il rapporto fra piacere e verità è, nel corpus platonico, una questione molto complessa, che lega fra loro le analisi della *Repubblica* a quelle del *Filebo*. In questa sede dobbiamo limitarci a brevi cenni ed osservare che, se nella *Repubblica* si prova l'esistenza di un'anima che è desiderante in tutte le sue istanze e, in particolare, nella sua istanza razionale; nel *Filebo*, dopo aver dimostrato che il desiderio dipende essenzialmente dalla memoria, che a sua volta dipende dalla ragione, se ne deduce logicamente che *non esiste un desiderio propriamente corporeo* (35c-d)²⁵. Questa «psichizzazione dei desideri», a cui corrisponde «un'anima passionale», mostra una compresenza fra anima e corpo che verrà infine diagnosticata nel *Timeo* (69d-91c), dove il corpo è pensato per la prima volta come *organismo*, all'interno del quale la sede somatica della ragione viene individuata nella zona encefalica, quella della parte collerica nella regione cardiaca e quella della parte desiderante nella doppia sede dei visceri e degli organi sessuali (rispettivamente connessi ai bisogni alimentari e a quelli erotici). In base al principio dell'isomorfismo, la passionalità dell'anima si rifletterà anche nella macrostruttura della *polis*, seguendo una traiettoria a spirale per cui è possibile sia «psicologizzare la politica» che «politicizzare l'anima», in quanto l'anima è stata *somatizzata* attraverso la *politicizzazione* del corpo. Si

²⁴ Nella *Repubblica* (429b-c) il coraggio viene definito come «la forza capace di salvaguardare in ogni circostanza l'opinione circa le cose da temere», ed è una virtù adibita alla parte della città che si occupa della guerra. Su questo tema cfr. F. CALABI, *Andreia / thymoeides*, in VEGETTI (a c. di), *La 'Repubblica'*, cit., vol. III-Libro IV, pp. 187-203.

²⁵ Cfr. MIGLIORI, *Lo sviluppo tempestoso di un gioco compatto: la struttura del Filebo*, in P. COSENZA (a c. di), *Il 'Filebo' di Platone e la sua fortuna*, Napoli 1996, pp. 353-373; In., *Il disordine ordinato* cit., vol. II, pp. 965-1015.

comprende allora che, in Platone, è possibile parlare di una politica del corpo, che lega tra loro la questione della *salute* a quella del *potere* per formulare la seguente domanda: che operazione politica è necessaria per far “guarire” la *polis* dalla “malattia” dell’ingiustizia?²⁶

La risposta, come è noto, vedrà il filosofo-re indossare i panni del “medico delle costituzioni”. Qui, però, ci interessa un altro aspetto. Quando, nella *Repubblica*, Socrate sostiene che il piacere è qualcosa di diverso dalla mancanza di dolore, afferma che chi reputa il non-dolore quale vera forma di piacere assomiglia a quei *malati* che considerano la cessazione della loro malattia come vera salute e che dicono non ci sia nulla di più piacevole dello svanire di una sofferenza acuta (583d). Similmente, nel *Filebo* (44e-45e), Socrate mostra il paradosso in cui cadono gli antiedonisti – che negano al piacere uno statuto ontologico – attraverso il confronto con la medicina: se il piacere è soltanto liberazione dal dolore fisico, ciò significa che, quanto maggiore sarà il dolore da cui ci si libera, tanto più intenso sarà il piacere che se ne ricava, quasi che la verità di un piacere dipendesse dalla gravità delle sofferenze subite, con la conseguenza che solo nella grave malattia che precede la guarigione si troverebbe la «possibilità» del piacere più grande. Come se si accusasse la salute di non farci soffrire abbastanza; come se la regola del «nulla di troppo» (*meden agan*) fosse la confutazione di una vita equilibrata, che a questo punto – e per assurdo – sarebbe raggiungibile solo attraverso le sregolatezze dell’intemperanza²⁷.

Detto questo, si può comprendere meglio il passo della *Repubblica* (579c-d) in cui l’infelicità del tiranno – che vuole governare gli altri pur essendo incapace di autocontrollo – è paragonata alla sventura di chi, «con un corpo malato e incontinente, sia costretto a condurre una vita

²⁶ Per questi passaggi vedi VEGETTI, *Quindici lezioni...* cit., pp. 132-146. Cfr. anche A.W. PRICE, *Mental conflict*, London-New York 1995; NAPOLITANO VALDITARA, *La ‘Repubblica’ di Platone fra paradigma e utopia*, in «Esercizi filosofici. Annuario del Dipartimento di Filosofia dell’Università di Trieste», 2 (1994), pp. 193-207.

²⁷ Come nota Fulvia de Luise, Platone ammette una positività del piacere che non va «cercata solo nella purezza del saldo emozionale rispetto al dolore, ma nel valore del fine cui i processi mirano». In altri termini, nelle pagine del *Filebo*, Platone opera una rivalutazione del piacere «vero» in quanto *tensione* capace di muovere l’uomo verso la dimensione del bene (*I piaceri giusti...* cit., pp. 575-77).

non ritirata ma in continua competizione e lotta con i corpi altrui»²⁸. Tale costrizione, come viene annunciato nei passi appena precedenti, lo rende «un adulatore dei suoi servi», perché il tiranno assomiglia a un proprietario di cinquanta schiavi obbligato a trasferirsi con la sua famiglia in un luogo isolato, lontano dalla città, dove *nessuna legge* potrebbe imporre ai numerosi servitori di non ribellarsi all'autorità del loro padrone: egli vivrebbe allora nella sua casa come un *prigioniero*, in preda al costante terrore di morire, insieme ai propri cari, per mano di questi ipotetici e affrancati aguzzini (578e-579b).

Con parole molto simili, Cioran scrive che «si comincia con il far tremare gli altri, ma gli altri finiscono per comunicarvi i loro terrori. Ed è per questo che gli stessi tiranni vivono, anche loro, nella paura»²⁹. Questo *isolamento* coatto nell'angoscia, che si propaga all'esterno attraverso un eccesso di violenza (come in effetti accade in ogni dispotismo), è la sorgente di una dinamica sociale che degenera senza sosta verso quel punto di rottura oltre il quale l'organismo politico è totalmente compromesso – malato per l'appunto. E di una malattia che si manifesta in una sorta di convulsione collettiva, che spinge ciascuno a dimenarsi come se fosse sospinto da «tutto ciò che emana *dalle zone inferiori della nostra natura*, [... da] tutto ciò che viene *dal basso*» della nostra anima, in quella sezione che il chirurgo platonico avrebbe localizzato nel groviglio intestinale di budella³⁰. Nella stessa pagina, poche righe prima, l'autore puntualizza che intende «per politico il *coronamento del biologico*», più precisamente «il regno dell'abominio dinamico», che è tale in quanto attraversato trasversalmente da un fisiologico «appetito a dominare»³¹. Come riflesso di tale tensione nervosa, la volontà di prevari-

²⁸ A questo passo, che mostra l'innaturalità anche organica della condizione tirannica, andrebbe contrapposto quello del libro IV (444d), dove si legge che «*produrre salute nel corpo* significa istituire fra i suoi elementi un *rapporto di potere secondo natura*; al contrario, la malattia consiste nel fatto che essi esercitino il comando o gli siano sottoposti contro la norma naturale»; corsivi nostri.

²⁹ CIORAN, *Histoire et utopie* cit., p. 1008.

³⁰ *Ivi*, p. 1023; corsivi nostri.

³¹ *Ibidem*. Sulla centralità del *corpo* nel pensiero di Cioran, la cui «metafisica dell'immanenza» capovolge la priorità dell'ideale sull'organico e afferma l'assoluta anteriorità della volontà sull'intelletto; e sul parallelismo tra storia umana e storia

care sugli altri – che accomuna antropologicamente tutti gli uomini – è paragonabile a una condizione patologica permanente; lo stesso corpo, d'altronde, è strutturato secondo il principio politico dell'anarchia e del conflitto.

Ne *La Chute dans le temps* Cioran conferma questa convergenza parlando della sofferenza fisica nei termini di una “dinamica sociale” che accade, però, *sotto la pelle* – e scrive:

Carne che si emancipa, che si ribella e non vuole più servire, la malattia è *l'apostasia degli organi*; ciascuno vuole fare il cavaliere solitario, ciascuno, bruscamente o per gradi, smette di giocare al gioco, di collaborare con gli altri, si lancia all'avventura e nel capriccio³².

Slancio in cui si palesa la positività tragica della malattia, perché è a causa del *dolore* che essa provoca che l'uomo diviene cosciente innanzitutto *del suo corpo* e, in secondo luogo, di se stesso come *essere cosciente*³³; e se si pensa che, per il pensatore rumeno, tutto ciò che riguarda la fatalità dell'esistenza umana è relativa all'*anomalìa ontologica* rappresentata dal fenomeno della coscienza – fenomeno che costituisce la *frattura* stessa tra l'uomo e l'essere – si comprende anche in che senso egli credesse che «è meno *naturale* essere uomo, che essere e basta»³⁴.

3) *Statue, amici e proporzioni*

Rispetto a quanto osservato, “essere tiranno” significa aumentare la quota di squilibrio patologico che già qualifica l'essere umano: per questo il tiranno è sfrenato in ogni sua passione, e così dissonante sia nei confronti di se stesso che verso coloro che lo circondano. Infatti anche il despota di Cioran, come quello platonico, *non può avere amici perché è anzitutto nemico di se stesso*; ma se Platone aveva sostenuto che

dell'organismo, vedi: PIEDNOIR, *Les révélations du corps*, in *L'Herne. Cioran cit.*, pp. 250-256; L. HERRERA, *Corps, maladie et métaphysique*, «Alkemie», 3 (2010), pp. 174-178; A. ABAD TORRES, *Cioran, Del paraíso a la historia*, Pereira, 2005.

³² CIORAN, *La Chute dans le temps cit.*, p. 1123.

³³ «Prima che la coscienza raggiunga una certa intensità, è necessario che l'organismo soffra e che si disgreghi: la coscienza, all'inizio, è coscienza degli organi» (*Ibidem*).

³⁴ *Ivi*, p. 1071.

«di una vera e libera amicizia la natura tirannica non può mai gustare il sapore» (576a), il filosofo rumeno rincara la dose e afferma che, qualora capitasse a lui di impadronirsi del potere, la «prima preoccupazione sarebbe quella di far sparire tutti i miei amici»: perché l'amico sincero, conoscendo molto bene i nostri limiti e difetti, è colui che è «predisposto alla salvaguardia della nostra mediocrità, delle nostre dimensioni *reali*»; inevitabilmente, dunque, egli sarà anche il futuro e principale antagonista della «falsa immagine, del mito» che ogni potente desidererebbe costruire di sé. Ragion per cui il tiranno deve essere inflessibile e non dimenticare che «i nostri intimi sono i peggiori nemici della nostra *statua*»³⁵.

Ancora una volta, Cioran utilizza un'immagine adottata anche da Platone: quella della «statua». All'inizio del IV libro della *Repubblica*, quando Adimanto rimprovera Socrate per aver imposto ai custodi condizioni di vita tali per cui essi finirebbero con l'essere la meno felice delle classi, Socrate gli ricorda che il loro scopo non è quello di rendere una classe più felice delle altre, ma di fare in modo che tutta la città sia felice nel suo insieme e che, solo se i custodi rispetteranno i molti doveri che il loro ruolo comporta, ciò potrà realizzarsi. E gli propone questo paragone: se qualcuno accusasse uno scultore per aver dipinto gli occhi di una statua, che sono la parte migliore del corpo, non di porpora ma di nero, egli potrebbe giustamente rispondere che colui che dipinge «gli occhi così belli da non sembrare più occhi», non è un buon pittore (420a-c).

Non sempre, però, il bravo scultore – per essere tale – deve rispettare le *vere qualità* delle cose; va considerato anche *il punto di vista dell'osservatore*.

Ad esempio, nel *Sofista* (235e-236a), viene detto che quanti fanno pitture o sculture di grandi dimensioni devono dipingere le parti alte *più grandi* del normale e le parti basse *più piccole*, cosicché esse possano

³⁵ CIORAN, *Histoire et utopie* cit., pp. 1009-1011; corsivi dell'autore. Sul rapporto, in Platone, fra tirannia e amicizia e fra amicizia come concordanza con se stessi, cfr. anche i passi del *Liside* (214c-d) e del *Gorgia* (482b-c), e il saggio di G. GIORGINI, *Il tiranno*, in VEGETTI (a c. di), *La 'Repubblica'* cit., vol. VI-Libri VIII-IX, pp. 432-470.

apparire davvero *proporzionate* a coloro che le guardano dal basso e da lontano³⁶. E per una ragione che è del tutto naturale, eppure complessa: questa “falsificazione” delle vere misure degli oggetti, attraverso cui il pittore è in grado di riprodurre efficacemente la *visione prospettica* delle cose, non fa che imitare a sua volta un meccanismo fisiologico inerente alla vista medesima, quello per cui noi vediamo grandi gli oggetti che ci sono vicini e piccoli gli oggetti che ci sono lontani – e, in particolare, gli oggetti piccoli vicini li vediamo più grandi di quelli effettivamente grandi ma lontani. Se la nostra vista non funzionasse prospetticamente, a noi risulterebbe impossibile *orientarci nel mondo*; eppure, se la nostra *capacità di giudizio* si riducesse a ciò che vediamo in prospettiva, giudicheremmo alquanto male: e potremmo credere, ad esempio, che il dito di fronte al nostro occhio sia davvero più grande della torre in fondo alla via.

In questa ipotesi, la totale sovrapposizione tra visione prospettica e realtà delle cose comporterebbe lo svanire di quest’ultima dietro il velo di una falsa proiezione. E questo è non soltanto un rischio “ottico”, riguarda pure il discorso morale, perché non solo le cose da vedere, ma anche i piaceri da godere e i dolori da subire noi li percepiamo in prospettiva; ragion per cui un dolore presente ci sembra molto *peggiore* di quanto sarebbe se fosse distante, e un piacere altrettanto presente decisamente *migliore* dello stesso piacere visto in lontananza. In altri termini, anche i piaceri e i dolori sono realtà che noi percepiamo in un certo modo e con un certo spessore, ma che in sé e per sé sono diversi da come *ci appaiono*. Poiché, però, le nostre scelte sono orientate dalla *preferibilità* di un bene rispetto a un altro – ovvero dalla capacità che noi gli attribuiamo di *procurarci un piacere maggiore* –, è fondamentale riuscire a distinguere i piaceri veri da quelli falsi, per non trovarci a scambiare un vero piacere con un bene che è tale solo in apparenza, e che in verità sarà solo causa di un *futuro dolore*. Ma come è possibile scegliere correttamente?

Platone risponderebbe che bisogna superare la parzialità della vi-

³⁶ Per le osservazioni che seguono sulla pittura prospettica, sulla *skiagraphia* e sulla fisiologia della vista, cfr. L. NAPOLITANO VALDITARA, ‘*Prospettive*’... cit., pp. XXXVII-XLIV.

sione prospettica per raggiungere la verità della *prospettiva filosofica*. In questo senso, nel IX libro della *Repubblica* (583b), si afferma che il piacere del filosofo è superiore a quello conosciuto dagli altri uomini perché è l'unico godimento ad essere puro – e non, «per dir così, dipinto in prospettiva con l'ombra (*eskiagraphemene*)»³⁷. Non come accade al piacere “dipinto” – o narrato – dalla poesia tragica, che viene condannata nel X libro proprio a partire da un confronto con la pittura a chiaroscuro (*skiagraphia*). Socrate nota che tanto la poesia quanto la pittura abusano della deformazione prospettica – che per costituzione appartiene alla vista medesima, al modo di un *naturale scompiglio dell'anima nostra* – per fingere che le loro *proiezioni* (di oggetti e di sensazioni) rappresentino la vera realtà delle cose, quando si tratta invece di un trucco³⁸. Un inganno che, se non riconosciuto in quanto tale, ci farà preferire i piaceri irrazionali a quelli razionali, condannandoci all'infelicità di una vita inautentica. L'autentica infelicità sarà invece quella di una statua dipinta – innaturalmente – con gli occhi d'oro, di un'anima arzigogolata che assomiglia all'intreccio chimerico di una bestia dalle molte teste. Sarà l'infelicità del tiranno, di colui che si è proiettato in un'ombra che non gli corrisponde e che non può essere corrisposta da nessun altro simulacro di statua, un'ombra che lo incatena al riverbero di un muro al modo dei prigionieri nella caverna, immobilizzati e incarcerati nelle loro illusioni³⁹.

Va notato che Platone non definisce queste illusioni come una causa diretta delle nostre inclinazioni naturali; se così fosse, infatti, per svincolarsi dalle allucinazioni che ci rendono schiavi, ci si dovrebbe

³⁷ Seguiamo la traduzione di NAPOLITANO, *ivi*, p. XXI, nota 40.

³⁸ Sull'analisi di questo passo (che ora riportiamo per esteso), cfr. *ivi*, pp. 9-40. Scrive Platone (602c-d): «l'identica grandezza, secondo che si vede da vicino o da lontano, non ci appare uguale [...] E gli identici oggetti, a seconda che si contemplano dentro o fuori dall'acqua, appaiono piegati o dritti, e cavi o prominenti. Questo perché nella vista si produce un disorientamento cromatico. È chiaro che tutto questo scompiglio esiste nell'anima nostra. Ora, facendo leva su questa condizione della nostra natura, la pittura a chiaroscuro non tralascia alcuna stregoneria. E così fanno la prestidigitazione e molti altri trucchi del genere».

³⁹ Cfr. NAPOLITANO VALDITARA, *Platone e le 'ragioni' dell'immagine. Percorsi filosofici e deviazioni tra metafore e miti*, Milano 2007, pp. 43-82.

“liberare” prima delle passioni e poi di noi stessi, poiché sono codeste passioni a costituire la *conditio sine qua non* dell’esistenza mondana. Viceversa, si deve vivere, e per far sì che questa vita non si consumi come un’ingiusta e ingannevole reclusione nel tempo, *si deve vivere filosoficamente*: vale a dire attraverso un esercizio che sia in grado di accordare tra loro gli impulsi passionali e le istanze razionali, per realizzare infine una vita equilibrata e il più possibile felice. A sua volta, questo «equilibrio» platonico non si definisce a partire dall’egemonia di una ragione asettica che costantemente purifica l’anima dall’opera falsificante delle passioni, ma a partire da un’interazione reciproca fra le due componenti, che – come si è visto nel *Timeo* – fanno parte di un medesimo organismo, il quale, al modo di tutte le cose che si *muovono*, corre sempre il rischio di cadere.

Quest’incertezza di fondo rende la ragione umana vulnerabile alla possibilità del fallimento, all’evidenza di non poter bastare a se stessa sempre e comunque. In tale frangente, la priorità che Platone riconosce alla ragione nei confronti delle passioni non si traduce in un culto illuministico dell’intelletto, bensì in un complesso gioco di rimandi e di intrecci che testimoniano la difficoltà della questione. Basti pensare al celebre passo del *Teeteto* (155d), in cui la stessa filosofia viene fatta nascere dalla passione della «meraviglia» (*thaumazein*), o all’elogio di Eros nel *Fedro* (265b), quando si racconta che è dalla follia divina legata all’amore che gli uomini ricevono i doni migliori⁴⁰. In particolare, è proprio nel *Fedro* che si evidenzia l’ambiguità metafisica della passione amorosa. In quanto pura pulsione fisiologica legata alla sessualità, l’*eros* si definisce negativamente come ciò che avvicina l’uomo all’animalità delle bestie; ma in quanto pulsione dinamica dell’anima a ricercare la propria essenza, esso si muta nella più divina delle passioni, perché solo la potenza erotica del dio alato può fare del soggetto che ne è suc-

⁴⁰ Cfr. DE LUISE (a c. di), ‘*Fedro*’. *Le parole e l’anima*, Bologna 1997; L. ROBIN (éd.), ‘*Phèdre*’ *Notice*, pp. LXXXIV-CXLI; J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, in L. BRISSON (éd.), ‘*Phèdre*’, Paris, 2004²; L. ROSSETTI (ed.), *Understanding the ‘Phaedrus’*, *Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 1992. Sul «*pathos*» della meraviglia, si vedano i contributi ad esso dedicati in questo stesso numero della rivista.

cube un vero “amante delle idee”, e dunque un filosofo⁴¹. Più precisamente, la passione erotica, se è vissuta in quanto slancio, si configura come il punto di contatto tra il fisico e il metafisico, tra ciò che *si è* e ciò che *si dovrebbe essere* per divenire migliori, ovvero più simili all’oggetto amato e all’eterna bellezza: perché è l’amore a rendere possibile il superamento di se stessi verso la trascendenza, laddove l’anima potrà nuovamente rivolgersi alla contemplazione delle idee e ritrovare la propria essenza (*Fedro*, 247d).

Questo «superamento di sé», che adesso viene immaginato come un dono della divina follia di Eros, nella *Repubblica* (430e) era stato invece pensato come un effetto della temperanza (*sophrosyne*), la virtù filosofica per eccellenza, grazie a cui l’individuo supera se stesso perché apprende a sottoporre la parte *inferiore* della propria anima, la passionale, al dominio di quella *superiore*, la razionale⁴². Socrate afferma che, in mancanza della temperanza, non si potranno trovare né cittadini né città giuste, perché la giustizia, in ultima istanza, consiste in questo *equilibrio proporzionale* fra le parti adibite al comando e quelle votate all’obbedienza. Al riguardo, il *Fedro* non mette in discussione il ruolo essenziale ed armonizzatore della ragione – senza la cui supervisione la follia d’amore si muterebbe facilmente in condizione patologica –, ma sembra rendere più fragili le distinzioni di partenza: perché senza *eros*, la ragione si troverebbe privata delle ali (*pteros*) che le servono per innalzarsi al cielo delle idee (*Fedro*, 252c), il solo luogo dove l’anima potrà contemplare il vero ed immutabile modello di giustizia (*Resp.*, IX 592b).

Ci si trova dunque nel mezzo di un’aporia, che però evidenzia chiaramente come il rapporto tra ragione e passioni non sia immaginato da Platone in termini semplicemente antinomici, e come le stesse passioni siano portatrici di un contenuto positivo a cui la ragione non può rinunciare se vuole *innalzarsi* verso la dimensione della verità. La pa-

⁴¹ Su questo punto vedi E.R. DODDS, *Les grecs et l’irrationnel*, tr. fr.. Paris 1977, pp. 71-90, 214-216.

⁴² Sul concetto di «temperanza» nella tradizione greca, cfr: C.J. ROWE, *Justice and temperance in ‘Republic’ IV*, in G. BOWERSOCK – W. BURKERT – M.C. PUTNAM (eds), *Arktouros*, New York 1979, pp. 336-344; GASTALDI, *Sophrosyne*, in VEGETTI (a c. di), *La ‘Repubblica’*, cit., vol. III-libro IV, pp. 205-237.

radossalità della condizione umana – così ben rappresentata dal mito della biga alata – consiste proprio nel fatto che, tanto più ci si deve innalzare verso l’alto, quanto più si può cadere verso il basso, perché è in questo enorme rischio che consiste l’estrema difficoltà di una vita consacrata alla filosofia. E il filosofo, nella misura in cui è temperante e maestro di se stesso, dovrebbe proprio essere colui che, conscio delle proprie “reali dimensioni”, non le accetta come un dato di fatto, ma le proietta in avanti, per immaginarsi e per divenire effettivamente migliore di ciò che è – esponendosi però anche al ridicolo di chi, guardando perennemente il cielo, inciampa in una misera buca e cade con la faccia a terra.

Si potrebbe dire che Platone, nonostante voglia trovare una via filosofica per perfezionare la condizione umana, non si illude mai sulla qualità e sulla sostanza degli esseri umani, e che per questo si rivela – cioranianamente – uno dei nemici della “statua” che ognuno di noi vorrebbe dedicare a se stesso, motivo per cui egli ci è amico. Nello stesso tempo, però, Cioran potrebbe poco platonicamente insinuare che anche la più proporzionata delle statue filosofiche ha la sua ombra e che da essa nessuna ragione la può nascondere, nemmeno nella migliore delle città. In uno dei suoi aforismi scrive infatti il pensatore rumeno:

Aver paura della propria ombra. Come non averne? Ho cinquantacinque anni ed è la prima volta in vita mia che ‘realizzo’ che io, me stesso, ho un’*ombra* – e non sono io che la proietto, è lei a proiettarmi⁴³.

C’è, in questa confessione antiplatonica, qualcosa che mina ogni pretesa filosofica – e che pure non sembra rinunciarvi. Il precetto del-fico del «conosci te stesso» viene ridotto alla digressione su un’ombra; eppure quest’ombra ha la forza sufficiente per proiettarci all’esterno, in preda alle ostilità del sole. Ed è la paura del sole che bisogna affrontare; ma dove trovare il coraggio?

Nell’*Odissea del rancore* Cioran collega la nascita della convivenza umana a quella «acrobazia» grazie a cui gli uomini sono riusciti a far

⁴³ CIORAN, *Cahiers*, Paris 1997, p. 356; corsivo dell’autore.

passare «il bisogno di uccidere, iscritto nel nostro sangue, [...] nei nostri pensieri», nelle nostre parole – che diventano il mezzo precario attraverso cui sublimare l’istinto omicida in onomatopeiche vendette⁴⁴. Perché il *verbo* a questo serve, ad uccidere per via ipotetica, finché le ipotesi sappiano differire la violenza da cui sono scaturite. E la filosofia, da questo punto di vista, non migliora la natura dell’uomo, ma giustifica con *coerenza* la necessità che egli manifesta di coltivare nel suo animo una certa dose di risentimento; la volontà di costruire un’opaca comunità fondata sul “patto del rancore”. Cioran afferma che ogni sistema metafisico «evoca un regolamento di conti abilmente condotto», attraverso cui il «rachitico» filosofo prende la propria rivincita sulla vita, che spesso lo ha escluso e che si trova ora soggiogata da un’immaginaria “catena” di deduzioni: perché «pensare è vendicarsi con astuzia», e perché il filosofo «fa pensare a un intruglio di bestia e di fantasma, a un furioso che vivrebbe per metafora»⁴⁵.

Se Platone aveva dimostrato che il desiderio è una questione che riguarda più l’anima che il corpo, e che la ragione filosofica lo poteva governare con giustizia declinandolo verso il bene (questo sarebbe l’*eros filosofico*); Cioran, dal canto suo, postula che l’appetito di vendetta sia la sorgente stessa dei nostri pensieri e, dunque, della filosofia medesima, che viene ridotta a una «via di fuga» teoretica per tramutare l’odio in convinzione, e la convinzione in verità (questo, forse, sarebbe l’*eros tyrannos*)⁴⁶. Con il risultato, non troppo onorevole, che il filosofo vorrà imporre la propria verità al modo di un lupo incapace di uccidere.

⁴⁴ Id., *Histoire et utopie*, cit., p. 1019.

⁴⁵ *Ivi*, p. 1027.

⁴⁶ Sull’*eros tyrannos*, cfr. GIORGINI, *Il tiranno* cit., pp. 450-454; E. VOEGELIN, *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, tr. it. Bologna 1986 (ed. or. 1966), pp. 186-190; S. ROSEN, *The Role of Eros in Plato’s ‘Republic’*, in «Review of Metaphysics», 18 (1965), pp. 452-475. Per quanto riguarda Cioran, come ha recentemente mostrato ANTONIO DI GENNARO, si potrebbe interpretare la sua opera anche a partire da un bisogno di amore non corrisposto, da un conflitto con l’eros che si traduce in una nostalgia metafisica verso un’impossibile esperienza d’amore: cfr. ID., *In conflitto con l’eros: amore e disperazione in Emil Cioran*, in G. ROTIROTI (a c. di), *Lettere al culmine della disperazione (1930-1934)*, Milano 2014, pp. 87-92; ID., *Emil Cioran: coscienza, scissione, amore*, in ID. – G. MOLCSAN (a c. di), *Cioran in Italia*, Roma 2012, pp. 149-158; vedi anche ROTIROTI, *Il demone della lucidità. Il “caso Cioran” tra psicoanalisi e filosofia*, Catanzaro 2005.

Eppure, sarebbe troppo immediato ridurre questa “crociata” contro i concetti a una negazione della filosofia *tout court*: ciò che Cioran aborre è la presunta *purezza* delle idee che legittimano un sistema di pensiero, perché se tale purezza viene ammessa, il sistema inevitabilmente sfocerà nei coaguli del dogmatismo ideologico – e nel fanatismo che spesso lo accompagna⁴⁷. Da qui il suo ostinato ritorno all’organismo come sorgente dello stesso pensiero, perché se non c’è coscienza dove non c’è dolore, nemmeno ci sarà un’idea *immune* dalla sofferenza e dalle incongruenze che essa comporta. Anche la filosofia sarà allora “malata”, ma secondo i parametri di una patologia metafisica che affronta il dolore per non falsificare la natura umana. Perché solo allo schiavo non è concesso soffrire.

4) Conclusioni: un esercizio di disimpegno

Cioran sembra condurci a un “vicolo cieco”, a un’*impasse* che decreterebbe l’impossibilità da parte della filosofia di operare *positivamente* verso il reale. Non si tratta tanto di dichiararla inutile, quanto di riconoscerle una funzione esclusivamente *in negativo*: rivelare l’irrealtà del reale, per constatare l’*impossibilità* di perfezionare ciò che esiste soltanto come illusione. Cioran paragona la condizione dell’uomo a quella di un “secondo Adamo” che, dopo aver abbandonato il paradiso, si è consacrato alla storia, nel fallimentare tentativo di «rifare l’Eden con i mezzi della caduta»⁴⁸.

Questi ipotetici surrogati del “frutto della conoscenza” configurano, da un punto di vista antropologico, l’apparire stesso della «coscienza», che è il fenomeno privilegiato attraverso cui definire il «modo d’essere» specifico dell’uomo, colui che è in un modo alquanto diverso dagli altri esseri. Si tratta di una questione molto complessa, da approfondire in altra sede: qui ci è sufficiente osservare che, nella rilettura cioraniana del mito della *Genesi*, Adamo ha sempre vissuto nel giardino paradisiaco come un “clandestino” in terra straniera. Ben prima di essere

⁴⁷ Vedi CIORAN, *Précis de décomposition* cit., pp. 581-583 (il capitolo intitolato *Généalogie du fanatisme*).

⁴⁸ ID., *Histoire et utopie* cit., p. 1051.

“esiliato” dall’Eden per aver infranto il decreto divino, «il promotore della nostra razza doveva risentire un *malessere*, in mancanza del quale non si potrebbe spiegare la facilità con cui cedette alla tentazione»: come se egli, in anticipo sul peccato che lo avrebbe coinvolto, fosse già vittima di un’*anomalia* che lo avrebbe costretto a rifiutare il «*dono di ignoranza* che il Creatore gli aveva riservato»⁴⁹. Tale condizione anomala è rappresentata dalla coscienza, ovvero da ciò che segna lo *scarto* tra lo stato dell’uomo e quello delle altre creature, da ciò che circoscrive la dimensione umana *isolandola* all’interno della «natura», al modo di una deformazione patologica nel tessuto di un corpo sano: per questo il “mondo” dell’uomo, fondato sull’autocoscienza del *logos*, si pone su un piano differente dal mutismo del *kosmos*, nella sua indifferenza universale.

