

Classe di Lettere e filosofia
Corso di perfezionamento in
Filosofia

XXXIII ciclo

Tesi in cotutela con
Université Paris Nanterre

**Il posto del negativo.
Un'antropologia filosofica per
l'Antropocene**

M-FIL/01

Candidato
dr. Paolo Missiroli

Direttore di tesi Scuola Normale Superiore
prof. Roberto Esposito

Direttore di tesi Université Paris Nanterre
prof. Stéphane Haber

Indice

Ringraziamenti	5
Introduzione	8
a. Il discorso prometeico sull'Antropocene e i suoi limiti.....	8
b. Svolgimento e metodo.....	26
c. Alcune disambiguazioni.....	30
PRIMA PARTE	39
Immagine I.....	40
I. CORPO, APERTURA, NULLA. IL BINOMIO UMANO-NEGATIVO IN GERMANIA TRA I TARDI ANNI '20 E I PRIMI ANNI '30	43
1. Jacob von Uexküll. Un maestro tradito.....	45
1.1 Il corpo vivente e il suo mondo	46
1.2. Assenza del negativo? Animali semplici, animali complessi, uomo	50
2. Scheler. Alle origini dell'antropologia filosofica	57
2.1. Scheler e von Uexküll. Scoperta e abbandono	59
2.2. La posizione dell'uomo nel cosmo. Geist e Drang	61
2.3. L'emersione dell'atto negativo come esito del superamento del dualismo: persona e Macht	68
3. Helmuth Plessner. Vita e eccentricità	77
3.1. Plessner e von Uexküll. Vita, limite, organismo	78
3.2. La morte come esito positivo del rapporto con il mondo.....	87
3.3. L'uomo. Eccentricità e nulla	89
4. Heidegger. Apertura e Nullità esistenziale	97
4.1. Esistenza e apertura: l'Esserci umano alla luce di von Uexküll	98
4.2. La Nullità Esistenziale	116
4.3. Heidegger e il corpo.....	137

4.4. Che cos'è metafisica?.....	145
Intermezzo ARNOLD GEHLEN. CORPO, MANCANZA, PROMETEISMO	151
1. Tra mancanza e eccedenza	151
1.1. Gehlen e von Uexküll. Mancanza biologica e eccesso pulsionale	151
1.2. La mancanza come motore della costruzione della “seconda natura”	160
1.3. Un altro Gehlen possibile. L'uomo come animale di fantasia.....	164
2. Il prometeismo come segno dell' antropologia filosofica di Gehlen	167
II. ESISTENZA, CONCRETO, NEGATIVO. GLI ANNI '30 FRANCESI	174
1. Il filosofo del Nulla: Heidegger in Francia.....	177
1.1. Una generazione insoddisfatta.....	178
1.2. Echi da Friburgo	180
1.3. «Che cos'è Metafisica?» a Parigi.....	188
1.4. Recherches philosophiques: la “bomba” Heidegger	196
1.5. Fine del negativo: Koyré e Heidegger quindici anni dopo	201
2. Jean Wahl. Verso il concreto	208
2.1. Concreto	209
2.2. Immanenza-trascendenza	215
2.3. Negativo	224
2.4. Problemi di Wahl: il Mistico	229
3. Anders. L'uomo artificiale. L'antropologia filosofica tedesca in Francia.....	232
III. KOJÈVE E SARTRE. L'UMANIZZAZIONE DEL NULLA E LA DISTRUZIONE DELLA PRESENZA	244
1. Kojève. Il negativo fuori di sé	245
1.1. Sostituirsi a Dio	246

1.2. Kojève e Heidegger: Recherches philosophiques	256
1.3. Un niente che nientifica, un mondo che diviene macchina: i corsi su Hegel	265
2. Sartre: l'Essere e il Nulla	286
2.2. Esistenza e negativo: l'Imaginaire	296
2.3. L'Essere e il Nulla come esito degli anni trenta francesi	301
2.4. L'ontologia de l'Essere e il nulla	306
2.5. Corpo, fatticità, libertà	312
2.6. Il progetto come annullamento della presenza	317
2.7. L'esplosione del negativo.....	323
3. Le conseguenze del negativo: Kojève, Sartre e Wahl	328
3.1. Lavoro, tecnica, libertà.....	328
3.2. Sartre (e Kojève) alla luce di Jean Wahl	332
SECONDA PARTE.....	339
Immagine II	340
IV. L'UMANO IN MERLEAU-PONTY: ESPRESSIONE e IMMINENZA	342
1. Percezione e espressione: 1934-1946.....	342
1.1. Oltre il dualismo? La problematica dell'incarnazione	343
1.2. Fenomenologia della percezione	354
1.3. La feconda ambiguità della Fenomenologia.....	368
1.4 Il quadro reattivo: critiche e prospettive nell'opera di Merleau-Ponty nei tardi anni '40.....	373
2. Espressione, negativo, natura: 1949-1961	379
2.1. Espressione, linguaggio, senso. 1949-1956.....	379
2.2. Carne e istituzione	401
2.3. Il negativo.....	414
2.4. Natura, Terra, Suolo.....	428
2.5. Antropologia dell'espressione	447

2.6. Heidegger e Merleau-Ponty.....	463
V. ABITARE L'ANTROPOCENE.....	477
1. L'uomo geografico. Verso una definizione dell'abitare	479
1.1. Corollari	496
2. L'uomo sulla Terra. Tempi geologici, tempi storici	512
2.1. Abitare l'Antropocene.....	514
BIBLIOGRAFIA.....	524
1. Fonti primarie.....	524
2. Letteratura critica	541
3. Altre opere citate	559

Ringraziamenti

Per questo lavoro devo ringraziare in prima battuta Roberto Esposito, che lo ha seguito senza mai farmi mancare un importante supporto e molta attenzione. La sua riflessione, inoltre, è stata per me centrale nell'elaborazione del *problema* con cui qui mi confronto. Spero che quanto segue sia all'altezza del suo insegnamento. Senza il lavoro assiduo di Stéphane Haber, inoltre, il lavoro che qui presento sarebbe rimasto nell'ambito di una teoresi troppo astratta da cui lui ha sempre tentato di tenermi lontano, fin dal nostro più vecchio incontro. A lui questo lavoro e la mia formazione complessiva debbono moltissimo.

Manlio Iofrida è un pilastro della presente ricerca in un duplice senso. In primo luogo egli ha letto, corretto e seguito ogni passaggio, sopportando le mie (notevoli) insicurezze e ingenuità, con cui ormai si confronta da diversi anni. In secondo luogo, la sua ricerca complessiva è assolutamente fondamentale per l'impostazione del problema che qui provo ad affrontare e nello sviluppo delle tesi che sostengo. Come emergerà nel corso del lavoro, ma voglio sottolinearlo sin d'ora, questa tesi non è che il proseguimento di alcune delle linee di ricerca di un suo saggio: *L'antropologia dell'ultimo Merleau-Ponty*. Non mi è dunque possibile ringraziarlo adeguatamente e queste poche righe non possono che dare un'idea di quanto io gli debba.

Rivolgo un ringraziamento sincero anche alla professoressa Enrica Lisciani Petrini, che ha letto questo lavoro con cura, correggendone numerosi difetti e migliorandolo notevolmente.

Ad Ubaldo Fadini e a Stefano Righetti va un ringraziamento particolare: dalla discussione con loro è nata la struttura stessa di questo lavoro, e il confronto con le loro ricerche è stato per me importante al punto che mi è difficile comprendere quanto di loro e quanto di mio c'è nelle pagine che seguono. Anche gli eventuali punti di divergenza non saranno, dunque, che modeste *prese in carico* di quanto il loro percorso di ricerca mi ha insegnato. Ringrazio sentitamente, inoltre, Roberto Morani, Luigi Pellizzoni e Carla Benedetti per i proficui scambi avuti negli ultimi anni, sia a proposito del mio lavoro di tesi che a proposito di temi ad esso collegati direttamente o indirettamente. Quanto mi hanno insegnato non è certo riproducibile in un singolo testo. Ringrazio anche

Laura Cremonesi, Rita Fulco e Alberto Martinengo per il loro lavoro di rilettura e il loro sostegno all'interno e all'esterno della Scuola Normale Superiore.

Grazie agli amici Elia Zaru e Andrea di Gesu, con i quali, sotto la supervisione di Roberto Esposito, abbiamo lavorato per diversi anni in un clima sereno che ci ha consentito di svolgere un lavoro ampio e non limitato alle nostre tesi, che sicuramente proseguirà negli anni. Ringrazio Matteo Pagan per le considerazioni, anche critiche, e gli scambi su Plessner e Merleau-Ponty. Ringrazio di cuore Giovanni Fava per il suo puntuale lavoro di rilettura e per le discussioni avute. A tali amici questo lavoro deve moltissimo.

Sono presenti, nella ricerca che qui propongo, in modo più o meno sotterraneo due gruppi di ricerca: Officine Filosofiche e il Seminario permanente di filosofia e politica. Faccio parte della prima generazione che è arrivata agli studi filosofici nel momento in cui questo gruppo di amiche e di amici cominciava a riunirsi: non so distinguere il lavoro di Officine dal mio. Ho imparato molto anche dal Seminario: ho studiato insieme a tante amiche e amici "da fuori" ma con gli anni ho appreso quanto questa esteriorità non fosse che apparente. Il nostro lavoro comune anima questa ricerca, nelle sue prospettive e in diversi momenti anche nel suo svolgimento.

Grazie ad Ilaria Santoemma. In prima battuta per la sua competenza e il suo lavoro di ricerca, che è ben presente in questa tesi, come non mancherà di notare. In seconda battuta, per le sue letture, per il suo supporto, per la sua infinita pazienza. Scrivere questa tesi è stato un viaggio le cui difficoltà e i cui momenti di bellezza non avrei mai immaginato: se mi è stato possibile svolgerlo, devo ringraziare lei.

Non posso mancare di ringraziare la mia famiglia. Senza l'amore delle mie sorelle, il mio percorso di ricerca non sarebbe stato possibile, anche nei suoi contenuti. Ho compreso grazie a loro cosa significa *abitare*; in un certo senso, questa tesi ha origine nelle giornate nel Sole e nell'erba che abbiamo vissuto insieme da bambini. Senza mia madre, non avrei imparato l'importanza della perseveranza, indispensabile ad un lavoro come questo. È stato mio padre, infine, che fin da bambino mi ha insegnato ad oppormi, come Atreju, al dilagare del Nulla. Quanto segue non è che il tentativo di pensare quel suo insegnamento.

Per mio padre

Introduzione

a. Il discorso prometeico sull'Antropocene e i suoi limiti

Il concetto di Antropocene ha ormai raggiunto una diffusione che supera gli ambienti accademici, siano essi legati al campo delle scienze cosiddette dure o meno¹. Si tratta, come è noto, dell'idea secondo cui la nostra epoca geologica vedrebbe come principale fattore di influenza stratigrafica l'essere umano, concepito secondo un'astrattezza indeterminata storicamente. Un confronto approfondito con tale nozione, a cui viene oggi affidato il compito di riassumere la nostra stessa condizione storica nella sua interezza, è dunque inevitabile anche per la filosofia, se essa vuole rimanere in qualche modo in rapporto con il proprio tempo. Tale concetto, infatti, porta con sé tutta una serie di problemi di ordine teorico. Con ogni probabilità, l'utilità di una riflessione filosofica sul concetto di Antropocene risiede nella capacità di illuminare i presupposti discorsivi e concettuali che generano tali difficoltà. Solo ponendo in luce tali presupposti sarà possibile mostrare cosa potrebbe accadere al modo in cui gli uomini e le donne del XXI secolo pensano e vivono la propria condizione storico-naturale, se cominciassero a porsi la domanda sul proprio tempo in modo diverso, cambiando il nucleo di buona parte dei loro discorsi sull'Antropocene. È questo, in due fasi, il

¹ Sull'Antropocene in generale il testo più completo è probabilmente S. L. Lewis, M. A. Maslin, *The Human Planet: How We Created the Anthropocene*, Pelican Books, London 2018; tr. it. S. Frediani, *Il pianeta umano. Come abbiamo creato l'Antropocene*. Einaudi, Torino 2019. Molto completo sul piano più propriamente scientifico è la raccolta J. A. Thomas, M. Williams, J. Zalasiewicz, *The Anthropocene. A multidisciplinary approach*, Polity Press, Cambridge 2020. Più specificamente sul concetto di Antropocene, che è in fondo l'oggetto di questo lavoro, si veda invece C. Bonneuil; J. B. Fressoz, *L'événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Seuil, Paris 2013. Utile e con molti saggi che manifestano posizioni anche differenti tra loro è S. Baranzoni; P. Vignola, *The Battlefield of the Anthropocene. Limits, Responsibilities and the Duty of Flight/Antropocene: un campo di battaglia. Limiti, responsabilità e il dovere di fuga*, Azimuth, 5, 2017. Sugli effetti di tale concetto sulla riflessione filosofico-politica si veda F. Luisetti, *Dopo il Leviatano: Gaia, Chtulhu e i mostri dell'Antropocene*, in E. Lisciani Petrini, G. Strummiello, a cura di, *Effetto Italian Thought*, Quodlibet, Macerata 2017, pp. 149-160. Sta fiorendo un ricco dibattito anche in ambito di critica letteraria a partire dal concetto di Antropocene, su cui si veda almeno C. Benedetti, *La letteratura ci salverà dall'estinzione*, Einaudi, Torino 2021.

compito di questo lavoro; quantomeno, la via che esso si propone di indicare.

Leggendo una parte importante, probabilmente maggioritaria, dei discorsi sull'Antropocene (ma non di rado sulla crisi ecologica *en tant que telle*) appare chiaro come il nucleo di essi sia essenzialmente *antropologico*. Questi sono cioè possibili solo a partire da una più o meno definita, più o meno esplicitamente posta, idea di essere umano. Il concetto di Antropocene così declinato ruota intorno alla *responsabilità* dell'umanità in generale, pensata come un tutto indistinto, nell'aver generato questa svolta geologico-storica². Ponendo in questi termini il discorso, è inevitabile presupporre una qualche idea di umanità, della sua specificità in rapporto agli altri esseri viventi. Non è un caso che tutti i testi riconducibili a tale discorso, che si pongano l'obiettivo di affrontare lo statuto dell'Antropocene come epoca, debbano necessariamente dedicarsi in parte allo studio dell'essere umano nella sua assoluta differenza in rapporto agli altri esseri viventi. Il rappresentante più noto di questo discorso è forse Yuval Noah Harari che nella sua coppia di *best seller* dai significativi titoli *Sapiens* e *Homo Deus*, ha delineato una visione dell'Antropocene come era del dominio incontrastato dell'uomo sul pianeta Terra³ le cui condizioni di possibilità sono da rinvenire precisamente sul piano più strettamente antropologico. Ciò che vi è di più proprio nell'umanità è per Harari la sua capacità di fare astrazione dal mondo naturale e di *negarne* le determinazioni che di volta in volta si danno. L'essere umano, infatti, è secondo Harari un vero e proprio «serial killer ecologico»⁴. Questa sorta di lato oscuro si manifesterebbe fin dalla Preistoria, a fianco della sua capacità di cooperare. Egli avrebbe estinto la megafauna pleistocenica⁵ e l'*Homo Neanderthaliensis*, mostrando da subito la sua essenza distruttiva nei confronti del mondo naturale. Questa capacità di negazione, secondo Harari, è talmente caratteristica dell'*Homo sapiens* che tutte le specificità di questo strano animale sono radicate nella costitutiva capacità di mettersi a *distanza* dal mondo quale emerge nel

² È tale impostazione che regge l'articolo con cui il concetto di Antropocene viene presentato per la prima volta su *Nature* nel 2002: P. Crutzen, *Geology of Mankind*, in *Nature*, 415, 2002, p. 23.

³ Y. N. Harari, *Homo deus. A brief history of tomorrow*, Vintage Publishing, New York 2016; tr. it. di M. Piani, *Homo Deus. Breve storia del futuro*, Bompiani, Milano 2017, pp. 115-156.

⁴ Y. N. Harari, *Sapiens: from Animals into Gods: a brief history of humankind*, CreateSpace, Scotts Valley 2012; tr.id. di G. Bernardi, *Sapiens. Da animali a dei: breve storia dell'umanità*, Bompiani, Milano 2014, p. 90.

⁵ Ivi, pp.85-99.

corso della sua storia. Non deve stupire dunque che nei testi di Harari si possano trovare pagine di lode al *denaro*, come mezzo di comunicazione universale astratta da ogni situazione e necessità concreta (è la sua infinita convertibilità che lo rende l'*astrazione* per eccellenza)⁶ o che la facoltà immaginativa, che per lui consiste nella negazione del mondo, sia secondo lui il *nucleo* di ogni società⁷. La differenza tra l'essere umano e l'animale, sostiene Harari, sta nel fatto che mentre il secondo deve accettare il mondo che lo circonda nella sua solidità e fondare su di esso le proprie relazioni "sociali", il primo può risignificarlo, ricostruirlo e finanche distruggerlo, proprio in virtù di questa «scintilla umana»⁸, la quale, lungi dal consistere solo nella capacità di cooperare in modo complesso, ha la sua radice nel *vuoto* che l'umano già da sempre è, in questa sua capacità negativa che fonda anche la dimensione della cooperazione⁹. In virtù di questo *negare* continuamente la natura l'*Homo sapiens* ha dapprima dato un senso al mondo¹⁰, per perderne poi il controllo¹¹ generando l'epoca contemporanea a cui si dà il nome di *Antropocene*. Per Harari, tuttavia, questo momento non è, appunto, che un breve passaggio: presto l'essere umano, grazie alle meraviglie della tecnica e ad una comprensione (che grazie ai suoi testi sarebbe infine possibile) della sua storia universale, potrà padroneggiare l'interezza del Globo, superando la povertà, la morte, le malattie¹² e divenendo grazie a questa sua capacità di negazione del mondo dato (*condensata* nella sua abilità tecnico-simbolica) come un dio in Terra, *Homo deus*.