Attraverso il profilo di Adamo, Cioran tratteggia la figura di un soggetto che può essere *pienamente* se stesso esclusivamente nello spazio di una *non-coincidenza* con il mondo, agli antipodi dell’«assoluto»; ma poiché questa divergenza viene percepita come una *distanza da colmare*, l’uomo si assume il *dovere* di raggiungere questa meta per divenire realmente se stesso. *Et voila le problème*: ogni tentativo che l’uomo compie per conciliarsi con l’assoluto e, dunque, con se stesso, non può che seguire la “traiettoria” che lo condurrà nella direzione opposta: quella della coscienza, della perpetua frattura con se stesso e con l’essere. In questo senso Cioran parla della «maledizione degli atti», perché la felicità, se non si può trovare nella coscienza, nemmeno potrà essere realizzata per la grazia di un gesto che dalla coscienza dipende per necessità logica e antropologica; e così l’uomo, incapace di rinunciare a se stesso, lavorerà *malgré soi* all’edificazione della propria infelicità⁵⁰. Che fare allora?

Nel consueto rifiuto di offrire una soluzione alle proprie perplessità, Cioran risponderebbe di non fare *nulla*, seguendo il sublime esempio dell’«abulico», il quale ha elevato il «distacco» a norma di condot-

⁴⁹ ID., *La chute dans le temps* cit., pp. 1071-73, corsivo dell’autore.

⁵⁰ Vedi G. BANU, *La rengaine, antidote des sceptiques*, in *L’Herne. Cioran* cit., pp. 394-395; E.W. SAID, *Amateur d’insoluble*, in *L’Herne. Cioran* cit., pp. 174-176.

ta⁵¹. Ora, questa norma è volutamente non normativa e, oltre a non prescrivere una regola cui attenersi, contesta pure la validità stessa del concetto di “regola”, in quanto non è possibile regolamentare il nulla senza falsificarlo. E se Cioran è stato spesso tacciato di essere un nichilista, o un pessimista rinunciatario, o un cinico che ha rinnegato la morale sotto le macerie di un dubbio disperato, è proprio per il suo rispetto incondizionato nei confronti del “nulla”; eppure, nella sua presunta apologia della rinuncia, si percepisce una spinta emotiva che non si arrende mai contro l’evidenza della mancanza di senso e che sembra delinarsi alla penombra di un implicito *modus operandi*, che si qualifica a sua volta come *modus vivendi*: assecondare le proprie convulsioni fino a tramutarle in uno scetticismo organico, maturare in sé la consapevolezza che ogni nostra convinzione, ogni nostro ideale non è altro che una «reazione umorale» a qualche sgomento cui conferiamo un eccessivo contenuto di verità⁵². Il distacco di Cioran non sarebbe, dunque, il riflesso di una serena apatia dall’accento stoico, bensì una “difesa” fisiologica da parte di qualcuno che ha conosciuto «l’ascendenza» di un’ideale talmente totalizzante da imporsi al corpo e alla mente come «ossessione»⁵³.

Da questa prospettiva, i testi che il nostro autore pubblica tra gli anni Cinquanta e Settanta dovrebbero anche essere letti come un contrappunto metafisico all’ottimismo sartriano, a quell’esistenzialismo francese che proclamava senza remore l’*engagement* politico da parte del filosofo intellettuale, il quale doveva contribuire con la propria opera e con l’affermazione dei propri ideali alla realizzazione della libertà sociale. A differenza dei “mandarini” di Parigi, consacrati a un’ideologia

⁵¹ CIORAN, *Histoire et utopie*, cit., p. 1042.

⁵² Vedi DI GENNARO (a. c. di), *Cioran. L’intellettuale senza patria*, tr. it. Milano-Udine 2014, pp. 52-55.

⁵³ In un breve testo degli anni Cinquanta, dedicato al tema del nazionalismo rumeno e pubblicato solo dopo la sua morte, scrive CIORAN: «Sono esperto di ossessioni. Ne ho provate più di chiunque. So quale ascendenza un’idea possa avere su di voi, fin dove possa condurvi, trascinare, disperdere, i pericoli di follia ai quali vi espone, l’intolleranza e l’idolatria che implica, la stupidità sublime alla quale vi costringe... So ugualmente che l’ossessione è il fondo di una passione, la fonte che la alimenta e la sostiene, il segreto che la fa durare» (*Mon pays*, in *L’Herne. Cioran cit.*, pp. 65-67).

e ad un partito, Cioran esprime il suo esistenzialismo *sui generis* attraverso «una serie senza fine di atti di *dégagement*», il cui *esercizio* avrebbe condotto il filosofo a mantenere la paradossale «posizione dell'uomo senza posizione, il ruolo dell'attore senza ruolo»⁵⁴. Cioran – che era apolide sia nell'accezione filosofica che burocratica del termine – evoca l'immagine del Socrate della *Repubblica*, che vive nella sua Atene come un cittadino straniero che non può partecipare alla vita politica.

Infatti, quando riflette sulle condizioni che consentirebbero l'instaurazione di un governo filosofico, Socrate ammette di voler restare politicamente *dégagé* fino al momento in cui non si troverà a vivere nella città che corrisponde davvero alla ragione filosofica, la giusta *kallipolis*; nel caso contrario, egli dovrebbe impegnarsi ad agire secondo giustizia in un regime che governa secondo ingiustizia, e correrebbe il rischio di finire come quella pianta esotica che, «seminata in una terra che non gli è propria», perde lentamente il proprio vigore e gradualmente *degenera* in qualche strano tipo di varietà indigena (497b-c)⁵⁵.

Il *dégagement* proposto da Cioran è dunque in assonanza con questa preoccupazione socratica, cui si aggiunge una consapevolezza, tipicamente heideggeriana, riguardante lo iato che sussiste fra il livello della quotidianità concreta ed empirica e il livello che riguarda le idee e il senso dell'essere. Senza utilizzare il complesso gergo del filosofo tedesco, Cioran mostra che un ideale, per affermarsi e “radicarsi” nella realtà *storica*, deve *tradire* i presupposti ideologici che avevano contribuito alla sua nascita. Per questa ragione, quando una *rivoluzione* politica supera lo stadio di “virtualità” e si afferma come potere effettivo e “attuale”, essa si costituisce come una nuova forma di *reazione*; per la medesima ragione, è metafisicamente discutibile essere *engagé* per la libertà ideologica, dato che, storicamente, essa è destinata a realizzarsi come un'ulteriore tipologia di dominio politico⁵⁶.

⁵⁴ SLOTERDIJK, *Cioran ou l'excès...* cit., p. 233.

⁵⁵ Per questa caratterizzazione di Socrate come filosofo *dégagé*, cfr. SCHOFIELD, *Plato: Political Philosophy*, Oxford 2006, pp. 19-30.

⁵⁶ Al riguardo meriterebbe un'analisi dettagliata il testo che CIORAN dedica a Joseph de Maistre, nel quale si tratta specificatamente del rapporto tra “essere rivoluzionario” e “essere reazionario”, in *Excercises d'admiration* cit., pp. 1519-1559. Vedi anche

È rispetto a questa situazione che il pensatore rumeno pone la *futilità* come proprio ideale filosofico, chiarendo che, «per divenire futili, dobbiamo tagliare le nostre radici, divenire metafisicamente *stranieri*», perché, per innalzarsi da un punto di vista morale e operare realmente a favore della libertà, è precedentemente necessario sradicarsi da se stessi e dalle proprie persuasioni⁵⁷.

Il valore *positivo* della filosofia potrebbe allora essere riscontrabile in questa “propedeutica allo sradicamento” dalle cadenze anti-sartriane, la quale è refrattaria ad ogni pensiero sistematico proprio nella misura in cui quest’ultimo circoscrive la verità nella “stasi” della deduzione e della coerenza inorganica. Bisogna essere *frammentari*, affidarsi a un pensiero che sappia dischiudere l’incompiuto come possibilità aperta, che sappia mantenersi *aforistico* anche nel momento dell’argomentazione teorica, perché ci si deve contraddire soprattutto quando si vuole dimostrare⁵⁸. Cioran, nel suo rinnegamento pascaliano della filosofia, elabora un peculiare “stile filosofico” che si distingue per questa “tonalità” di *non-adesione* nei confronti di ciò che si scrive, dei concetti che delimitano l’essere nei confini di una pagina bianca. Uno stile che si proietta verso un’estetica del *labirinto*, la quale si contrappone al «miraggio della linea dritta» e sviluppa «un raffinamento topografico dell’imbroglio» – poiché la verità inganna facilmente⁵⁹.

Come abbiamo visto, l’ostinato richiamo cioraniano ad un pensiero organico risponde proprio all’esigenza di non falsificare il *dolore*, che definisce antropologicamente l’uomo, in nome delle *idee*, che giustificano metafisicamente la verità. Da qui il controverso proposito, da parte dello scrittore rumeno, di imporre un «ultimatum alla pestilenza del Verbo», onde evitare che le parole contaminino lo spirito come una

FINKENTHAL – KLUBACK, *The temptations...* cit., pp. 181 sgg.

⁵⁷ CIORAN, *La tentation d'exister* cit., p. 888, corsivo dell’autore.

⁵⁸ Sul valore teoretico della scrittura aforistica in Cioran vedi MUTIN, *Philosophie du néant...* cit., p. 245-249. Sulla funzione filosofica dell’aforisma nella storia del pensiero occidentale, cfr. U. ECO – V. RODA – G. RUOZZI (a c. di), *Teoria e storia dell’aforisma*, Milano 2004.

⁵⁹ I. ASTIER, *L’écriture du paradoxe*, in *L’Herne. Cioran* cit., pp. 177-183.

“cancrena” che si trasmette attraverso l’inchiostro⁶⁰.

Al riguardo, e parlando di contagi, va ricordato che Cioran si richiama spesso ad una seconda figura biblica oltre a quella di Adamo: Giobbe, il vociferante «appetato che pone le sue condizioni al cielo»⁶¹. E in conclusione di questo articolo è forse opportuno menzionare il commento che un caro amico di Cioran, Guido Ceronetti, ha dato al testo biblico di cui egli stesso è stato traduttore. All’apice del suo grido di dolore Giobbe viene zittito da una terrificante teofania cosmogonica, da un Dio inarrivabile che ridicolizza la sofferenza del suo servo ponendola al cospetto dell’intero creato, delle infinite stelle, dei folgoranti lampi, dei fiumi e dei mari, degli straripanti deserti, dei leoni e dei cavalli, delle belve e dei fiori, degli usignoli e delle foreste, del titanico Behemòt e dell’abissale Leviatàn. Di fronte a questo Dio immenso e indifferente, come il mondo che gli scorre innanzi, Giobbe tace e si ripudia, come un affamato che chiede un tozzo di pane e che riceve un pezzo di pietra. Ma questa pietra, scagliatagli con tanta ferocia in faccia, gli ricorda che il dolore che trafigge le sue ossa e la sua carne *non è tutto ciò che esiste* e che, al di là della sua pelle e dei suoi nervi agonizzanti, c’è un universo contro cui ci si può certamente scagliare, ma dal quale non si può pretendere alcuna risposta:

Se chi chiede pane non volesse mai intendere una pietra non ci sarebbe mistero umano. ... Fermato in tempo, tirato al filo di squadra dell’Artista, medicato dalla violenza di Dio, il grido di Iob è una misura di sapienza in un testo sapienziale sicuro. Allora la pietra che gli è data non è una pietra, è un pane⁶².

Cioran è questa pietra, questo tozzo di pane scalfito da una verità taciturna. Perché bisogna essere «amici della verità», nonostante tutto.

⁶⁰ CIORAN, *La tentation...* cit., p. 883.

⁶¹ CIORAN, *La tentation d’exister* cit., p. 873. Per altri richiami a Giobbe nei testi cioraniani vedi anche *Précis...* cit., p. 622, dove l’autore dà il proprio «addio alla filosofia» perché in essa non c’è spazio alcuno per la sofferenza e per la debolezza umana; *Cahiers* cit., p. 687, dove si ringrazia la circostanza che Giobbe «non abbia spiegato troppo le proprie grida».

⁶² G. CERONETTI, *Sulla polvere e sulla cenere*, in ID. (a c. di), *Il libro di Giobbe*, Milano 2011, p. 207.

Ma se Socrate, e con lui Platone, propongono un *modello* che si dovrebbe seguire in quanto *migliore*, Cioran, da buon parresiasta, non propone nulla, o nient'altro che la sua non volontà di non volere, e resistere ancora, lui che «aveva trovato il modo più sano di essere incurabile»⁶³. E, sempre da buon parresiasta, questo tozzo di verità lo mangerà come un cane, come un Diogene accucciato nel barile⁶⁴.

Perché questo cinico, per quanto cinico, è però e pur sempre un cane – capace di distinguere, filosoficamente, chi gli offre da mangiare e chi lo prende a calci. Capace di riconoscere e, dunque, di conoscere. Di vagare per le vie del mercato in cerca di un uomo e, qualora lo trovasse, seguirlo fino a casa, dove farà il suo lavoro da cane. Una guardia fedele. Perché «ad ogni costo dobbiamo impedire a coloro che hanno la coscienza a posto, di vivere e morire tranquilli»⁶⁵ – e impedirlo a noi stessi, prima che a chiunque altro.

ABSTRACT: CIORAN, PLATO AND THE CITY OF RANCOUR

In this paper we will compare the portrait of the tyrant made by Cioran in *History and Utopia* with the portrait made by Plato in the Ninth book of *Republic*: especially we will focus on the issue of «the government of the passions». On the one side, we will underline some platonic elements which arise from Cioran's considerations on politics and ethics; on the other side, our goal is to understand the reason why Cioran asserts the anti-platonic thesis according to which the philosopher cannot be – and will never be – a good ruler of himself.

Our examination is divided into four points, concerning four theoretical aspects that can be found in Cioran and Plato: the tyrant's unreal happiness; the metaphors of «body» and «illness» related to the structure of the soul and its passions; the similarity between «the well proportioned statue» and the philosopher's self control; the question of the «engagement» in political life. Two very different images of «philosophy» will emerge from this analysis; both of

⁶³ SLOTERDIJK, *Cioran ou l'excès...* cit., p. 237.

⁶⁴ Vedi CIORAN, *Précis...* cit., pp. 637-639 (il capitolo intitolato *Le 'chien céleste'*). Sul concetto di *parrhesia* e sul rapporto fra cinismo e platonismo, cfr. M. FOUCAULT, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, tr. it. Milano 2011 (ed. or. 2009).

⁶⁵ CIORAN, *La tentation d'exister* cit., p. 824.

them are “paradigmatic” answers to the platonic question: *Is the philosopher the only man who can take care of himself and of others?*

Plato does answer affirmatively, appointing *his* philosopher as the only one who can rule the «multitudinous beast» of his own irrational appetites. Cioran, conversely, does assert that the philosopher is not better than any other man, by pointing out how he’s nothing but a «concoction of beast and ghost, a furious man who would live in a metaphor».

*LA NATURA DELLE PASSIONI
E LA CONTEMPORANEITÀ*

ELENA PULCINI

METAMORFOSI DELLA PAURA NELL'ETÀ GLOBALE¹

SOMMARIO: 1) *Il ritorno della paura*; 2) *La paura dell'altro*; 3) *La paura del futuro*; 4) *Come rispondere alla paura*.

1) *Il ritorno della paura*

È INDUBBIO che da qualche decennio si assiste ad una rivalutazione del ruolo delle passioni che coinvolge diverse discipline e che tende in primo luogo a smontare uno dei più granitici dualismi del pensiero occidentale e moderno – quello ragione/passioni – sottraendolo all'equazione razionale/irrazionale. Viene in altri termini generalmente condivisa l'idea che le passioni non sono forze cieche e irrazionali, non sono «sabbia nel meccanismo della razionalità»², ma strutture significative, che presuppongono credenze e giudizi e orientano le nostre scelte, convinzioni, valori.

Sembra esserci tuttavia minore attenzione su quella che vorrei definire la *metamorfosi* delle passioni; sul fatto cioè che, pur essendo strutture universali e comuni ad ogni epoca, la loro natura e il loro ruolo subiscono di volta in volta importanti trasformazioni a seconda del contesto storico e sociale nelle quali operano. Di conseguenza, riflettere su di esse getta luce a mio avviso su ciò che siamo e su ciò che vorremmo essere, su quali sono le nostre patologie e le nostre aspettative, sul modo in cui viviamo e su quello in cui vorremmo vivere. «Comprendere le passioni», per evocare l'espressione spinoziana, apre cioè prospettive feconde sia sul piano diagnostico, consentendoci una maggiore consapevolezza del nostro tempo, sia sul piano normativo, configurando eventualmente possibilità e scenari alternativi a quelli del presente.

¹ Questo saggio è la rielaborazione di una conferenza tenuta alla New School for Social Research di New York il 21 marzo 2013.

² J. ELSTER, *Alchemies of the Mind. Rationality and Emotions*, Cambridge Mass. 1999.

Sulla base di queste premesse, penso sia legittimo affermare non solo che ogni epoca ha le sue passioni, la cui presenza si impone sulle altre, oscurandole o in alcuni casi addirittura atrofizzandole, ma anche che in ogni epoca esse assumono, per usare il lessico heideggeriano, «tonalità emotive» nuove, sfumature imprevedute, che corrispondono ai mutamenti individuali e sociali, e ne rivelano la natura.

È questo, indubbiamente, il caso della *paura*, di cui vediamo oggi un inequivocabile e massiccio *ritorno*. Assistiamo infatti all'emergere, sempre più preoccupante, di sfide planetarie. Catastrofi ecologiche e minaccia nucleare, crisi finanziarie e nuove povertà, terrorismo globale e guerre locali, proliferanti flussi migratori e conflitti etnico-religiosi, illimitato potere della tecnica e dell'economia e debolezza della politica creano uno stato diffuso di insicurezza e di ansia, acuito dall'oscura consapevolezza della ingovernabilità di queste sfide, data, appunto, dal loro carattere *globale*: cioè dalla loro inedita qualità di oltrepassare confini statuali e di ignorare geografie territoriali, producendo effetti a catena; e generando quella «perdita di controllo»³ che espone gli individui della società globale alla vertigine dell'impotenza e dello spaesamento. Torna dunque la paura, a dispetto delle illusioni illuministiche sulla modernità come epoca di liberazione dell'umanità da questa passione⁴. Ma nel momento della sua riattualizzazione, che ne rivela il carattere tutt'altro che obsoleto, quella che può essere considerata la più antica delle passioni sembra assumere una sua inedita e particolare configurazione, che impone sia di *riconoscere la fenomenologia psichica*, sia di *individuare le possibili strategie per combatterla*.

Entrambi questi obiettivi esigono un confronto con lo statuto e il ruolo della paura nella modernità: ruolo, è bene ricordarlo subito, di primaria importanza, in quanto essa fonda, come emerge soprattutto

³ Z. BAUMAN, *In Search of Politics*, Cambridge 1999, tr. it. *La solitudine del cittadino globale*, Milano 2000.

⁴ Come ricorda Günther Anders, su cui tornerò più avanti, la «freedom from fear» viene citata dal Presidente Roosevelt fra le libertà fondamentali nel suo discorso inaugurale; cfr. *Die Antiquiertheit des Menschen*, vol. I, München 1956; trad. it. *L'uomo è antiquato*, Torino 1997, vol. I, p. 250.

dal paradigma hobbesiano⁵, la nascita della società civile e politica. È dunque a partire da un confronto con Hobbes che è possibile capire le metamorfosi contemporanee della paura, al fine di mostrare convergenze e differenze tra la modernità e l'età globale⁶.

Quando parliamo di paura dobbiamo in primo luogo chiederci: paura *di che cosa?* paura *di chi?* Si tratta in altri termini di una passione che deve essere sempre declinata, perché la sua funzione e il suo statuto mutano, evidentemente, a seconda dell'oggetto. A questo proposito, sebbene sia innegabile che nel paradigma hobbesiano è la *paura della morte* ad occupare una posizione cruciale, emerge tuttavia ad uno sguardo più attento uno scenario più complesso. Possiamo infatti riconoscere nel *Leviatano* due paure fondamentali, che ritroveremo nel contesto della società contemporanea, sebbene profondamente mutate: la *paura dell'altro*
la *paura del futuro*.

2) La paura dell'altro

Sofferamoci dunque, in primo luogo, sulla paura dell'altro. Hobbes descrive una situazione di conflitto generata dalla universale uguaglianza, vale a dire dal fatto che tutti gli uomini hanno gli stessi diritti e le stesse passioni; nel perseguirli essi arrivano infatti, inevitabilmente, allo scontro e alla reciproca aggressione, creando una situazione di insicurezza e di reciproca diffidenza. La paura è paura della morte, o meglio della morte violenta che ci viene dall'altro in quanto rivale e nemico. A questa condizione di conflitto e di guerra che rende impossibile la vita associata, gli individui rispondono attraverso la costruzione di un artificio politico, lo Stato, che frena e reprime le passioni distruttive (cioè le passioni acquisitive e la passione della gloria) e limita i diritti (con l'unica eccezione del diritto alla vita), per poter ottenere una condizione di ordine, di sicurezza e di pace. L'aspetto interessante è che all'origine di questa decisione che darà luogo al patto sociale, c'è an-

⁵ Th. HOBBS, *Leviathan*, 1651; trad. it. *Leviatano*, Firenze 1987.

⁶ Per una trattazione più ampia dei temi qui proposti rinvio al mio *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Torino 2009.

cora la paura, la quale agisce in un secondo momento come una «passione ragionevole»⁷, capace cioè di spingere gli individui ad una soluzione consensuale e artificiale che li protegga, per così dire, in primo luogo da se stessi. L'istituzione politica trasforma la paura "reciproca" e incerta dello stato di natura, cioè la paura dell'altro e della morte, in una paura certa e "comune", vale a dire nel timore della sanzione da parte dello Stato in cui inevitabilmente si incorre se non si rispetta il patto reciproco⁸.

Da questo scenario, peculiare della prima modernità, possiamo trarre una prima conclusione fondamentale: esso ci rivela che la società moderna si fonda su presupposti sacrificali, in quanto esige la rinuncia alle passioni e la limitazione dei diritti; ma è vero anche che la paura agisce, in un secondo momento, come passione "produttiva", capace cioè di risolvere il problema del disordine e del conflitto⁹, permettendo una coesistenza ordinata e pacifica e la protezione della vita di ognuno.

Quello che vorrei sostenere a questo punto è che oggi questo scenario è profondamente cambiato, in quanto è cambiato in primo luogo l'oggetto della paura: assistiamo in altri termini al mutamento della figura dell'altro. L'altro oggi non è più la medesima figura che campeggia nello scenario hobbesiano. Hobbes parte infatti, abbiamo visto, da una premessa di uguaglianza: l'altro è uguale a me, è il mio simile, è qualcuno che è dotato degli stessi diritti, bisogni, interessi; qualcuno con cui mi scontro, per così dire, ad armi pari nella lotta per l'autoconservazione e per l'acquisizione di beni. L'altro è il nemico, indubbiamente, ma è anche colui che è dotato della stessa legittimità nelle sue pretese, in quanto il suo obiettivo è quello della *self-preservation*, della salvaguardia di quel diritto inalienabile che è la protezione della propria vita.

Al contrario, attualmente l'altro non gode più delle stesse caratteristiche di uguaglianza e somiglianza: *l'altro* è infatti *il diverso, lo straniero*. Se adottiamo il punto di vista delle società occidentali, l'altro è colui

⁷ L'espressione è di R. POLIN, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris 1977.

⁸ HOBBS, *Leviatano* cit., p. 163.

⁹ Sul concetto di «paura produttiva», cfr. R. ESPOSITO, *Communitas*, Torino 1998; e C. GALLI, *Modernità della paura. Jonas e la responsabilità*, in «Il Mulino», 2, 1991.

che, in virtù dei grandi processi migratori prodotti dalla globalizzazione, invade e pervade le nostre società cosiddette multiculturali. È qualcuno che per lo più non gode di un'analoga condizione di uguaglianza e del riconoscimento degli stessi diritti, ma che allo stesso tempo sembra avere il potere di sfidarci con sua irriducibile e inquietante *differenza*: differenza etnica, religiosa, culturale.

Si potrebbe evocare a questo proposito la figura dello «straniero interno» di cui parlava Georg Simmel agli inizi del XX secolo: vale a dire colui che viene per restare, «colui che oggi viene e domani rimane»¹⁰; che non si può dunque né assimilare perché resiste con la sua differente identità, né espellere in un altrove, perché non c'è più, nella società globale, un confine netto fra un dentro e un fuori. Configurandosi come una presenza che è allo stesso tempo interna e distante, vicina ed estranea, *l'altro* nella società globale (sia esso l'immigrato, il profugo o il clandestino) è essenzialmente una figura *indeterminata*. E diventa una fonte endemica di paura che sembra far naufragare le tradizionali strategie di difesa, attraverso la minaccia costante e inquietante di una presenza diffusa e multiforme che non si lascia assimilare né esportare.

La paura dell'altro si traduce in quella che ho proposto di definire *paura della contaminazione* (un concetto che traggio dalla riflessione di Georges Bataille¹¹) dovuta ad una sostanziale *incertezza identitaria*: l'altro minaccia non tanto la nostra vita (come in Hobbes) e neppure solo la nostra sicurezza, ma la nostra stessa identità, il nostro stile di vita, i nostri privilegi e le nostre certezze consolidate. Ricorrendo ad una distinzione freudiana su cui tornerò più avanti, potremmo dire che, più che di *paura*, si tratta di *angoscia*, la quale è appunto paura di fronte ad un oggetto indeterminato¹². Basti pensare, per fare solo un esem-

¹⁰ G. SIMMEL, *Excursus sullo straniero*, in *Sociologia*, Milano 1989 (ed. or.: *Soziologie*, Leipzig 1908), pp. 580-584.

¹¹ Più precisamente, Bataille parla di “contagio”, “ferita”, per alludere ad una relazione che presupponga un'alterazione, una esposizione del soggetto all'altro; cfr. G. BATAILLE, *Sur Nietzsche*, 1945, in Id., *Oeuvres Complètes*, Paris 1973, vol. VI; tr. it. *Su Nietzsche*, Bologna 1980.

¹² S. FREUD, *Hemmung, Symptom und Angst*, 1926; tr. it. *Inibizione, sintomo, angoscia*, Torino 1981.

pio eloquente, alle inquietanti immagini dei barconi che arrivano sulle nostre coste scaricando mucchi informi di persone, masse indistinte di corpi che ci appaiono come fantasmi senza nome né volto, portatori di oscure minacce.

Al pericolo della contaminazione, gli individui della società globale danno per lo più una risposta che è difensiva e aggressiva allo stesso tempo. Essi rispondono cioè con una ricerca di *immunità* che sfocia nella contrapposizione Noi/Loro. L'altro diventa il capro espiatorio su cui far convergere il *blaming* collettivo, l'attribuzione di responsabilità e di colpa dei mali della società. E poiché il diverso, come accennavo sopra, non si può né espellere in un altrove né assimilare, la sua presenza dà origine ad una *escalation* illimitata di conflitto e di violenza che non trova soluzione, sfociando al contrario in atrocità che, da convinti illuministi, credevamo ormai definitivamente superate.

Si assiste al *revival* più o meno sotterraneo, e sempre sicuramente pretestuoso, di mitologie della purezza che sfociano nell'«attacco alle minoranze»¹³ e nel proliferare dei conflitti etnico-religiosi, la cui matrice comune è quella di una neutralizzazione delle differenze. Insomma, il «farsi interno» dello straniero, che rompe il tradizionale confine fra un dentro e un fuori, e il crescere dell'indeterminatezza della figura dell'altro producono una radicalizzazione del meccanismo immunitario, che dà origine alla proiezione persecutoria sul diverso (di volta in volta prescelto *ad hoc* in base a determinati requisiti e alla sua fragilità e marginalità) tramite la costruzione di capri espiatori e all'invenzione del nemico.

Ciò vuol dire che la paura perde, per così dire, ogni qualità *ragionevole* e ogni funzione *produttiva* e si trasforma in odio, disprezzo, rancore. Sentendosi assediato dallo straniero, minacciato nella propria sicurezza e nella propria identità, l'individuo occidentale risponde edificando barriere immunitarie sorrette da passioni aggressive e de-umanizzanti.

Quanto agli Stati e alla politica, non solo essi hanno perso la funzione di esonero dalla paura che svolgevano in Hobbes e nel paradigma moderno, ma sono anche diventati, a loro volta, soggetti moltiplicatori

¹³ A. APPADURAI, *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Roma 2005.

della paura. Dagli Stati Uniti all'Europa, abbiamo assistito negli ultimi decenni ad un uso strumentale e spregiudicato di questa passione, che contribuisce alla "invenzione" artificiosa del nemico e a legittimare di fatto la costruzione di capri espiatori attraverso la demonizzazione (e la de-umanizzazione) del diverso. Ciò che finisce, paradossalmente in nome della sicurezza, per acutizzare ed alimentare i conflitti e la violenza¹⁴. Basti pensare alla reazione della politica statunitense dopo l'attacco alle Twin Towers dell'11 settembre 2001, che ha dato luogo sul piano interno a politiche di forte limitazione dei diritti e sul piano esterno alle guerre infinite e devastanti tuttora irrisolte (Iraq, Afghanistan). O, in Europa, alla legge sull'immigrazione varata a suo tempo da Sarkozy in Francia, che, in nome della lotta all'immigrazione clandestina e al terrorismo, prevedeva un inasprimento delle sanzioni e un irrigidimento delle norme; o ancora, in Italia, alla politica xenofoba di forze di governo ispirate da un'ideologia secessionista.

Non si può negare che di recente le cose sono in parte cambiate per la presenza, dall'Europa agli Stati Uniti, di governi retti da forze progressiste. Ma se da un lato possiamo sperare nell'abbandono di un uso strumentale della paura da parte della politica istituzionale, poche illusioni possiamo nutrire sull'efficacia di quest'ultima nel contrastare razzismi e xenofobie che proliferano ovunque a livello sociale, e che tornano reattivamente a coagularsi intorno all'inquietante carisma di leaders spregiudicati.

3) *La paura del futuro*

Se la paura dell'altro trova radici prevalentemente nell'incertezza identitaria prodotta dalla globalizzazione, la seconda forma di paura su cui vorrei porre l'attenzione – la paura del futuro – trae origine dall'oggettiva situazione di insicurezza che caratterizza l'età globale, ed investe non solo la condizione materiale ed economica, ma la sopravvivenza stessa dell'umanità¹⁵.