Non si tratta dell'unica posizione che va a comporre il vasto campo del discorso prometeico sull'Antropocene. Anche il divulgatore scientifico Mark Lynas, in un testo dal significativo titolo *The god species*, ha sostenuto che l'ascesa dell'uomo come specie è da ricondurre precisamente al fatto di essere un organismo ribelle¹³, destinato a divenire

⁶ Ivi, p.228.

⁷ Ivi, p.444.

⁸ Y.N. Harari, *Homo Deus*, cit., p. 159.

⁹ Ciò è chiarito dal fatto che egli ritiene la capacità cooperativa radicata in quella di risignificazione collettiva del mondo. È questo collante, per Harari, che «ci ha resi i padroni della creazione». Y. N. Harari, *Sapiens*, cit., p. 53.

¹⁰ Y. N. Harari, *Homo deus*, op.cit. p. 240 .

¹¹ Ivi, p. 426.

¹² Si tratta dei punti attraverso cui Harari definisce «il nuovo programma dell'umanità»: cfr. Ivi, pp. 7-111.

¹³ M. Lynas, *The God Species. How the planet can survive the age of humans*, FourthEstate, Notting Hill 2011, p. 18.

al contempo il creatore e il distruttore della vita stessa. Nella sua ricostruzione gioca un ruolo decisivo il rapporto tra l'*Homo Sapiens* e il fuoco: è in quanto *Homo pyrophilus*¹⁴ che, incendiando gli ambienti del mondo, gli ha donato una forma nuova. In forza di questa sua distruttività l'umano ha potuto traghettare il pianeta verso un'epoca geologica interamente nuova. Recentemente Erle Ellis, uno degli scienziati che più si è speso sul piano della ricerca e anche su quello della divulgazione del concetto di Antropocene, ha esplicitamente sostenuto che «l'uomo costituisce una vera e propria forza distruttiva in grado di cambiare la Terra in peggio e in modo irreversibile»¹⁵. Da questa constatazione deriva la simpatia che Ellis e Harari provano per l'ipotesi di William Ruddiman secondo cui l'Antropocene sarebbe cominciato molte migliaia di anni fa, nella misura in cui già allora sarebbe stata apprezzabile un'alterazione significativa dei gas serra presenti nell'atmosfera dovuta alla rivoluzione Neolitica¹⁶. Tale ipotesi, se confermata, certificherebbe la potenza distruttiva-trasformatrice dell'essere umano. Nel famoso articolo del 2007, *The Anthropocene: are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?* William Steffen, John McNeill e Paul Crutzen, pur distaccandosi dall'ipotesi di Ruddiman, sostenevano in effetti che la distruzione su scala globale degli ambienti naturali non è, in fondo, che il medesimo gesto che già l'*Homo erectus* faceva nelle foreste del Paleolitico su una scala più ampia¹⁷. È in ogni caso certo, per questi studiosi, che il concetto stesso di Antropocene (e quindi la distruzione degli ecosistemi su scala globale) sia in qualche modo legato all'essenza stessa dell'uomo: essi non hanno alcun problema a sostenere che tutte le società umane mostrano qualche *segno* di un futuro avvento dell'Antropocene stesso¹⁸. Si possono unificare queste riflessioni sotto la

¹⁴ Ivi, p.29.

¹⁵ E. Ellis, *Anthropocene: A Very Short Introduction*, OUP, Oxford 2018; tr. it. di C. Turrini, *Anthropocene. Esiste un futuro per la Terra dell'uomo?*, Giunti, Milano 2020, p. 20. Sul medesimo tema, ma più concentrato nel mostrare come gli esseri umani già da sempre si muovano in direzione di qualcosa come l'Antropocene, cioè la trasformazione globale degli eco-sistemi, si veda E. Ellis, *Anthropogenic transformation of the terrestrial biosphere*, in *Philosophical Transactions of the Royal Society*, 369, 2011, pp. 1010-1035.

¹⁶ W. F. Ruddiman, *The Anthropogenic Greenhouse Era began Thousands of Years Ago*, in *Climatic Change*, 61, 2003, pp. 261-293.

¹⁷ W. Steffen, J. McNeill, P. Crutzen, *The Anthropocene: are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?*, in *Ambio*, 36, 8, 2007, p. 614.

¹⁸ W. Steffen et al, *The Anthropocene: conceptual and historical perspectives*, in *Philosophical Transactions of the Royal Society*, cit., pp. 842-867.

categoria di *discorso prometeico sull'Antropocene*¹⁹. Quest'ultimo assume a tratti caratteri prettamente teologici, non solo nel senso di una presa di potenza divina dell'umano, ma anche in quello dell'identificazione di una *colpa* essenziale, inseparabile dall'*Homo Sapiens* come specie. Guido Chelazzi, nel tentativo di fare una *storia naturale della colpa ecologica*²⁰, scrive le seguenti righe, in cui emerge fino in fondo quanto centrale sia questa valutazione in termini negativi dell'umano, come essere essenzialmente distruttore del suo ambiente di vita, all'interno di tale discorso prometeico sull'Antropocene:

«Ora l'imputato siede sul banco. Cognome e nome: *Homo sapiens*. Viene formalizzato il capo d'imputazione: lo scempio della sua casa e l'eliminazione sistematica degli altri inquilini, compresi i suoi parenti più stretti. Ne ha devastato orto e giardino e in ultimo ne ha ammorbato l'aria con molti veleni. [...] L'accusa, prima di cominciare a rovesciare sul tavolo una valanga di prove accumulate a carico del presunto colpevole, intende tracciarne il profilo, per mettere in evidenza il fatto che *i delitti di cui lo si accusa non sono qualcosa di occasionale o preterintenzionale, ma derivano dalla natura intima del soggetto,*

¹⁹ Utilizzo questo termine nel senso che ad esso attribuisce Herbert Marcuse in *Eros e civiltà*: prometeico è l'aggettivo con cui determino un atteggiamento, un pensiero, una posizione che esprime la necessità, per l'umano, del dominio e della trasformazione tecnica di ciò che umano non è. Secondo Marcuse Prometeo è infatti: «il simbolo della produttività, dello sforzo incessante di dominare la vita» H. Marcuse, *Eros and civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud*, The Beacon Press, Boston 1955; tr. it. di L. Bassi, *Eros e civiltà*, Fabbri, Milano 2001, p. 185. Anche Manlio Iofrida lo utilizza in un senso molto simile nel suo M. Iofrida, *Per un paradigma ecologico*, cit., e in generale in tutta la sua prestazione concettuale. Una definizione rigorosa e una storia di questo atteggiamento prometeico nei confronti della natura è stato svolto da Pierre Hadot nel suo capolavoro P. Hadot, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Gallimard, Paris 2004; tr. it. di D. Tarizzo, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, Einaudi, Torino 2006, pp. 89-148. Tale atteggiamento consiste nello «svelare con astuzia e violenza i segreti della natura [...] l'uomo prometeico rivendica un diritto di dominazione sulla natura e nei secoli cristiani il racconto della Genesi rafforzerà la sua certezza di poter rivenicare dei diritti sulla natura.» Ivi, pp.93-94. Il discorso prometeico sull'Antropocene, peraltro, utilizza esso stesso abbondantemente questa figura per definirsi. L'ultimo capitolo del testo di Ellis a cui si è già fatto riferimento si intitola precisamente *Prometeo*. In esso l'autore invoca una *tecnosfera* come soluzione ai problemi prospettati nel suo testo proprio sull'Antropocene. Cfr. E. Ellis, *Antropocene*, cit., pp.200-220. Sul rapporto tra Antropocene e Prometeismo ha scritto pagine illuminanti, molto legate ad una prospettiva heideggeriana e al contempo in grado di illuminare i rischi teorici e pratici del prometeismo, in tutte le sue forme, A.Cera, *Antropocene e neo-prometeismo aidosiano*, in *Archivio di Filosofia*, LXXXVII, 2019, pp. 149-159.

²⁰ G. Chelazzi, *L'impronta originale. Storia naturale della colpa ecologica*, Einaudi, Torino 2013.

che fin da molto giovane ha dato mostra di una profonda inclinazione a delinquere.»²¹

Per il *discorso prometeico sull'Antropocene*, la crisi ecologica contemporanea si prospetta come un *destino*. Dato l'*Homo sapiens* e la sua essenza distruttiva, interna al mondo solo nella misura in cui lo annulla continuamente, non può che darsi come sua conseguenza assolutamente necessaria l'Antropocene e la distruzione degli ecosistemi terrestri. È questa, come si è visto rapidamente, la tesi di Harari e in generale quanto anima il *discorso prometeico sull'Antropocene*. Tuttavia, l'orizzonte teorico che compone tale discorso non è fatto solo da questa parte genealogica: la questione non è solo quella di spiegare *perché* c'è l'Antropocene. Questo discorso si confronta anche, com'è ovvio, con il problema del *come vivere* nell'Antropocene e in un eco-sistema globale ove si manifesta una profonda frattura tra il livello di sviluppo e di consumo umano (è questo il linguaggio con cui tale discorso pone la questione) e tutta una serie di limiti bio-geo-logici propri del pianeta Terra. La risposta, autenticamente trasversale alle varie posizioni, è quella della geo-ingegneria, cioè dell'utilizzo di un insieme di tecniche mastodontiche volte a compensare i danni prodotti dall'umanità al pianeta²². Da qui le proposte di uno scudo che protegga la Terra dai raggi

²¹ Ivi, p. 3. Sottolineatura mia.

²² La geo-ingegneria è definibile come quell'operazione tecnica che ha come scopo la manipolazione delle forze fisiche e chimiche del pianeta su grande scala al fine di controllare il clima e altri fenomeni (atmosferici, geologici, etc.) mediante l'utilizzo della tecnica. Esiste, trasversale a molte nazioni, tutta una serie di scienziati, ingegneri, politici, istituzioni, che operano e spendono milioni di dollari in ricerca affinché la soluzione della geoingegneria sia applicata ai problemi relativi al riscaldamento climatico. Uno studio approfondito di tale fenomeno globale, identificandone le forme principali e i sogni di presa di potere in termini tecnocratici è C. Hamilton, *Earthmasters. The Dawn of the Age of Climate Engineering*, Yale University Press, New York, 2013. Uno dei maggiori pregi del testo di Hamilton è proprio sottolineare con forza che in fondo la geoingegneria non è altro che il tentativo di evitare a tutti i costi un taglio delle emissioni e conseguentemente un attacco frontale al libero mercato. Si tratta perlopiù di progetti visionari e, allo stato attuale della ricerca scientifica, irrealizzabili, come è stato mostrato a suo tempo da J. . Fleming, *Fixing the sky. The checkered history of weather and climate control*, Columbia University Press, New York 2010, dove è anche presente una genealogia di questi sogni. Per una raccolta dei problemi inevitabili che una soluzione geo-ingegneristica della crisi climatica su scala globale porterebbe, si veda ETC. Group, Biofuel Watch, *The Big Bad Fix. The case against climate geo-engineering*, Online, 2017. In questo studio viene mostrato come l'insieme dei meccanismi a feedback negativo di cui è costituito l'ecosistema terrestre rendono sostanzialmente impensabile una serie di tecnologie mastodontiche che possano intervenire su un singolo meccanismo senza causare una catena di effetti che a cascata creerebbero più danni di quanti ne risolverebbero.

del Sole, o di pompe che rigettino la CO₂ dal fondo degli oceani allo spazio: proposte che, per quanto possano apparire visionarie, sono ormai parte del dibattito pubblico e sono entrate a far parte dei documenti stilati dalle più importanti organizzazioni internazionali a proposito della crisi ecologica²³. Non si tratta del sogno delirante di qualche tecnofilo, ma di una prospettiva che prende sempre più piede all'interno del dibattito pubblico e delle proposte di *policy* nei confronti della crisi ecologica. Il fatto che l'uomo sia l'essere che per natura distrugge il suo ambiente di vita non porta semplicemente all'annichilimento del mondo naturale che ha resistito fino a quando questo *vuoto* non è apparso sulla faccia della Terra, bensì ad una ri-costruzione tecnica del Globo che non lascia margini ad alcuna *agency* naturale o non umana. Questo *negativo* nell'uomo, in un certo senso, si *muove*: da dentro l'uomo a fuori di lui, dall'uomo come vuoto nell'essere all'uomo come annullatore di quanto è presente. Si spiegano così i sogni prometeici di gestione tecnica e manageriale del pianeta proposti da Harari, Ellis, Lynas nonché da Paul Crutzen, l'inventore del termine Antropocene²⁴. Non deve stupire che un Globo ricostruito tecnicamente sia visto dal *discorso prometeico* come l'unica via di uscita dalla crisi ecologica. Questo non avviene, infatti, per accidente o perché di volta in volta gli autori abbiano ritenuto che questa scelta pratica fosse l'unica percorribile. Si tratta piuttosto di un esito necessario, dato il presupposto antropologico sopra delineato. Se l'uomo, per essenza, non fa altro che sradicare la presenza²⁵ che lo circonda per portarla continuamente oltre sé stessa, cioè per annullarla nella sua autonomia e nella sua resistenza, se l'uomo cioè è l'essere negativo per definizione, non si vede come si potrebbe pensare una via di uscita diversa dalla crisi ecologica che la presa in carico fino in fondo di questa stessa

²³ «Geoengineering is quickly moving from the radical fringe to the center of global public policy. In its October 2018 report, the United Nations' Intergovernmental Panel on Climate Change found no feasible pathway to keep average global temperature rise below 1.5 degrees Celsius—a target endorsed in 2015 at the Paris climate conference—without large-scale carbon dioxide removal.» P. M. Stewart, *Geoengineering Is Inevitable in the Face of Climate Change. But at What Cost?*, in *World Politics Review*, online, 2019.

²⁴ Sono molti gli interventi di Crutzen sul tema; alcuni sono raccolti, in italiano, in P. Crutzen, *Benvenuti nell'Antropocene. L'uomo ha cambiato il clima, la Terra entra in una nuova era*, Mondadori, Milano 2005.

²⁵ Intendo tale concetto nel modo in cui lo fa Stefano Righetti in S. Righetti, *Etica dello spazio. Per una critica ecologica al principio della temporalità nella produzione occidentale*, Mimesis, Milano 2015. Egli intende con questo ciò che sta nella gloria del visibile, cioè quanto si dà come elemento autonomo nella realtà percepita, senza essere in quanto tale sottoposto ad un movimento interno che lo porterebbe continuamente al di là di sé stesso.

essenza nichilistica. Il «pianeta scelto»²⁶ di cui parla Oliver Morton, uno dei principali propugnatori della soluzione geo-ingegneristica e del discorso prometeico sull'Antropocene, non sarebbe così che la concretizzazione ultima di quella medesima essenza umana che già da sempre lo ha destinato all'Antropocene. A problema tecnico non può esserci che soluzione tecnica: come recita il titolo di un noto articolo, l'unica soluzione all'Antropocene consiste in un passaggio dal cambiamento climatico ad una *gestione* integralmente tecnica del Globo terrestre²⁷.

Esiste anche una prospettiva, apparentemente opposta a tale discorso che, proprio nella misura in cui ne accetta il presupposto fondamentale risulta esserne una forma diversificata. Si tratta di quello che possiamo definire *discorso collassologico sull'Antropocene*²⁸. Secondo quest'ultimo l'essere umano, originariamente volto alla distruzione del suo ambiente naturale, ha generato la catastrofe ecologica, destino tragico della società. Non esiste una vera e propria teorizzazione dell'Antropocene come era della sicura catastrofe. Vi è però tutta una serie di scritti, di libri, di atteggiamenti che vivono l'Antropocene come il momento in cui l'essere umano viene distrutto dalla sua avidità, dalla complessità delle sue società, e dalla modalità di consumo che ha costruito²⁹. Si tratta di quanto Debora Danowski e Viveiros De Castro hanno chiamato la visione del «mondo senza di noi»³⁰, il cui principale rappresentante è probabilmente

²⁶ O. Morton, *The Planet Remade: How Geoengineering Could Change the World*, Granta Books, London 2015; tr. it. di S. Monsurrò, *Il pianeta nuovo. Come la tecnologia trasformerà il mondo*, Il Saggiatore, Milano 2017, p.317.

²⁷ W. Steffen, A. Persson, L. Deutsch et al., *The Anthropocene: From Global Change to Planetary Stewardship*, in *Ambio*, 40, 8, 2011, pp.739-761.

²⁸ Sull'idea di collassologia, si veda a titolo introduttivo J. Rasmi, *Collassologia. Istruzioni per l'uso*, Asterios, Trieste 2020. Il libro - che per primo ha affrontato la questione del collasso in rapporto alla crisi ecologica, senza tuttavia ricadere, a parere di chi scrive, nei rischi che vengono qui rapidamente esposti - è P. Servigne, R. Stevens, *Comment tout peut s'effondrer: Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, Seuil, Paris 2015.

²⁹ In effetti il tema della catastrofe è ormai un *topos* culturale del nostro tempo. Esso è presente in tutta il cinema postapocalittico e apocalittico, presentissimo nella produzione cinematografica contemporanea, oltre che della letteratura e di altre forme d'arte. Sulla presenza dell'"Apocalisse" nella cultura post-moderna si veda M. Lino, *L'Apocalisse post-moderna tra letteratura e cinema*, Le lettere, Firenze 2015. Sul tema della catastrofe nel cinema contemporaneo, si veda P. Szendy, *L'apocalypse cinéma. 2012 et autres fin du monde*, Capricci, Paris 2014.

³⁰ D. Danowski, E. Viveiros de Castro, *Há mundo por vir? Ensaio sobre os Medos e os Fins, Cultura e Barbárie/Instituto Socioambiental, Florianópolis 2014*; tr. it. di A. Lucera, A. Palmieri, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Nottetempo, Milano 2017, p. 67.

Alan Weisman³¹, il quale sostiene apertamente che gli esseri umani sono colpevoli per il solo fatto di essere nati. In realtà, come è evidente, tale discorso inverte semplicemente di segno quello prometeico; esso pensa l'epoca attuale non come quella del dominio possibile per l'essere umano ma piuttosto come momento della catastrofe definitiva, mantenendo tuttavia intatto il fondamentale presupposto antropologico del *discorso prometeico sull'Antropocene*. Anche per questo ragionamento collasologico l'uomo è pervaso da una negatività ineliminabile. È per questo motivo che esso può giungere, nei casi più estremi, a propugnare un'estinzione dell'intera razza umana³². Si tratta di una mera variante, dunque, del discorso prometeico, da cui si separa solamente in quanto valuta negativamente, da un punto di vista assiologico, lo stesso *fatto* che questo discorso pretende di identificare.

Apparentemente, il discorso prometeico sull'Antropocene risulta convincente. Esso è capace di spiegare la genesi della nostra epoca e offre un modo per servirsi della sua problematicità come spinta verso un futuro quasi paradisiaco. Tale discorso è riconducibile all'ecomodernismo, la cui prospettiva è stata sviluppata a suo tempo da Ted Nordhaus e Michael Schellenberger: per elaborare una via di uscita dalla crisi ecologica, si tratta di accelerare fino in fondo le possibilità tecniche che l'umanità ha sviluppato e di uccidere l'ambientalismo come prospettiva volta a difendere l'ambiente nella sua autonomia³³. Il discorso in questione aggiunge all'eco-modernismo una prospettiva antropologica che pone alla sua base, come presupposto di sé stesso, il binomio uomo-negativo, cioè l'idea che l'uomo è essenzialmente un vuoto distruttore/ricostruttore nel cuore del mondo naturale. Tuttavia, ad uno sguardo più approfondito, questo tipo di ragionamento mostra due autentici *blocchi* teorico/pratici con cui sarebbe assurdo non confrontarsi. Il primo, divenuto massimamente evidente con la pandemia da Covid-19 che ha colpito il mondo globalizzato all'altezza del 2020-2021, ma già presente nel concetto stesso di *crisi ecologica*, è l'impossibilità che tale discorso

³¹ A. Weisman, *The World Without Us*, Virgin Book, London 2008; tr. it. di N. Gobetti, *Il mondo senza di noi*, Einaudi, Torino 2008.

³² È quanto propone ad esempio "The Voluntary Human Extinction Movement": <http://www.vhemt.org/>.

³³ T. Nordhaus, M. Schellenberger, *Break Through: From the Death of Environmentalism to the Politics of Possibility*, Unabridged edition, 2007.

manifesta nel pensare la *condizione di passività* intrinseca alla natura umana.

Al discorso prometeico è cioè impossibile concepire l'esposizione dell'umano a tutto ciò che è naturale, cioè, in generale, a tutto ciò la cui *agency* precede l'umano e è dotato di una certa autonomia rispetto ad esso. Può forse far sorridere dopo questo biennio appena trascorso leggere le pagine iniziali di *Homo Deus*, dove Harari commenta soddisfatto il fatto che l'umanità abbia ormai assunto un grado di potere tale sul mondo naturale da rendere praticamente impossibile l'avvento di una pandemia che possa creare un qualche danno reale al *pianeta nuovo*, forgiato dall'uomo³⁴. Non si tratta di un mero abbaglio, bensì di qualcosa che manifesta un problema strutturale di questo approccio al problema ecologico e più in particolare all'Antropocene: l'incapacità pressoché totale di pensare quanto nel mondo *resiste* all'azione dell'umano e quanto, in quello stesso mondo, gli è necessario per la sua stessa esistenza. Il discorso prometeico, ad un primo sguardo realista fino al cinismo, non pare in grado di confrontarsi con quanto di più scontato e più reale vi è: il fatto che gli esseri umani hanno un corpo con cui vivono in un mondo che oppone una certa resistenza a qualsivoglia azione, che ha un certo grado di attività irriducibile all'essere umano stesso. In un senso che approfondiremo tra poche pagine, il discorso prometeico sull'Antropocene è tanto capace di porre tutto il negativo *nell'*umano quanto incapace di vedere il negativo *nel* mondo.

Esso, inoltre, incontra il suo limite in un secondo blocco che necessariamente gli si pone davanti. Quest'ultimo consiste nella sua incapacità di pensare il *nuovo* sul piano politico, etico e persino tecnico. Non solo il discorso prometeico esprime un'autentica mitologia della tecnica come unica speranza di salvezza per il genere umano, che allo sviluppo illimitato di essa appare condannato: esso non è nemmeno in grado di apprezzare le differenze tra le varie forme storiche, contingenti, di tecnica e dunque i diversi rapporti socio-naturali che si sono storicamente instaurati. Esso, infatti, fonda la rottura dell'Antropocene in una lettura destinale della storia umana, lettura fondata a sua volta su un modo specifico di concepire l'uomo come *negativo* del mondo naturale, come *vuoto* al suo interno. In questo modo ci si preclude la possibilità di pensare la contingenza. Non si riesce, cioè, a vedere la non necessità della

³⁴ Y. N. Harari, *Homo Deus*, cit., pp.15-38.

rottura che si è verificata con l'avvento di forme sociali integralmente storiche, come ad esempio quella legata al modo di produzione capitalistico³⁵. Tale discorso non può dunque immaginare rapporti diversi tra l'essere umano e il mondo naturale, così come forme diverse, non prometeiche, di tecnica³⁶. Il *discorso prometeico* sull'Antropocene, dunque, come pensa l'intero percorso storico-umano sotto la forma di un

³⁵ In anni recenti, è stata a più riprese proposta, prima dallo storico statunitense Jason Moore e poi da molte e molti altre/i, la nozione di Capitalocene come alternativa a quella di Antropocene. Si tratta di una prospettiva che non corrisponde, pur essendo certamente presente sottotraccia soprattutto nell'ultimo capitolo, a quella di questo lavoro: per quanto interessante e ricca di spunti, essa pare in qualche modo rimuovere la questione antropologica dal campo, evitando alcuni dei problemi più radicali (come quello del rapporto umano-natura) con cui la nozione stessa di Antropocene, nella sua problematicità, impone di confrontarsi. Sul Capitalocene si veda almeno J. Moore, a cura di, *Anthropocene or Capitalocene?*, Kairos, Oakland 2016 e la raccolta in italiano J. Moore, *Antropocene o capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, Ombrecorte, Verona 2017. Sul rapporto tra eco-marxismo e questione della Natura, sia consentito di rimandare a P. Missiroli, *Il rapporto tra crisi capitalistica e natura nell'eco-marxismo statunitense (O'Connor, Foster, Moore)*, in *Quaderni Materialisti*, 18, 2019, pp. 205-216. Una prospettiva che si muove a metà strada tra la teoria del Capitalocene e quella della decrescita, a partire da Gorz, è rinvenibile nel bel testo di E. Leonardi, *Lavoro natura valore. André Gorz tra marxismo e decrescita*, Orthotes, Salerno 2017.

³⁶ Che la tecnica, nella sua stessa forma, sia qualcosa di plasmato storicamente, è probabilmente il contributo più importante del lavoro complessivo di Raniero Panzieri. Egli scrive quanto segue: «le macchine sono sempre fatte nel capitale, non sono delle invenzioni tecniche neutre, oggettive. Dentro la macchina, diceva Marx, c'è la volontà del capitale, la macchina è plasmata dal capitale. Le macchine servono per produrre: in questo senso contengono un elemento oggettivo, ma che è commisto sempre all'elemento che deriva dal modo sociale con cui si produce. C'è un uso capitalistico delle macchine che plasma anche le macchine, in un certo modo. [...] Naturalmente questa oggettività è tale soltanto per il capitalista, evidentemente è un'oggettività che la classe operaia non può accettare. È l'oggettività di quelle macchine [...] che è stata plasmata dal capitale stesso; quindi è l'oggettività del capitale, non l'oggettività della classe operaia».» R. Panzieri, *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico*, Einaudi, Torino 1976, pp.36-37. Il *discorso prometeico sull'Antropocene* rifiuta precisamente questo fatto fondamentale, cioè che la specifica conformazione socio-naturale di volta in volta presa in considerazione ha un rapporto morfogenetico nei confronti della tecnica. Il concetto stesso di *mezzo di produzione* dovrebbe essere ripensato alla luce di questa sua intrinseca politicità e storicità: quest'ultima, inoltre, consente di superare la dicotomia tra tecnofilia e tecnofobia, giungendo infine a far entrare una diversa tecnica come momento ineliminabile di una diversa società. Le ricerche di Panzieri sono state confermate e provate a più riprese. Oltre al noto saggio di A. Gorz, *L'idéologie sociale de la bagnole*, in *Le Sauvage*, 1973, pp. 2-8; tr. it. di F. Vitale, *L'ideologia sociale dell'automobile*, in *Ecologica*, Jaca Book, Milano 2009, pp. 73-79, dove l'autore sostiene come la dimensione stessa del trasporto privato sia l'esito di un lungo scontro politico e nient'affatto di uno sviluppo tecnico neutrale, più recentemente l'idea che le forme tecniche con cui quotidianamente abbiamo a che fare siano *formate* dall'apparato storico-socio-politico in cui di volta in volta ci troviamo è stata certificata dall'importante studio sui software come campo di scontro immediatamente politico di S. Broca, *Utopie du logiciel libre. Du bricolage informatique à la réinvention sociale*, Le passager clandestin, Neuvy-en-Champagne 2013; tr. it. di P. Missiroli, *Utopia del software libero. Dal bricolage informatico alla reinvenzione sociale*, Mimesis, Milano 2018.

destino più o meno già inscritto nell'essenza stessa dell'umano, così legge anche il futuro come un indefinito approfondimento delle dinamiche che animano già il nostro presente. Non è un caso che *Homo Deus* abbia come sottotitolo *breve storia del futuro*: quest'ultimo è, nella prospettiva di Harari, già interamente leggibile nel presente. Non è un caso nemmeno che questo discorso debba necessariamente rimuovere dal suo sviluppo argomentativo l'intera antropologia culturale, che anche, ma non solo³⁷, in anni recenti ha dimostrato la profonda differenza del rapporto instaurato da altre società storiche con il mondo naturale, rispetto a quello capitalistico-occidentale³⁸. Il nucleo di questo discorso, come si è detto, è lo stesso che gli rende impossibile pensare sia la *passività* che la *novità*: esso risiede nel presupposto antropologico che lo anima. Quest'ultimo, e cioè il binomio uomo-negativo, nonché il suo superamento, sono gli oggetti di questo lavoro. Si intende con "binomio uomo-negativo" l'idea, da declinarsi in posizioni anche diverse l'una dall'altra, secondo cui la caratteristica specifica dell'uomo, la sua dimensione più propria, consiste nell'essere costitutivamente a distanza dal mondo naturale, nel poterne fare più o meno completamente astrazione e nel poterlo, di conseguenza, negare praticamente-tecnicamente. Nelle posizioni che fanno uso di tale binomio, solo l'uomo è il *posto del negativo*, è cioè lo spazio vuoto nel cuore dell'essere, che è in sé un piano univoco, privo di senso, inerte, del tutto disponibile all'azione, che sarà quindi inanzitutto negatrice e solo in seconda battuta costruttrice.

Le difficoltà che questo discorso incontrerebbe, se si confrontasse a fondo con le più recenti ricerche antropologiche, etologiche e in generale biologiche, sarebbero sostanzialmente insormontabili sul piano teorico. Resta certamente insuperabile, da questo punto di vista, il lavoro di Jean-Marie Schaeffer, che ha come obiettivo la messa da parte definitiva del vero e proprio mito filosofico dell'eccezionalità umana³⁹. Il filosofo

³⁷ In effetti, si tratta di un tema presente fino in fondo nel lavoro di Claude Lévi-Strauss, e in particolare nel primo capitolo del suo capolavoro C.Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962; tr. it. di P. Caruso, *Il pensiero selvaggio*, il Saggiatore, Milano 2015, pp. 13-46.

³⁸ Ad esempio, solo tra gli studi più recenti e più noti, P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005; tr. it. di N. Breda, *Oltre natura e cultura*, Raffaello Cortina, Milano 2021; E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales: Lignes d'anthropologie post-structurale*, PUF, Paris 2009; tr. it. di M. Galzigna, L.Liberale, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-structurale*, Ombrecorte, Verona 2017. In generale, riassume alcune delle più recenti scoperte in antropologia il volume R. Brigati, V. Gamberi, a cura di, *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet, Macerata 2019.

³⁹ J. M. Schaeffer, *La fin de l'exception humaine*, Gallimard, Paris 2007, p. 15.

francese si dichiara perplesso di fronte alla persistenza di questo mito al di là dei risultati ottenuti dalla biologia, dalla neurologia, dall'etologia e dalla psicologia, che rendono assolutamente evidente non solo il fatto che l'essere umano è fino in fondo una specie biologica, ma anche che la sua storia è da sempre collegata, in un rapporto attivo-passivo, al mondo della vita e alla Terra⁴⁰. Egli non manca di notare, peraltro, come questo rapporto di esteriorità che l'Occidente moderno (Schaeffer fa risalire fino a Cartesio questo mito) pone tra l'uomo e il mondo naturale, non solo è da allargare al corpo stesso, che è visto da questa tradizione come ciò che di meno *umano* vi è nell'umano stesso, ma anche come tale rapporto si ponga in termini esplicitamente negativi. Anche Schaeffer, cioè, si rende conto, pur non approfondendo questo punto, di quanto il mito dell'eccezionalità umana si presti ad essere letto (come viene fatto, ad esempio, dal discorso prometeico sull'Antropocene) nei termini di un essere umano pensato come il *negativo* del mondo naturale, come l'unico pezzo di questo mondo in grado di fare astrazione dal suo fondamentale *suolo*⁴¹. È precisamente questa Tesi sull'eccezionalità umana che Schaeffer si propone di accantonare definitivamente elaborando quella che chiama un'«*anthropologie philosophique externaliste*»⁴², radicata cioè in uno studio del mondo biologico senza il quale la questione dell'umano non può in alcun modo porsi. Tale discorso vale sia sul piano di una definizione dell'essere umano nel suo rapporto con il mondo vivente, sia sul piano della sua storia evolutiva. Non mancano, ad esempio, studi che spiegano a fondo come nulla dell'evoluzione dell'*Homo sapiens* sarebbe comprensibile senza lo studio della *Rift Valley*, dove per centinaia di migliaia di anni gli uomini poterono imparare a camminare su due piedi⁴³: l'uomo è in realtà inseparabile, anche sul piano diacronico, dal suo ambiente terrestre anche in alcuni sensi radicalmente specifici. Peraltro, è noto come le trasformazioni geo-bio-logiche proprie dell'Antropocene stiano impattando con assoluta radicalità sulle vite e sui corpi degli esseri umani, trasformandoli profondamente; essi infatti sono, con il proprio

⁴⁰ Ivi, p. 13.

⁴¹ «En effet, dès lors que la conscience est définie comme pur “négatif” – comme ce qui s'abstrait de toute détermination “naturelle”, comme ce qui, en s'instituant soi-même institue aussi en un deuxième moment ce qui vaut comme détermination “naturelle” – tout le reste, et notamment le corps propre, ne peut être qu'un *objet de cette conscience*.» Ivi, p.115.

⁴² Ivi, p. 137.

⁴³ M. Maslin, *The Cradle of Humanity: How the changing landscape of Africa made us so smart*, Oxford University Press, Oxford 2017.

mondo naturale e sociale, in un rapporto che non è solo attivo, ma anche intrinsecamente passivo⁴⁴.

Che la specificità dell'umano, lungi dall'essere legata ad una sua dimensione distruttiva originaria che lo porterebbe ad annichilire senza sosta i suoi ambienti di vita, sia piuttosto da ricollegarsi alla ricchezza del suo apparato percettivo, cognitivo e in generale organico, che lo renderebbe non diverso, ma speciale in quanto animale indefinitivamente *creativo* (e non creatore), è la tesi di un lavoro del 2017 di Philip Lieberman, che unisce le più recenti ricerche di genetica, antropologia comparata e delle neuroscienze⁴⁵. Tale capacità di assemblaggio di quanto si dà sul piano naturale sarebbe il segreto evolutivo dell'*Homo sapiens*: è esattamente l'opposto di quanto si è visto in Harari o in Lynas, dove tale segreto stava sì in una capacità creativa, ma era l'esito di uno sradicamento della presenza, di quanto si dà in natura. Esiste, a questo proposito, una serie pressochè infinita di ricerche sul ruolo imprescindibile che ha la mano umana, nella sua conformazione specifica (esito di una precisa storia evolutiva) nel processo di ominazione⁴⁶. Si tratta peraltro, come si ricorderà, della tesi centrale del classico *Il gesto e la parola* di André Leroi-Gourhan, il quale sosteneva precisamente che nulla del processo di ominazione è comprensibile al di fuori della possibilità creativa, di vero e proprio *bricolage*, che all'essere umano è consentita dall'infinita complessità della sua mano⁴⁷. Anche quanto, come la pelle esposta, senza peli, dell'essere umano, è stata a lungo (ad esempio da Gehlen, come vedremo) interpretata come un "meno" dell'apparato organico umano in confronto a quello degli animali, appare essere in realtà l'esito di un processo evolutivo complesso che ha reso possibile alla «scimmia nuda» il contatto con l'acqua (impossibile alle altre scimmie di quella taglia), la riduzione delle malattie e dell'esposizione al calore, una

⁴⁴ V. Cregan-Reid, *Primate Change: How the World We Made is Remaking Us*, Octopus Publishing Group, London 2018; tr. it. di A. Panini, *Il corpo dell'Antropocene. Come il mondo che abbiamo creato ci sta cambiando*, Codice Edizioni, Torino 2020.

⁴⁵ P. Lieberman, *The Unpredictable Species: What Makes Humans Unique*, Princetown University Press, Princetown 2013; tr. it. di M. Mehmedovic, *La specie imprevedibile. Che cosa rende unici gli esseri umani*, Carocci, Roma 2016.

⁴⁶ Molti di questi lavori sono riassunti e sviluppati in L. V. Shkolyar e I.A. Lykova, *Development of Hand Functions in the Human Being Ontogeny*, in *Biomedical & Pharmacology Journal*, 8(2), 2015, pp. 529-534.