¹⁴ C. ROBIN, *Fear*, Oxford 2004; tr. it. *Paura. La politica del dominio*, Milano 2005

¹⁵ BAUMAN, *La solitudine del cittadino globale* cit.; cfr. anche Id., *La società dell'incertezza*, tr. it. Bologna 1999.

La paura del futuro nasce indubbiamente con la modernità, perché è solo con la modernità che la nozione stessa di futuro irrompe sulla scena; o meglio la nozione di futuro diventa quella di uno spazio aperto, sottratto alla ripetizione, e, di conseguenza, la preoccupazione per il futuro assume un'inedita rilevanza¹⁶. Evocando una figura fortemente rappresentativa della mitologia occidentale, Hobbes definisce questa paura *ansia prometeica*: un'ansia cioè che l'individuo moderno prova a partire dalla sua stessa capacità progettuale di fronte ad un orizzonte aperto, e in quanto spinto dalla volontà di assicurarsi, anche nel futuro, i beni materiali per la conservazione della vita¹⁷. Il Prometeo moderno è roso dall'ansia di fronte ad un orizzonte incerto in quanto denso di inedite possibilità; ma è, allo stesso tempo, capace di *foresight*, di previdenza e di lungimiranza. L'individuo prometeico è quello che, dietro la spinta della paura, sa calcolare e prevedere, anche a costo di alcune rinunce, le strategie necessarie a garantire la propria sopravvivenza e la propria sicurezza nel futuro.

Ora, qual è la situazione nella nostra contemporaneità? Possiamo affermare senza dubbio che la paura del futuro si riconferma come la passione dominante del nostro tempo, ma essa assume una diversa e più drammatica connotazione. Non solo, come ora vedremo, perché il futuro è quanto mai incerto e indeterminato a causa della molteplicità dei nuovi rischi, ma soprattutto perché per la prima volta, potremmo dire, abbiamo perso la capacità di prevederlo, controllarlo, gestirlo, e perfino immaginarlo. E questo ci pone per la prima volta nella storia di fronte allo spettro della «perdita di futuro», che non è più solo, come nella profetica intuizione tocquevilliana¹⁸, una patologia soggettiva della modernità, ma diventa una possibilità reale ed oggettiva: nel senso inedito e radicale che il futuro non è più un dato – così come siamo abituati a concepirlo a partire dalla modernità- ma la sua stessa esistenza per l'umanità e per il mondo è compromessa dalle inedite sfide dell'età globale.

¹⁶ R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt 1979; tr. it. *Futuro passato*, Bologna 2007.

¹⁷ Cfr. HOBBS, *Leviatano* cit., p. 103.

¹⁸ A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique* (1835-40); tr. it. *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, a c. di N. MATTEUCCI, Torino 1968, vol. II.

Possiamo individuare, oggi, due possibili declinazioni della paura del futuro:

- 1) la prima, per così dire più hobbesiana per quanto riguarda l'oggetto, è la paura per le condizioni materiali della propria vita, la paura della povertà, dell'assenza di lavoro e dei mezzi di sopravvivenza a causa della crisi economica e finanziaria, e della nostra impotenza di fronte alla deriva anarchica e incontrollabile dei poteri forti (economico e tecnologico). Non mi soffermerò su questa forma di paura perché in questo caso l'oggetto conserva un carattere relativamente certo e determinato. Non a caso vediamo forme di mobilitazione planetaria alimentate dalla passione dell'*indignazione*: movimenti sociali (come i vari movimenti "occupy" e i Social forum mondiali), proteste e rivolte territoriali, lotte per la giustizia sociale; che spesso restano purtroppo inefficaci, ma testimoniano se non altro di un'attiva capacità di mobilitazione.
- 2) La seconda, inedita, è la paura di fronte alle nuove sfide globali o, per dirla con linguaggio sociologico, la paura dei cosiddetti "rischi globali"¹⁹: dal riscaldamento del pianeta, dovuto al cosiddetto *climate change*, alla *minaccia nucleare*; dalla crisi alimentare all'esaurimento delle risorse naturali, fino a quella che è stata definita la "tragedia dei beni comuni"²⁰. Come dice Ulrich Beck, che distingue la nozione di "rischio" da quella di "pericolo", i rischi globali sono prodotti dal nostro stesso agire, sono effetti imprevisti e indesiderati delle nostre azioni e decisioni e in particolare del nostro agire tecnico, alimentato da una vocazione prometeica alla *hybris* e all'illimitatezza. In secondo luogo, essi sono incontrollabili e ingovernabili in quanto sfuggono ad ogni criterio di calcolabilità, rendendo così inadeguata la nozione stessa di rischio, che slitta verso quella di "incertezza"²¹;

¹⁹ U. BECK, *Risikogesellschaft*, Frankfurt am Main 1986; tr. it. *La società del rischio*, Roma 2000.

²⁰ Sul problema della salvaguardia dei beni comuni, su cui ferve oggi un intenso dibattito, cfr. G. HARDIN, *The tragedy of the commons* in «Science», 162 (1968), ed E. OSTROM, *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge, 1999; tr. it. *Governare i beni collettivi*, Venezia, 2006.

²¹ Su rischio e incertezza, cfr. B. DE MARCHI, L. PELLIZZONI, D. UNGARO, *Il rischio*

in terzo luogo, essi sono potenzialmente irreversibili compromettendo la possibilità stessa di un futuro per l'intero mondo vivente.

Basti evocare un evento piuttosto recente, cioè l'incidente di Fukushima, a proposito del quale non possiamo non chiederci: fin dove arrivano i suoi effetti? Quali territori investe? Qual è la sua estensione spaziale e temporale? Chi deve farsene carico?

L'impossibilità di rispondere a questi interrogativi genera una sensazione di disorientamento e di impotenza, che prelude inevitabilmente al diffondersi della paura. Ma si tratta di una passione diversa da quella che abbiamo visto agire nello scenario hobbesiano. Perché in questo caso il problema risiede appunto nel carattere *indeterminato* del pericolo: siamo di fronte, in altri termini, a qualcosa che non riusciamo a definire e a controllare, che sfugge alla nostra possibilità di comprensione e di gestione.

Potremmo allora evocare, come accennavo sopra, la distinzione freudiana tra la *paura* e l'*angoscia*: la prima (*reale Angst*), dice Freud, è paura di fronte ad un oggetto determinato, la seconda (*Angst*) è paura di fronte ad un oggetto indeterminato²². In questo senso, la definizione di "paura liquida" proposta da Zygmunt Bauman sembra descrivere efficacemente le trasformazioni attuali di questa passione: una paura indistinta e diffusa, generata dal sentimento d'insicurezza e dalla percezione della perdita di controllo sugli eventi che caratterizza in modo pervasivo l'età globale, prodotta da pericoli reali e allo stesso tempo incerti, concreti ma privi di una causa chiara e immediatamente riconoscibile²³.

Il fatto è che l'angoscia produce reazioni diverse rispetto alla paura di tipo hobbesiano: non si traduce cioè in una risposta produttiva e mobilitante tesa ad affrontare il pericolo e a trovare soluzioni, ma erige meccanismi di difesa che tendono in primo luogo a ridimensionare, e persino a negare la portata stessa del pericolo. Essa spinge in altri termini gli individui della società globale a mettere in atto, per attinge-

ambientale, Bologna 2001.

²² FREUD, *Inibizione, sintomo, angoscia* cit., p. 96.

²³ Cfr. BAUMAN, *Liquid Fear*, Cambridge 2006; tr. it. *Paura liquida*, Roma-Bari 2008.

re ancora ad un concetto freudiano, strategie di “diniego della realtà” (*Verleugnung*).

Ma che cos'è propriamente il diniego? Si tratta di un meccanismo più complesso e sottile della rimozione (*Verdrängung*): mentre questa, infatti, indica l'operazione con cui il soggetto respinge nell'inconscio determinate rappresentazioni legate ad una pulsione, il diniego fa sì che l'Io, pur riconoscendo razionalmente una realtà penosa e difficile, impedisce che essa raggiunga la sfera emotiva. Mentre, in altri termini, la rimozione è una difesa contro *pulsioni interne*, il diniego è una difesa contro le sollecitazioni della *realtà esterna*, la quale viene sì *razionalmente* riconosciuta, ma non *emotivamente* sentita e partecipata. E questo vuol dire che noi “sappiamo” quello che accade, conosciamo le minacce che ci sovrastano: siamo peraltro assediati dall'eccesso di informazioni massmediali, leggiamo i giornali, navighiamo su Internet; ma allo stesso tempo “non sappiamo”, cioè non permettiamo che ciò abbia accesso alla nostra emotività, al nostro sentire. E di conseguenza, finiamo per evitare, neutralizzare o razionalizzare le implicazioni di ciò che accade.

Non è un caso che alcuni anni fa il sociologo Stanley Cohen abbia proposto il diniego come un concetto capace di rendere conto di una serie di fenomeni – e di patologie – che caratterizzano il mondo contemporaneo²⁴: noi “sappiamo” e allo stesso tempo “non sappiamo”. E questa paradossale coesistenza di *sapere e non sapere* è ciò che ci consente di rifugiarsi in una condizione di apatia e di indifferenza verso gli eventi, al fine di proteggerci dalla presa di coscienza di pericoli forse troppo grandi e spaventosi per poter essere contenuti e metabolizzati dalla nostra psiche. La dinamica del diniego, peraltro, era stata già acutamente intuita da Günther Anders verso la metà del secolo scorso, quando, dopo l'evento di Hiroshima, aveva precocemente colto le tortuosità di questo meccanismo di difesa di fronte alla minaccia nucleare²⁵. Anders aveva posto fortemente l'accento sulla scissione, che egli chiama “disli-

²⁴ Cfr. S. COHEN, *States of Denial: knowing about atrocities and suffering*, Cambridge 2001; tr. it. *Stati di negazione. La rimozione del dolore nella società contemporanea*, Roma 2002.

²⁵ ANDERS, *L'uomo è antiquato* cit.

vello prometeico”, tra il fare e l’immaginare, tra il conoscere e il sentire, che caratterizza l’individuo contemporaneo: il quale *conosce* appunto gli eventi (l’esistenza della bomba), ma non è in grado di *sentirli* e di prevederne le possibili conseguenze. Sebbene infatti, osserva Anders, tutti sappiamo quali possano essere gli effetti devastanti della bomba atomica, in realtà non c’è paura, non proviamo davvero paura²⁶: mettiamo in atto quella che vorrei definire una *anestesia della paura*.

C’è poi una ulteriore variante del diniego che sembra essere adeguata a descrivere le nostre reazioni di fronte all’altra sfida che ricordavo sopra, vale a dire la sfida ecologica, di cui il *global warming* rappresenta il fenomeno più pervasivo ed inquietante. Si tratta cioè dell’*autoinganno* (*self-deception*): il carattere remoto del pericolo, la sua invisibilità e inafferrabilità, come pure la sua difficile imputabilità, favoriscono la tendenza degli individui a mentire a se stessi sui possibili effetti di questo fenomeno, inibendo l’insorgere della paura; e consente loro di conservare il proprio stile di vita e i propri privilegi, di persistere nel perseguimento dei propri interessi e desideri immediati.

Quali potenti meccanismi di difesa che coinvolgono non più solo il singolo individuo, ma l’intero tessuto sociale, il diniego e l’autoinganno consentono in altri termini di negare i rischi che abbiamo di fronte e di conseguenza la nostra universale condizione di *vulnerabilità*. Ne deriva l’assenza di quella paura “produttiva” che nella prima modernità riusciva a tradursi in azione e mobilitazione contro il pericolo.

Quanto alla politica, è evidente la sua inefficacia di fronte allo spettro della perdita di futuro: sia per l’impotenza degli Stati di fronte alle sfide globali, sia per la tenace difesa di determinati interessi da parte dei poteri forti, come vediamo dal fallimento dei vari vertici internazionali sul clima²⁷. La scarsa presenza o addirittura l’assenza di questi

²⁶ «Se oggi si andasse a cercare angoscia (*Angst*), angoscia *reale* a Vienna, a Parigi, a Londra, a New York – dove l’espressione “*Age of Anxiety*” è tuttora corrente –, il bottino risulterebbe estremamente modesto. Si troverebbe, certo, la parola ‘angoscia’ addirittura a nugoli, in intere balle di pubblicazioni Perché l’angoscia è diventata oggi una merce; e tutti parlano oggi *di* angoscia. Ma *per* angoscia parlano oggi molto pochi» (*ivi*, p. 461).

²⁷ Nonostante qualche speranza suscitata dall’incontro a New York nel settembre 2014, in realtà l’accordo raggiunto più recentemente a Lima nel dicembre 2014 (che

problemi nell'agenda delle priorità della politica sembra ulteriormente alimentare la dinamica del diniego, che sempre più riduce gli individui a puri spettatori degli eventi. Insomma, se, come abbiamo visto, l'uso strumentale della paura dell'altro da parte della politica finisce per moltiplicare la *violenza*, il suo silenzio e la sua irresponsabilità di fronte alle sfide globali e alla paura del futuro finiscono per acuire l'*indifferenza*; trasformando gli individui del mondo globale in passivi e impotenti spettatori degli eventi.

4) *Come rispondere alla paura*

Sulla base di questa diagnosi, dobbiamo allora chiederci quali rimedi sono possibili.

Il primo passo è indubbiamente, a mio avviso, quello di interrompere il meccanismo perverso di metamorfosi della paura: di contrastare sia la sua torsione persecutoria tesa alla colpevolizzazione dell'altro, sia la sua assenza e anestetizzazione, resa possibile dal diniego del pericolo. In entrambi i casi, quella che vorrei proporre è una strategia, per così dire, *omeopatica*, che converta in positivo quelle stesse condizioni che tendiamo a considerare negative: vale a dire la *contaminazione* e la *vulnerabilità*.

I. *Contaminazione e ospitalità*

Nel caso della paura dell'altro, si tratta di accettare la contaminazione e di trasformarla in una risorsa che possa essere all'altezza delle nostre società multiculturali. Se è vero che la paura dell'altro è oggi essenzialmente *paura del diverso e della contaminazione*, è vero anche che a questo si può reagire non alimentando una spirale di violenza e di invenzione del nemico, ma esponendo la nostra identità all'inevitabile interazione con l'altro, al contagio e alla mescolanza. Si tratta di prendere atto che la strategia immunitaria, su cui si è fondato il modello della società e della politica moderne, non solo non ha più alcuna efficacia, ma diventa addirittura una pericolosa fonte di conflitti identitari senza fine, come vediamo dal proliferare a livello planetario di scontri

dovrà essere firmato a Parigi il prossimo anno) appare ancora debole e inadeguato.

etnico-religiosi e, nelle sue forme più estreme, dall'escalation del terrorismo globale.

Accettare la contaminazione vuol dire allora riconoscere il carattere contingente della propria identità e aprirsi al rischio della relazione con l'altro, in quanto portatore di una *differenza* ineludibile (che non si può, come dicevo sopra, né espellere né assimilare). Non si tratta di proporre una generica tolleranza, che spesso anzi nasconde tracce di una compiaciuta superiorità, bensì di esporsi, per usare un termine di Judith Butler, all'*alterazione* che il contatto e il confronto con l'altro producono sulla nostra identità²⁸. Ciò che è auspicabile è la consapevolezza del carattere contingente e relativo della nostra identità: consapevolezza che può essere risvegliata, paradossalmente, proprio dalla presenza dell'altro, dall'essere di fronte, direbbe Lévinas, al «Volto dell'altro»²⁹ e alla sfida che da questo inevitabilmente proviene.

Si tratta insomma di mettere in discussione il concetto stesso di identità, ripensandolo come qualcosa di aperto, processuale, negoziabile; perché è solo dalla capacità di esporsi al rischio dell'incontro con l'altro, di mettersi in gioco, che può scaturire la capacità di ritrovare un *legame empatico* con l'altro e di porsi in un atteggiamento *ospitale*. Vorrei subito precisare, anche per evitare ogni tentazione riduttiva dell'ospitalità ad un banale ed irenico altruismo, che ciò non può avvenire senza un momento di disagio e d'inquietudine. La presenza e la resistenza dell'altro mettono infatti alla prova la solidità delle nostre certezze e la sicurezza delle nostre conquiste, tradizioni, stili di vita; aprono uno spazio del "perturbante", per dirla ancora in termini freudiani, che crea spaesamento, destabilizzazione. Inoltre, ci sono indubbiamente aspetti dell'altro e della sua cultura che non siamo disposti ad accettare (dal burka alle mutilazioni sessuali...), perché siamo giustamente affezionato a pezzi della nostra identità che consideriamo irrinunciabili, come i diritti, la libertà, l'uguaglianza.

²⁸ J. BUTLER, *Giving an Account of Oneself*, New York-London 2004; tr. it. *Critica della violenza etica*, Milano, 2006.

²⁹ Cfr. E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974; tr. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano 1984.

Tuttavia, è proprio questa inquietudine – che ha perso la connotazione negativa della paura persecutoria – che ci consente di scongiurare il rischio di assolutizzazione della nostra identità. Se, in altri termini, la paura spinge a chiudersi nelle proprie certezze e nella prigione asfittica di un Io autodifensivo, il riconoscimento inquieto dell'altro consente non solo di confrontarsi coraggiosamente e senza pregiudizi con la sfida che proviene dalla differenza, ma può persino aprire la possibilità di ospitare la differenza come fattore di ampliamento e arricchimento della propria identità: e favorire la possibilità di riconoscere la contaminazione come un valore.

II. *Vulnerabilità e responsabilità*

Nel caso della *paura del futuro*, la risposta consiste piuttosto nel reinstaurare una *metamorfosi virtuosa* della paura, che ne contrasti in primo luogo la rimozione per riconoscerne la funzione ineliminabile e produttiva. È possibile cioè quello che potremmo definire un *buon uso* della paura.

Ciò presuppone in primo luogo di riconoscere la realtà dei rischi e la nostra diretta responsabilità nell'averli prodotti; in secondo luogo, di convertire l'angoscia in paura, definendone l'oggetto e distinguendo i pericoli concreti e reali che abbiamo di fronte dalle nostre proiezioni fantasmatiche. Ma questo richiede a sua volta di ricomporre il “dislivello prometeico” di cui parlava Günther Anders, di sanare la scissione tra conoscere e sentire, tra fare e immaginare. L'*immaginazione* infatti, che mi limito qui solo ad evocare, è forse la facoltà per eccellenza che può produrre un risveglio della paura in quanto ci consente di rendere presente il male futuro³⁰, cioè di prefigurare gli scenari futuri riacquisendo la capacità hobbesiana di *foresight*, di previsione e di controllo; così da restituire senso e scopo al nostro agire.

La paura agirebbe infatti, in questo caso, come la *passione del limite*, che ci restituisce il senso della nostra fragilità e *vulnerabilità*, in virtù dei rischi a cui siamo esposti nell'età globale. In questa sua preziosa

³⁰ H. ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago 1982; tr. it. *Teoria del giudizio politico. Lezioni di filosofia politica di Kant*, Genova 1990.

funzione, la paura ci consente non solo di vedere e prevedere la realtà del pericolo, ma anche di superare il fatalismo e l'indifferenza rispetto al futuro, in quanto ci rende consapevoli della nostra diretta responsabilità rispetto a rischi che sono la conseguenza del nostro agire, o, meglio, del nostro agire illimitato e della nostra *hybris*. La paura può diventare in altri termini la *fonte emotiva della responsabilità*, la passione capace di produrre un'inversione di tendenza rispetto alle patologie del soggetto prometeico, e di preludere di conseguenza ad una risposta *etica*. È questa l'acuta intuizione di Günther Anders e di Hans Jonas che già nella metà del secolo scorso sostenevano la necessità, di fronte agli effetti catastrofici del nostro individualismo illimitato, di un risveglio della paura (di "un'euristica della paura", come la definisce Jonas) come premessa per un'*etica della responsabilità* chiamata a farsi carico del futuro del mondo³¹.

È legittimo sperare che l'età globale, la cui peculiare caratteristica è quella di creare una *interdipendenza* degli eventi e delle vite, possa favorire questa possibilità in quanto ci rende tutti, per la prima volta, un'*unica umanità*. Appaiono confortanti in questo senso alcune proposte attuali, come quella di Jeremy Rifkin, Frans de Waal o Peter Singer³², che vedono l'età contemporanea come un'epoca di rinascita del *legame empatico* tra gli esseri umani, in quanto posti appunto di fronte alle stesse sfide e allo stesso destino; e di conseguenza come un'epoca che contiene oggettivamente la chance, per gli individui del mondo globale, di pensarsi costitutivamente in relazione gli uni con gli altri.

Attuare una metamorfosi virtuosa della paura vuol dire in questo caso rompere la dinamica paralizzante dell'angoscia e risvegliare quella che, per riprendere la proposta di Hans Jonas, vorrei definire non una *paura di*, ma una *paura per*: per il mondo, l'ambiente, le generazioni future. Alludo cioè ad una paura mobilitante che nasce dalla relazione empatica con l'altro e prelude alla capacità di farsi carico delle sorti

³¹ ANDERS, *L'uomo è antiquato* cit.; H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main 1979; tr. it. *Il principio responsabilità*, Torino 1990.

³² J. RIFKIN, *The Empathic Civilization*, London 2009; tr. it. *La civiltà dell'empatia*, Milano 2010; F. DE WAAL, *L'âge de l'empathie*, Paris, 2010; tr. it. *L'età dell'empatia*, Milano 2011; P. SINGER, *The Expanding Circle. Ethics, Evolution and Moral Progress*, Princeton, 2011.

dell'umanità e del pianeta: non in quanto ispirata da un generico altruismo – mi preme ribadire anche in questo caso – ma in quanto generata dalla consapevolezza di un'analogia e universale condizione di *vulnerabilità*. È dal reciproco riconoscimento della comune vulnerabilità che diventa possibile superare la sterile opposizione fra egoismo e altruismo, fra *l'essere per sé* e *l'essere per l'altro*, per inaugurare la prospettiva, auspicabile nel terzo millennio, dell'*essere con l'altro*.

Insomma, se riconosciute e accettate, *contaminazione* e *vulnerabilità* possono diventare risorse positive, strategie per promuovere una metamorfosi virtuosa della paura: capace di preludere nel primo caso all'*ospitalità* verso l'altro e, nel secondo caso, alla *responsabilità* verso il mondo.

ABSTRACT: *METAMORPHOSIS OF FEAR IN THE GLOBAL AGE*

I shall begin from the assumption that the *passions* provide a fruitful slant from which to understand society and its transformations, since they enable us to highlight the motivations for social action. While it may be true that every epoch is characterized by the prevalence of some passions over others, it is undeniable that in the global age we are seeing a strong return of *fear*. But what type of fear are we talking about? What kind of metamorphosis does fear undergo in the global age? It is no longer the fear that, at the origins of modernity, was thematized in the Hobbesian paradigm as the emotional foundation of society and the State. In my opinion, we can single out two fundamental fears which characterize the global age: *fear of the other* and *fear of the future*. The first appears essentially as *fear of he who is different* (what I define as *fear of contamination*) because of the formation of multicultural societies; the second is prompted by the condition of insecurity due to the emergence of new challenges (from global warming to the nuclear threat, from the ecological to the financial crisis). In both cases, it is fear in the face of an *indefinite object*, namely, taking up a Freudian distinction, it is an *anxiety* rather than fear. Anxiety gives rise to defence mechanisms, in the first case resulting in the *persecutory projection* of fear and the construction of scapegoats; in the second case, in the *denial* of danger and of our condition of vulnerability. However, I would suggest that acceptance of the contamination and vulnerability, in the first case, could allow the overcoming of fear and the ability to offer *hospitality* towards the other, and in the second case a virtuous metamorphosis of fear and access to an *ethic of responsibility*.

TONINO GRIFFERO

CHI HA PAURA DELLE ATMOSFERE (E DELLA LORO AUTORITÀ)?

SOMMARIO: 1) *L'autorità delle atmosfere*; 2) *Il modello (o pregiudizio?) del numinoso*; 3) *Autorità, intensità, profondità*; 4) *Giochi emozionali*; 5) *'More ethics...?'*

1) *L'autorità delle atmosfere*

Entrammo in quel ricettacolo da un cancelletto, e poi per un corridoio di accesso sbucammo in una triste piazzetta che mi ricordò un piatto composanto. Mi parve che qui gli alberi fossero più lugubri, i passerai più lugubri, i gatti più lugubri, e le case (all'incirca una mezza dozzina) più lugubri di qualsiasi cosa lugubre che avessi mai visto. Mi accorsi che le finestre degli appartamenti nei quali era suddiviso questo caseggiato, mostravano la rovina in tutti i suoi stadi: persiane e tendine malconce, vasi di fiori rabberciati, incrinati e rotti, e polvere e sfacelo dappertutto, e meschinità! mentre dalle stanze vuote mi fissavano i «Da affittare», «Da affittare», «Da affittare», come se nessun relitto umano si fosse più presentato, e la sete di vendetta dell'anima di Barnard si fosse lentamente placata col graduale suicidio degli attuali occupanti e con la loro inumazione in terra sconscrata. Un nero pesante velo di fuliggine e fumo avvolgeva questa miserevole creazione di Barnard che si era cosparsa il capo di cenere, e stava subendo umiliazione e penitenza come un immondezzaio. Questo per quanto riguarda il senso della vista; mentre un putridume secco e umido e tutto il silenzioso putridume che marcisce nei vecchi solai e nelle cantine abbandonate, escrementi di sorci e ratti e cimici, e inoltre dalla stalla della diligenza a portata di mano, si indirizzavano vagamente al senso dell'olfatto, mormorando: «Provate la miscela Barnard!» (DICKENS 1991, 224).

DIFFICILE sottrarsi all'autorità di questa (lugubre) atmosfera letteraria. E magari derubricare lo spazio «affettivamente impregnato» (BLUM 2010, 244-249) che essa delimita a mera proiezione soggettiva di un percipiente maldisposto. O peggio ancora “ridurlo” a una

costellazione di fattori tanto deassiologizzati e privi di significatività da poter essere percepiti nei modi più diversi¹. L'autorità dello spazio atmosferico dipende sì, come quella degli atti linguistici, da alcuni requisiti contestuali indispensabili, basti pensare a quant'è diverso trovarsi in chiesa da turisti, in attesa di un bus che ci porti altrove, oppure da fedeli in attesa di un incontro con Dio (PATZELT 2007, 196-197). Ma in altri casi tale autorità s'impone violentemente al percipiente, riorientandone completamente la situazione emotiva e mostrandosi del tutto refrattaria a qualsiasi più o meno consapevole tentativo di adattamento proiettivo. Serena o tesa, rilassata od oppressiva, fumosa o ariosa, solenne o informale, ecc., un'atmosfera possiede ed esercita comunque un'autorità o autorevolezza². E questo perché un'atmosfera avvertita esternamente, effusa cioè nello spazio circostante³ e al limite nell'intera biosfera come nel caso dell'inquietante atmosfera del terrorismo o della crisi economica, è mia non tanto perché la possiedo (senso possessivo del pronome), ma perché mi riguarda (senso soggettivante del pronome). E mi riguarda con forza, pur avendo l'esistenza fugace ed effimera tipica delle quasi-cose, le quali vanno e vengono, senza che ci si possa sensatamente chiedere dove sono quando non le percepiamo (GRIFFERO 2006, 2013a, 2014).

L'autorità dei sentimenti atmosferici, in quanto tale più stabile e più performativa di una norma sociale o di un pensiero (BLUME-DEMMLING 2007, 127), ma meno dell'evidenza più omogeneamente diffusa di

¹ Ogni elemento affettivo-qualitativo percepito in un mondo esterno del tutto privo di qualità terziarie e abitato solo da grandezze materiali e quantificabili (qualità primarie), da dati neutrali in attesa di *ricevere* un qualche significato e integrati da costrutti teorici di valore solo statistico-prognostico, sarebbe necessariamente illusorio, e cioè nient'altro che l'inconsapevole proiezione di un elemento psichico (del mondo interiore).

² Come Hermann Schmitz non si stanca di ripetere (per un primo approccio alla sua Nuova Fenomenologia cfr. GRIFFERO 2011a).

³ Schmitz estremizza questa posizione: affermare che un paesaggio non potrebbe dirsi lieto se tutti gli uomini fossero depressi vale quanto affermare che in assenza di uomini e animali dotati di vista non esisterebbero più i colori (SCHMITZ 2003, 201).

quello che chiamiamo uno stato di cose (SCHMITZ 2008b, 8)⁴, va ricondotta a una sorta di prestigio o “forza”, la quale costringe e trascina, quasi al modo di un automatismo⁵, pur in assenza di coercizione fisica⁶, e può assumere varie forme e non certo solo le tre previste da Schmitz (giuridica, morale e religiosa). È una normatività beninteso non tanto basata su fenomeni discreti quanto imprecisamente diffusa entro una situazione, e tuttavia in grado di inibire ogni distanza critica in chi, soprattutto se inaspettatamente (GRIFFERO 2012c), vi si imbatte, trovandosi coinvolto dallo *script* (o “storia”) (SCHAPP 1953) o partitura (Frese 1995) che essa predispone. L’atmosfera ansiogena prodotta ad esempio dall’odierna ubiquità delle *breaking news* predispone chi ne è irretito a vedere nemici ovunque⁷ o quanto meno a sovrastimare i pericoli del mondo esterno. Non derubricando la comunicazione ad anodino e in qualche misura controllabile scambio d’informazioni, l’atmosferaologia (BÖHME 1995, 1998, 2001, 2006a, 2006b; GRIFFERO 2010a) dovrebbe allora adeguatamente valutare l’effetto complessivamente performativo, illocutorio e perlocutorio, non solo del linguaggio (BÖHME 2007, 282-283) ma in generale di ogni forma espressiva, perfino solo mentale⁸.

2) Il modello (o pregiudizio?) del numinoso

Ma fare di un sentimento atmosferico un’autorità vincolante non implica la trasformazione della fenomenologia in una forma di teologia? Non è infatti proprio il “numinoso” di Rudolf Otto, un auto-

⁴ Un’evidenza, quella dello stato di cose, probabilmente non più che cognitiva che affettiva, implicando comunque un’esperienza immediata della presenza primitiva e in un certo senso la coercizione ad accettare lo stato di cose come un “fatto”.

⁵ La forza dell’atmosfera si basa in certi casi, ad esempio nell’amore, su vincoli sempre relativamente vaghi e comunque né troppo stretti né troppo laschi (SCHMITZ 2008b, 11-12).

⁶ Donde l’errore ricorrente, vero *refugium ignorantiae*, di vedervi un sortilegio magico (CARNEVALI 2012, 100-103).

⁷ «Il software dei nuovi conflitti è dato dai design informativi e mediatici e – come loro conseguenza – dalla generazione di artificiali atmosfere di paura» (MILEV 2012, 301).