⁴⁷ A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole. Technique et langage. Tome I*, Albin Michel, Paris 1964; tr. it. di F. Zannino, *Il gesto e la parola. Tecnica e linguaggio. Volume I*, Mimesis, Milano 2018.

maggiore facilità di accoppiamento⁴⁸. L'*Homo sapiens*, lungi dall'essere inadatto, manchevole, sradicato e distruttore, appare piuttosto essere più aperto dei suoi compagni di vita animali al mondo e alla sua profondità. Il testo che, da un punto di vista al contempo filosofico e biologico, più si è confrontato con l'ipotesi dell'incompletezza dell'essere umano mostrandone l'infondatezza è senza dubbio *Post-human* di Roberto Marchesini. Compito del suo lavoro, che prende come riferimento tra gli altri Gregory Bateson, su cui si avrà nel corso del testo occasione di tornare, è precisamente mostrare l'insufficienza della caratterizzazione in negativo dell'essere umano⁴⁹. Ad essa va sostituito uno studio dell'*Homo sapiens* come animale particolarmente complesso e maggiormente aperto al mondo rispetto agli altri animali: è in forza di questa sua maggiore apertura che egli è *diverso* dagli animali e non in quanto già da sempre separato dal mondo naturale. Al contrario, vi sarebbe in qualche modo maggiormente connesso. La stessa dimensione della cultura, di cui peraltro in un certo grado partecipano anche alcuni animali⁵⁰, non emerge che da un processo di continua ibridazione dell'umano con l'animale e è, dialetticamente, essa stessa ciò che apre l'uomo al rapporto con il mondo naturale⁵¹. Il binomio uomo-negativo, dunque, non solo appare poco utile per spiegare il processo di ominazione, cioè l'emergere dell'essere umano nella sua relativa differenza dal mondo naturale, ma anche nel dare ragione della vita umana nel suo svolgersi ancora oggi. Esso sembra dunque fallimentare sia sul piano diacronico che su quello sincronico: si tratta di un modello eccessivamente astratto, ai cui esiti problematici sul

⁴⁸ È la tesi del classico D. Morris, *The naked ape*, Jonathan Cape, London 2017 (1967); tr. it. di M. Bergami, *La scimmia nuda. Studio zoologico sull'animale uomo*, Bompiani, Milano 2018, pp.45-51.

⁴⁹ R. Marchesini, *Post-Human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 56.

⁵⁰ J. T. Bonner, *The Evolution of Culture in Animals*, Princetown University Press, Princetown 1983; tr. It. di E. Cammino, *La cultura degli animali*, Bollati Boringhieri, Torino 2016. È significativo che un importante testo molto recente, dal titolo *Umani*, volto in teoria a ragionare scientificamente sulla specificità dell'*Homo sapiens*, non faccia altro, in realtà, che mostrare i tratti di continuità della nostra specie con il mondo animale, cioè tutte le *anticipazioni* della cultura, dell'utilizzo tecnico, del rapporto sociale che in tale mondo si trovano. Anche in tale testo l'essere umano non pare che un essere integralmente animale con un *più* di rapporto con il mondo naturale con il quale si impraticisce, senza annullarlo, fin dalla nascita. Vd. A. Rutherford, *The Book of Humans. The Story of How We Became Us*, Orion Publishing Group, London 2018; tr. it. di S. Placidi, *Umani. La nostra storia*, Bollati Boringhieri, Torino 2019.

⁵¹ R. Marchesini, *Post-human*, cit., p. 137.

piano politico-etico si aggiunge così una evidente inconsistenza su quello teorico-scientifico.

Tuttavia, questo binomio anima ancora non solo il senso comune e una parte del dibattito pubblico, ma anche alcuni segmenti della riflessione filosofico-teorica. In anni non così distanti, anche un filosofo che si dichiara naturalista, come Paolo Virno, mantiene il suo ragionamento ancorato al campo biologico solo fino a quando parla dei neuroni specchio e cioè della parte meramente *biologica* dell'umano: non appena il discorso passa alla vera specificità dell'essere umano, appare il *non* come «capacità di *disattivare* [...] l'empatia generata dai neuroni mirror»⁵². Il *Saggio sulla negazione* di Virno non è che un tentativo di valorizzare in senso trasformativo-radicalmente il binomio uomo-negativo. In Italia, anche Umberto Galimberti ha proposto l'idea secondo cui l'uomo è costretto ad una ricostruzione tecnica del mondo precisamente in virtù di una sua carenza originaria, di una sua incompiutezza radicale «di cui l'escogitazione tecnica è la compensazione»⁵³. Felice Cimatti, recentemente, ha sostenuto l'idea di uomo come animale essenzialmente incompleto e inadatto, originariamente pervaso dall'enigma del linguaggio, che costitutivamente ne *taglia* la vita, ponendolo in qualche modo sempre al di là del proprio corpo⁵⁴. Diversi anni fa, nel 1990, in un libro che rivestì allora una certa importanza nel dibattito francese e nella ripresa della fenomenologia, Robert Legros, addirittura, cercò di utilizzare questo binomio come chiave di lettura dell'intera riflessione sull'uomo dall'Illuminismo alla fenomenologia novecentesca, passando per il Romanticismo tedesco⁵⁵. L'idea di uomo come «arrachement du monde», come «rien par nature»⁵⁶, sarebbe il più grande risultato della cultura moderna. La curiosa persistenza di questo binomio, che con ogni probabilità rappresenta ancora le lenti con cui il senso comune intellettuale di una parte dell'Occidente si confronta tutt'oggi con la questione ecologica, è senza dubbio dimostrata dall'incredibile diffusione del *discorso prometeico sull'Antropocene* e dalla sua variante *collassologica*, i quali, come si è visto rapidamente, non solo non potrebbero darsi senza questo fondamentale presupposto, ma

⁵² P. Virno, *Saggio sulla negazione. Per un'antropologia linguistica*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 16.

⁵³ U. Galimberti, *Psiche e Técnica. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 89.

⁵⁴ F. Cimatti, *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Quodlibet, Macerata 2015.

⁵⁵ R. Legros, *L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie*, Grasset, Paris 1990.

⁵⁶ Ivi, p. 9; p. 7.

continuamente ri-teorizzano, ri-nominano, ri-significano l'*Homo Sapiens* come il solo responsabile, in virtù della sua essenza distruttiva-ricostruttiva, della catastrofe ambientale su scala globale.

Come si spiega questa persistenza? I motivi sono probabilmente molteplici, ma due devono essere identificati in questa sede. In primo luogo, questo binomio non è che una ripresa della dicotomia moderna tra natura e cultura, a suo tempo messa a fuoco tra gli altri da Bruno Latour⁵⁷ e successivamente indagata come vero e proprio pilastro della società che si è instaurata in Occidente, e poi in buona parte del Globo, negli ultimi due secoli⁵⁸. Ripresa specifica e particolare, evidentemente: questo binomio si pone precisamente il compito di superare un dualismo radicale. Altrimenti, non potrebbe in alcun modo dare una spiegazione del perché l'uomo distrugge il mondo. È proprio perché l'uomo è in esso, ma come un vuoto, che ha bisogno del mondo e allo stesso tempo è necessitato a distruggerlo, che egli è identificabile come il posto del negativo. Si può dire che il *discorso prometeico sull'Antropocene* riprende la distinzione natura-cultura per relativizzarla e per leggere il rapporto uomo mondo non tanto come di mera trascendenza, quanto di vera e propria distruzione. Il secondo motivo per cui tale discorso è così diffuso, è che esso risulta estremamente efficace nel giustificare lo stato di cose presente, in cui l'ecosistema globale manifesta dei limiti evidenti di fronte ad un complesso socio-economico che genera la sesta estinzione di massa⁵⁹, il

⁵⁷ B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte, Paris 1991 ; tr. it. di G. Lagomarsino, *Non siamo mai stati moderni*, elèuthera, Milano 2009.

⁵⁸ P. Descola, *Oltre natura e cultura*, op.cit.

⁵⁹ Si tratta di una messa a rischio di una grandissima parte di esseri viventi, i quali, come è noto, sono legati tra loro secondo catene ecologiche molto strette, e la scomparsa di una specie ha sempre a che fare con la scomparsa di molte altre. Infatti, se mentre la foresta Amazzonica, la più grande fonte di biodiversità sul pianeta, viene distrutta ad un tasso dello 0,7 % annuo, è calcolabile che la sua sola distruzione abbia fatto scomparire tra le 1000 e le 10.000 specie negli ultimi secoli. In generale, se, come è stimato, ci sono più di dieci milioni di specie animali sulla Terra, il numero calcolato di specie che vengono perse annualmente è di circa 17.500 (una specie su mille va annualmente persa). Ciò che emerge dai dati fossili è che nei periodi "normali", cioè in cui non si sta verificando un'estinzione di massa, si perde più o meno una specie ogni diecimila per anno. Si tratta di una perdita distruttiva di specie viventi che renderà il nostro pianeta irricognoscibile nel medio periodo alterandone in modo imprevedibile una serie di meccanismi bio-geo-logici fondamentali per la nostra vita sulla Terra. Su questo si veda G. Ceballos, P. R. Ehrlich, A. D. Barnosky, *Accelerated modern human-induced species losses: Entering the sixth mass extinction*, in *Science Advances*, 2015, v. 1, 5, online. Più divulgativo e a tratti vicino alla visione *prometeica* (anche in questo caso fondata antropologicamente dall'idea di uomo come animale distruttivo dei suoi compagni eco-sistemici), ma con molte informazioni, è E. Kolbert, *The Sixth Extinction: An Unnatural History*, Henry Holt and Company, New York 2014; tr. it. di C. Peddis, *La sesta*

cambiamento climatico e una serie indefinita e indefinibile di crisi ecologiche localizzate. Tutto questo, in effetti, non è per il discorso che si sta qui discutendo che l'esito di un'essenza umana radicata nel suo essere fin dall'origine distruttore della presenza. L'unica prospettiva possibile è quella di un'accelerazione ulteriore delle stesse dinamiche annichilenti con cui l'essere umano si definisce. Il binomio umano-negativo è solo il lato complementare e forse ancora più radicale di un processo di *naturalizzazione* del nostro stesso presente storico di distruzione ecosistemica che già il discorso economico neo-classico mette in atto, come Antonin Pottier ha sostenuto in un saggio troppo poco noto⁶⁰. In questo senso bisogna intendere l'utilizzo del lemma *Grande Accelerazione* da parte del *discorso prometeico sull'Antropocene* per parlare dei sessant'anni successivi al 1945 in cui tutta una serie di parametri socio-economici (come il consumo di acqua, di suolo, di energia etc.) sono cresciuti spaventosamente⁶¹. Tale concetto, per quanto certamente utile sul piano della ricostruzione effettiva di che cos'è l'Antropocene come processo globale socio-naturale, consente in effetti di parlare della catastrofe ambientale come null'altro che l'esito di un'Accelerazione di un processo in sé già da lungo tempo avviato – almeno dall'uscita dei *Sapiens* dalle foreste dell'Africa. Deve dunque essere rinvenuta in questi due elementi la ragione ultima della persistenza di questo binomio e non dunque in una discussione teorica che abbia ancora una qualche validità. Il problema pratico-politico che va messo in luce è che tale binomio viene ancora oggi presupposto come *fondamento* del discorso prometeico sull'Antropocene, attraverso il quale tutta una serie di autori tenta di influenzare le scelte politiche globali a proposito della crisi ecologica.

Il presente lavoro prende avvio dalla constatazione dell'esistenza di questo presupposto problematico e dalla convinzione che tale discorso prometeico non possa che portare ai due blocchi teorico-pratici che

estinzione. Una storia immaturale, NeriPozza, Vicenza 2014. Su questo, con anche una visione prescrittiva interessante, si veda R. Devictor, *Nature en crise. Penser la biodiversité*, Seuil, Paris 2015.

⁶⁰ A. Pottier, *Comment les économistes réchauffent la planète*, Seuil, Paris 2016.

⁶¹ W. Steffen, W. Broadgate et al., *The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration*, in *The Anthropocene Review*, 1, 2015, pp. 1-18; J.R. McNeill, P. Engelke, *The Great Acceleration: An Environmental History of the Anthropocene since 1945*, Belknap, New York 2016; tr. it. di C. Veltri, D. Cianfriglia, F. Rossa, *La Grande Accelerazione. Una storia ambientale dell'Antropocene dopo il 1945*, Einaudi, Torino 2018.

venivano riportati precedentemente: l'impossibilità di pensare la condizione di *passività* della vita umana sulla Terra e l'incapacità di determinare il *nuovo* rispetto alla nostra condizione attuale di catastrofe ecologica. Al fine di articolare almeno qualche linea di un discorso diverso sull'Antropocene, è tuttavia necessario non solo mettere in luce più chiaramente in che termini tale presupposto sia inadeguato alla nostra condizione storica, ma anche ripensare la questione antropologica al di là del binomio uomo-negativo. Ecco, in breve, il compito di questo lavoro.

b. Svolgimento e metodo

Questo modo di porre la questione rende possibile un'ampia serie di ricerche. Tra queste ultime, quella che verrà qui svolta prende avvio, in una prima parte, dall'analisi del funzionamento concettuale del binomio umano-negativo. Per "funzionamento concettuale" si intende la concatenazione, più o meno necessaria, che si instaura tra le idee nel momento in cui vengono poste su un piano discorsivo unico. Nel nostro caso: cosa accade al modo in cui si concepisce l'essere umano nel momento in cui si sostiene che egli è il "posto del negativo"? Cos'è quest'ultimo quando esso non è che l'attività negatrice del mondo, posta in essere dall'umano stesso? Inoltre: quali conseguenze porta, ad esempio sul piano del rapporto uomo-mondo, sostenere che ciò che è proprio dell'uomo è questa capacità negativa? Il presupposto che regge l'idea per la quale i concetti hanno un funzionamento, cioè si concatenano in qualche modo *parlando* colui il quale li utilizza (togliendogli cioè *l'agency* che egli immagina, umanisticamente, di avere su di essi) è che il discorso abbia un'autonomia e una potenza che il soggetto non può comandare. Dato questo binomio, come vedremo, è impossibile, elaborare un pensiero che valorizzi l'autonomia del mondo nei confronti dell'uomo e che valuti fino in fondo il momento *passivo* della vita di quest'ultimo.

Tutto questo non può, tuttavia, essere svolto direttamente sul *discorso prometeico sull'Antropocene* in quanto tale, nella misura in cui la sua povertà teorica non consente un approfondimento reale dello sviluppo teoretico che tale binomio porta in sé. Quest'ultimo, nondimeno, ha una sua ricca storia che attraversa alcune delle prestazioni filosofico-concettuali di più alto livello della filosofia contemporanea. Si è scelto

dunque di svolgere questo compito teoretico utilizzando una metodologia storica che consentisse di concentrarsi su un dibattito storicamente e geograficamente collocato: quello, filosofico, degli anni '30 francesi. Esso inizia, per come viene impostato il lavoro in questa sede, con la diffusione dei testi heideggeriani in Francia tra il 1929 e i primi anni '30 e si conclude con la *Lettera sull' "umanismo"* e la pubblicazione de *L'Essere e il Nulla* di Sartre, che in qualche modo rappresenta il culmine di questa stagione di riflessione filosofica. Si è scelto questo frangente dell'avventura della filosofia contemporanea perché in nessun altro è parso delinearci con maggior forza un ragionamento filosofico-antropologico che tenesse così strettamente legati l'umanità e il negativo. Allo stesso tempo, è in quel contesto che sono nate le posizioni che consentono maggiormente di disarticolare tale binomio e di porre così la questione antropologico-filosofica in modo radicalmente nuovo. Non si tratterà, nel seguito, né di svolgere una storia filosofico-concettuale, né una *genealogia* di questo binomio, né tantomeno di vedere la sua diffusione nel discorso filosofico contemporaneo. È importante sottolineare fin d'ora che non si vuole in alcun modo sostenere che il *discorso prometeico sull'Antropocene* sia radicato filologicamente nei testi che andremo ad analizzare. Harari e Ellis con ogni probabilità non hanno mai letto né Kojève, né Sartre. L'operazione che si vuole svolgere, per quanto si avvalga di un metodo che si articola su un piano storiografico-filosofico, è schiettamente teoretica: vuole cioè illuminare il funzionamento intrinseco di un movimento concettuale e vedere, pur nella differenza delle posizioni e degli approcci, alcuni tratti di continuità forniti precisamente da questo posizionamento del negativo nell'uomo. Le analisi storiche di cui è composta la prima parte hanno semplicemente lo scopo di consentire una maggior comprensione di questo funzionamento concettuale – di questa vera e propria *macchina*. Il compito di questo lavoro non è nemmeno *decostruttivo*. Non si vuole mostrare l'inconsistenza teorico-scientifica del binomio umano-negativo (sulla quale, come si è detto, non ha oramai senso discutere ancora), quanto le conseguenze concettuali necessarie e la sua inservibilità per superare il *discorso prometeico sull'Antropocene*.

In una seconda parte, invece, si cercherà di mostrare come articolare una riflessione antropologica, grazie al lavoro di Maurice Merleau-Ponty, che rimuova tale binomio dai suoi strumenti concettuali e di mostrarne una possibile operatività per articolare un *discorso ecologico*

sull'Antropocene. Conviene sin d'ora chiarire cosa verrà inteso, per tutto il presente lavoro, con *ecologica/o*. Con questo termine si intende l'aggettivo che denota una filosofia, una considerazione, un pensiero che abbia due caratteristiche fondamentali. In primo luogo, che si ponga a partire da quanto Gregory Bateson chiama «il punto di vista cibernetico»⁶², che si rivolga cioè a qualsiasi soggetto umano e non-umano come già da sempre preso in una rete di rimandi organici, inorganici, temporali e spaziali senza i quali nulla del suo essere è comprensibile. In secondo luogo, caratteristica fondamentale dell'ecologia è il concepire l'umano e il vivente come costitutivamente *finiti*. L'ecologia viene qui considerata, sulla scorta delle riflessioni di Manlio Iofrida, un «pensiero della finitezza»⁶³ (in un senso diverso da quello proprio del pensiero di Heidegger). Essa vede cioè in quella serie di rimandi nei quale costitutivamente l'umano e qualsiasi soggetto sono immersi un *vincolum* bio-geo-logico che non può essere mai completamente annullato, ma solo trasformato e ri-utilizzato creativamente. È in forza di questa definizione preliminare che si ritiene qui il binomio umano-negativo necessariamente *anti-ecologico*, come è compito della prima parte di questo lavoro dimostrare.

Come si diceva, questo lavoro adotta un metodo riconducibile a quello storico-filosofico per raggiungere i suoi fini. In un primo capitolo analizzeremo il darsi di tale binomio nel dibattito tedesco dei tardi anni '20 e dei primi anni '30, in Scheler, Plessner e Heidegger. È sullo sfondo di questo dibattito che potrà poi essere ricostruito il contesto francese degli anni '30. Sebbene molto distanti tra loro, tutti e tre questi autori ci paiono declinare in sensi diversi un ragionamento che tiene insieme l'umano e il negativo. Soprattutto, nulla del dibattito francese successivo è comprensibile senza i riferimenti che esso fa a questo insieme di riflessioni tedesche. Nel secondo capitolo, la cui metodologia è riconducibile alla storia della cultura e a quella della filosofia, si analizzerà invece il panorama della filosofia francese degli anni '30 nella misura in cui si struttura intorno all'asse del rapporto tra l'idea di uomo e quella di negativo, o di Nulla. Verrà mostrato come tutta la ricezione francese di Heidegger ruoti intorno a questo binomio, cioè come

⁶² G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, Chandler Publishing Company, San Francisco 1972; tr. it. di G. Longo e G. Trautteur, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1976, p. 436.

⁶³ M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo. Una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Quodlibet, Macerata 2019, p. 55.

l'”Heidegger francese” sia precisamente colui che per primo consente di riflettere in Francia sul rapporto tra uomo e nulla, “liberando” un'intera generazione dal peso dei propri padri filosofici; si vedrà come il lavoro di Jean Wahl consista in una ripresa, attraverso il concetto di *concreto*, della questione del negativo (e dello stesso Heidegger) e come apra tutta una generazione intellettuale ad un panorama radicalmente altro rispetto a quello neo-kantiano (ed in parte anche bergsoniano) a cui essa era abituata; infine, analizzeremo alcuni lavori di Günther Stern (meglio noto come Günther Anders) i quali sono il segno dell'influenza che l'antropologia filosofica ha sul panorama francese. Nel terzo capitolo, che conclude la prima parte del lavoro, verranno invece studiate a fondo le filosofie antropologiche di Alexandre Kojève e Jean-Paul Sartre, cioè i loro lavori fino al 1946. In questa sezione del lavoro analizzeremo da un punto di vista più vicino ai testi il nostro problema teorico, e cioè il funzionamento di questo binomio. Sono infatti queste filosofie antropologiche i luoghi teorici dove si dà con maggior forza il binomio uomo-negativo, e è dalla loro analisi (opportunamente illuminata con il contesto esposto nel capitolo precedente) che può emergere la possibilità di comprendere appieno l'inservibilità di tale binomio ai fini di un ragionamento ecologico. Questa prima parte, tuttavia, non è tanto una *pars destruens*, nella misura in cui nella ricostruzione stessa si proverà a mostrare come in ogni autore (fatta eccezione per Kojève) vi è sempre un'ambiguità di fondo che rende tutti e ciascuno irriducibili ad un paradigma astratto. Così Plessner, ad esempio, sarà importante anche nello scardinamento del binomio operato da Merleau-Ponty. Il pensiero di Heidegger, inoltre, verrà visto come costitutivamente scisso tra la nullità dell'Esserci e la sua Apertura eco-logica al mondo; l'intera operazione teorica di Wahl verrà vista come essenzialmente tradita e come più legata al lavoro di Merleau-Ponty - con alcune differenze decisive - che non a quello, ad esempio, di Sartre. Non si tratta qui di operare delle valutazioni sull'importanza o meno di questo o quell'autore, quanto di mostrare il funzionamento teorico di questo binomio. È dunque necessario mostrare, dal momento che tale binomio è un'*astrazione* a cui nessuno degli autori trattati è interamente riducibile, cosa in essi smarca dal rapporto uomo-negativo che abbiamo rapidamente delineato a proposito del *discorso prometeico sull'Antropocene*. Solo il lavoro di Kojève, forse, risulterà l'incarnazione più assoluta e senza alcun resto dell'idea per cui l'uomo è il *posto del negativo*.

Anche la seconda parte, che ha il compito di delineare un'alternativa al binomio uomo-negativo, è svolta per il maggior tratto seguendo un metodo di ricostruzione storico-filosofica. L'ipotesi fondamentale è che in quel panorama francese (inscindibile da quello tedesco, come si vedrà) degli anni '30 emerge sia la forma più radicale del binomio in questione, sia una posizione che scarta da essa: quella di Maurice Merleau-Ponty, al quale è dedicato il quarto capitolo del presente lavoro. Nel suo percorso complessivo si vedrà come emerga quella che abbiamo chiamato un'*antropologia dell'espressione*, irriducibile al binomio esposto nella prima parte. Questa irriducibilità non è da rinvenire, tuttavia, in un generico rifiuto del problema del negativo e nella proposta di un naturalismo radicale o di un immanentismo assoluto: al contrario, l'operazione che Merleau-Ponty compie, in rottura con il paradigma umanistico-negativo tipico degli anni '30 francesi, consiste proprio nel *cambiare posto* al negativo. Nel portarlo cioè all'incrocio tra il corpo e il mondo, rendendo quest'ultimo, per definizione, inappropriabile. È in questo senso che la sua antropologia dell'espressione si rivela autenticamente ecologica. A partire da tale lavoro di scavo nell'opera merleau-pontyana, si procederà poi nell'ultimo capitolo ad una rielaborazione teoretica dell'antropologia dell'espressione all'altezza del concetto di Antropocene. In questo ultimo momento della ricerca si seguirà, al fine di comprendere come possa essere resa operativa *oggi* un'antropologia dell'espressione, un metodo che, separandosi dall'indagine storico-filosofica che ha animato il resto del lavoro, si avvicina più nettamente all'analisi teoretica. Proveremo infatti a declinare l'idea di *abitare* come anello di congiunzione tra le riflessioni antropologiche contenute nel lavoro di Merleau-Ponty e la disarticolazione del binomio umano-negativo come presupposto del *discorso sull'Antropocene*. Si tratterà di costruire questo concetto di *abitare* a partire dall'antropologia dell'espressione precedentemente delineata. L'ipotesi che si vuole dimostrare è che solo dalla disarticolazione del binomio umano-negativo può sorgere un *discorso ecologico sull'Antropocene*. Solo scindendo il concetto di Antropocene da questo binomio è possibile smettere di essere *parlati* da lui e muovere così lo sguardo e l'azione in una direzione diversa, che superi i blocchi teorico-pratici sopra identificati.

c. Alcune disambiguazioni

Ci si potrebbe chiedere se porre la questione antropologica non sia che un *modus* dell'umanesimo antropocentrico e modernista stesso di cui tale binomio è una degenerazione terminale. Se cioè continuare a trattare questa «creatura recentissima»⁶⁴ che è l'uomo, come la chiama Michel Foucault, non sia in sé stesso un modo per assegnargli un primato. Al contrario. Come si vedrà, quanto emerge dall'analisi dell'inconsistenza, per chi vive nel ventunesimo secolo, del binomio uomo-negativo (che tende in effetti ad assegnare un primato all'essere umano, o quantomeno a collocarlo in un campo ontologico in una certa misura autonomo), è la necessità di un'antropologia che ricollochi l'essere umano in un più vasto campo di cui egli non ha la chiave e che non controlla fino in fondo. Non si tratta dunque, per usare il lessico dell'autore de *L'archeologia del sapere*, di ripristinare una «coscienza umana che è soggetto originario di ogni divenire e di ogni pratica»⁶⁵, ma al contrario di pensare una certa specificità dell'essere umano a partire precisamente dal suo essere fino in fondo *naturale*, pur non potendo mai coincidere con la Natura. Non vi sono dubbi infatti che un'antropologia filosofica per l'Antropocene non possa che essere in qualche modo *de-centrata*, cioè non autonoma epistemologicamente, e che il campo proprio dell'uomo non possa più articolarsi isolatamente rispetto a quello del mondo naturale. È questa la prospettiva che appare rinvenibile, come vedremo, nel lavoro di Merleau-Ponty e altre autrici/autori. Allo stesso tempo, la questione antropologica sembra non più evitabile, da un punto di vista ecologico. Anche una pensatrice radicale come Patricia MacCormack, autrice dell'*Ahuman manifesto*, nel quale propone qualcosa di molto vicino ad un'estinzione volontaria della specie umana⁶⁶ a causa della sua intrinseca distruttività⁶⁷, non può che cadere in contraddizione. Ella infatti, nel momento stesso in cui rivendica l'incapacità degli esseri umani di non essere la condanna definitiva dell'ecosistema globale, pensandoli così come un tutto indistinto e immodificabile, è costretta ad inventare il concetto di «ahuman» come non-soggetto umano non-identitario in grado di annullare l'eccezionalismo umano e rivolgersi al non umano⁶⁸. Questo significa

⁶⁴ M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966; tr. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967, p. 333.

⁶⁵ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969; tr. it. di G. Bonfigliolo, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, BUR, Milano 2015, p. 18.

⁶⁶ P. McCormack, *The ahuman manifesto. Activism for the end of the anthropocene*, Bloomsbury Academic, London 2020, pp. 139-169.

⁶⁷ Ivi, pp.12-13.

⁶⁸ Ivi, p. 40.

naturalmente che gli uomini non sono per definizione pura distruzione, ma hanno la capacità di mutare il proprio rapporto con il mondo in un senso genericamente eco-logico. Attingono già da sempre, cioè, ad un campo di possibilità che MacCormack pare non riconoscere, ma deve comunque ammettere per parlare di una qualche forma di attivismo ecologico nell'Antropocene stesso. È quindi evidente dal testo stesso della filosofa inglese che un ragionamento sull'uomo non solo si impone, ma non è affatto necessariamente legato ad una prospettiva eccezionalista o prometeica. È piuttosto nella direzione opposta che qui ci si propone di muovere.

Nemmeno si vuole qui impostare un discorso umanista nel senso di una ripresa del soggetto moderno. L'*archeologia* di quest'ultimo è già stata svolta a suo tempo da Alain de Libera, che ne identificava i caratteri precisamente nell'essere *a priori* rispetto al mondo dell'esperienza⁶⁹ e nell'essere costitutivamente *agente*, immune alla passività. È su questo secondo punto che il medievista francese ha rinvenuto l'incrocio tra l'idea di uomo, per come si forma all'altezza della prima modernità, e quella di soggetto, ereditata da una rottura con la filosofia medievale⁷⁰. Sebbene questo non potrà essere eccessivamente approfondito, il binomio uomo-negativo pare essere una degenerazione terminale precisamente di questa impostazione; l'esito della sua disarticolazione, lungi dal poter essere ricondotta all'invenzione del soggetto moderno, sembra dunque esserne la *negazione determinata*. L'antropologia dell'espressione delineata da Merleau-Ponty, in effetti, si pone proprio alla soglia di un ripensamento complessivo del rapporto tra attività e passività e della critica all'idea di un soggetto autarchico. Questo consente di chiarire un ulteriore punto fondamentale.

Nel corso del testo si vedrà spesso utilizzare il termine *uomo*. Sebbene questo potrebbe far pensare ad una disattenzione di fondo verso la questione dell'esistenza delle *donne*, va sottolineato come l'uso del termine *uomo* sia dovuto al fatto che nel dibattito che verrà ricostruito è tale termine che viene impiegato: *homme*, *Mensch*, *man*. Sebbene anche Merleau-Ponty, elaborando la propria antropologia dell'espressione, parli sempre di *homme*, si può solo brevemente sostenere, qui, che

⁶⁹ A. de Libera, *L'invention du sujet moderne. Cours du Collège de France 2013-2014*, Vrin, Paris 2015, p. 55.

⁷⁰ Ivi, p. 76.

un'antropologia dell'espressione la quale voglia superare il binomio umano-negativo, non solo non si oppone al riconoscimento di una qualche differenza tra un piano simbolico maschile ad uno femminile e più in generale delle differenze di genere, ma al contrario vede in questa differenza, se declinata in modo non-essenzialista, un suo ulteriore momento di prova. È noto come il pensiero della differenza sessuale nasca in opposizione al lavoro di Jacques Lacan, al quale Luce Irigaray oppone l'idea della donna come pienezza indipendente dall'*invidia* per il maschio⁷¹. In Italia, già nei testi di Carla Lonzi è apprezzabile fino in fondo l'idea che, al contrario del maschio occidentale, nella donna è da sempre presente la possibilità di un rapporto non distruttivo con il mondo, cioè di un *lavoro* non riducibile alla Lotta⁷². Allo stesso tempo Adriana Cavarero ha sottolineato come il pensiero della differenza sessuale «indichi sia il dato biologico che l'ordine simbolico, sia la morfologia corporea sia il lavoro dell'immaginario, alludendo alla loro inscindibilità»⁷³, mostrando cioè come sia nel metodo che nel merito questo lato del femminismo si opponga all'idea di un umano scisso dal proprio corpo e dal proprio mondo. Il femminismo della differenza, depurato dai rischi essenzialisti⁷⁴ ad esempio ad opera delle più recenti riflessioni del femminismo radicale o postumanista⁷⁵, pare avvicinarsi in maniera decisa a quanto si sosterrà nel presente lavoro. Questo insieme di riflessioni, nella misura in cui smantella i caratteri universalizzanti, immateriali e in generale astratti del soggetto moderno, costituisce un punto di convergenza fondamentale dell'intera ricerca che qui si vuole svolgere⁷⁶.

Inoltre, l'indagine che verrà qui svolta non ha tra i suoi obiettivi, nemmeno nella sua parte ricostruttiva, un avvicinamento a quello che

⁷¹ L. Irigaray, *Speculum. De l'autre femme*, Minuit, Paris 1974; tr. it. di L. Muraro, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1975, pp. 44-47.

⁷² C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale*, Rivolta Femminile, Milano 1974, pp. 50-51.

⁷³ A. Cavarero, *Il pensiero femminista. Un approccio teoretico*, in A. Cavarero, F. Restaino, *Le filosofie femministe*, Mondadori, Milano 2002, p. 78.

⁷⁴ Rischi che spesso sono rinvenuti nell'opera di Luisa Muraro, ad esempio in L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991.

⁷⁵ Si tratta di un quadro di riflessione e di pensiero che non può essere certo riassunto qui: rimando, almeno, alla raccolta S. Alaimo, S. Hekman, a cura di, *Material feminism*, Indiana University Press, Bloomington 2008 e al testo di S. Alaimo, *Bodily natures*, Indiana University Press, Bloomington 2010.

⁷⁶ Ringrazio Ilaria Santoemma per le suggestioni su quanto qui brevemente riportato.

Roberto Esposito ha identificato come il “dispositivo della persona”. Secondo Esposito, la definizione stessa di persona non solo «emerge in negativo da quella dell'uomo-cosa, ma [fa sì] che essere pienamente persona voglia dire mantenere, o spingere, altri individui viventi ai confini della cosa»⁷⁷. Tale dispositivo agisce sempre per differenziazione rispetto alla dimensione animale dell'uomo; essere persona significa «mettere al guinzaglio l'animale»⁷⁸, possedere una maschera che nasconde il corporeo per rivelare un'essenza: «Persona qualifica ciò che, nell'uomo, è altro e oltre rispetto all'uomo»⁷⁹. L'idea di un'antropologia dell'espressione, che riconduca cioè l'uomo al suo essere naturale senza tuttavia ridurlo ad una pura animalità intesa meccanicamente, separa invece l'essere umano dalla persona così configurata. Si tratta dunque di disinnescare la macchina negatrice del dispositivo della persona non rinunciando a qualsiasi ragionamento antropologico, bensì invertendone il segno. Queste riflessioni sulla negatività intrinseca di questo dispositivo conducono così ad un'ultima, fondamentale questione: cosa si è inteso dire, finora, con *negativo*?

d. Il negativo

Come è noto, la storia della filosofia occidentale coincide, in un certo senso, con la discussione intorno allo statuto del non-essere⁸⁰: da Parmenide fino ad Heidegger, il tema è assolutamente trasversale. È chiaro che in un contesto così ampio di riflessioni non è possibile dare definizioni nette. In realtà, la soluzione migliore contiene una certa dose di empirismo concettuale: comprendere cosa è il negativo significa coglierlo nell'orizzonte concettuale di volta in volta dato. Questo sarà evidente anche dal presente lavoro: il negativo non è la stessa cosa in Sartre, in Heidegger, o in Merleau-Ponty. Si può dire che buona parte delle differenze teoriche che verranno mostrate passa precisamente dal modo in

⁷⁷ R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007, p. 14.

⁷⁸ Ivi, p. 110.

⁷⁹ Ivi, p. 92.

⁸⁰ Il lavoro di raccolta e di discussione più completo, anche da un punto di vista antologico, è J. Laurent, C. Romano, *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Puf, Paris 2006. Per una storia concettuale più concentrata sui temi del tragico e del mistico, si veda S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Bari 1995.

cui esso viene concepito: tale concetto è sempre in relazione morfogenetica con il contesto teorico in cui è posto. In questo senso il ragionamento sequenziale dovrà porsi ad un certo grado di astrattezza e dovrà poi essere declinato concretamente di volta in volta.