⁸ Pensiamo al condizionamento dovuto alle cosiddette “immagini nella testa” (individuali e/o collettive), a melodie e ritmi divenuti “tormentoni”, a nomi suggestivi di luoghi e persone.

re da Schmitz esplicitamente preferito a Husserl, il modello della sua concezione delle atmosfere? In effetti, è non solo al sentimento (schleiermacheriano) della “dipendenza”⁹ che somiglia quello atmosferico, quanto meno quello prototipico, contrassegnato in quanto esperienza vitale involontaria da ingressione e discrepanza (GRIFFERO 2010a, 137-138; 2013a, 40), ma anche al vero e proprio *mysterium tremendum*. Così come il numinoso è inquietante (*primus in orbe deos fecit timor!*) e insieme affascinante nella sua risonanza proprio-corporea (brivido, pelle d’oca, estasi, ecc.), così come non se ne può individuare esaustivamente il fondamento, avendo nei fenomeni empirici non la causa ma solo lo stimolo occasionale, né se ne può avere un’intelligenza concettuale (OTTO 1917, 114, 125, 68), analogamente l’atmosfera manifesta una propria autorità o maestà, spesso attrae e respinge quasi fosse il sublime, e, pur non essendo un “assolutamente altro”, genera a sua volta in chi ne è afferrato un sentimento creaturale, una «coscienza della esiguità» (ivi, 31) e della propria profanità che lo induce a una sottomissione affettiva¹⁰. Ma soprattutto, così come in quanto *mysterium, tremendum, majestas, augustum, energicum, fascinans*, il numinoso è esigente e sentimentale senza essere psicologico in senso soggettivistico, né essere un “tu” che sia possibile incontrare, come accade invece nella successiva concretizzazione in divinità personali, da ultimo differenziate perfino per genere nelle religioni storiche, analogamente un’atmosfera è contagiosa, per certi aspetti vincolata a luoghi emozionalmente specifici¹¹ e

⁹ Prescindiamo qui ovviamente dalle obiezioni antipsicologiche mosse da Otto al concetto chiave di Schleiermacher.

¹⁰ «La religione è essenzialmente, prescindendo da ogni trascrizione etica, intimissima *obligatio*, impegno per la coscienza e vincolo della coscienza, è obbedienza e servizio, non già basata sulla semplice costrizione del sovrappotente, bensì sulla prostrazione consapevole dinanzi al più santo dei *valori*» (OTTO 1917, 63).

¹¹ Sulla scia del riconoscimento di Seneca (*Lettere a Lucilio*, 43, 1) che il divino è naturalmente suggerito da boschi folti, luoghi solitari e ombre dense, Otto (1917, 23; corsivo nostro) può affermare che «seguiamo questo sentimento provandolo e condividendolo immedesimandoci con coloro che stanno attorno a noi durante i loro grandi trasporti di religiosità e durante le espressioni emozionali che li accompagnano; osserviamolo durante le solennità e nelle ripercussioni che i riti e i culti destano in noi; in ciò *che vive e s’agita* attorno ai monumenti e agli edifici religiosi, attorno alle chiese e ai templi [...]. Il sentimento che ne emana può penetrarci come un [...] flusso di armonioso, riposante, vago raccoglimento. Oppure può trapassare l’anima di una

obbligante senza essere una proiezione del percipiente.

Molte, effettivamente, le analogie. In estrema sintesi: proprio come il numinoso ogni atmosfera è a) tanto più profondamente sentita, e *in un certo senso* conosciuta, quanto meno è linguisticamente circoscrivibile¹²; b) generabile ma non razionalmente comunicabile; c) coinvolgente il corpo-proprio con conseguenze anche su quello fisico (“fa rizzare i capelli”, “tremare le membra”, “venire la pelle d’oca”, ecc.); d) contagiosa, poiché «come una corrente elettrica accumulata, [...] si scarica su chiunque si faccia vicino» (ivi, 27); e) attraente non nonostante, ma proprio perché atterrisce; f) sopravveniente rispetto a dati sensibili che non ne sono che *l’occasio*¹³; g) attiva infine soprattutto su animi emozionalmente predisposti, poiché «l’impressione [...] postula l’impressionabile. Ed impressionabile non è lo spirito se esso è una pura *tabula rasa*» (ivi, 152)¹⁴.

E che il sacro sia «un’esperienza di determinate atmosfere» (SOENTGEN 1998, 90), meno intensa forse solo dell’erotico¹⁵, pare confermarlo anche la nozione protocristiana di “spirito santo”, considerato, prima della sua dogmatizzazione e cristallizzazione nella forma della terza persona¹⁶ e residualmente però in comunità minoritarie (mistica, quac-

continuamente fluente risonanza che vibra e perdura lungamente finché svanisce per riabbandonare l’anima al suo tono profano».

¹² «L’“irrazionale” non è [...] in nessun modo uno “sconosciuto”, un “non riconosciuto”. Se così fosse, non ce ne importerebbe, e non potremmo nemmeno dire di lui che è un “irrazionale”. Esso è “inconcepibile” “inafferrabile” “incomprensibile” concettualmente. Però è afferrabile dal “sentimento”» (OTTO 1917, 133, con modifiche).

¹³ «Non emana da essi [...]: solo ha in essi il proprio mezzo. Essi rappresentano lo stimolo e le “occasioni” perché il numinoso si delinea e delineandosi si incorpora» (ivi, 114).

¹⁴ «Come tutti gli altri *elementi primordiali della vita psichica* [il sacro] fa la sua apparizione al momento suo nello sviluppo della spiritualità umana e da quel momento semplicemente c’è e basta. Senza dubbio può emergere solo quando determinate condizioni siano in atto: condizioni cioè date da uno studio preciso dell’organismo corporeo e delle altre forze spirituali, dalla vita generica dei sentimenti, da una determinata maturità della capacità di stimolo e di spontaneità dell’essere senziente, dalla sua attitudine a reagire alle impressioni interne ed esterne. *Si tratta però*, non dimentichiamolo, *di condizioni, non già di cause o elementi*» (ivi, 124; corsivi nostri).

¹⁵ Cfr. RAPPE (1995, per una sintesi pp. 312-323).

¹⁶ Per il protocristiano, preparato all’oggettività non del tutto personale del sentimento già dall’idea veterotestamentaria di un’ira divina che permea qualsiasi cosa, doveva

cheri, pietismo, ecc.), come l'epifania di un sentimento esterno che – parolinamente – contende il corpo vissuto dell'uomo a un'atmosfera opposta (la carne)¹⁷. Si tratta di un modello dinamicistico ed esternalista presente nella grecoità arcaica, per la quale notoriamente i sentimenti, e massimamente quelli religiosi, non sono interni ma esterni al soggetto, e applicato qui allo spirito santo-pneuma in quanto non persona individuale né proprietà interiore di chi ne è afferrato, ma che vale anche per i valori (*mens, pietas, virtus, fides*), intesi dalla più antica cultura romana non come virtù interiori ma come potenze oggettive, nonché per ogni altra concezione del sentimento come possessione demonica (dal dionisiaco innanzi). Si tratta di un modello che, vinto dalla successiva concretizzazione del divino, richiesta dal bisogno di dialogicità dell'essere umano, come pure dall'"invenzione" di caratteristiche che come onnipresenza, perfezione e garanzia soteriologica fanno del divino un partner più controllabile e manipolabile, sopravviverebbe nell'Europa moderna, secondo Schmitz, solo nella cosiddetta voce della coscienza, nella kantiana legge morale come *numen* (vero "fatto della ragione").

La nozione di atmosfera, quanto meno quella prototipica (schmitziana), è dunque sicuramente indebitata con quella del divino in quanto numinoso e *genius loci*, in quanto condensazione locale appunto di un'atmosfera¹⁸, ma lo è solo nel senso che ne riprende non tanto l'assoluta necessità quanto l'assoluta accidentalità e indeducibilità da altri fenomeni. Come il divino, giusta la probabile derivazione di Jahve dall'egiziano dio-vento Amun e l'origine climatica di molte credenze

sembrare del tutto verosimile concepire il divino come potenza impersonale (*IGv* 4, 18), vale a dire come un'atmosfera, donde le successive resistenze ad accogliere la personalizzazione trinitaria dello spirito (Schmitz 2012a, 55).

¹⁷ «Nessuno ha mai contemplato Iddio; se ci amiamo l'un l'altro, Iddio abita in noi, e il suo amore in noi è perfetto. Da questo conosciamo che noi siamo in lui e Dio è in noi» (*IGv.* 4, 12).

¹⁸ «Le atmosfere divine locali sono parte dell'immenso regno dei sentimenti sovrapersonali e obiettivi, i quali in parte stanno [...] come il tempo atmosferico senza luogo e semplicemente per così dire "nell'aria", più precisamente nello spazio della vastità, in parte sono anche condensati in determinati luoghi e intorno a certi oggetti, spesso solo alla maniera di labili evocazioni» (SCHMITZ 1977, 133 sg.). Cfr. NORBERG-SCHULZ (1979), KOZLJANIČ (2004), GRIFFERO (2010a, 79-81).

religiose¹⁹, soffia dove e quando vuole, impregnando di sé un certo spazio umano e presentandosi più come un concetto predicativo (o appellativo) transitorio – “ecco dio” significherebbe in tal senso solo “evento divino” – che non come il nome di un’entità stabile e passibile di predicati, anche il sentimento atmosferico è tale perché, epifania di una forza impersonale esterna, pervade un certo spazio (vissuto, anisotropo e comunque predimensionale) (GRIFFERO 2010b) tanto intensamente da vincere ogni resistenza critica e capacità d’astrazione. “Divina” è dunque l’atmosfera, in questo contesto, solo in quanto resiste a una distanza critica comunque sempre possibile: a differenza di quanto implica la tradizionale nozione teologica di autorità, nel caso dell’atmosfera il coinvolgimento affettivo e proprio-corporeo (effetto) può infatti anche rinnegare la propria causa (che non è qui certo una trasmissione di essenza), o quanto meno, discutendola, mitigarne la forza. La “divinità” delle atmosfere comporta inoltre un’autorità solo locale, spesso solo provvisoria, relativa a una certa comunità o perfino a una sola persona, tanto difficilmente pianificabile da spingere chi la studia a invitare chi non avesse vissuto momenti numinosi²⁰ – e, pur con le dovute differenze, anche atmosferici – a «non leggere più innanzi» (OTTO 1917, 19).

Lungi allora dall’esiliare nella sociologia, o peggio ancora nelle scienze fisiche, la questione del “potere”, e dell’autorità che lo legittima, conviene chiedersi, parafrasando Kant, se la vita emozionale privata e collettiva non sia più facilmente spiegabile con l’ipotesi (anti-introiezionistica) che i sentimenti non sono proprietà interne (attributi-accidenti) del soggetto psicologico, ma entità stabili, esterne e aggressive (come degli accidenti non possono certo essere!)²¹, intorno alle quali è il

¹⁹ Cfr. SCHMITZ (1977, 149; 1990, 439).

²⁰ Perfino il film di Phillip Gröning, *Il grande silenzio* (2005), ambientato nel monastero della Grand Chartreuse, sulle Alpi Francesi (Huppertz 2007, 160-166), più che generare un’atmosfera religiosa tramite vari mezzi (spazi silenziosi ed estranei al tempo storico, luce che favorisce il raccoglimento, persone prive di un’identità sociobiografica quasi in anticipo sulla spersonalizzazione ultraterrena, pratiche quasi ipnotiche e finalizzate alla generazione di condizioni psichiche trasformative), si limita a allestirne una condizione di possibilità necessaria (ma non sufficiente).

²¹ È inverosimile «essere rapiti da meri accidenti!» (SCHMITZ 1969, 406).

soggetto a dover ruotare: in altri termini condizioni che sono “nell’aria” e che sono potentemente attive sul corpo vissuto, senza che sia necessario antropomorfizzarle o metafisicizzarle nella forma di “valori”²².

3) *Autorità, intensità, profondità*

Detto della peculiare “divinità” delle atmosfere (nel senso qui circoscritto del numinoso)²³, occorre ora precisarne l’autorità. Legittima, con ricadute anche socialmente rilevanti (emarginazione *in primis*), solo se prescinde dalla coercizione fisica²⁴, l’autorità dell’atmosfera – che si tratti di un percepito come tale o anche solo dell’orizzonte entro cui si percepisce qualcosa (nel senso intransitivo in cui “è il tono che fa la musica”)²⁵ –, è tale perché avanza implicitamente la pretesa di una validità assoluta e inibisce così nel percipiente, almeno in linea di principio, una vera possibilità di scelta e reazione.

A differenza dell’autorità sociopolitica, però, quella atmosferica non presuppone sempre il suo riconoscimento, tanto meno consapevole, presentandosi per lo più in forma chiaroscurale e con un’intensità variabile. Il che spiega perché nessuno possa infatti dall’esterno impormi di provarle: le atmosfere esistono infatti in senso proprio, eccezion fatta per la loro più o meno riuscita progettazione (eventualmente anche controfattuale), solo in atto, come *actual* e non *factual facts*²⁶, cioè solo quando se ne sente presentemente l’autorità. E possono esercitare un’autorità sulla presenza, a differenza di quella che, in campo politico, a volte il morto (causa) esercita sul vivo (suo effetto) (KOJÈVE 2004, 41), solo se vengono involontariamente (mnesticamente) riatti-

²² I quali a loro volta si rivelano così un surrogato positivistico non tanto del metafisico (HEIDEGGER 1950, 208) quanto appunto dell’atmosferico (SCHMITZ 2003, 310).

²³ Cfr. SCHMITZ (1977, 91): «un’atmosfera, che sia un sentimento (o una costellazione di sentimenti) in quanto potenza che afferra, è divina quando la sua autorità possiede una serietà incondizionata per chi ne è afferrato».

²⁴ Il che non esclude però che l’autorità possa spettare anche alla forza fisica.

²⁵ Cfr. THIBAUD (2003, 293), BOCKEMÜHL (2002, 221) e MINKOWSKI (1936, 234); di contro i dubbi di MUHLEIS (2007, 130, 136).

²⁶ Così BÖHME (2001), riprendendo ALBERS (1975). BLUM (2010, 130) analogamente distingue tra *matters of concern* e *matters of fact*.

vate nel presente²⁷ (*à la* Proust), o simbolicamente presagite in tracce, comunque percepite nel presente (come in ogni millenarismo, anche secolarizzato). E tuttavia, se certo non sarebbe un'atmosfera opprimente quella che qui e ora non opprimesse nessuno, potremmo pur sempre avvertire l'autorità anche di atmosfere che non ci catturano, o che in quanto subatmosfere possono avere la peggio nell'interazione con altre subatmosfere, altrettanto intenzionate a occupare l'intero spazio della presenza vissuta. Talvolta poi (PATZELT 2007, 211 sgg.) l'outsider, anziché disturbare il *milieu* socioculturale o disattenderne le attese, agisce come se "sentisse" la medesima atmosfera, contribuendo così alla sua conservazione, e ai processi di riflessività necessari a ogni costruzione della realtà, senza riconoscerne però fino in fondo l'autorità.

Come l'autorità sociopolitica può poi non essersi spontaneamente generata, ma essere semplicemente trasmessa (è il caso dei funzionari) da un'autorità più autonoma, così pure l'autorità atmosferica spesso non è quella, per usare la terminologia di Schmitz, esercitata dal punto di ancoraggio, che dell'atmosfera è l'autentico responsabile, ma quella progressivamente depotenziata suscitata dai suoi punti di condensazione: è proprio per questo che spesso l'atmosfera d'angoscia, "causata" propriamente solo dal dolore ad esempio della visita dentistica, lascia il posto a quella che si condensa in ciò che le viene associato (finanche nei giornali di gossip presenti nella sala d'attesa) e che non esercita per questo una minore autorità.

A differenza dell'autorità politica inoltre, più facilmente conservata «se le persone che sono tenute a subirla fanno ciò che va fatto per mantenerla (e vedono che viene effettivamente fatto, ovviamente)» (KOJÈVE 2004, 110), quella dei sentimenti atmosferici presuppone la non totale dissoluzione dello stato preriflessivo e chiaroscurale che del suo sprigionarsi è una condizione necessaria. Minato dal disincanto (BÖHME 2007, 289-290) e dall'ironia, da *gaffes* anche minime, da toni sbagliati e a maggior ragione da ogni sospetto ("il re è nudo"), il sentimento atmosferico infatti non sempre sopravvive alla penetrabilità cognitiva. E

²⁷ Non pare infatti possibile *decidere* di subire nuovamente l'autorità di un'atmosfera ormai dissolta.

se il sentire coinvolgente, ad esempio l'atmosfera di cordoglio al funerale di una persona cara, non è scalfito dal livello cognitivo (dal fatto che “sappiamo” che tutti dobbiamo morire), la rilevazione atmosferica risulta invece a volte inficiata – un elemento cognitivo certo totalmente differente – dalla piena comprensione delle sue condizioni generative, esattamente come cessa di essere persuasiva una tecnica retorica pienamente esibita.

Diverso è il caso dell'atmosfera che non si trova in contrasto col sapere, ma da esso è addirittura generata²⁸: sapendo che ad esempio un oggetto di per sé anonimo è stato posseduto da una personalità prestigiosa, lo vediamo *ipso facto* come un oggetto estatico, capace cioè di sottrarre l'omogeneità allo spazio circostante grazie alla propria “voluminosità” emozionale-simbolica, di suscitare una speciale attenzione e riverenza, generata in noi non tanto da un sapere pienamente consapevole quanto da suggestioni inintenzionalmente mutuate da “archivi cognitivi” e “archivi sentimentali” tutt'altro che sistematici (BLUM 2010, 66, LXVIII). In breve sulla questione della penetrabilità cognitiva delle atmosfere: si sa che lo sono quelle che ci afferrano, ma non le si può mai “ridurre” a concetto. Né è necessario che quello che le co-produce sia un sapere veritativo, giacché all'atmosfera, co-generata dall'apparire fenomenico e dal pensarlo (o agirvi)²⁹ secondo il modello del “libero gioco” kantiano, possono efficacemente contribuire anche il non-sapere (è il fascino dell'indecifrabilità) e addirittura il falso sapere (ivi, 14, 35).

Vi è autorità – è giusto – solo dove vi è un cambiamento in chi vi reagisce (KOJÈVE 2004, 19). Ma, nel caso delle atmosfere, non è affatto necessario supporre un agente libero e cosciente, rivelandosi potentemente atmosferica spesso più la condizione (prelinguistica, preriflessiva) del nostro agire, la sua tonalità di base (le *background emotions* di Damasio?), inconsapevolmente avvertita e persino talvolta fraintesa

²⁸ Una prospettiva comunque assai diversa dalla purtroppo ancora inindagata atmosfera persuasiva del pensiero.

²⁹ Atmosfericamente rivelativo è, ad esempio, il *ralenti* nel cinema (BLUM 2010, 214-216).

(sembrava solo inquietudine e invece era amore!), che non l'irradiazione diretta di questo o quel soggetto (BÖHME 2007, 288). Essenziale è solo che tale pre-condizione atmosferica sia sufficientemente intensa, o, meglio, profonda.

Ma si fa presto a parlare di "profondità". Si tratta forse di ripensare questo attributo al di fuori della verticalità tipica della topica occidentale (da Platone alla psicoanalisi) (MEYER-SICKENDIEK 2011) e alla luce dell'esternalizzazione neofenomenologica dell'affettivo. La "profondità" sarebbe allora una proprietà non dell'animo del percipiente, ma di ciò che appare³⁰, e riconducibile magari, mutuando una tradizione che dal Settecento va alla *Gestaltpsychologie* novecentesca, alla sua capacità di generare sentimenti misti. Mendelssohn, ad esempio, spiega il piacere per il negativo affermando che, quando si mette a distanza l'oggetto (ecco il legame col sublime), ogni rappresentazione è soddisfacente per il soggetto perché ne è comunque un predicato affermativo, e perché è una conoscenza intuitiva di caratteri comunque affermativi dell'oggetto. Ne viene che i sentimenti misti non sono immediatamente appaganti quanto quelli esclusivamente dilettevoli, ma neppure così monotoni e a lungo andare nauseanti: infatti «penetrano più profondamente nell'animo, e sembrano mantenersi più a lungo ... La mescolanza di sgradevole e gradevole tiene incatenata l'attenzione, e impedisce un soddisfacimento troppo rapido» (MENDELSSOHN 1761, 115). Di conseguenza si potrebbe ipotizzare che abbia maggiore autorità quel sentimento atmosferico la cui qualità complessiva non è solo gestalticamente irriducibile ai suoi componenti ma anche profonda in quanto "mista".

Gli stati d'animo piatti e superficiali hanno sempre una direzione un po' monotona. ... Al contrario, tutti i sentimenti profondi hanno in sé una direzione polivoca. E le più profonde opposizioni dell'animo paiono concordare senza eccezione nel fatto di riunificare contemporaneamente e immediatamente al loro interno i più aspri contrasti del sentire (KRUEGER 1953, 191).

³⁰ Accosta forse troppo profondità e vastità SCHMITZ (1969, 337).

Poiché la distinzione piacere/dolore investe solo gli stati più periferici dell'esistenza (SCHELER 1963, 46), l'atmosfera più autorevole potrebbe dunque essere non quella univoca ma, appunto, quella "mista", e questo sia perché necessariamente almeno in parte sempre discrepante rispetto allo stato d'animo del percipiente, sia perché in grado di indurre il percipiente a completarne la tonalità complessiva pur in assenza della garanzia di poterla integrare grazie a ulteriori adombramenti.

Che l'efficacia atmosferica sia insita "naturalmente" in un certo spazio, o l'abbia assorbita nel corso del tempo e magari in seguito a una pianificazione funzionale, essa presuppone comunque un percipiente empaticamente predisposto e in un certo senso "sociologicamente" competente, cioè capace di ravvisare nel potenziale atmosferico un generatore di stili di vita e sentimenti collettivi: a noi basta qui escludere che un'atmosfera possa essere arbitrariamente generata o derubricata a emozione contingente e totalmente soggettiva.

4) *Giochi emozionali*

La tentazione più ricorrente è certo quella di spiegare l'esternalità e autorità delle atmosfere chiamando in causa «norme emozionali culturalmente determinate» (DEMNERLING 2011, 48), tanto incarnate nella situazione da indurre il percipiente a subordinarsi al sentimento che prova o eteropercepisce (BLUME/DEMNERLING 2007, 126). La tendenza certo socialmente auspicabile ad adeguare il proprio sentimento (*forma* della percezione) a quello incontrato (*contenuto* della percezione), in specie se inatteso (HAUSKELLER 1995, 22), spiega molte cose ma non tutto. Non spiega ad esempio, se non con fantasiose ipotesi antropomorfe, l'autorità di atmosfere climatiche e naturalistiche. Ma neppure spiega la risonanza proprio-corporea di ogni atmosfera, mostrando chiaramente che la convenzionalità, se non esclude del tutto (per un tradizionalista anche una convenzione ha un'aura di autorevolezza!), però non rende piena giustizia al carattere repentinamente vincolante delle atmosfere, quanto meno di quelle prototipiche (discrepanti).

L'autorità vincolante di un'atmosfera, ad esempio di un prato che

per nulla metaforicamente (GRIFFERO 2008) chiamiamo “ridente”, non scaturisce quindi da un’inferenza soggettivistico-finzionale (“è *come se* quel prato ridesse...”), semmai dall’effetto di risonanza del percetto (*quel* prato) nel percipiente. Il quale infatti sente quest’autorità atmosferica nel proprio *Leib*, ma (e Schmitz lo segnala in molti luoghi) come non da esso proveniente. Tale autorità può assumere poi molte forme, quella pedagogica ad esempio, essendo la pedagogia a ben vedere basata in tutte le proprie scelte (forme comunicative, spazi, rituali, ecc.) necessariamente su *affordances* patiche rivolte al corpo proprio del discente (SCHULTHEIS 2008). Ma anche, per fare un secondo esempio, quella della vergogna vicaria (GRIFFERO 2012a, 2012b; 2013a, 89-108), la cui atmosfera condiziona, e non certo empaticamente – mancando la vergogna nello svergognato³¹ – perfino l’osservatore distaccato e la sua condotta fisiognomico-gestuale (contrattiva, in senso lato).

Un esempio molto caro a Schmitz è quello dell’allegro che, incontrando una persona triste (per ragioni “serie”), tende non a incoraggiarlo affinché recuperi la dignità perduta, come se questa persona fosse solo stanca, ma, quanto meno inizialmente e posto che abbia un’adeguata sensibilità, a mitigare o celare completamente la propria allegria pur di rispettare il riserbo dell’altro. E questo perché la tristezza atmosferica irradiata da persone e cose, ben diversamente da una spossatezza la cui eventuale atmosfericità sarebbe comunque spazialmente circoscritta (SCHMITZ 2008b, 9), ha più autorità dell’allegria atmosferica (SCHMITZ 2003, 47-48). La tristezza atmosferica «rivendica integralmente ed esclusivamente per sé lo spazio della presenza vissuta e, con il predominio di questa sua autorità, reprime ora più ora meno l’atmosfera di allegria, altrettanto incline alla sconfinata invasione dello spazio della presenza vissuta» (SCHMITZ 2009, 102). Ecco perché il triste si sente normalmente più legittimato dell’allegro a sprofondarsi, talvolta fino al patetico autocompiacimento, nell’atmosfera che lo avvolge e che irradia, non solo sentendo, quando s’imbatte in un’atmosfera lieta,

³¹ Quando poi, erroneamente, si giudica il sentimento altrui più intenso di quanto non sia, si può percepire addirittura l’autorità di «un sentimento che non è sentito da nessuno» (HAUSKELLER 1995, 23).

un intenso contrasto atmosferico, donde perfino l'acuirsi della propria tristezza, ma anche in diritto di protestare più o meno esplicitamente contro la per lui ingiustificata (ingiusta?) allegria altrui³².

Nel loro gioco conflittuale hanno dunque la meglio i sentimenti atmosferici intrinsecamente dotati di maggiore autorità. Può essere la vanità delle cose, percepita in un freddo mattino invernale o in un anonimo non-luogo, e in grado di inibire, rispettivamente, chi apre fiducioso la finestra e colui che parte con le migliori speranze. Ma può essere emblematicamente anche la solenne gravità, che nel caso del sacro impressiona colui che entra in chiesa per superficialità o animato dalle peggiori intenzioni, e nel caso della legge impressiona perfino l'imputato convinto di essere più astuto del tribunale chiamato a giudicarlo. Può essere l'ira, che perseguita, talvolta fino alla paranoia, chi prova un forte senso di colpa per le proprie azioni, oppure la fiducia reciproca, sentita da chi la "respira" come irriducibile all'azione che dà e cerca di riavere. Può essere, infine, l'autorità vincolante dell'atmosfera dell'amore, la quale non a caso giustifica almeno in parte ciò che di folle si fa appunto "per amore", e suscita perfino in chi non ricambia tale sentimento un certo rispetto per chi ne è invece catturato.

5) *'More ethics...?'*

Che l'autorità di un'atmosfera sia, per usare categorie weberiane, legale (senso di dover rispettare l'atmosfera dell'aula di tribunale), tradizionale (strapago un libro antico per l'aura che lo circonda) o carismatica (sono unilateralmente influenzato proprio-corporalmente da un ambiente o una persona), spesso la si definisce "irrazionale" solo perché si ignorano i meccanismi generali della comunicazione pro-

³² Un contrasto di sentimenti che, a differenza di HAUSKELLER (1995, 23) e DEMMERLING (2011, 47), Schmitz non attribuisce ai semplici moti proprio-corporei (altrimenti una persona stanca ad esempio diventerebbe pimpante per il solo fatto di incontrare persone energiche e volitive) e per il quale chiama a testimone perfino il piacere per il male altrui (o viceversa) (SCHMITZ 2002, 70-71). Schmitz e i suoi critici sottovalutano però il caso della sintonia: un triste che s'imbatte in un'atmosfera triste è infatti spesso meno triste e un allegro che s'imbatte in un'atmosfera allegra un po' meno allegro (non solo per superficiale spirito di distinzione).

prio-corporea³³. Nella fattispecie s'ignora il modo in cui il sentimento atmosferico, suggerendo una norma (in senso lato) da rispettare, affascina il percipiente, lo tiene in scacco, lo rapisce (un profumo inebriante, uno scintillio che cattura lo sguardo, una pelle morbida che ci induce ad accarezzarla). Massima suggestione carismatica avrebbe in tal caso quell'atmosfera che fonde scorporizzazione e corporizzazione unilaterale, sottrae cioè al partner passivizzato l'angustia personale e, trasferendogli invece l'angustia del partner dominante, raggiunge un effetto quasi narcotico (SCHMITZ 2013, 106 sgg.). Tale spossessamento induce il percipiente a "sprofondare" nel percetto e a "fissarsi" sul tema impostogli, avvicinando così forse l'autorità atmosferica³⁴ a quella (hegeliana) del signore sul servo.

Pur dubitando che da una buona definizione dell'autorità (atmosferica) si possa «*dedurre* il modo in cui bisogna agire sull'uomo e sugli uomini al fine di poter sia generare un'Autorità, sia mantenerla» (KOJEVE 2004, 17), possiamo qui distinguere l'autorità assoluta, cui non si può resistere, da quella relativa, alla cui direzione centripeta si può resistere facendo appello a un livello più elevato di emancipazione personale. Ci si può, ad esempio, sentire avvolti dalla vergogna su di un piano, ma al tempo stesso si può trascendere quest'atmosfera su un piano più elevato, ad esempio ritenendo *questa* vergogna frutto di mera convenzione; analogamente, ci si può sentire afferrati da un'atmosfera disfattista e tuttavia la si può trascendere perché reduci da un successo personale (SCHMITZ 2002, 169-170). Ma assoluto e relativo sono a loro volta tanto relativi alla disposizione proprio-corporea e biografica, in una parola al livello di emancipazione personale del soggetto coinvolto³⁵, che, pur vicinissime, due persone potrebbero avvertire atmosfere

³³ Secondo SCHMITZ (2013, 101) dati soprattutto dalle suggestioni motorie e dai caratteri sinestesici insiti specialmente nello sguardo e nella voce.

³⁴ Questo, se proprio dovessimo adottare i quattro tipi puri di autorità descritti da Kojève: padre-figlio, signore-servo, capo-banda, giudice.

³⁵ Cui pertiene anche la sensibilità estetica: l'atmosfera malinconica di un paesaggio piovoso appare relativamente meno malinconica nella mediazione artistica (SCHMITZ 2005, 289). Ma il rapporto tra i due livelli di atmosfericità, donde il paradosso che fa del museo un dispositivo insieme de-auratizzante (trasformazione dell'autorità originariamente religiosa in autorità "solo" artistica) e auratizzante (conferimento di

del tutto diverse (ad esempio vergognarsi o meno), ma senza che ciò ne comporti necessariamente l'irrealtà: non più comunque di quanto sia irreali il mal di denti che una sola delle due persone ha, o non sia la medesima la lingua parlata in modo relativamente differente dalle due.