Si è scelto di usare il termine *negativo* e non, ad esempio, Non-essere o Nulla, in quanto ciò che interessa qui non è il *nihil negativum*, il non-essere assoluto e irrepresentabile. Esso, naturalmente, non si lascerebbe in alcun caso concettualizzare all'interno di un binomio: ogni binomio, infatti, consiste in un rapporto, in un *due*, che il nulla assoluto non può per definizione contemplare, giacché esso è non-rapporto, vuotezza assoluta. Si è inteso qui usare il termine *negativo* come ciò che si oppone all'Essere pensato solo nel suo momento *positivo*, come stabilità e come inerzia⁸¹. Il negativo è ciò che conferisce a quest'ultimo un certo movimento e apre la possibilità dell'emergere della differenza. È per mezzo di esso che, nel mondo, vi è del *possibile*. Certo, questo pensiero dell'Essere, come Hegel⁸² ha insegnato, è già in sé astratto: è l'idea di Essere come puro Essere. L'*Essere determinato* è sempre commistione di *positività* e *negazione*⁸³. Tuttavia, se da un lato in molte delle posizioni presenti nella prima parte di questo lavoro non appare chiara la consapevolezza di quanto già Hegel sosteneva, dall'altro quanto interessa qui notare è che nel dibattito che verrà ricostruito, nelle varie opposizioni interne e anche nelle sfumature dei ragionamenti, è apprezzabile un vero e proprio *spostamento* del negativo, verso lo spazio dell'*opposizione*, della non-determinatezza. Tale spostamento ha degli esiti notevoli sul piano teorico. Il negativo, quando è posto nell'uomo, non può che *esplodere*, per usare una metafora che rimarrà centrale almeno nella prima parte di questo lavoro. L'esplosione del negativo è uno dei movimenti teorici a cui porremo maggiore attenzione. Se si sostiene, cioè, che l'uomo è completa indeterminazione, vuoto nel pieno di un Essere che, in sé, già da sempre si muove solo ciclicamente, ecco che diviene necessario pensare l'umano come *distruzione*, *trasformazione*, *ristrutturazione* di quel medesimo mondo naturale. Se l'uomo è il *posto del negativo*, cioè se è contingenza assoluta, o mancanza, o nullità esistenziale, allora il suo vivere consiste

⁸¹ Sartre, quando parla del *Nulla*, intende in realtà qualcosa di molto più simile al *negativo* per come viene qui concettualizzato, che al *Nihil negativum*, come si vedrà.

⁸² G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik*, Hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Hamburg 1978 (1812/1813); tr. it. di A. Moni, rivista da C. Cesa, *Scienza della logica. Tomo primo*, Laterza, Bari 1978, p. 85.

⁸³ Ivi, p. 124.

solo in un annichilimento costante del mondo naturale e della presenza in generale. In questo senso è l'essere umano ad essere il posto del negativo, e non viceversa. Dire, al contrario, che il *negativo* è il posto dell'umano significherebbe sostenere l'esistenza di una dimensione ontologica quasi mistica della quale l'essere umano partecipa. È invece propria del modo di porre la questione che verrà analizzato nella prima parte di questo lavoro l'idea che il negativo è solo *nell'uomo* – addirittura nella filosofia antropologica francese il negativo è l'uomo tout-court- come origine della sua capacità negatrice di quanto vi è di meramente presente. Il negativo non ha cioè una consistenza propria, ma è solo dell'uomo, come *vuoto* nel pieno dell'Essere. Se fosse il negativo ad essere il posto dell'uomo, verrebbe sottratta a quest'ultimo una potenza d'agire, di negare e poi di ricostruire, che gli è invece essenziale, per le riflessioni più o meno collegabili a questo binomio. Rinunciare al binomio umano-negativo significa, certo, sfuggire a questo movimento annichilente. Se, tuttavia, il nichilismo non è tanto la negazione dell'essere, quanto «la distruzione della differenza che lo abita»⁸⁴, non è possibile pensare che la rimozione del negativo dall'orizzonte della riflessione antropologica e ontologica sia la via di uscita più conveniente dal binomio in oggetto. Come mostreremo, non viene qui seguita la via propria del *realismo speculativo* e di alcune posizioni radicalmente affermative fino a qualche anno fa molto in voga⁸⁵: quelle che, sulla scia soprattutto di una lettura specifica di Henri Bergson, rimuovevano completamente il piano del negativo dalla riflessione filosofica *tout court*⁸⁶. Si tratta invece di pensare nuovamente il negativo,

⁸⁴ R. Esposito, *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Einaudi, Torino 2018, p. IX.

⁸⁵ Su cui svolse a suo tempo una puntuale analisi critica B. Noys, *The persistence of the negative. A critique of contemporary continental theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2010.

⁸⁶ La pericolosità, anche politica, di tutta una serie di posizioni che rimuovono qualsiasi distanza tra l'essere umano e il mondo naturale, tra il momento culturale e quello naturale, è stata evidenziata a suo tempo, in un testo magistrale, da L. Pellizzoni, *Ontological politics in a disposable world. The New Mastery of Nature*, Ashgate, Farnham 2015. Egli mostra come questo insieme di ontologie ultra-immanentistiche, per così dire, danno al mondo materiale-naturale una struttura tale che lo rende di fatto infinitamente maneggiabile e disponibile all'azione umana. La tesi di fondo del testo è che più l'uomo viene *sciolto* nel mondo naturale, più diviene padrone di quest'ultimo. Questo riconoscimento del ruolo del non-umano come semplice *proseguo* dell'umano non porta ad una dinamica ecologica, bensì ad un continuum umano-non umano che di fatto fa sì che si crei quella *new mastery of nature* che si fa forza dell'indicibile, dell'imprevisto e dello sconosciuto, che è compito del libro di Pellizzoni decostruire e analizzare. Secondo l'autore, in effetti, queste nuove ontologie sono il terreno su cui può fiorire la governamentalità neoliberale (Ivi, p.66). A queste e altre prospettive genericamente nominate *costruttiviste* aveva già rivolto, diversi anni fa, la sua critica Stéphane Haber, in un testo dove notava le difficoltà prima di tutto argomentative, e in secondo luogo politiche, delle posizioni che si propongono di rimuovere *tout court* la natura dall'orizzonte della riflessione filosofica. S. Haber, *Critique de l'antinaturalisme*.

cambiando il suo significato profondo. Per questa la ragione il pensiero di Merleau-Ponty costituisce il nucleo della *pars costruens* del presente lavoro. Egli non vuole affatto rimuovere il negativo, ma pensarlo come *differenza* rispetto all'essere puro. La posizione da lui assunta nei confronti del negativo sarà precisamente quella di pensarlo come bordo dell'Essere, spostandolo, per così dire, dall'umano all'incrocio tra il soggetto percipiente e un Essere il cui lato in-visibile, in-disponibile, in-appropriabile non pare essere superabile in alcun modo. Non si vede come potrebbe darsi una diversa concezione dell'Antropocene, rispetto a quella prometeica, al di qua di tale trasformazione concettuale. L'ecologia consiste precisamente, da un lato, nel concepire l'uomo come sempre in relazione con un'esteriorità inaggrabile, e dall'altro nel pensare la resistenza di quest'ultima come mai compiutamente rimuovibile. Solo pensando qualcosa che *resiste*, nella sua autonomia, può darsi pensiero ecologico: è questa la via consentita da uno *spostamento* del negativo fuori dall'umano. È peraltro lo stesso Merleau-Ponty a proporsi di ripensare il negativo (*néгатif*) in questa chiave, come vedremo, in qualche modo indirizzando la nostra scelta terminologica. Naturalmente, questo cambio di posizione impone, come si diceva aprendo questo paragrafo, una ridefinizione complessiva sia dell'umano che del negativo e, evidentemente, dell'Essere stesso. A questa ridefinizione saranno dedicate larghe parti del presente lavoro. Questo genere di spostamento consente, inoltre, di riflettere nuovamente sulla questione della negazione, cioè del *non*, che, secondo la terminologia che qui viene adottata, è sempre radicata nel *negativo* come spazio di in-determinazione e di scontro con l'inerzia dell'essere pensato astrattamente. Nel suo dettagliato studio sull'argomento, Horn afferma che «All human systems of communication contain a representation of negation. No animal communication system includes negative utterances, and consequently none possesses a means

Études sur Foucault, Butler, Habermas, PUF, Paris 2006. Tutto quello che sostengono Haber e Pellizzoni è confermato da un testo che ha avuto una certa diffusione in Italia, G. Pellegrino, M. Di Paola, *Nell'Antropocene. Etica e politica alla fine di un mondo*, DeriveApprodi, Roma 2018. Si tratta di un libro dove gli autori sostengono che la chiave per un'etica e una politica nell'Antropocene risiede nella nozione di ibrido: la Natura-cultura antropocenica crea dei veri e propri monumenti alla potenza della vita sempre creativa; queste creazioni hanno un valore in sé che si tratta di difendere (Ivi, p. 91). Questo porta però gli autori a sostenere che in fondo tutto, nell'Antropocene, manifesta questa infinita potenza del vitale: dalle fabbriche abbandonate, alle piattaforme petrolifere della Exxon, agli ulivi dei campi. Non si capisce, cioè, dove potrebbe inserirsi concretamente un criterio valutativo per giudicare cosa va difeso e cosa no, cosa lega l'etica al mondo concreto in cui essa si dà. Tutto ciò porta gli autori verso posizioni sovrapponibili a quelle del *green capitalism*, come già Pellizzoni aveva, in qualche modo, previsto.

for assigning truth value»⁸⁷. Una riflessione sul rapporto tra umanità e negativo che scarti dal binomio in oggetto non rimuove tale fatto, che peraltro è accettato anche da Bateson⁸⁸, bensì si prefigge di spiegarlo diversamente. Si apre così, forse, alla possibilità di relativizzare la differenza tra l'umano e l'animale, vedendo in quest'ultimo non uno spazio pieno, laddove l'umano sarebbe un vuoto assoluto, ma una sua prefigurazione, un'anticipazione per differenza. Un'imminenza, come si vedrà.

L'approdo finale, in forza di questo spostamento del negativo, è una riconsiderazione dell'assoluto come suolo. Tuttavia, l'assoluto del discorso ecologico sull'Antropocene, rinvenibile in tutta una serie di ragionamenti che analizzeremo nell'ultimo capitolo, non si dà mai alla vista – al contrario di quanto avviene nel realismo speculativo o nei sogni geo-ingegneristici dei 'signori della Terra'. Come la Terra dell'Antropocene – che reagisce alla distruzione dei suoi ecosistemi scatenando la potenza di un virus che sconvolge la globalizzazione, o aumentando di molti gradi la sua temperatura media a fronte di qualche parte per milione in più di anidride carbonica della sua atmosfera – essa è già da sempre indomabile. L'Assoluto degli ultramoderni appare come qualcosa che si può dominare; l'Assoluto naturale è invece qualcosa di cui possiamo solo intuire il ruggito. Gli esseri umani non possono che abitarlo. Noi possiamo solo assistere all'indomabilità di questo Assoluto, senza poterlo vedere, senza che esso possa mai essere inteso come un Dio, ma solo come orizzonte. Che questo sia irrazionalismo può dirlo solo chi abbia una ben povera idea di ragione: cosa è la ragione se non il sogno di poter pensare ciò che vi è prima della ragione stessa? Cos'è il sogno della critica dei moderni se non la capacità di re-inventarsi della ragione stessa, di divenire infine qualcosa in grado di comprendere un Assoluto che si dà come ruggito, una ragione che divenga pensiero vivente? È in questo spazio che, forse, la filosofia può ancora svolgere il suo ruolo, oggi. *Hic Rodhus, hic salta!*

⁸⁷ L. R. Horn, *A Natural History of Negation*, Chicago University Press, Chicago 1989, p. XIII.

⁸⁸ G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, cit., p. 462.

PRIMA PARTE

Immagine I



William Turner, *Ulisse schernisce Polifemo*, 1829, olio su tela, 132,5x203 cm, Londra, National Gallery

In primo piano una nave, sullo sfondo alcune figure che creano quel gioco di luce e di ombre così tipico della pittura inglese tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo. Su di essa distinguiamo chiaramente la figura di Odisseo vittorioso e (con meno nettezza) quelle dei suoi compagni salvati dalla sua astuzia. L'acqua, quasi come comprendesse di non poter opporsi a colui che ha sconfitto

il figlio del suo signore, Poseidone, è tranquilla. Non osa combattere l'umano. Persino il dio del Sole ha deciso di guidare il suo carro fuori dalla notte, per illuminare la via, verso un futuro del tutto diverso dal presente a questo piccolo essere che vediamo agitare un drappo in direzione di un monte, lontano, dietro di lui. Se guardiamo meglio, vediamo muoversi qualcosa in (e non "su") quel monte. Nell'indistinto delle ombre, noi sappiamo che è a Polifemo che Odisseo rivolge il suo scherno. Non perché la sua figura si stagli con chiarezza, come quella dell'umano vittorioso. Al contrario, essa è indistinguibile dallo sfondo. Piuttosto perché solo a lui, sconfitto, può rivolgere il suo addio ironico, colmo di *hybris*, il signore di Itaca. Non vi è alcuna autonomia della figura di Polifemo, bestia mitica, del tutto interna al mondo naturale di cui Odisseo continuamente si beffa, si è beffato, si befferà. Solo il gesto di Odisseo può svelarci la posizione del suo nemico. Il Ciclope, esattamente come l'animale nella storia del pensiero moderno, è del tutto interno ad un piano unico e piatto chiamato "Natura", ne è un pezzo senza alcuna autonomia. Polifemo non è che una parte del piano dei meri enti, sopra i quali si staglia l'umano. La Natura stessa appare a fatica, in questo manifesto della modernità che è *Ulisse che schernisce Polifemo* di William Turner, dipinto nel 1824. Essa o apre la strada verso il futuro al Signore glorioso e astuto (come fanno l'acqua, e il sole), oppure rimane, sconfitta, dietro di lui, piangendo e urlando, richiamandosi ad un dio di cui è figlia che però è lontano, anch'esso accecato dai bagordi in terra Etiope. Anche Poseidone infatti, descritto da Omero come distratto dai festeggiamenti, dal vino e dal cibo, è del tutto interno a uno spazio identico da cui solo Odisseo si separa. Solo l'uomo è visibile in questo quadro. Esso è posto in luce per chi guarda giacché è l'unico elemento *diverso* dal resto. Ciò che della natura possiamo distinguere è semplicemente ciò che lo aiuta (acqua, sole) oppure il suo prodotto (la nave, il drappo). Condizione di visibilità dell'umano è solo la sua differenza originaria. Esso si staglia dall'orizzonte, è letteralmente *senza* orizzonte. Non gli interessa l'ambito da cui è potuto emergere. Il re di Itaca non è rivolto al suo passato che per schernirlo, di spalle ad un futuro che gli si apre da *solo*. Unica memoria di un passato mitico, oscuro, dove poteva provare terrore perché frammisto ad *altro* da sé, è quella piccola luce dentro la caverna. Odisseo però l'ha già dimenticata, e emerge glorioso contro il *mondo* che ha battuto.

Che il nome che il signore di Itaca aveva scelto per imbrogliare il suo bestiale nemico fosse *Nessuno* ha forse un valore diverso da quello che è stato in passato indicato. Odisseo è sincero, non inganna il Ciclope. Che Polifemo attribuisca un valore positivo al dire di Ulisse "io sono Nessuno", cioè che ritenga quello *semplicemente* il suo nome, non è dovuto alla sua stupidità, quanto al fatto che solo un moderno può parlare di sé in termini negativi. "Sono Nessuno", la frase che pronuncia Odisseo dopo che il suo aguzzino ha sbranato i suoi compagni, non è affatto una menzogna. Ulisse è *davvero* Nessuno, cioè è il *Nessuno* del mondo, dell'orizzonte di infinita ripetizione in cui permane il Ciclope. Egli vive

per *negare* l'essere. Questo suo negare le cose ne rende possibile una qualche definizione, anche in termini visivi. Polifemo, in continuità con la Natura mitica dove il suo amato eppur così lontano padre lo ha posto, non può letteralmente essere disegnato. Solo Ulisse, negandola, può emergere da essa come *differenza assoluta*. È per questo che Ulisse urla alla bestia il suo nome solo quando può, ridendo, guardarlo da lontano. La sua identità arriva sempre dopo il suo atto negatore nei confronti del dato, del mito, dell'ordine che lo precede. Questa *esplosione* del negativo, da dentro l'uomo in direzione del mondo che viene concretamente negato e che porta alla solidificazione di un'identità riconoscibile come esito di un processo che vede in questo fondo negativo il suo *motore*, è quanto sarà argomento della prima parte di questo testo. Che dunque l'umano debba essere definito nella sua distinzione dalle cose, che esso esista come *sopra* e come *contro* ciò che umano non è, appare nella sua assoluta evidenza in questo capolavoro pittorico del XIX secolo.

I.