Ma proprio l'ammissione della possibilità, se non di una totale astrazione da situazioni coinvolgenti (ingenuamente testimoniata da Hegel)³⁶, quanto meno di una presa di distanza da un'atmosfera che, appunto per questo, non "diventa" forse neppure un vero sentimento³⁷, suggerisce di dire qualcosa sulle conseguenze etiche di questo approccio atmosferologico. E non solo perché, essendo l'autorità (religiosa, etica, estetica, ontologica, giuridica) una pretesa a cui sentiamo, dopo attenta verifica, di non poterci sottrarre a cuor leggero e senza sentirci in colpa, bisogna riconoscere che anche la norma giuridica è davvero una norma³⁸ solo se poggia sull'autorità di sentimenti giuridici, nella fattispecie sul pathos specifico di ira³⁹ e vergogna (a seconda che, sdegnati per l'ingiusto, ci si senta nel giusto o nel torto). Cioè su due sentimenti la cui giuridicizzazione, volta a impedirne delle conseguenze sregolate (rappresaglia e suicidio), va a formare la cosiddetta sensibilità giuridica⁴⁰, ma che già in quanto tali sono il fondamento affettivo e proprio-corporeo dell'intera vita sociale (in specie dell'idea

valore e quindi autorità estetica a banali oggetti d'uso), meriterebbe ben altre indagini.

³⁶ L'autocoscienza potrebbe «entro di sé [...] *astrarre da qualsiasi cosa* e parimenti determinar se stesso, [...] porre per mezzo di sé entro di sé *ogni contenuto*» (HEGEL 1821, 28, §4; corsivi nostri).

³⁷ «Quando l'afferramento è autentico, chi ne è afferrato deve anzitutto essere solidale col sentimento, accoglierlo nel suo proprio slancio, e può solo in un secondo momento confrontarsi personalmente col sentimento, cedendogli o resistendogli» (SCHMITZ 2012a, 45). Di qui la possibilità, di solito esclusa a *limine* in ambito politologico, dell'autorità su di sé: in questo caso invece esercitata, in un certo senso, da una parte di sé (il coinvolgimento) su un'altra (e refrattaria) parte di sé (lo stato d'animo progressivo ma anche la riflessione più razionale).

³⁸ Al di là di inadeguate teorie positivistiche (teoria dei valori, diritto naturale) o consensuali (etica del discorso) delle fonti del diritto (SCHMITZ 2012b, 41-49).

³⁹ Non a caso nelle culture non giuridicamente normate si tende a rispettare l'ira (della persona danneggiata), evidentemente ritenuta rivestita di eccezionale autorità.

⁴⁰ Diversa la soluzione di Gesù (Gv. 8: "scagli la prima pietra..."), che rovescia l'ira verso il reo, che esigerebbe vendetta, in vergogna collettiva (SCHMITZ 2003, 302).

di dovere) (SCHMITZ 2005, 242) – un fondamento sottovalutato solo perché le sue possibili conseguenze sono preventivamente controllate da una costellazione etica di pre-sentimenti⁴¹. Il problema etico-politico è suscitato infatti non solo dall’atmosfera della sensibilità giuridica, ma anche dalla ubiquità non solo sociale ma anche climatica (questione ecologica) e mediale (manipolazione) del fenomeno atmosferico⁴², e poi, volendo, dall’interferenza tra atmosfere “naturali” o di sfondo e quelle intenzionalmente generate, tra subatmosfere di contenuto e qualità differenti, e così via. E non da ultimo dal fatto che, se è vero che «gli uomini non si governano seguendo i dettami della ragion pura» (LE BON 1895, 39) ma tramite impressioni, vaghe reminiscenze, idee facilmente traducibili, in breve immagini seduttive che infatti persone pubbliche e soggetti attivi cercano per quanto possibile di controllare pur di «coltivare il sensorio che è la base di ogni unità e di ogni consenso» (CARNEVALI 2012, 88), molto e talvolta quasi tutto in politica dipende proprio dal “clima” che si è in grado di suscitare⁴³.

Ma il rischio non è allora quello di abbandonarsi irresponsabilmente alle atmosfere? Di diventare una loro mera appendice, come qualcuno paventa rispetto alla rete e allo spazio navigabile che essa “contiene” (GÜNZEL 2011, 67)? Ovviamente tutto quanto si è detto fin qui sull’autorità atmosferica prende una piega relativamente diversa a seconda che si concepiscano le atmosfere come potenze demoniche oggettive, esterne all’uomo, inintenzionali, rispetto alle quali la componente soggettiva si riduce alla reazione più o meno critica (atmosfere prototipiche), oppure come effetto oggettivo ed esterno ma di una relazione, implicita quanto si vuole, tra soggetto e oggetto (atmosfere derivate), o ancora come stati d’animo idiosincratici, soggettivi e proiettivi

⁴¹ È pre-sentendo ad esempio l’atmosfera di sdegno che susciterebbe il nostro sfogo che evitiamo di percorrere la strada senza uscita di un Michael Kohlhaas.

⁴² Accogliendo la pur non esaustiva distinzione tra atmosfere fisiche, sociali e medialie (HEIBACH 2010a: 11).

⁴³ Potremmo parlare in generale di un «pleroma climatico» o «terzo sottile» (clima, *Stimmung*, *milieu*, *Umwelt*, perfino espressione, ecc.), purtroppo sottovalutato, a causa della sua natura inoggettuale e non informativa, dal razionalismo europeo moderno (SLOTEDIJK 2012, 28-29).

(atmosfere spurie). Al centro della questione troviamo la cortese ma ferma disputa tra Hermann Schmitz e Gernot Böhme (WERHAHN 2003, 79-81): il sempre più pervasivo e seduttivo “lavoro estetico” (cosmesi, arredamento, urbanistica, luminotecnica, moda, scenografia, ecc.) genera direttamente le atmosfere, quanto meno le condizioni fenomeniche di possibilità (BOEHME 1995, 199-200) di un’staticità fisiognomico-espressiva che vale per le atmosfere come pure per le cose? Oppure tale lavoro non fa che esercitare una “tecnica dell’impressione” (oggetto d’indagine di una non meglio precisata “tecnologia dell’impressione”) (SCHMITZ 1995, 181-182), che è cosa ben diversa dai sentimenti climatici quotidiani, stagionali, collettivi, abitativi, ecc., e cioè da situazioni – non cose, tutt’al più quasi-cose (ivi, 188) – che per la loro specifica molteplicità caotica non sono affatto generabili tramite cose e eventi singoli?

Ora, la scelta schmitziana di circoscrivere il fenomeno atmosferico all’inintenzionale, mentre suggerisce che possano allora darsi situazioni anche atmosferiche e smentisce la letale illusione di poter generare qualsivoglia sentimento⁴⁴, genera però qualche dubbio sul fatto che possa davvero rivendicare un’autorità assoluta ciò che, come esige il modello del numinoso, dipende in fondo talvolta dal mero movimento locale dell’osservatore. Di più: comporta, alla luce del modello anti-dualistico e anti-informazionistico di una comunicazione proprio-corporea che funge da inanalizzabile situazione impressiva spesso priva perfino di punti d’ancoraggio, anche l’impossibilità di spiegare la manipolazione nei termini (tradizionali) della responsabilità morale (di ciò che manipola) e della colpevole perdita di autodeterminazione (del manipolato) (HEIBACH 2012b, 263). Se infatti la netta demarcazione tra atmosfere trascendenti-abissali e situazioni ingannevoli in quanto condensazioni meramente “suggestive” (*Plakatsituationen*), magari pericolosamente “centrate” in qualche individuo carismatico (SCHMITZ 2002, 169) – dalle feste statali hitleriane, estremizzazione di quelle della rivoluzione francese, alla pubblicità e al lavoro estetico contemporaneo

⁴⁴ E se però, per dirla metaforicamente (*Mt* 12, 44-45), la stanza spazzata fosse occupata da spiriti anche peggiori e più numerosi (cfr. WEHRHAHN 2003, 80)?

(ormai privo di qualsiasi normatività sociale)⁴⁵ –, ha certamente il merito di mettere in guardia dalla gestione strumentale e retorica degli affetti, e resta però in quanto tale problematica. Sia perché nella storia purtroppo la propaganda carismatica può essere scambiata nei regimi totalitari per un'autorità assoluta (e in questo senso divina), sia perché⁴⁶ nessuno è mai coinvolto da un'atmosfera che *sa* manipolata, trattandosi qui di un riconoscimento che avviene solo *ex post* e spesso solo in terza persona. Sia perché il superamento del dualismo soggetto/oggetto comporta la collaborazione (non inverosimile, ma radicalmente esclusa da Schmitz) del manipolato stesso nella genesi dell'atmosfera, sia perché il primato schmitziano della presenza sembra sottovalutare la natura talvolta non puntuale ma dilazionata del vissuto atmosferico, concepibile forse anche come una “soluzione di compromesso” rispetto all'effetto comunque traumatico dell'iniziale discrepanza.

È superfluo infine ricordare che l'aspetto manipolatorio (in senso avalutativo: persuasivo) è ovviamente implicito in ogni pratica atmosferogena, tanto quanto lo sono l'aspetto illusionistico (tale peraltro solo rispetto a un diverso e incommensurabile livello di “realtà”) e lo sfruttamento parassitario che certi punti di condensazione (personaggio carismatico o situazione suggestiva) possono fare di sentimenti atmosferici più autentici e largamente diffusi.

a) E tuttavia è solo acquisendo una migliore “competenza” atmosferica, non riducibile unicamente all'*affectus non nisi parendo vincitur*, che si può davvero apprendere come non essere grossolanamente manipolati. Come riservarsi, laddove non sia l'autorità stessa (nei suoi esempi migliori) a concederlo, uno spazio per la propria riflessione critica, e a maggior ragione quando, come nell'odierno mondo globalizzato, occorre disincantare autorità sempre più pericolose in quanto anonime (SCHMITZ 2008, 15-16) (dal “mercato” al PIL allo SPREAD, ecc.)

b) Ma questa competenza – quasi fosse «il dono di distinguere gli

⁴⁵ La sola eccezione ammessa da Schmitz a questo banale “fiutare” atmosfere (estetiche) è l'abitare in quanto coltivazione dei sentimenti in uno spazio recintato (casa, chiesa, giardino, casa giapponese del the, ecc.).

⁴⁶ Per alcuni di questi spunti cfr. HEIBACH (2012, 263 sgg.).

spiriti» (1 Cor. 12,10) debitamente secolarizzato –, se mitiga l’obiezione secondo cui in tale determinismo⁴⁷ l’uomo sarebbe «un cieco passeggero delle atmosfere» (SOENTGEN 1998, 117), non comporta però facili illusioni circa la piena trasparenza emozionale o la disponibilità di un punto archimedeo meno fallibile del personale senso critico (SCHMITZ 2003, 328; 2008, 14). Non esistendo nella cultura contemporanea un luogo privilegiato di sensibilizzazione, ci si dovrà quindi forse accontentare di far interagire i più diversi vissuti (spaziali, mediali, funzionali, ecc.), senza rivendicare una posizione critica loro superiore e/o esterna (BIEGER 2011, 88-89), ma promuovendo sul piano emozionale una sorta di “separazione dei poteri (atmosferici)”, salutare come ogni altra pluralizzazione per la vita psichica. Ad esempio, reimparando dalle atmosfere più artificiali – ad esempio da quelle pur fredde e solo procedurali della democrazia (GRIFFERO 2013b) – quali siano le peculiarità di quelle più naturali, e viceversa.

c) Infine, come l’esperienza del *trompe-l’œil* e degli spazi “immersivi” conta sul fatto che a una fase immersiva faccia seguito una fase emersiva in parte emozionale e in parte riflessiva, così un’atmosfera è scarsamente manipolativa proprio quando stimola a sua volta questa successione. Quando il “mi”, che chiama in causa, non è cioè né un soggetto del tutto ariflessivo, e magari tanto povero di gusto da apprezzare unicamente l’atmosfericità dei luoghi comuni (ad esempio di un cielo azzurro e sereno), né un soggetto posto a un’eccessiva distanza contemplativa (DIACONU 2012, 88). Posto, ovviamente, che sia possibile questa coesistenza di coinvolgimento affettivo e proprio-corporeo e di distacco relativamente autoriflessivo.

Come si è già ricordato, l’autorità dell’atmosfera, di quella prototipica in quanto discrepante, esiste in senso proprio solo quando ha la meglio su tutte le riserve critiche che il percipiente può mobilita-

⁴⁷ Schmitz sopravvaluterebbe l’immediatezza dei sentimenti (a scapito del loro *status nascendi*) e le automatiche conseguenze gestuali dell’afferramento (spesso si è subito certi di sentire, ma non di che cosa si sente!), spiegato oltre tutto semplicisticamente come rapporto tra servo (percipiente) e padrone (sentimento). Sottovaluterebbe così non solo l’ambiguità dei sentimenti ma anche il ruolo attivo del soggetto nella loro stessa formazione (cfr. SOENTGEN 1998, 112 sgg.).

re, quando vince la sua resistenza e questi non può ricorrere ad un ulteriore livello critico. Quando cioè la riflessione non indebolisce la suggestione del numinoso, della voce della coscienza morale (residuo secolarizzato del divino) o dell'appello a fare ciò che si sente giusto: è forse questo, d'altronde, il senso atmosferico-vincolante, difficilmente sopravvalutabile in un'auspicabilmente scioccante rivalutazione filosofica del patire (GRIFFERO 2013a, 75-87), anche della celebre affermazione luterana "sto qui e non posso fare altrimenti".

ABSTRACT: *WHO'S AFRAID OF ATMOSPHERES (AND THEIR AUTHORITIES)?*

An atmosphere possesses and exercises authority over the perceiver and his felt-body. This authority (in a sense a "numinous" one) exists in the proper sense only when it prevails over our resistance and we cannot access a further critical level. This is because an atmosphere that I feel externally, as poured out into the surrounding space is mine not because I possess it, but because it concerns me. Its normativity, moreover, is not so much discreet but rather loosely diffused into a situation and yet it is able to inhibit any critical distance in those who come across it, especially if unexpectedly. This atmospherological approach implies of course a reflection about the ethical consequences of our "necessary" felt-bodily feelings. Even if the manipulative appearance is implicit in every practice that generates an atmosphere, it's true that only by acquiring a better atmospheric "competence" (both as thinkers and perceivers) we can really learn how not to be grossly manipulated. An atmosphere is moreover maybe less manipulative when it allows a quick alternation between an uncritical-pathic immersion and a critical-rational emersion, namely between an emotional mood and a more analytical one.

BIBLIOGRAFIA

ALBERS 1975

J. ALBERS, *Interaction of colour. Die Grundlegung einer Didaktik des Sehens*, Köln 1975.

BIEGER 2011

L. BIEGER, *Ästhetik der Immersion: Wenn Räume wollen. Immersive Erleben als Raumerleben*, in LEHNERT 2011, pp. 75-95.

BLUM 2010

E. BLUM, *Atmosphäre. Hypothesen zum Prozess der räumlichen Wahrnehmung*, Baden 2010.

BLUME – DEMMERLING 2007

A. BLUME - C. DEMMERLING, *Gefühle als Atmosphären. Zur Gefühlstheorie von Hermann Schmitz*, in H. LANDWEER (Hrsg.), *Gefühle. Struktur und Funktion*, Berlin 2007, pp. 113-133.

BOCKEMÜHL 2002

M. BOCKEMÜHL, *Atmosphären sehen. Ästhetische Wahrnehmung als Praxis*, in Z. MAHAYNI (Hrsg.), *Neue Ästhetik. Das Atmosphärische und die Kunst*, München 2002, pp. 203-222.

BÖHME 1995

G. BÖHME, *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Frankfurt a.M. 1995

BÖHME 1998

Id., *Anmutungen. Über das Atmosphärische*, Ostfildern v. Stuttgart 1998.

BÖHME 2010

Id., *Atmosfera, estasi, messe in scena. L'estetica come teoria generale della percezione*, a c. di T. GRIFFERO, Milano 2010.

BÖHME 2006a

Id., *Architektur und Atmosphäre*, München 2006.

BÖHME 2006b

Id., *L'atmosfera come concetto fondamentale di una nuova estetica*, tr. it. di T. GRIFFERO, in GRIFFERO - SOMAINI 2006, pp. 5-24.

BÖHME 2007

Id., *Atmosphären in zwischenmenschlicher Kommunikation*, in DEBUS - POSNER 2007, pp. 281-293.

CARNEVALI 2012

A. CARNEVALI, *Le apparenze sociali. Una filosofia del prestigio*, Bologna 2012.

DEBUS - POSNER 2007

S. DEBUS - R. POSNER (Hrsgg.), *Atmosphären im Alltag. Über ihre Erzeugung und Wirkung*, Bonn 2007

DEMNERLING 2011

B. DEMNERLING, *Gefühle, Sprache und Intersubjektivität. Überlegungen zum Atmosphärenbegriff der neuen Phänomenologie*, in K. ANDERMANN - U. EBERLEIN (Hrsgg.), *Gefühle als Atmosphären. Neue Phänomenologie und philosophische Emotionstheorie*, Berlin 2011, pp. 43-55.

DIACONU 2012

M. DIACONU, *Wetter, Welten, Wirkungen. Sinnverschiebungen der Atmosphäre*, in HEIBACH 2012, pp. 85-99.

DICKENS 1991

C. DICKENS, *Grandi speranze*, tr. di C. MAZZOLA, intr. di A. MONTI, con uno scritto di G. TOMASI DI LAMPEDUSA, Milano 1991.

FRESE 1995

J. FRESE, „Gefühls-Partituren“, in M. GROSSHEIM (Hrsg.), *Leib und Gefühl*, Berlin 1995, pp. 45-70.

GRIFFERO 2006

T. GRIFFERO, *Quasi-cose che spariscono e ritornano, senza che però si possa domandare dove siano state nel frattempo. Appunti per un'estetica-ontologia delle atmosfere*, in GRIFFERO - SOMAINI 2006, pp. 45-68.

GRIFFERO 2008

Id., *Atmosfera: non metafore ma quasi-cose*, in E. GAGLIASSO - G. FREZZA (a c. di), *Metafore del vivente. Linguaggi e ricerca scientifica tra filosofia, bios e psiche*, Milano 2008, pp. 123-131.

GRIFFERO 2010a

Id., *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Roma-Bari 2010.

GRIFFERO 2010b

Id., *Il ritorno dello spazio (vissuto)*, in M. DI MONTE - M. ROTILI (a c. di), *Spazio fisico-spazio vissuto*, Milano 2010, pp. 207-239.

GRIFFERO 2011a

Id., *Come ci si sente qui e ora? La "Nuova Fenomenologia" di Hermann Schmitz*, in SCHMITZ 2009, pp. 5-23.

GRIFFERO 2012a

Id., *Vergognarsi di, per, con...Le atmosfere della vergogna*, in E. ANTONELLI - M. ROTILI (a c. di), *La vergogna/The Shame*, Milano 2012, pp. 161-190

GRIFFERO 2012b

Id., *Lo strano caso del pudore (vicario) e della sua atmosfera*, in «Spazio Filosofico», 5 (2012), *Pudore*, a c. di E. GUGLIELMINETTI, pp. 153-162.

GRIFFERO 2012c

Id., *Alle strette. L'atmosferico tra inatteso e superatteso*, in P. CAVALIERI - M. LA FORGIA - M. I. MAROZZA (a c. di), *L'ordinarietà dell'inatteso*, Bergamo 2012, pp. 101-127.

GRIFFERO 2013a

Id., *Quasi-cose. La realtà dei sentimenti*, Milano 2013.

GRIFFERO 2013b

Id., *Come foglie al vento? Osservazioni sull'atmosfera politica*, in P. D'ANGELO - E. FRANZINI - G. LOMBARDO - S. TEDESCO, *Costellazioni estetiche. Dalla storia alla neoestetica*, Studi offerti in onore di Luigi Russo, Milano (in corso di pubblicazione).

GRIFFERO 2014

Id., *Atmospheres. Aesthetics of Emotional Spaces*, Farnham 2014.

GRIFFERO - SOMAINI 2006

T. GRIFFERO - A. SOMAINI, *Atmosfere*, «Rivista di estetica», n.s., 33, 46 (2006).

GÜNZEL 2011

S. GÜNZEL, *Vor dem Affekt: die Aktion – Emotion und Raumbild*, in LEHNERT 2011, pp. 63-74.

Hauskeller 1995

M. Auskeller, *Atmosphären erleben. Philosophische Untersuchungen zur Sinneswahrnehmung*, Berlin 1995.

HEGEL 1987

G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto (1821)*, a c. di G. Marini, Roma-Bari 1987.

HEIBACH 2012

C. HEIBACH, *Atmosphären. Dimensionen eines diffusen Phänomens*, München 2012

HEIBECH 2012a

Id., *Einleitung*, in Heibach 2012, pp. 9-23.

HEIBACH 2012b

Id., *Manipulative Atmosphären. Zwischen unmittelbarem Erleben und medialer Konstruktion*, in HEIBACH 2012, pp. 261-282.

HEIDEGGER 1968

M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti (1950)*, a c. di P. CHIODI, Firenze 1968.

Kojève 2011

A. KOJÈVE, *La nozione di autorità (2004)*, a c. di M. FILONI, Milano 2011.

KOZLJANIĆ 2004

R.J. KOZLJANIĆ, *Der Geist eines Ortes. Kulturgeschichte und Phänomenologie des 'Genius Loci'*, München 2004, 2 voll.

KRUEGER 1953

F. KRUEGER, *Zur Philosophie und Psychologie der Ganzheit*, Hrsg. von E. HEUSS, Berlin 1953.

LE BON 1996⁵

G. LE BON, *Psicologia delle folle (1895)*, tr. di G. VILLA, pref. di P. MELOGRANI, Milano 1996⁵.

Lehnert 2011

G. LEHNERT, *Raum und Gefühl. Der Spatial Turn und die neue Emotionsforschung*, Bielefeld 2011.

MENDELSSOHN 2004

G. MENDELSSOHN, *Rapsodia (1761), ossia supplemento alle 'Lettere sui sentimenti'*, in Id., *Scritti di estetica*, a c. di L. LATTANZI, Palermo 2004, pp. 105-141.

MEYER-SICKENDIEK 2011

A. MEYER-SICKENDIEK, *Gefühlstiefen: Aktuelle Perspektiven einer vergessenen Dimension der Emotionsforschung*, in LEHNERT 2011, pp. 26-48.

MILEV 2012

Y. MILEV, *Design Governance und breaking News: das Mediendesign der permanenten Katastrophe*, in HEIBACH 2012, pp. 285-303.

MINKOWSKI 2005

A. MINKOWSKI, *Verso una cosmologia. Frammenti filosofici (1936)*, tr. di D. TARIZZO, intr. di E. BORONA, Torino 2005.

MÜHLEIS 2007

V. MÜHLEIS, *Kunst und Atmosphäre*, in DEBUS - POSNER 2007, pp. 124-140.

NORBERG-SCHULZ 1979

A. NORBERG-SCHULZ, *'Genius Loci'. Landschaft, Lebensraum, Baukunst*, Stuttgart 1991.

OTTO 1989

R. OTTO, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale (1917)*, a c. di E. BUONAIUTI, Milano 1989³.

PATZELT WERNER 2007

J. PATZELT WERNER, *Stimmung, Atmosphäre, 'Milieu'. Eine ethnomethodologische Analyse ihrer Konstruktion und Reproduktion*, in DEBUS - POSNER 2007, pp. 196-232.

RAPPE 1995

G. RAPPE, *Archaische Leibefahrung. Der Leib in der frühgriechischen Philosophie und in außereuropäischen Kulturen*, Berlin 1995.

SCHAPP 2004.

W. SCHAPP, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding (1953)*, Vorw. von H. LÜBBE, Frankfurt a.M. 2004.

SCHELER 1963

M. SCHELER, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Bern-München 1963

SCHMITZ 1969

H. SCHMITZ, *System der Philosophie*, Bd. III.2: *Der Gefühlsraum*, Bonn 1969.

SCHMITZ 1977

Id., *System der Philosophie*, Bd. III: *Der Raum*, 4. Teil: *Das Göttliche und der Raum*, Bonn 1977.

SCHMITZ 1990

Id., *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn 1990 (2007³).

SCHMITZ 1998

Id., *Situationen und Atmosphären. Zur Ästhetik und Ontologie bei Ger- not Böhme*, in M. HAUSKELLER - C. REHMANN-SUTTER - G. SCHEMANN

(Hrsgg.), *Naturerkenntnis und Natursein. Für Gernot Böhme*, Frankfurt a. M. 1998, pp. 176-190.

SCHMITZ 2002

Id. - G. MARX - A. MOLDZIO, *Begriffene Erfahrung. Beiträge zur antireduktionistischen Phänomenologie*, Rostock 2002.

SCHMITZ 2003

Id., *Was ist Neue Phänomenologie?*, Rostock 2003.

SCHMITZ 2005

Id., *Situationen und Konstellationen. Wider die Ideologie totaler Vernetzung*, Freiburg-München 2005.

SCHMITZ 2008a

Id., *Logische Untersuchungen*, Freiburg-München 2008.

SCHMITZ 2008b

Id., *Die Legitimierbarkeit von Macht*, in WENDEL - KLUCK 2008, pp. 5-19.

SCHMITZ 2009

Id., *Nuova Fenomenologia. Un'introduzione*, a c. di T. GRIFFERO, Milano 2011.

SCHMITZ 2012a

Id., *Atmosphäre und Gefühl. Für eine Neue Phänomenologie*, in HEIBACH 2012, pp. 39-56.

SCHMITZ 2012b

Id., *Das Reich der Normen*, Freiburg-München 2012

SCHMITZ 2013

Id., 'Charisma', in H. BECKER (Hrsg.), *Zugang zu Menschen. Angewandte Philosophie in zehn Berufsfeldern*, Freiburg-München, pp. 100-109.

SCHULTHEIS 2008

K. SCHULTEIS, *Macht und Erziehung. Überlegungen zur pathisch-leiblichen Dimension pädagogischen Handelns*, in WENDEL - KLUCK 2008, pp. 99-115.

SLOTERDIJK 2012

P. SLOTERDIJK, *Anthropisches Klima*, in HEIBACH 2012, pp. 27-37.

SOENTGEN 1998.

J. SOENTGEN, *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*, Bonn 1998.

THIBAUD 2003

J.-P. THIBAUD, *Die sinnliche Umwelt von Städten. Zum Verständnis urbaner Atmosphären*, in M. HAUSKELLER (Hrsg.), *Die Kunst der Wahrnehmung. Beiträge zu einer Philosophie der sinnlichen Erkenntnis*, Zug-Schweiz 2003, pp. 280-297.

Wendel - Kluck 2008

H.J. WENDEL – S. KLUCK (Hrsgg.), *Zur Legitimierbarkeit von Macht*, Freiburg-München 2008.

Werhahn 2003

H. WERHAN, *Die Neue Phänomenologie und ihre Themen*, Rostock 2003.

WERHAN 2011

Id. (Hrsg.), *Neue Phänomenologie. Hermann Schmitz im Gespräch*, Freiburg-München 2011.

GIACOMO PEZZANO

NATI PER PATIRE. PASSIONI ED ESEMPLARITÀ

SOMMARIO: 1) Ricostruire lo spazio delle passioni; 2) L'animale umano, un'invenzione recente; 2.1) Natura umana e relazionalità; 2.2) Natura umana e paticità; 3) Paradossi antropologici; 3.1) Alla ricerca del riferimento perduto: modello ed esempio; 3.2) Ripensare la gerarchia; 3.2.1) Dialettica, immanenza, empirismo; 3.2.2) Imitare esempi per sentire la differenza; 3.2.3) Ego-decentrismo e trascendenza sensibile; 4) L'umano oltre l'uomo. Questione di stile; 5) Sentire diversamente e vivere diversamente.

1) Ricostruire lo spazio delle passioni

UNO dei più densi e felici testi filosofici dedicati al tema delle passioni da una parte sottolinea che queste sono state tradizionalmente condannate come fattore di turbamento o perdita della ragione, dunque dovevano essere o esplicitamente espunte, o quantomeno tenute a bada per il conseguimento della vita buona, della saggezza o della virtù. D'altra parte però, evidenzia come questa visione sia entrata gradualmente in crisi, consentendo di individuare anche nelle passioni una peculiare forma simbolica ed espressiva, anche per via del loro crescente peso nell'organizzazione e riproduzione della vita sociale, di cui sono persino diventate motore e principio costitutivo¹.

A riprova di ciò, dal punto di vista sociale abbiamo per esempio il ruolo sempre più centrale giocato dall'interesse quale paradossale passione capace di sussumere e dirigere le altre passioni²; mentre, dal punto di vista filosofico-culturale, notiamo che nel Novecento si è insistito da una parte sulla denuncia della crisi o eclisse della razionalità

¹ R. BODEI, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano 2010⁴, pp. 7-44.

² Cfr. A. O. HIRSCHMANN, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, tr. it. Milano 1993 (ed. or. 1977).

e, dall'altra, sulla crescente attenzione al mondo dell'affettività, a cominciare dal suo luogo elettivo, la corporeità. La critica della freddezza di una razionalità meramente calcolatrice-strumentale, quando non animata da furore irrazionalista o da slancio meramente decostruttivo, giunge non a caso a porre il problema dell'articolazione di un «principio ricostruttivo» che riconosca, a fianco dello «spazio delle ragioni», anche quello delle passioni, della dimensione affettivo-narrativa di cui letteralmente si impasta l'esistenza concreta delle persone, non riducibili ad attori esclusivamente dialogico-razionali³. Ricostruire lo spazio delle passioni significa allora da un lato *aufheben* la stagione decostruttiva, ma anche, dall'altro lato, riconoscere che si deve *ricostruire* e non semplicemente costruire, perché lo spazio delle passioni di fatto esiste ed è sempre esistito, anche in quanto espressione fondamentale della natura dell'animale umano, come vedremo. Ricostruire lo spazio delle passioni significa allora non soltanto rimetterlo in piedi, quanto innanzitutto restituire la trama della sua articolazione.

Non si tratta tuttavia, va evidenziato, di collocare i due spazi della ragione e delle passioni in dimensioni separate, anzi; in altre parole, come il ripensamento del senso della razionalità ha fatto parlare di una «intelligenza emotiva»⁴, così va sottolineata l'esistenza di una vera e propria *logique du sens*: «la logica delle passioni ha un lato di conoscibilità, come la logica della conoscenza ha un lato di affettività», ossia c'è «una struttura affettiva della logica come pure una struttura logica dell'affettività»; il che comporta, in ultima istanza, che «l'affettività accompagna ogni percezione e idea, non si aggiunge né si sovrappone dall'esterno»⁵. È a partire da questo che diventa pienamente riconoscibile anche l'esistenza di una gerarchia delle potenze affettive o di un ordine del sentire.

Le passioni, insomma, sostanziano le relazioni, colorano il rapporto

³ G. LINGUA, *Il principio ricostruttivo. Comunicazione ed etica nel pensiero di Jean-Marc Ferry*, Pisa 2012.

⁴ D. GOLEMAN, *Intelligenza emotiva*, tr. it. Milano 1997 (ed. or. 1995). Si veda anche D. BROOKS, *L'animale sociale. Alle origini dell'amore, della personalità e del successo*, tr. it. Torino 2012 (ed. or. 2011).