CORPO, APERTURA, NULLA. IL BINOMIO UMANO-NEGATIVO IN GERMANIA TRA I TARDI ANNI '20 E I PRIMI ANNI '30

Le ragioni di un capitolo come questo sono, essenzialmente, due. La prima è di ordine concettuale. Come rileva Accarino, sono due i modi in cui viene affrontata, nella Germania della fine degli anni '20 e dell'inizio degli anni '30, la *Menschenfrage*¹. Il primo è quello dell'antropologia filosofica tedesca, nelle figure di Max Scheler, Helmuth Plessner e, successivamente, Arnold Gehlen. Il secondo è quello heideggeriano, a partire dalla *Daseinsanalyse*. È necessario trattare a parte ciascun autore

¹ Vd. B. Accarino, *Tra libertà e decisione. Alle origini dell'antropologia filosofica*, in B. Accarino, a cura di, *Ratio imaginis. Uomo e mondo nell'antropologia filosofica*, a cura di B. Accarino, Ponte delle Grazie, Firenze, 1991, p. 13; p. 17. La questione dell'uomo nella filosofia tedesca degli anni '30 non è naturalmente riducibile a queste due prospettive. È importante menzionare brevemente qui il lavoro di Ernst Jünger, figura centrale nel panorama tedesco di quegli anni, specialmente con il suo scritto *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Klett, Stuttgart 1981 [1932]; tr. it. di Q. Principe, *L'Operaio. Dominio e forma*, Longanesi, Milano 1984. In tale opera infatti Jünger si propone di pensare l'operaio come una «nuova umanità» (p. 62) che, in quanto stabilmente al lavoro, domina il mondo mediante una tecnica macchinica scatenata (p. 73). Tale dimensione del lavoro assume però in Jünger un senso quasi metafisico, divenendo essa stessa una sorta di flusso distruttivo-ricostruttivo, forza pura che «divora e distrugge ogni materia infiammabile» (p.82). Questo enorme processo di mobilitazione del mondo (p.140; 149) che rende possibile un vero e proprio «assalto al pianeta» (p.201) pare, in Jünger, provenire più da questo fondo autopotenziante del lavoro come dimensione meta-antropologica (che forma l'uomo), più che da una specifica riflessione sull'umano come già da sempre volto verso questa specifica forma di tecnica. L'uomo si lascia cioè modificare da questo flusso *autonomo* del lavoro come mobilitazione generale, più che esserne l'origine. Per il lavoratore si tratta «di far parte di una nuova umanità [Menschentum], scelta dal destino [Herrschaft] per esercitare il dominio» (p.62), in cui è chiaro come sia l'*Herrschaft* ciò che dispone dell'umanità, e non viceversa. La potenza del binomio umano-negativo, anche per gli esiti che avrà in Francia, si esplicherà invece piuttosto nel porre l'accento sulla *libertà distruttiva* dell'umanità stessa come *Nulla*. In questo senso esso non è riconducibile al conservatorismo radicale di Jünger. Per questi motivi non si è ritenuto di porre una trattazione più approfondita delle sue riflessioni nel presente lavoro. Certamente, in ogni caso, la figura di Jünger è una presenza sotterranea per tutto il dibattito che andiamo ricostruendo e prova la centralità del binomio tra umano e distruzione negli anni '30 europei. Sull'importanza di Jünger in quel dibattito a proposito del tema del nichilismo si veda F. Volpi, *Itinerarium mentis in nihilum*, in E. Jünger, M. Heidegger, *Oltre la linea*, Adelphi, Milano 1989, pp.11-45.

nella misura in cui si tratta di riflessioni che – oltre ad essere lo sfondo su cui si dà larga parte del dibattito che ha luogo in Francia nel decennio successivo e a costituire di volta in volta *esempi effettivi* del modo in cui si dà il binomio umano-negativo – nondimeno sono attraversate da molte e importanti differenze². Oltre a quelle tra i singoli autori, ve n'è una che va rilevata in prima battuta. L'antropologia filosofica è comunemente considerata un'antropologia negativa. Eppure, ad una lettura approfondita dei testi, questo è vero solo se si chiarisce cosa si intende per negativo. Vedremo come il negativo dell'antropologia filosofica tedesca non è mai da intendersi *ontologicamente*, ma sempre e solo come *relativo*. Che esso sia l'atto negativo scheleriano, l'eccentricità di Plessner o l'essere inadatto del corpo dell'uomo di Gehlen (a cui è dedicato uno specifico intermezzo isolato dal capitolo, nella misura in cui non è riscontrabile una sua centralità per l'influenza sul panorama francese), tale negativo è sempre *negativo in relazione a qualcosa*, a differenza che in Heidegger. Questa posizione assume connotazioni radicalmente differenti a seconda del singolo autore trattato. Riassumendo, si può dunque dire che la prima ragione di questo capitolo consiste nella necessità di mostrare alcuni esempi specifici e differenti l'uno dall'altro del binomio concettuale umano-negativo. Naturalmente non era possibile in questa sede s-piegare per intero l'inezienza delle argomentazioni di Scheler, Plessner e, soprattutto, di Heidegger. Ai fini della nostra ricostruzione si è scelto quindi un punto di vista specifico: il rapporto che intercorre tra questi autori e l'opera di Jacob von Uexküll, biologo estone universalmente considerato decisivo per lo sviluppo della riflessione sull'umano non solo nell'antropologia filosofica tedesca, ma in tutto il corso del '900³.

L'influenza che queste riflessioni hanno sul panorama francese, forse più evidente proprio grazie all'impostazione teoretica del presente lavoro, rende chiara la seconda ragione di questo capitolo, che è di ordine storico-filosofico. I testi che verranno analizzati sono infatti centrali nell'elaborazione del binomio umano-negativo nella Francia degli anni

² Altro motivo specifico per cui si è voluto trattare ogni autore separatamente è precisamente per potere mostrare al meglio il fatto che nessuno di loro aderisce completamente e semplicemente all'immagine di un'antropologia negativa.

³ Sul rapporto fondativo del biologo con l'antropologia filosofica vd. U. Fadini, *L'antropologia filosofica*, in *La filosofia. Le filosofie speciali*, UTET, Torino 1995 p. 500. Per una ricostruzione puntuale del rapporto del biologo estone con la filosofia contemporanea, nonché per un'ottima ricostruzione del suo percorso per intero vd. C. Brentani, *Jacob von Uexküll. Alle origini dell'antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia, 2011.

'30. Il lavoro di Max Scheler e in misura minore quello di Plessner, oltre che fondamentale (anche in contrapposizione) per le riflessioni di Heidegger, costituisce il nucleo di quell'*antropologia filosofica* tedesca che arriva in Francia per mezzo di Günther Stern (poi Anders). La riflessione sull'uomo di Heidegger, irriducibile a quella dell'*antropologia filosofica*, è l'autentico fulcro intorno a cui ruota il lavoro teoretico della filosofia antropologica che prende forma nella Francia degli anni '30. Quest'ultima è incomprensibile senza alcune delle categorie da lui elaborate.

1. Jacob von Uexküll. Un maestro tradito

È diffusa l'idea, presso i lettori dell'*antropologia filosofica* tedesca⁴ e di Heidegger, che uno dei principali punti di riferimento della riflessione sull'umano in Germania, nei tardi anni '20 e oltre, sia stato Jacob von Uexküll. Il biologo estone, infatti, è uno degli autori più citati da Scheler, Gehlen, Plessner e Heidegger nelle loro riflessioni sull'essere umano e sull'*organico*⁵. Tuttavia, la loro è una lettura interessata del testo vonüexkulliano; non ne assume cioè integralmente l'orizzonte teorico e i risultati della ricerca.

Quello che si vuole fare nelle prossime pagine non è criticare questi autori in quanto "mistificatori" di von Uexküll, quanto vedere su cosa è tagliata questa lettura; a che punto gli autori dell'*antropologia filosofica* e Heidegger stesso inseriscono una rottura e proclamano una distanza rispetto alla ricerca del biologo. Questo punto di partenza renderà più chiari due elementi: da un lato, l'impostazione della questione sull'umano in autori tutto sommato abbastanza diversi; dall'altro, perchè, molti anni dopo, Maurice Merleau-Ponty prenderà la ricerca del grande scienziato a riferimento di molte delle sue riflessioni a proposito della Natura e

⁴ U. Fadini, *Antropologia filosofica*, cit., p. 500; V. Rasini, *Ambiente e organismo. Plessner, Gehlen e il pensiero biologico di Von Uexküll*, in *B@BELONLINE*, 1, 2008, pp. 144-158.

⁵ D'altra parte, von Uexküll è un imprescindibile punto di riferimento per la comprensione di un pezzo importante della filosofia e più in generale della cultura del '900. A questo proposito si veda il sesto capitolo (*Influenze e interpretazioni dell'opera di von Uexküll*) di C. Brentani, *Jacob von Uexküll*, cit., pp. 223-301.

dell'Animalità. Per fare questo, è necessario in prima battuta enucleare alcuni passaggi del lavoro di von Uexküll.

1.1 Il corpo vivente e il suo mondo

Il testo fondamentale di von Uexküll⁶ è *Theoretische Biologie*⁷, che va alle stampe nel 1920 e diviene, a partire dagli anni immediatamente successivi, decisivo nell'elaborazione tedesca della questione dell'umano nelle sue varie declinazioni. Il testo del biologo più noto e più letto nella seconda metà del '900, invece, è *Streifzüge durch die von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten (Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili.)*⁸. Questo non viene pubblicato che nel 1934, anno in cui le riflessioni di Heidegger e Scheler erano già state svolte e il libro centrale di Plessner (*I gradi dell'organico e l'uomo*) era già stato pubblicato da ormai sei anni.

Secondo von Uexküll «Ogni realtà è apparenza soggettiva – questo deve costituire la grande e fondamentale conoscenza anche della biologia»⁹. Come è chiaro, è Kant il suo grande punto di riferimento teorico. In effetti, tutto il lavoro di von Uexküll è leggibile come un tentativo di espandere il raggio di azione concettuale del grande filosofo tedesco alla biologia:

«Il compito della biologia consiste nell'estendere in due direzioni i risultati delle indagini di Kant, vale a dire: 1) considerare il ruolo giocato dal nostro corpo, in particolare dai nostri organi di senso e dal nostro sistema nervoso

⁶ Jakob von Uexküll (1864-1944) è considerato, insieme a Konrad Lorenz il fondatore dell'etologia contemporanea. Per un inquadramento del suo lavoro di etologo e biologo nel contesto della biologia di fine Ottocento e di inizio Novecento si veda F.Mansella, *Introduzione*, in J.von Uexküll, *Ambiente e comportamento*, Il Saggiatore, Milano 1967, pp.9-77.

⁷ J. von Uexküll, *Theoretische Biologie*, Paetel, Berlino, 1920; riedito con Springer, Berlino 1928; tr. it. di L.Guidetti, *Biologia teoretica*, Quodlibet, Macerata 2015.

⁸ J. von Uexküll, *Streifzüge durch die von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, Springer, Berlino, 1934; tr. it. di M. Mazzeo, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Quodlibet, Macerata 2010.

⁹ J. von Uexküll, *Biologia teoretica*, cit., p. 9.

centrale, e 2) indagare le relazioni degli altri soggetti (cioè gli animali) con gli oggetti »¹⁰.

Si tratta quindi di ripensare la contrapposizione classica tra vitalismo e materialismo, che anima il dibattito sulla biologia dalla sua nascita. Per von Uexküll, infatti, gli esseri viventi non vivono tutti, in modo diverso, nello stesso mondo, ma piuttosto ogni soggetto vive in un mondo di cui egli è l'unico formatore. È significativo che i primi due capitoli del testo del 1920 siano dedicati allo spazio e al tempo (ricalcando evidentemente la forma che assume la *Critica della Ragion Pura*, cominciando con *l'Estetica trascendentale*). In essi, sostanzialmente, il biologo mostra come, lungi dall'essere qualcosa di oggettivo, lo spazio e il tempo siano inscindibilmente legati alle forme di volta in volta determinate dei corpi dei viventi: «la superficie visiva è un prodotto della retina del nostro occhio»¹¹. L'estensione non è una qualità oggettiva dei corpi, ma semplicemente il risultato dell'attività formatrice del corpo vivente: l'immagine di un solo mondo, oggettivo, comune a tutti i soggetti, «deve necessariamente rimanere un fantasma»¹². Ora è necessario comprendere è che per von Uexküll, differentemente da quanto sostengono coloro da lui definiti «darwinisti»¹³, il corpo dell'individuo non è affatto il risultato di una serie di interazioni con l'ambiente, poiché, essendo il mondo un prodotto dell'attività costituente del soggetto, non vi è mai alcuna forma di non-adattamento tra il soggetto e il suo ambiente. Gli animali possiedono un corpo (e dunque un mondo specie-specifico) le cui caratteristiche non sono affatto ricavabili da influenze esterne: «tutti gli animali superiori, nell'ordinamento dei loro organi recettivi o di senso, mostrano una distribuzione che non ha niente a che fare con l'ordinamento dell'ambiente ma che, invece, riproduce spazialmente la distribuzione dei

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Ivi, p. 17.

¹² Ivi, p. 47.

¹³ L'anti-darwinismo vitalista di matrice tedesca (quello, ad esempio, di von Baer, nel suo riferimento a Johannes Müller contro Charles Darwin) è sicuramente, insieme a Kant, il secondo grande vettore di influenza a cui è sottoposto von Uexküll nel corso della sua formazione teorica. È vero però, come sottolinea Brentari, che la lettura che il biologo estone fa di Darwin è mediata a tal punto da Spencer da spingerlo a sostenere tesi sul grande studioso inglese abbastanza imprecise. La medesima idea, da von Uexküll sostenuta in più occasioni, che il darwinismo pensi l'essere individuale come completamente costituito dall'ambiente, è chiaramente un'idea tipica di Spencer, il quale era fortemente influenzato da Lamarck. Cfr. C. Brentari, *Jacob von Uexküll*, op.cit., pp. 158-159.

nostri circoli di caratteri percettivi»¹⁴. Vi è una *legalità* del corpo, che non deriva dall'incontro tra un polo "vuoto", tutto da formare, e un ambiente "pieno", già determinato da una serie di caratteristiche oggettive. Questo ambiente-mondo è già da sempre costruito dal soggetto a partire dalla conformazione originaria del suo corpo. Da questo punto di vista la teoria di von Uexküll è fissista. Si tratta cioè di un panorama concettuale in cui l'unica evoluzione possibile può consistere in un infinito perfezionamento dell'equilibrio originario tra soggetto e mondo, nella misura in cui il mondo non è che una costruzione del soggetto. Questo naturalmente dà luogo a tutta una serie di problemi, filosofici ma anche interni alla teoria biologica, su cui non possiamo soffermarci¹⁵.

A questo punto conviene specificare cosa intende precisamente von Uexküll con "mondo". In effetti questo termine è abbastanza vago e non viene mai usato così com'è (ci si riferisce al tedesco *Welt*), nella sua semplicità, dal nostro autore. Ogni animale, per von Uexküll, vive in un circolo chiuso, costituito dagli stimoli provenienti dal mondo esterno, da lui selezionati a priori, che egli chiama *circuito funzionale*¹⁶. Gli esseri viventi da un lato percepiscono, dall'altro operano: la seconda cosa, per così dire, disattiva la prima¹⁷, nella misura in cui rende attento il soggetto a determinati elementi del suo *mondo percettivo* [*Merkwelt*]. L'animale, operando concretamente in questo mondo a partire da quelle *marce* percettive da cui è fatto attento, crea un *mondo effettuale* [*Wirkwelt*]. L'unione di mondo effettuale e mondo percettivo forma un intero che il biologo chiama *ambiente* [*Umwelt*]¹⁸. Il compito dell'etologo, per come viene identificato dal nostro autore all'altezza del testo divulgativo del 1934, è cercare di identificare le marce percettive tipiche di ogni animale per poter ricostruire la sua *Umwelt*, che consiste di fatto nell'insieme di mondo percepito e mondo effettuale, cioè nel complesso degli elementi a cui l'animale è rivolto. Come abbiamo accennato poco sopra, il nostro autore si considera appartenente alla "scuola" vitalista, contro quella

¹⁴ J. von Uexküll, *Biologia teoretica*, cit., p. 86.

¹⁵ Si rimanda in ogni caso all'ottimo testo C. Brentari, *Jacob von Uexküll*, cit., che espone perfettamente sia le problematiche (in termini di solipsismo e di fissismo) che possono derivare dall'accettazione del modo di impostare il discorso tipico del biologo estone, sia per il dibattito (ad esempio con Konrad Lorenz, amico critico del maestro estone) che ha seguito la pubblicazione dei libri che andiamo discutendo.

¹⁶ J. von Uexküll, *Biologia teoretica*, cit., p. 119.

¹⁷ J. von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, cit., p.48.

¹⁸ J. von Uexküll, *Biologia teoretica*, cit., p. 119.

materialista / meccanicista. I suoi testi sono disseminati di critiche a quest'ultima lettura del vivente, proprio nella misura in cui mancherebbe di concepire la dimensione radicalmente attiva del soggetto nei confronti del mondo. Si tratta, come sostiene Brentari, di una forma «materialistica del vitalismo»¹⁹, per la quale da un lato bisogna ragionare sui fenomeni biologici in termini di finalità, e dall'altro conviene farlo a partire dalla dimensione del corpo. È senza dubbio vero che von Uexküll, per poter elaborare qualcosa come una biologia teoretica di stampo vitalista (per quanto legata alla dimensione del corpo), ha bisogno di far entrare nella sua elaborazione elementi extra materiali (come l'idea di *regola*), che coincidono con il kantiano noumeno e che garantiscono l'unità della natura. Questi elementi sono certamente i più problematici dell'opera del biologo tedesco e bisogna concordare con chi sostiene che ne rappresentino il lato che più si discosta dalla moderna mentalità scientifica²⁰. Non è però compito di questo lavoro dare una valutazione complessiva dell'opera di von Uexküll, ma solo comprenderne la portata storica, nonché il motivo per cui il suo pensiero a proposito del rapporto vivente-mondo ha dato luogo a interpretazioni così disparate come quelle dell'antropologia filosofica tedesca e quella di Merleau-Ponty. L'ipotesi qui avanzata è che per comprendere queste letture non convenga considerare il lato extra-materiale della prestazione concettuale del biologo estone, decisamente riscontrabile ma relativamente ignorato dai filosofi che lo utilizzano, quanto concentrarsi sul rapporto fondativo tra soggetto e mondo da lui delineato e anche sulla centralità della corporeità, in tutta la sua materialità, nella formazione (trascendentale) del mondo.

Quello che deve essere ora dimostrato e che interessa principalmente è la centralità dell'elemento del corpo nella costituzione di questa *Umwelt*. Solo avendo chiaro questo elemento sarà possibile porre la questione dell'umano e comprendere perché la struttura medesima del lavoro di von Uexküll non sia riconducibile né al lavoro di Heidegger, né a quello dell'antropologia filosofica tedesca. Come abbiamo detto, se è vero che egli si ritiene un prosecutore del lavoro del Kant della *Critica della ragion Pura* (sebbene non manchino i riferimenti ad alcuni passaggi della Terza Critica, ad esempio sul tema dell'ordine interno del vivente), è anche vero che le ricerche del filosofo vanno ampliate nella direzione di una presa in

¹⁹ C. Brentari, *Jacob von Uexküll*, cit., p. 53.