⁵ R. BODEI, *Le logiche del delirio. Ragione, affetti, follia*, Roma-Bari 2000, pp. 66-67, 80-82.

con il mondo: se non ci fosse altro che pura razionalità, non si potrebbe per esempio spiegare perché ci si affeziona alle cose, perché ci si sedimenta in esse, perché le si desidera, perché in esse si può rintracciare del bene⁶. Da una parte questo comporta il superamento di una lettura esclusivamente moralistico-feticistica dello spazio delle passioni, che lo riduce a teatro di manipolazione e persuasione più o meno occulte; dall'altra parte, si apre però la questione dell'articolazione e differenziazione delle passioni, ossia della necessità e possibilità di cogliere e soprattutto vivere passioni effettivamente non livellatrici e non omologanti⁷. Infatti, è proprio per evitare che le passioni siano terreno esclusivo di manipolazione che occorre indagarne esplicitamente e sistematicamente natura, articolazione, dimensioni, potenzialità, ecc.; limitarsi a denunciarne la "malleabilità", quasi mancassero del rigore inflessibile della razionalità, significa precludersi in partenza la possibilità di un'«alfabetizzazione affettiva»⁸.

L'epoca del calcolo spassionato non comporta soltanto apatia e aridità⁹, ma consegna anche la possibilità di un processo di affinamento del sentire; allo stesso tempo e in modo apparentemente paradossale, il sensazionalismo mediatico-informatico produce un "bombardamento affettivo", che però a sua volta, oltre alla più cinica indifferenza¹⁰, consegna anch'esso l'opportunità di riarticolare i «modi del sentire»¹¹.

⁶ Cfr. di E. COCCIA, *La vita sensibile*, Bologna 2011, e *Il bene nelle cose. La pubblicità come discorso morale*, Bologna 2014.

⁷ Come convergono, pur con diverse sfumature, G. CUSINATO, *'Periagoge'. Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, Verona 2014; E. PULCINI, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Torino 2001; EAD., *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Torino 2009.

⁸ CUSINATO, *'Periagoge'* cit., pp. 55-66, 112-119.

⁹ Cfr. S. VEGETTI FINZI, *Introduzione*, in EAD. (a c. di), *Storia delle passioni*, Roma-Bari 2000, pp. VI-XX, p. VI.

¹⁰ Oltre ad A. DAL LAGO, *Carnefici e spettatori. La nostra indifferenza verso la crudeltà*, Milano 2012, ricordo anche i due scritti di G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, 2 voll., tr. it. Torino 2003 e 2007 (ed. or. 1956 e 1980).

¹¹ Vedi perlomeno, da prospettiva filosofico-fenomenologica, V. COSTA, *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*, Macerata 2009, e, da prospettiva antropologico-semiotica, i saggi raccolti in J. FONTANILLE, *Figure del corpo. Per una semiotica dell'impronta*, tr. it. Roma 2004, particolarmente pp. 126-190.

Questa duplicità è legata al fatto che la parte occidentale del mondo globalizzato sta vivendo il passaggio da una società iperrazionale (il modello industriale della fabbrica taylorista) a una irrazionale (il modello borsistico della speculazione finanziaria)¹², o da un'economia del bisogno a un'economia del desiderio¹³, dalla razionalità repressivo-inibitiva all'emotività espressivo-disinibitiva, in cui il potere è condizionante piuttosto che punitivo, ossia emotivo-persuasivo piuttosto che razional-coercitivo¹⁴. Questo peculiare snodo storico-sociale sta generando come reazione, nell'opinione pubblica come anche in alcuni campi della riflessione filosofica, la rivendicazione di una sorta di rinnovato realismo, un ritorno alla più sobria razionalità del buon senso, quando non all'austera razionalità dei tecnici: tale rivendicazione può certo avere le sue *buone ragioni*, ma al suo fianco va posta, con altrettanta urgenza l'istanza della ricostruzione di una «geometria» delle passioni, per riaccendere quelle «gioiose» e contenere quelle «tristi».

Il presente contributo si prefigge allora un compito duplice: riconoscere le istanze dello spazio delle passioni insieme alle sue costitutive ambiguità; affrontare il problema del modo in cui, all'interno di questo spazio, è possibile pensare un processo di differenziazione che eviti tanto il richiamo della trascendenza quanto l'attrazione dell'immanenza, poiché entrambe si risolvono nella totale occupazione dello spazio delle passioni, rispettivamente per riempimento esterno (colonizzazione) e per svuotamento interno (indifferenziazione). Rispetto al primo, cercherò di chiarire perché l'animale umano è «nato per patire»; rispetto al secondo, l'obiettivo è spiegare perché l'esposizione che sostanzia la passione rivela tutta la propria ambiguità nella tensione fra modello ed esemplarità. Il tutto avrà come sfondo complessivo l'assunzione e

¹² Cfr. R. J. SHILLER, *Euforia irrazionale. Alti e bassi di Borsa*, tr. it. Bologna 2012 (ed. or. 2000).

¹³ Cfr., pur da versanti differenti, p.e. J.-F. LYOTARD, *Economia libidinale*, tr. it. Firenze 1978 (ed. or. 1974), e *Des dispositifs pulsionnels*, Paris 1994; C. PREVE, *Dalla Rivoluzione alla Disobbedienza. Note critiche sul nuovo anarchismo postmoderno della classe media globale*, «Praxis», 32 (2003).

¹⁴ Secondo la distinzione di J. K. GALBRAITH, *Anatomia del potere*, tr. it. Milano 1984 (ed. or. 1983), pp. 21-40. Ma vedi anche F. LORDON, *Capitalismo, desiderio, servitù. Antropologia delle passioni e forme dello sfruttamento*, tr. it. Roma 2015 (ed. or. 2010).

l'approfondimento del paradigma dell'antropologia filosofica e il tentativo di ripensare in chiave post-decostruttiva alcuni snodi decisivi del pensiero postmoderno, proprio rapportandoli agli sviluppi dell'antropologia filosofica – questioni attualmente oggetto di un più ampio percorso di ricerca e una cui più estesa trattazione deve dunque essere rimandata ad altra sede.

2) *L'animale umano, un'invenzione recente*

Parlare di antropologia filosofica nell'epoca del "postumanesimo" significa certo – Derrida *docet* – evitare di avvalersi di un concetto vuotamente astratto di animalità per contrapporlo a un'umanità concepita altrettanto vaporosamente; tuttavia, significa anche non rinunciare a un discorso filosofico ad ampio raggio sull'umano che muova dal chiarimento delle sue peculiarità naturali: non attribuire una "specialità" extra- o sovra-naturale all'*animale* umano non impedisce di evidenziarne le "specificità" *infra-naturali*¹⁵. Allo stesso tempo, ferma restando l'indubitabile aderenza alla natura, alle sue leggi e al ritmo del suo andamento, non può restare ininterrogato quel carattere di quasi estraneità che l'esistenza umana sembra rivestire in rapporto a quella degli altri viventi¹⁶: la sfida è proprio conciliare «la *pleine appartenance de l'humanité à la vie avec sa radicale différence ... : rendre raison de la différence*»¹⁷. Detto altrimenti, per rendere conto del fatto che parlare di natura umana sembra richiamare un «*Oxymoron*»¹⁸, va evitato lo «scoglio pericoloso» che si nasconde in ogni indagine sull'umano: bisogna trattare l'uomo «sempre anche – eppure mai troppo – come essere naturale»¹⁹.

¹⁵ Vedi p.e. F. CIMATTI, *Filosofia dell'animalità*, Roma-Bari 2013; F. FERRETTI, *Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana*, Roma-Bari 2007; J.-M. SCHAEFFER, *La Fin de l'exception humaine*, Paris 2007; M. WILD, *Tierphilosophie*, Hamburg 2008.

¹⁶ Cfr. F. TINLAND, *La Différence anthropologique. Essai sur les rapports de la Nature et de l'Artificie*, Paris 1977, p. 6.

¹⁷ R. BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris 2008, p. 130.

¹⁸ D. HEYD, *Die menschliche Natur: Ein Oxymoron?*, in K. BAYERTZ (Hrsg.), *Die menschliche Natur. Welchen un wieviel Wert hat sie?*, Paderborn 2005, pp. 52-72.

¹⁹ W. VON HUMBOLDT, *Piano di un'antropologia comparata* (ed. or. 1796), in Id., *Università*

Da un lato dunque è innegabile l'«insertion dans le procès du monde»²⁰ dell'animale umano (al contempo *nel* e *del* mondo): ma questo significa proprio, dall'altro lato, cercare di chiarire le caratteristiche distintive di tale inserzione. Se ci limitassimo esclusivamente a rimarcare la dimensione “naturale” dell'animale umano, ci sentiremmo presto insoddisfatti per non aver prestato attenzione a quella “culturale”; se però arrivassimo a dipingere l'uomo come “sovra-naturale” o persino “in-naturale”, ci ritroveremmo incapaci di comprendere lo stesso mondo “culturale”: se insomma l'animale umano non fosse naturale, non avrebbe nemmeno risorse e possibilità per relazionarsi con la natura e con il mondo; così come, se fosse semplicemente naturale, non si renderebbe necessaria una tale relazione “posturale” o “posizionale” con il mondo naturale²¹. In sintesi, il rapporto fra animale umano e natura può essere descritto nei termini di una paradossale «*hyperappartenance*»²², per la quale *iperappartenere* significa tanto appartenere nella maniera più piena e profonda quanto andare *hyper*, rappresentare uno scarto. Per tutte queste ragioni, parlerò più facilmente di *animale* umano che non semplicemente di *essere* umano, ma al fine di parlare appunto dell'animale *umano* nelle sue singolari prerogative naturali.

2.1) *Natura umana e relazionalità*

Prendendo le mosse con una formulazione sintetica, la natura umana non è né genetica, né *degenere*, bensì *generica*²³. Infatti, l'evoluzio-

e umanità, tr. it. Napoli 1970, pp. 57-98, p. 74.

²⁰ R. BARBARAS, *La vie lacunaire*, Paris 2011, p. 150.

²¹ Cfr. A. CERA, *Tra differenza cosmologica e neoambientalità. Sulla possibilità di un'antropologia filosofica oggi*, Napoli 2013, ma anche, in un primo tentativo di far dialogare “umanesimo” e “postumanesimo”, PEZZANO, *Per un'ontologia del (post)umano*, «Vita pensata», II, 12 (2011), pp. 15-27.

²² BARBARAS, *La vie lacunaire* cit., p. 91.

²³ Rimando anche a PEZZANO, *Tractatus Philosophico-Anthropologicus. Natura umana e capitale*, Pistoia 2012; ID., *Natura e nature, unità e pluralità. L'antropologia filosofica e la questione del pluralismo*, «Lessico di Etica pubblica», III, 1 (2012), pp. 10-55; G. LINGUA, PEZZANO, *Repenser la rationalité économique : de l'homo oeconomicus à l'homo relationalis*, in M. BIZIOU, F. FISCHBACK, J. ROBÉLIN (éd.), *La rationalité de la science économique*, Paris 2013, pp. 283-302; PEZZANO, *Debitori (e creditori) a vita. Per una morfologia del debito (e del credito)*, «Lessico di Etica pubblica», IV, 1 (2013), pp. 1-20; ID., *Commisurare è umano. La natura generico-relazionale del desiderio*, «Quaderni di dialettica e filosofia», 9 (2014), in pubblicazione.

ne *biologica* dell'animale umano lo qualifica come specializzato nella non-specializzazione o nella conservazione di attitudini generiche²⁴, in ragione di una paradossale *duplice fuga dalla specializzazione biologica* che si avvale di entrambe le strategie naturali “a-specializzanti” e le coniuga, dando forma a una natura generica: da un lato *progenesi* (a-specializzazione per accelerazione dei tempi di sviluppo), dall'altro *neotenia* (a-specializzazione per rallentamento dei tempi di sviluppo).

L'animale umano è infatti il risultato della modulazione di questi due movimenti biologici: come animale *ultraneotenco*, vive una sorta di doppio movimento temporale, una accelerazione nel ritardo/un ritardo nell'accelerazione, che lo rende tanto sovraesposto e impreparato di fronte al mondo, quanto suo attivo e capace esploratore, tanto nudo quanto capace di farsi un *habitus*. È il prodotto finale di due evoluzioni: una “propulsiva”, l'altra “regressiva”, che producono come risultato un paradossale *incremento dell'inibizione* dello sviluppo. Tale cammino filogenetico fa leva su una gamba che accelera (velocizzazione della partenogenesi, rapidità della crescita: ipermorfosi) mentre l'altra rallenta (persistenza di arcaismi morfologici e allungamento dei tempi di crescita: fetalizzazione/pedomorfosi), producendo come risultato ontogenetico la prematuranza del parto unita al differimento della maturazione, un anticipo della nascita accompagnato a un ritardo sistematico della crescita, che insieme consentono anche un più lungo periodo di sviluppo extra-uterino (*l'eterogestazione* – gravidanza protesica – seguente all'*uterogestazione*), cioè di reagire in maniera più plastica alle sollecitazioni ambientali facendo leva su una configurazione biologica notevolmente complessa²⁵.

²⁴ Cfr. A. LEROI-GOURHAN, *Il gesto e la parola*, tr. it. Torino 1977 (ed. or. 1964-65), 2 voll., pp. 140-141, 269, 289.

²⁵ Vedi p.e. S. J. GOULD, *Ontogenesi e filogenesi*, tr. it. Milano-Udine 2013 (ed. or. 1977); M. MAZZEO, *Il mondo come corpo e rappresentazione*, «Forme di vita», 1 (2004), pp. 56-73; L. M. MCKINNEY, J. K. MCNAMARA, *Heterochrony. The Evolution of Ontogeny*, New York 1991; A. PORTMANN, *La forma di vita umana*, «Forme di vita», 1 (2004), pp. 137-148; E. S. VRBA, *Climate, Heterochrony and human Evolution*, «Journal of Anthropological Research», 52 (1996), pp. 1-28. Tengo conto anche di A. CAVAZZINI, A. GUALANDI, M. TURCHETTO, F. TURRIZIANI COLONNA, *L'eterocronia creatrice. Temporalità ed evoluzione in Stephen J. Gould*, Milano 2013.

Nascita prematura/breve uterogestazione ed elevato tasso di crescita/estesa esterogestazione fanno tutt'uno; il percorso evolutivo dell'animale umano è cadenzato e ritmato da accelerazione e rallentamento: viene al mondo troppo presto, prima del tempo, giunge così all'appuntamento con la compiuta specializzazione troppo tardi, dopo il tempo, ma proprio per questo è in tempo e *ha* il tempo per imparare e svilupparsi. Come esprimesse da un lato tanta fretta di nascere e vivere, dall'altro estreme calma e pazienza di trovare la giusta forma, l'animale umano unisce l'impulso a fare tutto da subito da sé all'esitazione che spinge a fare pazientemente con altri, mescola esuberanza e creatività con ponderatezza e abitudinarietà.

L'idea secondo cui biologicamente il vero padre dell'uomo è il bambino²⁶ va colta nel duplice senso per cui a caratterizzare l'animale umano sono la possibilità di adattamento (*maturabilità*) e il disadattamento (*immaturità*) che ne segnano la venuta al mondo, dialettica che assegna un ruolo imprescindibile alla relazione con gli altri e che – nei termini classici dell'antropologia filosofica – rende l'uomo aperto al mondo. La regressione del (pre)adattamento è il controcanto della progredibilità dell'adattabilità, che prende la forma del co-adattar(si).

Con ciò, l'ultraneotenia si lega all'ultrasocialità²⁷: venire al mondo prematuramente significa essere ancora biochimicamente e fisiologicamente immaturi, bisognosi di cure e di contatto per sopravvivere e "acclimatarsi"²⁸. L'immaturità agisce come bilanciamento evolutivo rispetto alla ricchezza di una dotazione biologica che consente – *richiede* – apprendimento e creatività in un contesto sociale e relazionale, senza cioè poter prescindere dal rapporto con gli altri oltre che con "l'esterno" – e viceversa. Quello umano è dunque *zoon politikon* in ragione del-

²⁶ S. J. GOULD, *Questa idea della vita. La sfida di Charles Darwin*, tr. it. Roma 1990 (ed. or. 1977), pp. 59-65.

²⁷ É. Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus*, Paris 2011, p. 307, ma vedi più ampiamente M. TOMASELLO, *Le origini culturali della cognizione umana*, tr. it. Bologna 2005 (ed. or. 1999); ID., *Le origini della comunicazione umana*, tr. it. Milano 2009 (ed. or. 2008); O.E. WILSON, *La conquista sociale della terra* (2012), tr. it. Milano 2013 (ed. or. 2012).

²⁸ Oltre al fondamentale MAZZEO, *Tatto e linguaggio. Il corpo delle parole*, Roma 2003, cfr. anche A. MONTAGU, *Il linguaggio della pelle*, tr. it. Milano 1981 (ed. or. 1971); D. MORRIS, *La scimmia nuda. Studio zoologico sull'animale umano*, tr. it. Milano 2007 (ed. or. 1967).

la propria stessa *physis*, come colse Aristotele in modo ben più radicale di quanto si tende a pensare: è la sua natura insieme “incompiuta” e “dinamica” a far sì che debba completare nel grembo sociale quel processo di maturazione che altre specie hanno già ormai in gran parte dietro di sé non appena vedono la luce e non invece ancora davanti a sé²⁹. Senza gli altri non si potrebbe vivere e ancor prima sopravvivere: senza l’etero-nomia legata all’etero-riferimento che anima sviluppo e apprendimento la piena auto-nomia e auto-consapevolezza sarebbero impossibili. Con una formula sintetica: siamo nati per relazionarci, senza relazione non potremmo individuare la nostra specificità. L’animale umano è un *animale relazionale*.

Questo non dice appunto ancora nulla della specificità delle relazioni vissute o costruite, vale a dire che la natura dell’animale umano è genericamente relazionale: non si tratta dunque di sostenere una naturale bontà o cattiveria, quanto più semplicemente la naturale esposizione alla relazionalità, indipendentemente dalle svariate forme che essa può assumere, nonché dunque dai suoi gradi di intensità, fecondità, soddisfazione e via di seguito; questi – aspetto che ritornerà – *non sono dati in anticipo*.

2.2) Natura umana e paticità

Parlare di genericità consente di non descrivere la natura umana in termini di semplice manchevolezza (*Mangel*) o completezza (*Perfektion*): indica piuttosto la *complessità* che coniuga difetto ed eccesso. In termini più filosofici, indica insieme quel vuoto invitante-provocante che mette in modo e dinamizza, non riducibile dunque a mera mancanza, e quel pieno declinante-revocante che si afferma sottrattivamente, non riducibile dunque a mera completezza. Proprio perché il comportamento umano non è già naturalmente preconfigurato (manca di una determinazione specifica), si offre naturalmente come configurabile in molti modi (eccede di possibili determinazioni specifiche): non è allora che l’animale umano sia il più imperfetto o il più perfetto, al più

²⁹ E. MELANDRI, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull’analogia*, Macerata 2004, p. 743.

è affetto da un'elevata complessità³⁰: essa è ambigua, perché comporta la sovrabbondanza della configurazione e dotazione biologica associata alla penuria di soluzioni specifiche comportamentali e strutturali. È la complessità a configurare l'animale umano all'apertura al mondo.

Richiamare il concetto di *Weltoffenheit* significa sottolineare, come anche la cibernetica e la teoria dei sistemi insegnano, che maggiore è l'attività maggiore è la passività e viceversa, ossia che si è indipendenti tanto più si è dipendenti e viceversa³¹: che libertà ed esposizione sono indisgiungibili. Proprio in questo senso è possibile parlare di una costitutiva paticità o allo-paticità dell'animale umano³²: il mondo, gli altri, sono innanzitutto ciò che affetta e arreca effetti senza essere stato attivamente messo in moto. Più precisamente, la paticità allude primariamente non al patire nel senso dell'azione subita, dell'urto in senso fisico, ma al sentire coinvolto nel circolo aperto retroattivamente tra percezione e movimento. Riformulando Goethe, «in origine c'è la passione», o – meglio – la *pazienza*, da concepire tanto come l'anteriorità del *pathos* quanto come la correlata capacità di prendere tempo e distanze (nel senso blumenberghiano) per re-agire e agire, e poi sentire i *feedback* interni-esterni e via di seguito. Con altre parole, che l'uomo sia innanzitutto passivo significa che è passibile di relazione, ma anche che gli è possibile relazionarsi: la costitutiva *passibilità* ha come risvolto

³⁰ Cfr. p.e. D. J. STEGEL, *La mente relazionale. Neurobiologia dell'esperienza interpersonale*, tr. it. Milano 2013 (ed. or. 2012)², p. 12, e, più in generale, A. GANDOLFI, *Formicai, imperi, cervelli. Introduzione alla scienza della complessità*, Torino 2008. Ma anche P. SLOTERDIJK, *Sphären. Plurale Sphärologie III. Schäume*, Frankfurt a.M. 2004, pp. 699-711, contrapponendosi alla «*Ontologie/Anthropologie des Mangels*» e al «*Mythos vom Mängelwesen*», che produce la «*Fiktion*» del «*homo sapiens pauper*», descrive l'animale umano come *Luxuswesen* proprio in ragione della sua complessità biologico-organica e biologico-cognitiva.

³¹ Su tutti vedi H. R. MATURANA, F. J. VARELA, *L'albero della conoscenza*, tr. it. Milano 1999 (ed. or. 1987), nonché, degli stessi Autori, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, tr. it. Venezia 2001 (ed. or. 1980); inoltre VARELA, *Principles of biological Autonomy*, New York 1979.

³² Cfr. in particolare A. MASULLO, *Paticità e indifferenza*, Genova 2003; P. A. MASULLO, *Patosofia. L'antropologia relazionale di Viktor von Weizsäcker*, Milano 1992; E. W. STRAUS, *Il vivente umano e la follia. Studio sui fondamenti della psichiatria*, tr. it. Macerata 2010 (ed. or. 1963); B. WALDENFELS, *Antwortregister*, Frankfurt a.M. 1994; Id., *Fenomenologia dell'estraneo*, tr. it. Milano 2008 (ed. or. 2006), pp. 78-86; V. VON WEIZSÄCKER, *Pathosophie*, Göttingen 1956.

la *possibilità*, o – meglio ancora – la *trans-possibilità* come *trans-passibilità*, possibilità di trasformazione e riconfigurazione tramite relazione³³.

Questa costitutiva esposizione fa sì che l'animale umano sia – in senso largo – perennemente in crisi, continuamente sottratto a ogni possibile pacifica identità con il mondo, ma soprattutto anche che una crisi – in senso più stretto – debba essere letta come «un passaggio dalla finitezza instabile alla stabilità di una finitezza attraverso una trascendenza»³⁴, vale a dire che manifesta la precarietà di uno stadio individuativo e insieme il bisogno di procedere verso una tappa ulteriore all'interno del processo aperto di individuazione, sfondando l'immanenza dello stato precedente. In altri termini, la crisi è quel punto di rottura nell'esperienza che, operando uno strappo e scuotendo dalla presunta stabilità, fa re-irrompere la passività proprio quando, operando una sutura con le potenzialità future, consente di operare una rinnovata re-attività: è quell'«evento sconvolgente» che segna «una metamorfosi nella foggia del mondo e dell'apertura al mondo, nella maniera in cui l'esistenza si rapporta a sé e al mondo»³⁵. Un simile evento rappresenta proprio un incontro lacerante con l'alterità che si apre «con il sentire, anzitutto»³⁶.

Lo spazio delle passioni da questa prospettiva fa tutt'uno con l'apertura al mondo, la sua articolazione fa tutt'uno con la modulazione dell'apertura al mondo, la sua ricchezza fa tutt'uno con il ritmo dell'apertura al mondo. Potremmo anche dire che la paticità, l'originarietà delle passioni, o il fatto che il mondo si manifesti rivestito da *Stimmungen* o atmosfere affettive³⁷ comporta la necessità di ap-passionarsi al mondo, dunque di fare dell'affezione il punto di partenza per l'attività,

³³ Nei termini psicopatologico-filosofici di H. MALDINEY, *Della transpassibilità*, tr. it. Milano 2004 (ed. or. 1991).

³⁴ WEIZSÄCKER, *La struttura ciclomorfa. Teoria dell'unità di percezione e movimento*, tr. it. Napoli 1995 (ed. or. 1940), p. 241.

³⁵ H. MALDINEY, *Pensare l'uomo e la follia alla luce dell'analisi esistenziale e dell'analisi del destino*, tr. it. Torino 2007 (ed. or. 1991), p. 113.

³⁶ *Ivi*, pp. 117, 122.

³⁷ Su cui cfr. ora di T. GRIFFERO, *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Roma-Bari 2010, e *Quasi-cose. La realtà dei sentimenti*, Roma-Bari 2013.

nonché di fare della relazione il tramite per aprire il processo di individuazione. L'animale umano è spiccatamente sensibile, in particolare è *sensibile alla differenza*, tutta la sua sensorialità è rivolta alla possibilità di percepire la ricchezza di differenze, il differenziarsi della sensibilità³⁸. Con una formula sintetica: siamo nati per patire, se non patissimo non potremmo agire. L'animale umano è un *animale patico*.

3) *Paradossi antropologici*³⁹

La relazionalità e la paticità rivestono un carattere ambiguo, tale che il rapporto con gli altri è connotato in maniera irrimediabilmente ambivalente. Se è vero che la relazione con gli altri è imprescindibile e persino originaria, il fatto che questa relazionalità faccia tutt'uno con l'altrettanto insuperabile paticità fa sì che la relazione sia innanzitutto subìta: ciò non tanto nel senso che è qualcosa di negativo, che inibisce o ingabbia, quanto piuttosto nel senso che è quanto segna l'irruzione del mondo e l'ingresso nel mondo, di modo che apre al problema di come modularla, gestirla, arricchirla, contenerla, intensificarla, renderla feconda e via di seguito.

3.1) *Alla ricerca del riferimento perduto: modello ed esempio*

È a questo livello che si colloca il problema della tensione tra riferimento agli altri e rischio di livellamento. Infatti, è vero, da un lato, che siamo costitutivamente riferiti all'alterità, dunque che abbiamo bisogno di riferimenti, ma, dall'altro lato, anche che sembrerebbe ormai scomparsa ogni possibilità di Riferimento (dal Bene al Padre)⁴⁰: ne segue allora che – se così si può dire – morto il Riferimento, ogni riferimento è permesso e che tutti i riferimenti si equivalgono? O, addirittura

³⁸ Cfr. P. MONTANI, *Tecnologie della sensibilità. Estetica e immaginazione interattiva*, Milano 2014, soprattutto pp. 21-38. Ma l'apertura illimitata allo stimolo e la sovraesposizione sensibilità sono notoriamente questioni già sollevate da Herder e riprese particolarmente da Gehlen.

³⁹ Ho in mente M. DE CAROLIS, *Il paradosso antropologico. Nicchie, micromondi e dissociazione psichica*, Macerata 2008.

⁴⁰ Significativi in merito J. LACAN, *Dei Nomi del Padre. Il trionfo della religione*, tr. it. Torino 2006 (ed. or. 1953-74); P. LEGENDRE, *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, tr. it. Torino 2005 (ed. or. 2001).

ra, che si aprirebbe la stagione della totale auto-referenzialità? Da altro versante, il tema è, se evaporata ogni forma di Trascendenza, sia possibile articolare un orizzonte in cui l'immanenza non si risolva in un autismo auto-referenziale, che finirebbe oltretutto per ignorare la dimensione contaminante della relazionalità, con sommo piacere di pubblicitari e governanti, che proprio in questo modo possono esercitare forme ancora più profonde di influenza e condizionamento omologanti. Il problema è, insomma, riuscire a resistere all'equazione "società di massa = omologazione", per guardare piuttosto alla proliferazione della pluralità non con lo sguardo "snobistico-elitario" per cui essa inevitabilmente si traduce nel livellamento di usi, costumi e stati d'animo e nella cancellazione dell'individualità, ma con la consapevolezza che proprio con essa si apre la possibilità – meglio: la necessità – di inaugurare più profondi percorsi di maturazione delle singolarità, consapevolezza che implica certo anche di non sottovalutare le difficoltà di simili percorsi⁴¹.

Proprio rispetto alla questione del riferimento, al cuore dell'antropologia filosofica troviamo un'affermazione molto controversa, perché potrebbe facilmente essere colta come il luogo di condensazione della supposta dimensione immunitario-negativa del suo paradigma: è l'idea per cui «*der Mensch lebt nicht, er führt sein Leben*»⁴², che allude al contempo al bisogno di condurre attivamente la propria esistenza (alla possibilità-necessità di agire) e all'impossibilità di esercitare tale conduzione esclusivamente da soli (all'esposizione al patire). Tale affermazione, se interpretata con il giusto distacco dal contesto storico-sociale che le fa da sfondo e senza preconcetti critici rispetto ai temi dell'antropologia filosofica, consente di evidenziare tre fondamentali modalità di rapporto con l'alterità, segnatamente – rispetto ai fini del presente discorso – quella umana⁴³.

⁴¹ Secondo quanto descritto anche da C. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, tr. it. Milano 1993 (ed. or. 1989), e *Il disagio della modernità*, tr. it. Roma-Bari 1993 (ed. or. 1992).

⁴² Cfr. p.e. A. GEHLEN, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. it. Milano-Udine 2010 (ed. or. 1940), p. 53; H. PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, tr. it. Torino 2006 (ed. or. 1928), p. 333.

⁴³ Ma, stando a quanto detto sopra, il discorso potrebbe essere fatto valere anche per

In primo luogo, la sua negazione: l'individualismo per il quale ciascuno è in grado da sé di direzionare la propria esistenza e gli altri risultano sostanzialmente indifferenti o significativi solo strumentalmente. In secondo luogo, la sua colonizzazione: un totale appiattimento sull'alterità, spesso estrema conseguenza della scoperta che – nei termini di Lukács – l'onnipotenza astratta si risolve in impotenza concreta, e per il quale l'altro arriva a ricoprire la figura del *Führer* o *Leader*, che si presenta – non in senso meramente politico – come una rinnovata forma di Modello (si pensi a guru, santoni, *spin-doctor*, *opinion-maker*, conduttori del mondo dello spettacolo, ecc.). In terzo luogo, la sua modulazione: il riconoscimento dell'esistenza e persino dell'imprescindibilità di una forma di riferimento all'alterità che non implica l'assunzione di questa come Modello ma ne coglie la carica contaminante e germinativa rispetto al processo aperto di individuazione. Potremmo anche dire: il *self-made man*, il *ready-made man* e il *co-work-in-progress man*.

Stando a quest'ultima prospettiva, l'alterità da un lato mette inevitabilmente in crisi, ma dall'altro lato può assumere al contempo la veste di stimolo e riferimento per scoprire se stessi, o – meglio – ampliare sé e il proprio orizzonte affettivo-valoriale⁴⁴. Il processo di *Bildung* che l'animale umano vive in quanto relazionale-patico comporta che l'alterità rivesta un potenziale trasfigurativo oltre che “conduttivo”, ossia che sia in grado di contagiare e scuotere dall'appiattimento su di sé, di agire come *Vor-bildung* che pre-figura possibilità inesprese e così può generare *Um-bildung*: questo avviene proprio quando l'alterità agisce non come modello ma come esempio. Il modello è un riferimento al

l'alterità in generale, a cominciare da quella animale che riveste una funzione *epifanica* e in tal senso anch'essa esemplare (come il volo di un uccello che prende possesso dell'uomo mostrandogli che è possibile volare): cfr. in particolare il ricchissimo R. MARCHESINI, *Epifania animale. L'oltreuomo come rivelazione*, Milano-Udine 2014, che propone una concezione dell'umano sostanzialmente affine a quella qui sintetizzata, ancorché non tramite il paradigma dell'antropologia filosofica bensì contro esso.

⁴⁴ Terrò presente soprattutto M. SCHELER, *Modelli e capi. Per un personalismo etico in sociologia e filosofia della storia*, tr. it. Milano 2011 (ed. or. 1912-26), con l'acuto saggio introduttivo di CUSINATO, *L'esemplarità aurorale* (pp. 9-24), nonché, sempre di CUSINATO, *La Totalità Incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Milano 2008, e 'Periagoge' cit., particolarmente pp. 407-432. Cfr. però anche PEZZANO, *Il paradigma dell'antropologia filosofica tra immunità e apertura al mondo*, «Dialegesthai», 2011.

quale ispirarsi, da copiare, da riprodurre, al quale insomma doversi adeguare, in una serie infinita di sforzi che finiscono necessariamente per rilevarsi sempre insufficienti, giacché il modello resta sempre altro da sé e proprio in questo risiede la sua carica seduttiva: ciò vale indipendentemente dal fatto che sia in gioco un modello di tipo morale (virtù suprema o corretto comportamento), sociale (ruolo o professione), epistemologico (paradigma scientifico o modello matematico), tecnico (procedura o protocollo), divino (santità o perfezione assoluta), ecc. L'esempio invece si presenta come agente contaminante che spinge a riarticolare e riaprire il processo di individuazione, promuovendo uno stadio ulteriore: scuote l'identità sedimentatasi come fosse ormai data una volta per tutte.

L'esempio si situa proprio sul crinale ambiguo della "passione della relazione", in quanto, se, da una parte, sembrerebbe presentarsi come figura superiore rispetto a chi dovrebbe seguirlo, dall'altra parte manifesta in realtà una capacità promotrice proprio nei confronti della specificità di questo. Al limite dunque, tale superiorità si declina paradossalmente come capacità di rifiutare la preminenza del modello rispetto alla copia e come forza generativa rispetto alla stessa presunta copia. Questa connotazione ambigua dell'esempio, che non permette di sovrapporlo al modello, si ritrova anche nell'utilizzo comune delle figure esemplari: quando si cita qualcosa o qualcuno come esempio di appartenenza a una determinata classe (vi appartiene proprio come tutti gli altri elementi), lo si pone al contempo come non appartenente a quella stessa classe, perché è quell'elemento che vi appartiene in veste "fondatrice", giacché è grazie a esso che la classe è riconoscibile, che viene posta in quanto tale⁴⁵. In altre parole, un esempio è un principio non tanto di omologazione quanto piuttosto di differenziazione, si muove nel campo non della riproduzione ma della produzione.

In questo senso, se il modello «produce livellamento», l'esempio invece «promuove la differenza», dando vita a un legame in cui viene sentita «una crescita della densità esistenziale», producendo «un incon-

⁴⁵ Cfr. anche di G. AGAMBEN, *La comunità che viene*, Torino 2001, p. 14, e *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino 2008, pp. 31-34.

tro» che porta non alla scomparsa ma al «rafforzamento dell'identità qualitativa»⁴⁶: a essere in gioco non sono dunque né l'affermazione o persino la dilatazione dei confini dell'ego, né la sua fagocitazione da parte di quella che si presenterebbe a conti fatti come super-egoità, bensì la “ricalibrazione” della stessa egoità, che si traduce nella dilatazione della propria sfera affettiva, nell'incremento dell'intensità esistenziale, nel potenziamento e affinamento dei modi di sentire, percepire e pensare, nella rimodulazione dell'apertura al mondo.

Per sintetizzare, è come se il modello esprimesse una forma di *ingiunzione*, mentre l'esempio operasse una *congiunzione*, da intendere anche come la messa in rapporto con ulteriori strati e stadi individuali: l'esempio invade il profondo del proprio essere per far germinare qualcosa dal di dentro, lo feconda e trasforma, apre alla fioritura di strati affettivo-valoriali prima inaccessibili, schiude una nuova fase possibile nel processo di posizionamento nel mondo. L'esempio si offre così da ultimo come luogo per ripensare una verticalità non-autoritaria e un'orizzontalità non-omologante⁴⁷.

3.2) Ripensare la gerarchia

Proprio su questi punti la riflessione dell'antropologia filosofica incontra, in modo forse sorprendente, uno dei pensatori postmoderni per eccellenza.

Si tratta di Gilles Deleuze, il quale da un lato aspira a un radicale «rovesciamento del platonismo», mentre dall'altro lato diventa proprio per questo ancora più sensibile alla questione del potenziamento esistenziale, facendola culminare nel problema dell'affinamento del sentire⁴⁸.

⁴⁶ CUSINATO, *La Totalità incompiuta* cit., pp. 227-228.

⁴⁷ ID., *Periagoge* cit., pp. 47-55.

⁴⁸ I riferimenti alle opere deleuziane appariranno in corpo testo secondo le seguenti sigle. Di G. DELEUZE: *LS* = *Logica del senso*, tr. it. Milano 1975 (ed. or. 1969); *FP* = *Spinoza. Filosofia pratica* (1981), tr. it. Milano 1991 (ed. or. 1981); *NF* = *Nietzsche e la filosofia*, tr. it. Milano 1992 (ed. or. 1962); *FB* = *Francis Bacon. Logica della sensazione*, tr. it. Macerata 1995 (ed. or. 1981); *CC* = *Critica e clinica*, tr. it. Milano 1996 (ed. or. 1993); *DR* = *Differenza e ripetizione*, tr. it. Milano 1997 (ed. or. 1968); *SE* = *Spinoza e il problema dell'espressione*, tr. it. Macerata 1999 (ed. or. 1968); *P* = *Pourparler*, tr. it. Macerata 2000 (ed. or. 1990); *PS* = *Marcel Proust e i sogni*, tr. it. Torino 2001 (ed. or. 1964); *F* = *Foucault* (1986), tr. it. Napoli 2002 (ed. or. 1986); *PL* = *La piega. Leibniz e il barocco*, tr. it. Torino 2004 (ed. or. 1988); *ID*

3.2.1) *Dialettica, immanenza, empirismo*

Partendo dal primo punto, più generalmente noto, l'aspetto che qui preme evidenziare è che l'intera critica deleuziana all'«immagine del pensiero», alla sua dimensione rappresentativa, alla gerarchia verticale platonica, a quella tassonomico-categoriale aristotelica, al dispositivo del giudizio, ecc.⁴⁹ – insomma, l'intera sua *pars destruens* – può essere proprio compendiata nell'idea per cui modello e trascendenza sono le due facce della stessa medaglia, ossia che qualsiasi forma di modello venga accostata al pensiero, all'azione, al desiderio, all'individuazione, ecc., assume la veste di una «trascendenza infinita» [K: 81], di una Trascendenza che impone la sua presenza subordinando tutto a sé, rendendo tutto deficitario e inadeguato rispetto alla propria posizione dominante, imponendosi cioè come Riferimento. Per Deleuze, «il platonismo riferisce la differenza a un fondamento, la subordina allo stesso [...]. Rovesciare il platonismo significa negare il primato di un originale sulla copia, di un modello sull'immagine» [DR: 91]: da questo versante, l'intera filosofia di Deleuze è il rigoroso tentativo di «farla finita con il Giudizio di Dio» [CC: 165-176], di farla finita – possiamo dire – con il Modello. Rovesciare il platonismo significa rovesciare l'intero sistema di pensiero occidentale costruito sulla figura del modello, sulla convinzione che il riferimento si dia in quanto Modello, che la relazione abbia come suo culmine il rapporto con il Modello: «trascendenza, malattia propriamente europea», «un tratto spiacevole dello spirito occidentale consiste nel rapportare le espressioni e le azioni a fini esterni o trascendenti, invece di considerarle su un piano d'immanenza, se-

= *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1963-1974*, tr. it. Torino 2007 (ed. or. 2002); CP = *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, tr. it. Verona 2007 (ed. or. 1978-81); I = *L'immanenza: una vita...*, tr. it. Milano-Udine 2010 (ed. or. 1995); RF = *Due regimi di folli. Testi e interviste 1975-1995*, tr. it. Torino 2010 (ed. or. 2003). Di G. DELEUZE, F. GUATTARI: AE = *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia I*, tr. it. Torino 1975 (ed. or. 1972); K = *Kafka. Per una letteratura minore*, tr. it. Macerata 1996 (ed. or. 1975); CF = *Che cos'è la filosofia?*, tr. it. Torino 2002 (ed. or. 1991); MP = *Milepiani. Capitalismo e schizofrenia II*, tr. it. Roma 2010 (ed. or. 1980). Di G. DELEUZE, C. PARNET: C = *Conversazioni*, Verona 2011 (ed. or. 1977).

⁴⁹ Per una prima tematizzazione rimando a PEZZANO, *Tra giudizio ed espressione. Per un'(ntro)logia della rappresentanza*, «Lessico di Etica pubblica», III, 2 (2012), pp. 69-98, pp. 77-86.

condo il loro valore in sé» [MP: 63, 66]⁵⁰.

Rispetto al secondo punto, tale opera di demolizione non si esaurisce semplicemente, come troppo spesso ci si limita a constatare, nell'affermazione della proliferazione anarchica e incontrollata dell'immanenza delle singolarità, nell'esplosione dei flussi desideranti, ossia in una cancellazione di ogni forma di Riferimento tanto vigorosa che arriva a dissolvere persino quello dell'Io e a fare spazio a qualsiasi forma di riferimento indiscriminatamente. Piuttosto, la questione che Deleuze non solo ha ben presente, ma anzi intende prendere di petto è la necessità di incrementare le proprie capacità distintive rispetto alla qualità dei riferimenti, o – nei suoi termini – di imparare a costruire i propri concatenamenti, i concatenamenti più produttivi e intensi.

Non deve allora stupire che si sia potuto persino osservare che la concezione deleuziana del pensiero è in realtà «profondamente aristocratica», nel senso che per Deleuze «il pensiero esiste solo in uno spazio gerarchizzato»⁵¹. Infatti, muovendo da una lettura profondamente coerente e felice dell'opera nietzschiana [NF], Deleuze arriva a ritenere che, se va rifiutata quella gerarchia che «misura gli esseri secondo i loro limiti e secondo il loro grado di prossimità o di lontananza rispetto a un principio», va però affermata quella gerarchia che «considera le cose e gli esseri dal punto di vista della potenza», ossia della capacità di «saltare», di superare i propri limiti, «giungendo sin al fondo delle proprie possibilità, qualunque ne sia il grado»: si tratta non di una «rappresentazione teorica», ma di una «selezione pratica delle differenze secondo la loro capacità di produrre» [DR: 54-55, 59]. Si può dire «tutto si equivale» soltanto a patto che questo «si affermi della differenza» [DR: 162], nel senso che ogni differenza equivale all'altra per il fatto di differenziarsi e non per la qualità specifica della propria differenziazione, o – anche – che ogni differenza equivale all'altra proprio perché differente (in senso verbale) dalle altre. A dire: ogni differenza è uguale

⁵⁰ Ciò apre al modo in cui "l'Oriente" avrebbe invece considerato l'immanenza: cfr. p.e. F. JULLIEN, *Figure dell'immanenza. Una lettura filosofica del I Ching*, tr. it. Roma-Bari 2005 (ed. or. 1993). Ma cfr. anche l'esplicito riferimento al pensiero deleuziano di H.-G. MOELLER, *La filosofia del Daodejing*, tr. it. Torino 2007 (ed. or. 2006), pp. 148-163.

⁵¹ A. BADIOU, *Deleuze. «Il clamore dell'Essere»*, tr. it. Torino 2004 (ed. or. 1997), p. 15.

a un'altra per la sua intima vocazione gerarchica, per il fatto, cioè, che non c'è differenza che non ponga o si eserciti per porre una gerarchia.

Si tratta di due letture del mondo frontalmente contrapposte: una invita «a pensare la differenza a partire dalla similitudine o da un'identità preliminare», l'altra «a pensare la similitudine e anche l'identità come prodotto di una disparità di fondo» [LS: 230]; una pensa la differenza negativamente, l'altra affermativamente [DR: 268]. In una si raffigura [cfr. FB: 9-31] e ci si sottomette alla mancanza [cfr. AE: 3-53], nell'altra si riconfigura e ci si rimette alla creazione.

Si comprende così anche la ragione di fondo del conclamato anti-hegelismo di Deleuze [p.e. NF: 221-288], culminante nel superamento di Hegel tramite Spinoza [SE]: da un lato si troverebbe la determinazione tramite negazione, ossia un processo di realizzazione estensivo contenuto e individuato da un limite esterno e in ultima istanza superiore (trascendente), che riesce soltanto a determinare ciò che una cosa non è; dall'altro lato invece si collocherebbe la distinzione tramite affermazione, ossia un processo di espressione intensiva concentrato sulla dinamizzazione relazionale del limite interno (immanente), che arriva a esprimere ciò che una cosa è. Si tratta di contestare non tanto la possibilità di una sintesi finale che ponga fine al processo, quanto piuttosto la natura stessa di una processualità concepita in termini "metabolico-digestivi"⁵², che procede cioè per graduale assimilazione (*negazione*) dell'alterità e che proprio in questo modo si ritrova a essere costantemente determinata rispetto a quell'esteriorità che si sforza di "digerire".

Risulta dunque persino secondario se tale opera digestiva infine si esaurisca o meno una volta per tutte; anzi, potremmo dire che nell'ottica deleuziana l'espressione più rigorosa della dialettica può facilmente essere quella *negativa* adorniana, che riconosce l'impossibilità dell'identità finale ma soltanto a patto di radicalizzare il negativo chiudendo le porte a ogni possibilità affermativa. Emblematico da questo versante il tema del «grande rifiuto», che in Adorno si condensa noto-

⁵² Secondo quanto mostrato da R. BODEI, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna 2014, pp. 127-136.

riamente nell'idea per cui la vera libertà starebbe non tanto nella scelta tra due alternative già date, quanto nella sottrazione a tale scelta⁵³: a scomparire qui, nell'ottica deleuziana, è proprio la possibilità di porre un problema diverso, di creare un differente campo di scelta, di *affermare*. Per Deleuze – in sintesi – occorre schierarsi dalla parte del mondo hegeliano o di quello spinoziano: lì opposizione, qui creazione; lì possibilità-realtà, qui virtualità-attualità; lì identità, processo di ricostituzione di un'identità già data in partenza, qui differenza, processo di espressione di differenze non date in anticipo; lì razionalità dell'ordine concettuale, qui passionalità della geometria affettiva.

Parlare di superamento dei limiti nel mondo spinoziano, secondo il motto «*caute!*» che unisce la cautela all'esclamazione affermativo-sperimentale, non implica affatto uno scatenamento privo di limiti, lo sfondamento di ogni limite o la più incontrollata sfrenatezza. Questo viene a più riprese ribadito insistendo sulla «prudenza pratica», sulle «iniezioni di prudenza», sul lavoro «alla maniera di un agrimensore», che procede «non a colpi di martello, ma con una lima molto fine», per evitare la «regressione nell'indifferenziato» procedendo però «a vista», andando quasi «a tentoni» [MP: 206, 243, 215, 329; CF: 32; C: 61]:

tutta la nostra esistenza consiste in una questione di dosi, in un calcolo di proporzioni. ... La vita è un dosaggio di parti, un calcolo, certo: ma un calcolo di parti di vita. Non astratto. La proporzione, è una vita. L'unica cosa realmente fondamentale per vivere. ... Ciò che è "essenziale" per una vita è il medium proporzionale che cerchiamo [CP: 192].

Per Deleuze dunque non si tratta né di operare semplicemente con il martello, in maniera demolitrice, né però di affermare una sorta di nomadismo-monadismo anarchico esasperato, perché piuttosto la vera e propria impresa è la scoperta di rinnovati modi di esistenza [P: 123-135, 151-154, 179], di un modo di esistenza capace di porsi su un piano di immanenza senza doversi riferire alla trascendenza, perché giunge a stabilire dei criteri che «non vengano a posteriori, ma si esercitino

⁵³ Cfr. T. W. ADORNO, *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, tr. it. Torino 2005 (ed. or. 1951), p. 173.

man mano, sul momento, per guidarci tra i pericoli» [MP: 310]:

non abbiamo la minima ragione di pensare che ci vogliano valori trascendenti per raffrontare e selezionare i modi di esistenza, per decidere che uno è “migliore” dell’altro. Al contrario, non ci sono che criteri immanenti e una possibilità di vita si valuta in sé, in base ai movimenti che traccia e alle intensità che crea su un piano di immanenza; è respinto ciò che non traccia e non crea. Un modo di esistenza è buono o cattivo, nobile o volgare, pieno o vuoto, indipendentemente dal Bene e dal Male e da ogni valore trascendente: non c’è mai altro criterio che il tenore di esistenza, l’intensificazione della vita. ... Può darsi che credere in questo mondo, in questa vita sia diventato la nostra impresa più difficile o l’impresa di un modo di esistenza da scoprire oggi sul nostro piano d’immanenza. È la conversione empirista [CF: 64-65].

Il problema dell’empirismo è il problema della distinzione, in senso non cartesiano (analitico) ma barocco (espressivo): è in gioco infatti non l’accezione sostantivo-predicativa del “chiaro e distinto” o della “chiarezza e distinzione”, un atto che *cognitivamente* deve partire da o culminare in un massimo di luminosità ed evidenza, bensì l’accezione verbale-avverbiale o, alla Deleuze, «echologica» del *distinguere*, i *modi* e *gradi* del processo genetico attraverso cui il chiaro può *sensibilmente* fuoriuscire dall’oscuro senza però smettere mai di tornare in esso, per poi rifuoriuscirne e così via [PL: 87-97, 117-118, 146-147, 179-182].

3.2.2) *Imitare esempi per sentire la differenza*

Stando a quanto visto, simile conversione comporta un lavoro da svolgere non tanto in estensione quanto piuttosto in intensione, vale a dire che non implica un allargamento dei confini, un controllo sempre maggiore, l’estensione di un dominio, il rafforzamento di un potere (la *potestas*), ma un acuitamento delle facoltà, un affinamento del sentire, una ricchezza percettiva sempre più articolata, l’incremento di una capacità (la *potentia*); è non un processo di fagocitazione che mira a rendere sé tutto ciò che ancora non lo è, bensì di distinzione, che rimette in moto il processo differenziale infra- ed extra-stante al sé; riguarda non il soggetto che deve potenziare il proprio agire e imporsi riconducendo tutto a sé, ma la singolarità che deve potenziare il proprio sen-

tire e stare al mondo scavando nelle pieghe del sé. Di “sentire” in tale scenario si può parlare in un senso ampio, vale a dire che si tratta del potenziamento dell’intensità dell’esistere, che può poi articolarsi nella costruzione di rinnovate modalità alla Deleuze «funtive» (scienza), percettivo-affettive (arte) o concettuali (filosofia) [cfr. *CF*]: è insomma innanzitutto in gioco in senso generale il modo in cui ci si sente al mondo e si sente il mondo, come si sente di diventare [*MP*: 79]⁵⁴.

Infatti, «affetto» non significa semplicemente «passività, ma *affettività*, sensibilità, sensazione»: la questione dei modi dell’affezione viene così a coincidere con la «potenza» concepita quale «problema di sentimenti e di sensibilità», dunque non di volontà o sete di dominio [*NF*: 93]. Anzi, il dominio si contrappone alla potenza, è il tentativo di separare questa dalla propria affettività dunque dalle proprie capacità [cfr. anche *RF*: 150-153]. In quest’ottica, la libertà si presenta come affermazione della capacità di variare l’ampiezza del proprio punto di vista, come sforzo di non rimanere ristretti e ossessionati da sé e al contempo da una norma alla quale il sé dovrebbe conformarsi, per invece dedicarsi all’ampliamento e all’integrazione del sé, ad aprirlo a una rinnovata differenziazione, a estendere la propria regione di espressione: «si tratta di un’intensificazione, di un guadagno in distinzione» [*PL*: 115-125].

Sostenere la dimensione dinamica del processo di individuazione non solo segna l’insoddisfazione per la semplice individualizzazione, ma esige anche che esso venga inteso – è il grande lascito di Simondon – non come *modellazione* ma come *modulazione*, in quanto si tratta non più di *imprimere una forma* ma di *variare un’intensità*, non più di riprodurre ma di differenziarsi: in tale ottica il vero e proprio male è rappresentato dal rifiuto di qualsiasi forma di ulteriore e più incisiva individuazione, da una rinuncia alla comunicazione che comporta una perdita di informazione [*ID*: 106-110], ossia di interazione e scambio [*CF*: 150-151]. In altri termini, il «demoniaco» sta nell’aspirazione alla

⁵⁴ Cfr. anche GUALANDI, *Deleuze*, Paris 2009, pp. 61-67, e J. ORGANISTI, *Gilles Deleuze. Dall’estetica all’etica*, Milano 2014, pp. 29-62, 94-116 e 177-185, testo che nel complesso evidenzia in modo molto approfondito il peso giocato dal sentire nell’opera deleuziana.

compiutezza, nella chiusura rispetto a quegli incontri capaci di mettere in moto un processo di riorientamento, di ridinamizzare il processo di individuazione⁵⁵.

L'«empirismo trascendentale» [I: 7-9] si traduce così in prima istanza nella necessità di non appiattare il processo di individuazione sull'adeguamento a un modello, sul ri-calciamento [MP: 56-60; RF: 301], giacché «tutti i modelli sono morali» [MP: 345]. In seconda istanza, comporta l'impossibilità di accontentarsi di aver finalmente conquistato l'identità, di riconoscersi nell'ego.

In primo luogo, nel mondo etico il compito di sperimentare esclude «ogni tipo di finalità spirituale o morale, ogni trascendenza di un Dio» [SE: 200] e comporta che «nessuno è competente per me» [CP: 88-89], che non possa cioè esserci un qualche Modello di Riferimento, come invece accade nel mondo morale [SE: 198-213; FP: 27-41]⁵⁶. Poiché «nessuno nasce libero», la libertà non può essere disgiunta «dal divenire, dalla formazione e dalla cultura», ma questo significa appunto anche che «nessuno può prendere il nostro posto nella lenta esperienza di quel che concorda con la nostra natura, nel lento sforzo di scoprire le nostre gioie» [SE: 205], così come se «i processi sono i divenire», essi non possono essere giudicati dal punto di partenza (dunque pre-giudicati), ma nemmeno soltanto «dal risultato con cui si chiudono», perché piuttosto a *fare la differenza* è «la qualità del loro corso e la potenza delle loro continuazioni» [P: 194; NF: 91-92].

«Il buono e il cattivo non possono essere che il prodotto di una

⁵⁵ CUSINATO, *La Totalità incompiuta* cit., pp. 316-325.

⁵⁶ Cfr. anche quanto scrive Cusinato: «con morale intendo un insieme di norme tese alla riproduzione del consenso sociale ..., con etica invece un processo artigianale di alfabetizzazione emozionale teso a promuovere la compartecipatività» (ivi, p. 316), distinzione che fa tutt'uno con la convinzione che «la libertà si misura non tanto dal punto di partenza quanto da quello di arrivo: ... sono responsabile di quello che divengo, non di quello che ero all'inizio» (ivi, p. 312). Con Deleuze, possiamo ancora aggiungere che sono responsabile non tanto semplicemente di quello che divengo, ma *del modo in cui lo divengo* ossia *dalla qualità del mio divenire*. Andrebbe anche indagata la possibile vicinanza della distinzione deleuziana rispetto a quella tra morale, come modalità di comportamento rispetto agli altri, ed etica, come modalità di conduzione della propria vita, avanzata da un autore apertamente critico rispetto al *French Thought* come R. DWORKIN, *Giustizia per i ricchi*, tr. it. Milano 2013 (ed. or. 2011).

selezione attiva e temporanea, da riattivare continuamente» [MP: 54]: certo, «non è facile essere liberi, organizzare gli incontri, moltiplicare gli affetti che esprimono o sviluppano un massimo di affermazione» [C: 62], «questa selezione è molto dura, molto difficile», perché «le gioie e le tristezze, gli aumenti e le diminuzioni, gli schiarimenti e gli scurimenti sono spesso ambigui, parziali, cangianti, reciprocamente mescolati» [CC: 179-193], perché nessuno conosce in anticipo quali incontri potranno avvenire, la loro qualità e la loro capacità germinativa [CP: 43-66]⁵⁷. Eppure, proprio se si muove da questo si arriva a non ignorare che è possibile combattere per la propria schiavitù, che ci si può ritrovare a desiderare il fascismo [AE: 293], ossia che si può rischiare di *desiderare un Modello* che – in termini antropologico-filosofici – *esoneri* dalle fatiche dell'individuazione.

In secondo luogo, che nessuno possa sostituirci non significa affatto che questo lento processo non coinvolga direttamente il rapporto con l'altro, anzi: «l'apprendimento non si fa nel rapporto che va dalla rappresentazione all'azione (come riproduzione dello Stesso), ma nel rapporto che va dal segno alla risposta (come incontro con l'Altro)» [DR: 35]. È dunque l'incontro con l'altro a rendere possibile l'apprendimento, non un incontro-modello ma un incontro-esemplare, se è vero che «non apprendiamo nulla da chi ci dice di fare come lui» e che «i nostri soli maestri sono quelli che ci dicono di fare con loro», che «non hanno rapporto di somiglianza con ciò che impariamo» e che «anziché porci gesti da riprodurre, hanno saputo trasmettere dei segni da sviluppare nell'eterogeneo» [DR: 35; PS: 6-22]. Questo spiega perché sia un pregiudizio «infantile» quello per cui «il maestro dia un problema, il nostro compito sia quello di risolverlo e il risultato sia giudicato vero o falso da un'autorità indiscussa», ed è un pregiudizio «sociale» perché riprodotto «nell'interesse palese di farci restare bambini, indurci sempre a risolvere problemi proposti dall'esterno, e consolarci o distrarci dicendoci che abbiamo vinto se abbiamo saputo rispondere», ossia «ponendo il problema come ostacolo e vedendo in colui che risponde, ri-

⁵⁷ Cfr. anche U. FADINI, *Principio metamorfosi. Verso un'antropologia artificiale*, Milano 1999, p. 45.

solvendolo, una specie di Ercole» [DR: 205-206]. I problemi invece «non sono già fatti, ma devono essere costituiti» e lo sono in quanto «atti viventi» che operano «prove e selezioni», cercando di condurre le facoltà a un «esercizio trascendente» che faccia nascere nella sensibilità «quella seconda potenza che coglie ciò che può essere soltanto sentito»: è una vera e propria «educazione dei sensi», la cui carica violenta «comprende sempre l'Altro» [DR: 206, 140, 210, 214].

«Non è possibile sapere in anticipo come l'individuo apprenderà – per quali amori si diventa bravi in latino, per quali incontri si è filosofi, in quali dizionari si impara a pensare»: è proprio questa impossibilità di sapere in anticipo e di sapere da soli che rende necessaria una vera e propria irruzione dell'altro per «portare e trasmettere la differenza». Di un altro che non può assumere in nessun caso la forma del modello:

non esiste un metodo per trovare i tesori e neppure per apprendere, ma un violento ammaestramento, una cultura o *paideia* che percorre l'intero individuo [...]. Il metodo è il mezzo del sapere che regola la collaborazione di tutte le facoltà, ed è anche la manifestazione di un senso comune o la realizzazione di una *Cogitatio natura*, che presuppone una buona volontà come una “decisione premeditata” del pensatore. Ma la cultura è il movimento di apprendere, l'avventura dell'involontario, che soggioga una sensibilità, una memoria, quindi un pensiero, con tutta la violenza e crudeltà necessarie. [...]. Apprendere è veramente il movimento trascendentale dell'anima [DR: 215].

Dobbiamo qui intendere la *paideia* innanzitutto come *Bildung* e non come *Erziehung*, ossia non come educaimento, rieducazione o persino indottrinamento, ma come quel paradossale processo di auto-formazione che è anche al contempo di etero-formazione, non solo perché procede per contaminazione (formazione tramite l'altro), ma anche perché sviluppa la capacità di sentire e vivere l'alterità (formazione all'altro). Una *paideia* dunque che se non può strutturarsi ortopedicamente rispetto a un qualche modello, non per questo rinuncia alla forza contaminante e dinamizzante dell'alterità, alla germinatività dell'esempio⁵⁸.

⁵⁸ Proprio in un simile scenario si osserverà che, «se le tre età del concetto sono l'enciclopedia, la pedagogia e la formazione professionale commerciale, solo la seconda

«Differenza e ripetizione si oppongono soltanto in apparenza» [PS: 47]: non è dunque in questione tanto il rifiuto dell'imitazione, perché anzi essa, come insegna uno dei principali riferimenti deleuziani proprio in merito alla stretta correlazione tra ripetizione e differenziazione [cfr. DR: 39, 103, 264], da un lato funziona come un'invasione, producendo il «contagio dell'esempio»⁵⁹, ma dall'altro lato proprio in questo modo riesce a mettere in moto un graduale processo di differenziazione. In tale ottica l'imitazione risulta essere persino l'opposto della riproduzione: ma non tanto perché ogni imitazione produce uno scarto creativo quasi in modo "residuale", né tantomeno perché si imita concorrenzialmente per superare, per essere o fare meglio, quasi a tentare di sostituire una trascendenza a un'altra rischiando di patire lo scacco del perenne fallimento, quanto perché imitando si produce non superamento ma differenziamento⁶⁰.

Imitare significa produrre differenza. Ripetendo, si imita la forza di differenziare, non si riproduce una forma [FB: 117]; si imita la capacità di creare, non ciò che è stato creato; non si è o fa meglio o peggio, si è o fa diversamente: «*seguire non è affatto la stessa cosa che riprodurre, non si segue mai per riprodurre [...]. Seguire è una cosa diversa dall'ideale di riproduzione. Non migliore, ma diversa*» [MP: 443]. L'esempio riesce proprio in questo, esibisce il legame sopra indicato tra passibilità e possibilità: non indica né un *cosa* né un *come*, che andrebbero supinamente riprodotti, ma mostra una possibilità, rivela che c'è una possibilità, costringe a scuotersi e in questo modo riapre al mondo, ridinamizza il processo di individuazione, riaccende e rinnova i modi del sentire.

può impedirci di cadere dalle vette della prima nel disastro assoluto della terza, disastro assoluto del pensiero» [CF: XIX]. Non sorprende così se un allievo di Deleuze come Miguel Abensour, richiamando la teoria istituzionale del maestro, giunga a interrogarsi sul problema dell'«educazione del desiderio», formulando un'«utopia simulacro» contrapposta all'«utopia modello»: cfr. p.e. M. ABENSOEUR, *William Morris. Utopie libertaire et novation technique*, in A. BERTOLO, E. COLOMBO (édd.), *L'imaginaire subversive. Interrogation sur l'utopie*, Gèneve-Lyon-Paris 1982, pp. 113-150.

⁵⁹ G. TARDE, *Credenza e desiderio. Monadologia e sociologia*, tr. it. Napoli 2012 (ed. or. 1880-93), p. 159.

⁶⁰ Cfr. anche le considerazioni di L. M. POSSATI, *La ripetizione creatrice. Melandri, Derrida e lo spazio dell'analogia*, Milano-Udine 2013.

Imitare significa sentire la differenza, sentire differemmente. Auto-imputandosi un'ancora eccessiva insistenza per le profondità in *Differenza e ripetizione*, Deleuze arriva a sostenere con ancora più nettezza le istanze della dimensione della superficie, dell'immanenza di una superficie senza profondità [LS: 293-295], per la cui determinazione si rende necessaria una vera e propria *logique du sens*, la quale si traduce però immediatamente nel problema di una *logique de la sensibilité*, di una *logica del sentire*. Pensare la superficie infatti esige innanzitutto di muovere dalla centralità «estesologica» della corporeità esposta e «autoeteroaffettiva»⁶¹, dalla «pura intensità» del «Corpo senza Organi» [AE: 10-18; MP: 205-222], per riconoscere che «il più profondo è la pelle» [LS: 17, 97], membrana densa di energia potenziale che genera le polarità, mettendo in contatto interno ed esterno, profondità ed esteriorità, affezione ed espressione. *L'expeausition*⁶² è il più profondo perché è il luogo fisico dell'espressività simbolico-affettiva, è il «tessuto primitivo» che mette in con-tatto con il mondo⁶³: se Deleuze invoca un «pensiero delle superfici» è dunque perché riconosce che la profondità dell'interiorità ha un'origine *epidermico-proprioceettiva*⁶⁴ e che perciò la possibilità di potenziare il *conatus* si gioca più ampiamente tutta sul piano del sentire. Il grido spinoziano secondo cui «non sappiamo cosa può un corpo» perché esso è capace di essere affetto in molteplici modi, elevato a cavallo di battaglia da Deleuze [SE: 199], può essere riformulato come «non sappiamo cosa – meglio: *come* – può sentire un corpo», dunque «non sappiamo *come* può differenziarsi un corpo» proprio perché esso è massimamente patico.

Il rapporto esemplare con l'altro agisce come un principio di dive-

⁶¹ Cfr. G. PIANA, *Conoscenza e riconoscimento del corpo*, Milano 2005, pp. 122-124.

⁶² La *peau* come luogo per eccellenza dell'*exposition*: cfr. J.-L. NANCY, *Corpus*, tr. it. Napoli 1995 (ed. or. 1992).

⁶³ Su tutto ciò cfr. il ricco MAZZEO, *Tatto e linguaggio* cit.

⁶⁴ Vedi soprattutto di D. ANZIEU, *L'io-pelle*, tr. it. Roma 1987 (ed. or. 1995); *L'epidermide nomade e la pelle psichica*, tr. it. Milano 1992 (ed. or. 1990) e *Il pensare. Dall'io-pelle all'io-pensante*, tr. it. Roma 1996 (ed. or. 1994). Proprio lo psicoanalista francese riscontra in Deleuze il persistere di un eccesso «razionalistico» nel modo in cui è affrontato il problema della sensazione (segnatamente in FB): cfr. In., *Francis Bacon ou le portrait de l'homme désespéré*, Paris 1993.

nire, come principio di una rinnovata sensibilità, che prende le mosse dall'avvertimento di un'alterità la cui ripetizione è capace di produrre differenziazione, ossia consente di schiudere nuovi orizzonti del sentire dunque di trasformarsi. *Non si può sentire diversamente senza diventare altro da sé*: «gli affetti sono dei divenire» [MP: 316; CF: 168]; «il *pathos* è l'elemento di base di un divenire» [NF: 95]. L'affetto comporta in quanto tale una variazione, andando a toccare la potenza d'essere, arricchendone e muovendone appunto il divenire [CF: 150], in un movimento la cui posta in palio è la possibilità di rendere percettibile l'impercettibile [RF: 244-246; CF: 17, 161-201; MP: 338-345; FB: 117-121]. L'invito a «rendersi impercettibili» comporta dunque non tanto o perlomeno non soltanto – come si è teso a credere soprattutto intendendolo in senso esclusivamente “politico-contestativo” – lo sforzo di sfuggire a qualsiasi forma di controllo e di identificazione, quanto piuttosto l'impegno a diventare tanto sensibili da giungere a vivere ciò che negli stadi individuativi sino a quel momento raggiunti si collocava al di sotto o al di sopra della soglia della sensibilità. Si tratta dell'insieme di quelle «piccole percezioni» il cui divenire «molecolare» può essere colto soltanto rendendosi altrettanto «microscopici», capaci di patire «elementi attuali infinitamente piccoli», ossia quell'infinità di «piccole piegature» che «preparano, compongono o seguono» quelle più grandi; al contempo si tratta anche di rendersi così «macroscopici» perché capaci di sentire in maniera più viva e sfumata anche l'ordinario [PL: 139-198]. È insomma il tentativo di ampliare e intensificare il proprio sentire, di raffinarlo e acuirlo, operando così uno scuotimento dal torpore dell'identità auto-referenziale: «l'affetto non è un sentimento personale, non è neanche un carattere, è l'effettuazione di una potenza di muta, che solleva e fa vacillare l'io» [MP: 299].

3.2.3) *Ego-decentrismo e trascendenza sensibile*

L'individuazione dunque non si esaurisce con l'individuo, anzi muove dalla crisi della sua supposta autosufficienza, tanto che per Deleuze è in gioco una vera e propria lotta contro se stessi, un riconoscimento dell'altro *in me* che si lega biunivocamente a quello dell'altro *da me*: «*Je est un autre*» [DR: 116], l'egoità è attraversata da un'incrinatura

che la rende estranea a se stessa, tanto che l'io può essere colto come ciò che blocca l'individuazione o persino l'esito di un processo di colonizzazione da parte dell'alterità. Da una parte infatti «i nostri possibili sono sempre gli Altri», la loro espressività induce la nostra, vale a dire che «altri diventa *espressione di un mondo possibile*», di un'ulteriore e inespressa possibilità individuativa: «rappresenta fattori individuanti»; dall'altra parte bisogna tuttavia fare attenzione a «non esplicitarsi troppo con altri e non esplicitare troppo altri», per «mantenere i propri valori impliciti, moltiplicare il nostro mondo popolandolo di tutti gli espressi che non esistono al di fuori delle loro espressioni»: «non è altri a essere un altro Io, ma l'Io un altro, un Io incrinato» [DR: 334-335; PS: 8-9; P: 196; LS: 269-270]. Ciò significa che non si tratta di celebrare l'alterità perché portatrice di un'altra egoità, né di cancellare l'io per farlo diventare – come accadeva problematicamente in Lévinas – “ostaggio” dell'alterità, ma di spingere l'io a cogliere lo sfondo pre-individuale dunque anche l'orizzonte trans-individuale della propria individuazione⁶⁵. La «morte dell'ego» non è la fine ma l'inizio della singolarità, del potenziamento esistenziale e dell'affinamento del sentire⁶⁶.

L'invito deleuziano alla spersonalizzazione in favore dell'impersonalità⁶⁷, che sulle prime appare irrimediabilmente antitetico a ogni forma di “personalismo”, va così letto come il rifiuto dell'assegnazione preliminare di un nome proprio, il quale deve essere piuttosto colto come «l'agente di un infinito», di un processo, di un divenire [MP: 84-85, 322-323]. È in questo senso che «la lotta degli uomini liberi» è indistinguibile dal «rinascere, rifarsi una nascita, rompere con la propria nascita di carne» [LS: 134], ossia da un moto di deviazione o torsione diagonale [RF: 188; MP: 432-445, 579]⁶⁸. È una *curvatura* della sogget-

⁶⁵ Su cui vedi V. MORFINO, E. BALIBAR (a c. di), *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Milano-Udine 2014.

⁶⁶ È la tesi centrale di CUSINATO, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, Napoli 1999.

⁶⁷ Cfr. anche R. ESPOSITO, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino 2007, pp. 163-184; E. LISCIANI-PETRINI, *Fuori della persona. Sull'“impersonale”*: Merleau-Ponty, Bergson, Deleuze, «Filosofia politica», 3 (2007), pp. 393-410.

⁶⁸ Riecheggia qui la connessione marxiana tra *clinamen* e libertà: sul concetto di in-

tività, nello specifico rispetto alla traiettoria lineare della persona: rinascere significa passare dalla semplice riproduzione alla produzione di un modo di vita [ID: 8-9]. *Ecceità* diventa dunque il nome assegnato a un'individuazione che procede "coniugativamente" per concatenamenti, per incremento di rapporti, con le "cose" come con le "persone" [MP: 69, 146-147, 320-321, 338; C: 57-60; ID: 204-205].

Sotto questa luce, assumono nuovi contorni affermazioni come quelle per cui «per impedire a qualcuno di parlare a proprio nome bisogna fargli dire "io"» [RF: 61] o «le forze repressive hanno sempre bisogno di un Io da assegnare, di individui determinati su cui esercitarsi» [ID: 170-171]: non si tratta semplicemente di una liquidazione della soggettività (in senso figurato e non), ma del tentativo di cogliere le più recondite «pieghe» della sua articolazione, di non esaurire le potenzialità affettivo-valoriali delle singolarità nell'etichetta simbolica dell'io.

L'egoità, come già accennato, può essere letta addirittura più come effetto di una colonizzazione dell'alterità e meno come affermazione delle proprie potenzialità inespresse; l'egocentrismo o individualismo assumono una connotazione socio-culturale, nonché economica⁶⁹. Per rendersene conto, è sufficiente prestare attenzione al carico simbolico e soprattutto performativo espresso in *brand*, prodotti o slogan quali *I-Pod*, *I-Pad*, *I-Phone*, *I-Tunes*, «tutto gira intorno a te» (a proposito di una nota compagnia di telefonia mobile) e «l'azienda sei tu» (a proposito di una nota catena della grande distribuzione), o – ancora – alla campagna pubblicitaria di una nota azienda di alimenti dolciari incentrata sulla sostituzione del prodotto-marchio presente nell'etichetta con il nome proprio del consumatore (l'io è qui persino un'etichetta *fisica*). Per non dimenticare lo *star-system*, o il «sistema della moda», che – avvalendosi non a caso della figura del *modello* – rappresenta uno dei meccanismi fondamentali attraverso cui la società contemporanea

clinazione cfr. lo stimolante A. CAVARERO, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Milano 2014.

⁶⁹ Come evidenziano p.e. K. MARX, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, tr. it. Firenze 1997 (ed. or. 1857-58), I, p. 5, e C. TAYLOR, *Atomism*, in *Id.*, *Philosophical Papers. II*, Cambridge 1985, pp. 187-210.

inocula la libera espressione della soggettività⁷⁰. Gli esempi potrebbero essere facilmente moltiplicati, ma il punto nevralgico è che l'identità personale, l'irriducibile diversità di ogni io, è diventata un nuovo settore di mercato, un fattore della riproduzione sociale ed economica: si presenta un vero e proprio *egocentrismo indotto*, forse paradossale ma comunque non sorprendente se pensiamo alla relazionalità e alla paticità costitutive dell'animale umano.

Rinunciare a un modello significa pertanto anche rinunciare all'io nella misura in cui questo si presenta o come irrigidimento identitario (sottrazione alla contaminazione), o come riproduzione indotta (colonnizzazione dell'alterità): significa rinunciare a ogni forma di trascendenza accettando sino in fondo la sfida dell'immanenza, colta come invito a intensificare l'esistenza e a spingere il processo di individuazione verso nuove tappe, dunque non come sottrazione dal rapporto e dal divenire in favore di un autismo immanentista.

Si profila il paradosso di un'immanenza per la quale il problema del prospettivismo non riguarda tanto la «dipendenza da un soggetto definito già da prima», perché «sarà soggetto solo ciò che viene al punto di vista»: è un relativismo per cui «non è una variazione della verità a seconda del soggetto, ma la condizione in cui appare al soggetto la verità di una variazione» [PL, 32]⁷¹. *L'immanenza della variazione prospettica è un'immanenza della trasformazione, del trascendimento*.

È infatti un'immanenza che si esercita sull'*uso trascendente delle facoltà*, sul *trascendimento del sentire* nel senso soggettivo del genitivo: in tal senso, esiste dunque una sorta di «trascendenza sensitiva [*sensitive*]» contrapposta a quella «sovrasensibile [*supra-sensible*]» [CF: 195], che non allude a qualcosa al di fuori e oltre ma a quanto concerne più intimamente in quanto *fa nascere* [DR: 186]. Si tratta di una trascendenza intesa come allargamento della vita *nella vita*, come apertura *nel mondo* e non oltre il mondo, una «transimmanenza»⁷², per la quale l'immanen-

⁷⁰ R. BARTHES, *Sistema della moda*, tr. it. Torino 1983 (ed. or. 1967).

⁷¹ Sul *paradoxe de l'immanence* deleuziana vedi anche P. MONTEBELLO, *Deleuze. La passion de la pensée*, Paris 2008, pp. 29-60.

⁷² Nei termini di NANCY, *L'esperienza della libertà*, tr. it. Torino 2000 (ed. or. 1988).

za non solo non si risolve nella serrata autistica ma anzi comincia dalla sua effrazione; questa espone a una forma di alterità che segna anche l'esposizione *a e di* (nel senso algebrico-matematico dell'esponente: *potenzia*) quanto della singolarità era sino a quel momento rimasto sfondo "muto". La relazione si presenta in quanto tale come annuncio della trascendenza, perché implica necessariamente un trascendere, «un indicare al di là di sé»⁷³ e un andare al di là di sé: una relazione sentita, una relazione che trasforma il sentire, si colloca e colloca già oltre al piano dell'immanenza auto-referenziale. La trascendenza sensibile, o transimmanenza, fa così tutt'uno con la trascendenza messa in moto dalla crisi, quella trascendenza connessa alla riapertura del processo di individuazione e al superamento dello stadio precedente. La transimmanenza in ultima battuta coincide con la *transpo/assibilità*, o con quella *trascendenza dell'anteriorità* (*Transzendenz nach rückwärts*) in cui l'originarietà del *pathos* del rapporto si intreccia con l'apertura alle possibilità future⁷⁴.

4) *L'umano oltre l'uomo. Questione di stile*

Spingendo ancora oltre l'affiancamento del discorso deleuziano al paradigma dell'antropologia filosofica (segnatamente nel versante scheleriano)⁷⁵, rovesciare il platonismo significa rinunciare tanto alla tentazione trascendentista per cui esisterebbe un modello che preconfigura l'esistenza (*ideae ante res*), quanto a quella autistico-immanentista per cui un piano sarebbe già presente nelle cose e si tratterebbe al più di riconoscerlo (*ideae in rebus*), se non di ricavarlo a posteriori in modo convenzionale (*ideae post res*), per accettare sino in fondo che la progettualità si sviluppa processualmente e creativamente, seguendo delle linee immanenti che però diventano trascendenti in misura della loro stessa creatività ed esposizione alla contaminazione (*ideae cum*

⁷³ H. JONAS, *Organismo e libertà. verso una biologia filosofica*, tr. it. Torino 1999 (ed. or. 1966), p. 11.

⁷⁴ Cfr. ANDERS, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, tr. it. Bari 1993 (ed. or. 1935-36), p. 68.

⁷⁵ Cfr. in particolare M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, tr. it. Milano 2004 (ed. or. 1928), p. 134, nonché CUSINATO, *Katharsis* cit., pp. 333-341.

rebus). O anche, proseguendo nell'accostamento, il rifiuto di ogni forma di teleologia non si risolve nella celebrazione dell'aleatorietà della "clinia", bensì nell'affermazione della *teleoclinia*⁷⁶ o «piano di composizione» [FP: 158-159], per cui il movimento della singolarità non è né pre-indirizzato né casuale, perché da un lato si indirizza facendosi e si fa indirizzandosi verso ciò che consente una più intensa espressione, mentre, dall'altro lato, implica una dimensione partecipativa nella misura in cui non può fare esclusivo riferimento alle sole proprie energie per riuscire a esprimersi, senza con ciò far venire mai meno il principio dell'«insostituibilità» della singolarità stessa. A dire: la misura e la qualità dell'orientamento "interno" sono date – meglio, con-figurate – attraverso la relazione con l'"esterno", o – come giungerà a dire Deleuze – un dentro non può differenziarsi che come ri-piegatura di un fuori che a sua volta è tale solo in quanto dis-piegatura del dentro [F: 125-162].

Non c'è dubbio che in Deleuze il tema della *paideia* e della tensione tra modello ed esempio non giunga del tutto a una sistematica ed esplicita articolazione, come è vero che, più che concentrarsi sulla questione della ri-funzionalizzazione, cioè del processo di ri-stabilizzazione dell'esperienza alla luce dell'avvenuta intensificazione, Deleuze finisce per interrogarsi soprattutto sulla questione della de-funzionalizzazione, ossia sembra avere maggiormente a cuore il processo di de-stabilizzazione dell'esperienza, lo sforzo in funzione di un uso trascendente delle facoltà in senso "eversivo".

Eppure, stando a quanto è emerso, proprio al cuore di un pensiero generalmente etichettato come postmoderno e postumano pulsano una serie esigenze tutt'altro che "postume": riconoscere la paticità e relazionalità che impastano la vita e la natura dell'animale umano; affrontare il problema della modulazione di questi tratti tenendo conto della costitutiva apertura del processo di individuazione; ma anche te-

⁷⁶ Cfr. SCHELER, *La posizione cit.*, pp. 162, 189. Si tratta di una notevole intuizione, se pensiamo alla descrizione del processo evolutivo in termini di "exattamento" messo al centro del dibattito scientifico da J. S. GOULD, E. S. VRBA, *Exaptation. Il bricolage dell'evoluzione*, tr. it. Torino 2008 (ed. or. 1982).

ner presente che la possibilità di arricchire la propria esistenza si gioca proprio nell'intensificazione di sensibilità e affettività, ossia nel raffinemento delle stesse paticità e relazionalità. Esigenze che proprio in quanto *umane troppo umane* troviamo anche nel vivo del paradigma dell'antropologia filosofica⁷⁷.

Se la paticità segna la vita degli animali umani, le passioni non possono essere considerate un fastidioso ostacolo o un principio di disordine, né gli affetti sono qualcosa da rimuovere o contenere: esprimono la natura stessa degli animali umani, ne rivelano la costitutiva relazionalità. Una relazionalità la cui ambiguità si manifesta in maniera – verrebbe da dire – esemplare nella tensione tra modello ed esempio: nella possibilità che l'altro si presenti come semplice agente di affezione, venendo meramente patito, o diventi un re-agente affettivo, traducendosi in un tramite per patire in maniera *più avvertita*, non soltanto nel senso di una maggiore consapevolezza, ma soprattutto in quello di una più articolata intensità e di una più viva sensibilità, che consentano di toccare corde più profonde e mai prima entrate in vibrazione.

Tutti gli aspetti sin qui toccati – distinzione, differenziazione, espressione, sentire, esemplarità, ecc. – possono forse coagularsi nella questione dello stile, che non va concepito in senso meramente estetizzante, se è vero che l'arte del vivere, del condurre la vita, è il compito più impellente e insieme più arduo per gli animali umani⁷⁸. Per questo lo stile non si riduce agli aspetti formali e nemmeno semplicemente alla coimplicazione di forma e contenuto, ma si qualifica più profondamente come «procedimento di una variazione continua» [MP: 145]

⁷⁷ Non solo nell'accezione scheleriana: anche Plessner giunse ad affrontare il tema della sensorialità cercando di rinnovare l'impostazione kantiana. Cfr. perlomeno PLESSNER, *Studi di estesiologia. L'uomo, i sensi, il suono*, tr. it. Bologna 2007 (ed. or. 1925-58), e *Antropologia dei sensi*, tr. it. Milano 2008 (ed. or. 1970). A testimonianza dell'attenzione dell'antropologia filosofica al tema del sentire, si possono ricordare ancora perlomeno MAZZEO, *Storia naturale della sinestesia. Dalla questione Molyneux a Jakobson*, Macerata 2005, e GUALANDI, *L'occhio, la mano e la voce. Una teoria comunicativa dell'esperienza umana*, Milano-Udine 2013.

⁷⁸ Tanto da poter giungere a configurare una vera e propria *ontologia dello stile*, su cui si sofferma il compimento della ricerca di G. AGAMBEN, *L'uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*, Vicenza 2014, pp. 286-297, testo non a caso incentrato sulla questione dell'operosità umana.

e «metamorfosi» [PS: 46], cioè come un modo peculiare di accostare e relazionare elementi eterogenei all'interno di un processo di individuazione costantemente aperto: lo stile chiama in causa «una nascita continuata e rifratta», un'incessante modulazione espressiva che opera la trasformazione «in rapporto con le varie determinazioni della vita» [PS: 47, 49]. Lo stile, in altri termini, è la costruzione di un insostituibile piano espressivo, di uno specifico taglio prospettico-affettivo: è un'unità espressiva che, rispetto al molteplice incontrato, si pone non come principio ma come effetto, non come riproduzione ma come produzione, mettendo così a sua volta in moto effetti di risonanza e amplificazione [PS: 149-156]. Che l'unità di uno stile non possa essere data in anticipo significa così anche che essa non può essere "stilizzata" in un modello, in una trascendenza: perciò lo stile viene comunemente detto "inimitabile" ossia irriproducibile e irripetibile. Tuttavia, ancora una volta l'esempio si pone su un altro piano, quello transimmanente: quando infatti uno stile agisce consapevolmente o meno come esempio, non intima di essere ricalcato – cosa appunto impossibile –, bensì esibisce *il fatto stesso dello stile*, la possibilità di uno stile, la sua necessità. Induce insomma a *ripeterne il differenziarsi*.

Più precisamente, la questione dello stile sollevata dalla prospettiva di Deleuze non riguarda la differenza prodotta dal soggetto che vuole distinguersi, che desidera darsi un tono o intende esibire qualche vezzo specifico: riguarda piuttosto prima di tutto il ripercorrimiento del processo di differenziazione che ha costituito e costituisce ciascuno, l'apertura alla dimensione del pre-, che alimenta la differenziazione e l'individuazione. Insomma, non si chiama in causa il desiderio per esempio di parlare con toni e gesti distintivi, di utilizzare un linguaggio ricercato, ecc., bensì la piena scoperta del proprio tono di voce, della propria cadenza di pronuncia, delle proprie specificità espressive, ecc., di qualcosa che *ci ha già differenziato*, che *ha già fatto la differenza*, che è le differenze che siamo.

5) *Sentire differentemente e vivere differentemente*

Vorrei concludere esplicitando un aspetto utile a prevenire certe

possibili letture critiche dell'orizzonte sin qui prospettato. Mi riferisco al fatto che si potrebbe pensare che sia stata offerta una chiave interpretativa capace al più ad articolare una critica *artistica*, cioè concentrata sul bisogno di autenticità, libertà ed espressione individuale e singolare, ma che poco riesca a dire dal punto di vista di una critica *sociale*, cioè focalizzata sul bisogno di giustizia, uguaglianza, equità politica e sociale⁷⁹. Detto altrimenti, declinare la trasformazione rispetto all'ordine del sentire rappresenterebbe un gesto tipico dell'individuo nobile-aristocratico, promotore di un'istanza di autenticità rispetto all'individuo borghese e a quello proletario.

Al di là delle stilizzazioni forse persino caricaturali, il punto è che la trasformazione, se si giocherebbe per il terzo sul piano dell'azione socio-politica (*prattein*) e per il secondo su quello dell'emancipazione economico-produttiva (*poiein*), per il primo si collocherebbe a un livello in cui a venir meno è proprio la dimensione dell'agire, esaurendosi nella sfera estetico-contemplativa (*theorein*). In quest'ottica, la centralità della dimensione dell'espressione e del sentire sarebbe persino la più compiuta manifestazione di quel processo di *estetizzazione* degli spazi pubblici e dell'azione politica che rappresenta il contrassegno principale dell'epoca postmoderna e del capitalismo speculativo-finanziario⁸⁰. Conferire una simile centralità al sentire significherebbe dunque di fatto non comprendere la specificità delle esigenze di trasformazione politica, se non addirittura precludere ogni vera possibilità di mutamento sociale.

Tuttavia, questo tipo di lettura risulterebbe qui fuori fuoco, perché non terrebbe conto di almeno tre aspetti.

In primo luogo, preparare la rivoluzione senza prepararsi a essa significa già gettare le basi per la sua trasformazione in terrore⁸¹: vale a dire che – Platone lo insegna – pretendere di sganciare le sorti dell'equilibrio della *psyche* del singolo da quelle dell'equilibrio dell'intera

⁷⁹ Secondo la distinzione tracciata dall'importante L. BOLTANSKI, E. CHIAPPELLO, *Il nuovo spirito del capitalismo*, tr. it. Milano 2013 (ed. or. 1999).

⁸⁰ È la chiave di lettura di autori come F. JAMESON, *Postmodernismo. Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, tr. it. 2007 (ed. or. 1991) e D. HARVEY, *La crisi della modernità. Riflessioni sulle origini del presente*, tr. it. Milano 2002 (ed. or. 1989).

⁸¹ Cfr. CUSINATO, *Periagoge* cit., p. 250.

polis significa rendere entrambi impossibili: una società non fiorisce se non fioriscono i suoi membri – e viceversa, certamente.

In secondo luogo, il sentire non occupa una dimensione meramente estetica nella misura in cui come si è detto coinvolge tutto quanto è in grado di incidere nel profondo e di costituire un ordine di valori proprio evitando un ripiegamento in senso soggettivistico, perché è la traccia lasciata dall'irruzione dell'alterità, da quanto mette in discussione l'arbitrarietà e l'autoreferenzialità soggettive.

In terzo luogo, una comunità si struttura rispetto a un'«intenzionalità affettiva collettiva», ossia una società prende forma soltanto laddove prenda forma un «sentire comune» o «sentire assieme»⁸², o – nei termini della sociologia e filosofia critica contemporanee – un *immaginario sociale*⁸³: è insomma anche e persino innanzitutto nel sentire che cominciano a delinearci i contorni del mutamento sociale, laddove cioè il modo dominante e abituale di sentire comincia a essere “deviato” per essere riarticolato e riapprofondito. Questo è testimoniato dal fatto che i cambiamenti sociali hanno origine proprio nel momento in cui si producono dei modi di sentire comuni controcorrente rispetto a quanto era sino a quel momento ritenuto accettabile e normale: la trasformazione sociale è possibile soltanto qualora avvenga uno slittamento nella soglia della sensibilità rispetto a quanto è percepibile come giusto. In poche parole, il motore dei cambiamenti politici – non già la garanzia della loro riuscita – è il sentimento di *ingiustizia* e *indignazione* provato nei confronti di tutto ciò che la “corrente dominante” (il *mainstream* più *omo-* che non *orto-*dosso) fa sentire come giusto e degno, unitamente alla contagiosa diffusione di tale sentire, che produce un processo di integrazione affettiva non integralista.

Non è un caso allora che autori con prospettive anche molto contrastanti come Anders e Gehlen ritenevano che l'unica possibile risposta ai mutamenti storici e sociali imposti dall'era della tecnica e della

⁸² Cfr. *ivi*, pp. 251-257.

⁸³ Cfr. PEZZANO, D. SISTO (a c. di), *Immagini, immaginari e politica. Orizzonti simbolici del legame sociale*, Pisa 2013 particolarmente l'*Introduzione* di G. LINGUA, PEZZANO, alle pp. 7-28. Più diffusamente si rimanda al libro in pubblicazione di A. MONCHIETTO, PEZZANO, *Pesci fuor d'acqua. Per un'antropologia critica degli immaginari sociali*.

globalizzazione passasse per l'estensione della capacità di sentire, per un affinamento del sentire capace di rendere percepibile l'impercettibile, il *sovraliminale* o l'*ipermorale*⁸⁴. Tutto ciò, in ultima istanza, ci dice ancora una volta dell'impossibilità di ridurre la questione della maturazione del sentire a una forma di mero individualismo, ma anche di semplice "dandismo" che dissolve l'individuo nella frivolezza del *carpe diem*: viene a essere in gioco la stessa possibilità di vivere in maniera *socialmente* differente, ossia di vivere in una diversa società.

ABSTRACT: *BORN TO SENSE. PASSIONS AND ESEMPRARITY*

As introduction, I show how passions have been conquering more and more importance in the structure of the modern western societies, and – consequently – that contemporary philosophy has denoted the crisis of the calculative-instrumental rationality and the need to reconstruct the geometry of passions. My paper wants to contribute to this reconstruction in two ways: clarifying the reason why passions are involved in our existence in a so ambiguous way – that is, how they express the open nature of the human animal; discussing if and how it is possible to think passions, relations and individuation without referring them to a transcendence or reducing them to an autistic immanence – that is, the difference between the model and the example. At first, I defend a non-anthropocentric declination of the approach of the philosophical anthropology, in order to explain that our biological nature makes us *relational* and *pathic* animals: human animals can define and determinate themselves only moving from the passion and sensation of the alterity. Secondly, I describe the different status of the model and the example from a philosophical-anthropological point of view, and I propose a post-deconstructive interpretation of the work of Gilles Deleuze, according to which Deleuze aims to build a new hierarchy, founded on concepts as difference, repetition, immanence, relationship, distinction and intensification: in the deleuzian world, the dynamical relation with the example is able to deep and amplify the process of individuation, opening to a *sensible transcendence*, to a transformation of how singularities feel and sense the world and their own relationship with the world. Then, I suggest that if we cross the deleuzian and philosophical-antro-

⁸⁴ Cfr. rispetto al primo il ricco A. CERNICCHIARO, *Günther Anders, la Cassandra della filosofia. Dall'uomo senza mondo al mondo senza uomo*, Pistoia 2015, mentre per il secondo mi riferisco soprattutto a GEHLEN, *Morale e ipermorale. Per un'etica pluralista*, tr. it. Verona 2001 (ed. or. 1969).

pological perspectives, we could enquire the possibility of a new paradoxical *immanent transcendence* or *transimmanence*: the question of style thus becomes the question of an existential transformation which does not retrace a model, but repeats the differentiation of an example. In conclusion, I deal with a possible criticism: an esthetical transformation is completely different from a social one. I claim indeed that without the first, the second is not possible: the construction of a different society depends on the emergence of a widespread different way to sense and imagine.



ISSN: 2284-2918