²⁰ Ivi, p. 135.

carico teorica del «ruolo del nostro corpo»²¹. È infatti la forma del corpo del vivente che consente a quest'ultimo di formare un mondo determinato in un modo piuttosto che in un altro. Anche quando von Uexküll espone la “regola” (cioè quando descrive il carattere extra-materiale della finalità interna che caratterizza lo sviluppo di un corpo), non può fare a meno di notare che le stesse spinte alla strutturazione interna dell'organismo sono definite dalla forma stessa del corpo: «ci devono essere tante spinte o “impulsi” differenziati quante sono le specie di tessuti che si presentano nel corpo dell'animale»²². Per quanto riguarda invece la strutturazione effettiva del mondo, anche il testo del 1934 è chiarissimo nel dire che, a diverso corpo, corrisponde un diverso mondo percettivo e dunque un diverso ambiente (*Umwelt*). Lo spazio visivo di un insetto volante, ad esempio, viene ricondotto essenzialmente alla struttura sferica dei suoi occhi, come quello di un mollusco (che si riduce a un certo numero di macchie) ad una forma ancora diversa dell'occhio dell'animale²³. Dunque, per studiare un particolare mondo specie-specifico, il metodo più adatto è ricondurlo alla forma determinata che il corpo del vivente ha. Si tratta, in un certo senso, di un apriorismo materialistico, nella misura in cui l'ambiente (tenendo sempre presente la distinzione tra mondo percepito e mondo operativo) è ricavabile *a priori* dalla forma determinata del corpo.

1.2. Assenza del negativo? Animali semplici, animali complessi, uomo

È solo tenendo presente questo che si può comprendere la distinzione operata da von Uexküll, all'altezza di *Biologia teoretica*, tra mondi percettivi semplici e gradi più elevati dei mondi percettivi, che si trasformerà in *Ambienti umani e ambienti animali* in quella tra ambienti semplici e mondi percettivi complessi. Questa differenza è data dalla determinata costituzione corporea dell'animale in questione: «ci sono animali, come le spugne, che sono sedentari e inafferrabili in virtù della loro costituzione corporea»²⁴. Essi – possedendo un corpo semplice, cioè un corpo che, in virtù del ridotto numero di centri nervosi e di organi di

²¹ J. von Uexküll, *Biologia teoretica*, cit., p. 9.

²² Ivi, p. 145.

²³ J. von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, cit., pp. 64-67.

²⁴ J. von Uexküll, *Biologia teoretica*, cit., p. 148.

senso, ha solo pochi caratteri percettivi – non hanno accesso ad esempio alla dimensione della forma, o del movimento, la quale entra in scena solo nel mondo degli animali superiori, a causa della maggiore complessità del loro proprio corpo²⁵. A maggiore complessità del corpo corrisponde un maggiore numero di caratteri percettivi e dunque una maggiore complessificazione del mondo. Gli animali semplici hanno dunque uno o due soli circuiti funzionali, a causa della povertà del loro mondo percettivo. Il biologo estone lo chiarisce, nel 1934, con una bella immagine:

«Nell'ambiente [*Umwelt*] della medusa risuona sempre il suono di una sola campana, il cui ritmo governa la sua vita. Tutti gli altri stimoli sono oscuri. Nei casi in cui esiste un unico circuito funzionale, come nel polmone di mare, si può parlare di “animali riflesso”»²⁶.

Questi animali ultra-semplici sono in effetti gli unici che abbiano una qualche somiglianza con le macchine (sebbene tale somiglianza non sia mai totale, nella misura in cui in ogni caso anche questi animali-riflesso costituiscono un proprio mondo). Peraltro, ciò che in *Biologia teoretica* rimane ancora non chiaramente esplicitato, laddove si chiarirà in *Ambienti animali e ambienti umani*, è che anche le immagini operative (e quindi il mondo effettuale, l'altro lato della *Umwelt*, come si è visto) si formano a partire dallo strato biologico in questione: «è ragionevole ipotizzare che le immagini operative si formino negli organi operativi centrali che governano il comportamento dell'animale»²⁷. Giunti a questo punto è fondamentale sottolineare, uscendo dal ragionamento del biologo, che una certa semantica negativa viene applicata non all'animale superiore (il quale anzi, permanendo in una dimensione di maggiore complessità, rimane a un grado superiore sul piano dei mondi percettivi) quanto a quello più semplice: è quest'ultimo che, avendo un mondo percettivo più ridotto, deve compensare, secondo von Uexküll, con un ampliamento del mondo effettuale:

²⁵ J. von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, cit., p. 88.

²⁶ Ivi, p. 83.

²⁷ Ivi, p. 109.

«Gli animali inferiori mostrano spesso una ricca organizzazione del loro mondo effettuale a fronte di un carente mondo percettivo. Così, presso i ricci di mare, i numero e multiformi meccanismi effettuali che caratterizzano le loro pinze e i loro aculei sono connessi a meccanismi percettivi del tutto semplici.»²⁸

Qui sono da segnalare due elementi. In primo luogo che è l'animale semplice a dovere compensare, con una maggiore attività effettuale, alla semplicità del proprio mondo percettivo, e che quindi sia l'animale complesso a permanere in un grado di positività maggiore (cioè di minor necessità di azione) a partire dal suo più ricco mondo percettivo; in secondo luogo che per il biologo estone non esistono gradi di "mancanza" all'interno del mondo animale. Tutti i mondi sono perfetti per il loro formatore, o quantomeno tendono alla perfezione. La *Umwelt* del riccio di mare è per lui perfetto esattamente quanto lo è quella del gorilla. Ciò che però va evidenziato, è che è possibile dividere questi mondi secondo gradienti di complessità solo se si concepiscono corpi più o meno complessi, in grado cioè di avere accesso a più o meno caratteri percettivi. Un'altra distinzione che il biologo estone farà qualche anno dopo all'interno del regno animale sarà quella tra animali mossi dall'istinto (uccelli e insetti) (*Instinkttiere*) e animali mossi dall'esperienza (*Erfahrungstiere*) come i mammiferi e l'uomo. Tale distinzione non verrà approfondita – e forse verrà in realtà rivisitata: in *Ambienti animali e ambienti umani* gli uccelli, come la taccola, appaiono più come animali complessi che come animali semplici – ma manifesta in ogni caso l'esistenza di più gradi di complessità all'interno degli "animali", che per l'etologo non sono mai tutti da porre sullo stesso piano, come invece fanno sia Heidegger che tutti i membri dell'antropologia filosofica. È fondamentale per ora tenere presente il fatto che per von Uexküll anche alcuni animali facciano *esperienza* al pari dell'uomo. Anche questo passaggio verrà completamente messo in ombra da molti tra i lettori di queste opere, fatto salvo Merleau-Ponty il quale ne farà invece un cardine del proprio approccio alla questione dell'umano.

La possibilità di oggettivare in un certo grado il mondo non è propria dell'umano ma di tutti gli animali superiori, poiché la distinzione tra soggetto e oggetto, tra animale e mondo esterno, è data per l'animale solo nella misura in cui «il corpo proprio dell'animale in movimento si

²⁸ J. von Uexküll, *Biologia teoretica*, cit., p. 127.

presenta come un particolare carattere percettivo»²⁹. Si tratta dunque di ricollegare costantemente anche la percezione della distanza alla dimensione corporea specie-specifica: niente di più lontano dall'approccio heideggeriano, come vedremo, per il quale l'animale in generale è abbandonato radicalmente al mondo. Nel caso di von Uexküll invece, solo l'animale semplice è abbandonato all'ambiente (fatto salvo che questo abbandono si dà esclusivamente nella forma di una maggiore attività che crea un mondo effettuale complesso). Vi è quindi ambiguità nell'utilizzo di una semantica negativa, che a tratti viene impiegata a proposito dell'animale semplice, a tratti per quello complesso. Essa ritorna, ad esempio, nel paragrafo sul dolore (e nelle pagine precedenti), contenuto nel quinto capitolo di *Biologia teoretica*, in quanto il dolore «costituisce uno dei più potenti caratteri percettivi»³⁰ ma non è proprio di tutti i soggetti viventi: solo negli animali superiori, cioè in quelli che hanno un determinato sistema nervoso, vi è dolore, che consiste nel «carattere percettivo del proprio corpo»³¹. Esso consente all'animale di non danneggiarsi da solo e ha come conseguenza la separazione del soggetto dal mondo esterno³², in quanto lo rende attento a ciò che il suo corpo può incontrare come proveniente “da fuori” rispetto a sé stesso. Si tratta dunque di una distanza che viene posta solo in virtù di una maggiore complessità del corpo in questione, nella sua forma originaria³³. Questa relativa lontananza dall'oggetto non è dovuta ad una forma di mancanza o di vuoto che verrebbe compensata ad un altro livello, ma è il frutto di un corpo maggiormente preparato a ricevere un grande numero di stimoli percettivi (tra cui, appunto, il dolore) che rendono il suo mondo più complesso e ricco, anche in termini di capacità di distinzione tra soggetto e oggetto.

Cosa ne è, a questo punto, della dimensione dell'umano? Von Uexküll non si dilunga mai sul tema, nemmeno in un testo intitolato *Ambienti animali e ambienti umani*. Ciò avviene non tanto perché all'autore non interessi la questione, quanto perché il modo stesso in cui

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ivi*, p. 153.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ivi*, p. 151.

³³ Utilizzo quest'ultima parola non a caso, nella misura in cui come abbiamo ricordato, per von Uexküll, le forme viventi sono date fin dall'inizio, per quanto poste in un'evoluzione che non ha altra consistenza che quella di un infinito perfezionamento.

pone tutto il problema del rapporto mondo-vivente (cioè a partire dalla corporeità) gli rende impossibile tracciare una linea di distinzione troppo netta tra umano e animale. Vi è solo un breve passaggio che ci consente di chiarire meglio in che termini si dia la differenza tra uomo e animale all'interno di questo panorama concettuale. Sebbene tale impostazione sia presente e perfettamente chiara anche in *Biologia teoretica*, è in *Ambienti animali e ambienti umani* che una spia testuale ci consente di cogliere al meglio cosa pensi von Uexküll del tema di cui andiamo trattando: «L'ambiente dell'animale, del quale ci stiamo occupando in queste pagine, costituisce solo *un frammento dei dintorni [Umgebung] che vediamo estendersi intorno a lui: i dintorni non sono altro che il nostro stesso ambiente, l'ambiente umano*»³⁴. In altre parole, noi possiamo avere un relativo accesso alle *Umwelten* degli animali nella misura in cui esse sono pezzi, frammenti, ombre del nostro ambiente che, per differenziarlo dalle *Umwelten* animali, viene chiamato *Umgebung*. Ma se evidentemente possono esservi differenze qualitative e non solo quantitative (noi non percepiamo ad esempio l'acido sebaceo che costituisce invece il mondo della zecca), è altresì vero che il mondo dell'uomo può essere utilizzato per avere una qualche forma di accesso ai mondi degli animali *per sottrazione*³⁵. Da questo punto di vista, sebbene sarebbe sbagliato dire che i *dintorni* contengono tutti gli ambienti, è certamente corretto sostenere che la necessità di parlare di *Umgebung* si pone a von Uexküll tale termine rende giustizia della maggiore complessità dell'ambiente umano. Quest'ultimo è semplicemente più ricco di quello degli altri animali, esattamente come quello dei mammiferi è più complesso di quello degli insetti, in una scala (che peraltro, in virtù della fortissima influenza leibniziana³⁶, non ha niente a che vedere con qualcosa di gerarchico, nella misura in cui ogni monade-individuo vive in un mondo a cui è per definizione perfettamente adeguata) di gradazione che non ha soluzione di continuità. Brentari riassume perfettamente la questione nelle seguenti righe:

«l'eccezionalità delle libere elaborazioni soggettive [umane] non va letta come una proclamazione della peculiarità dell'essere umano e del suo ambiente. Al contrario, l'incremento di individualità e originalità che esse rendono

³⁴ J. von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, cit., pp. 54-55. Sottolineatura mia.

³⁵ C. Brentari, *Jacob von Uexküll*, cit., p. 103.

³⁶ C. Brentari, *Jacob von Uexküll*, cit., p. 212.

possibile avviene senza fratture radicali con i livelli inferiori; già il modo in cui Uexküll ne tratta – ovvero tramite un sapiente contraltare di esempi tratti dal mondo animali e altri provienti dalla sfera umana – rivela il consapevole intento di sottolineare la continuità tra l'uomo e gli animali non umani.»³⁷

Per von Uexküll l'unica differenza effettiva, qualitativa, tra l'uomo e tutti gli altri animali è semplicemente il fatto che, se per gli animali bisogna ragionare di ambiente specie-specifico, nella specie umana sono riscontrabili differenze eccezionali tra i singoli individui. Bisogna però ricordare come egli – forse rendendosi conto da un lato della impossibilità di sostenere empiricamente tale tesi, in quanto non vi è possibilità di provare che per ogni specie animale tutti gli individui vivono esattamente nella stessa *Umwelt*, e dall'altro lato del fatto che tale tesi uniformasse tutti gli animali ad un medesimo piano (cosa che egli ha sempre evitato) – abbia tentato, ad esempio nel testo del '34, di mostrare anche tra gli animali non umani una variabilità intraspecifica degli ambienti. Si tratta però, come sostiene correttamente Brentari, di un ragionamento che lo scienziato non ha portato avanti fino in fondo³⁸.

Non è dunque possibile identificare una rottura netta tra umano e animale³⁹, in quanto abbiamo di fronte semplicemente gradienti di complessità biologica a cui fanno riscontro mondi più o meno complessi. Anche quando, anni più tardi, il biologo rileggerà la sua opera come una *teoria del significato*⁴⁰ e sosterrà che solo in alcuni momenti è consentito all'umano, unico tra gli animali, di avere un rapporto *neutro* (di pura osservazione) con l'oggetto, anche in quell'occasione aggiungerà immediatamente che si tratta di una differenza scarsamente rilevante nella misura in cui, da un lato, questo accade molto raramente e dall'altro ogni ambiente, compreso quello umano, non è altro che una rete di significati. È vero che il nostro autore non dedica nessuna ricerca, almeno per quanto sia noto a chi scrive, alla questione del corpo dell'essere umano. È tuttavia evidente (oltre che confermato dagli interpreti⁴¹) che per von Uexküll non si dà alcuna differenza abissale, ontologica, tra uomo e animale giacché

³⁷ C. Brentari, *Jacob von Uexküll*, cit., p. 190.

³⁸ Ivi, p. 192.

³⁹ Il nostro autore conferma tale posizione in un testo più tardo come J. von Uexküll, *Niegeschaute Welten. Die Umwelten meiner Freunden*, Fischer Verlag, Berlin 1936.

⁴⁰ Nel testo J. von Uexküll, *Bedeutungslehre*, Barth, Leipzig, 1940.

⁴¹ Ad esempio il già citato Brentari e V. Rasini, *Ambiente e organismo. Plessner, Gehlen e il pensiero biologico di von Uexküll*, cit., p. 157.

alla base della differenza tra *Umwelt* e *Umgebung* vi sono corpi solo quantitativamente differenti, tra i quali non si dà un salto ontologico. L'*Umgebung* è solo una *Umwelt* maggiormente complessa, allo stesso modo in cui il corpo umano è solo un corpo che ha accesso ad un maggior numero di caratteri percettivi rispetto agli altri animali tra i quali si danno salti e differenze esattamente come se ne danno tra umani e animali. Si può dire che von Uexküll non si è mai dedicato allo studio dell'umano in particolare per motivi profondamente legati al modo in cui egli impostava la questione: si sarebbe trattato semplicemente di analizzare un corpo quantitativamente diverso da quello degli altri esseri che aveva studiato⁴². Rinvenire tale sostanziale continuismo è centrale ai fini della nostra ricostruzione. Sarà infatti precisamente questo il punto che verrà da un lato rifiutato dall'antropologia filosofica tedesca e da Heidegger e dall'altro pienamente accolto e fatto proprio da Merleau-Ponty, naturalmente in un contesto concettuale molto più approfondito (da cui è espunto Kant letto come lo legge von Uexküll, con le lenti cioè della filosofia neo-kantiana in quei primi anni del '900 dominante in Germania). Si tratta dell'idea per la quale l'umano è, in primo luogo, non separato da nessun abisso dal resto dei viventi. Esso è classificabile come una forma di vita esattamente come gli altri animali e assume la propria specificità (che non viene rifiutata) solo in virtù del possesso di un corpo più complesso. In secondo luogo, e si tratta del punto centrale, per von Uexküll l'umano, lungi dal fondarsi su un vuoto ontologico originario o sull'essere un animale carente o mancante, anche in termini meramente biologici è l'animale per certi versi più completo e più letteralmente ecologico di tutti, nella misura in cui ha un maggiore rapporto (dovuto alla particolare conformazione del suo corpo) con gli enti che lo circondano. Si tratta di una visione interamente fondata sulla positività: le categorie negative, come ad esempio quella di distanza o quella di dolore diventano così l'esito di una maggiore complessità tutta positiva del corpo dell'uomo (o dell'animale superiore). L'Apertura originaria dell'umano nei confronti del mondo, la sua radicale eco-logicità è data dalla incredibile complessità

⁴² È questo un ulteriore passaggio dove è possibile identificare la profonda influenza che Leibniz ha avuto sul biologo estone. Come evidenzia infatti Michele Bertolini, Leibniz ha dapprima sostenuto, in *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, che il "fondo" della natura vivente rimane sempre identico, pur mutando costantemente il grado di perfezione e le modalità di aggregazione. Si tratta del medesimo sfondo concettuale per il quale von Uexküll ha potuto sostenere che l'evoluzione consiste semplicemente in un percorso di indefinito perfezionamento della forma di vita. Cfr. M. Bertolini, *Soggettività e Umwelt. La monadologia animale di Jacob von Uexküll*, in ITINERA, 2002, online, p. 2.

della parte (che a questo punto non è più una parte, ma è tutto l'umano) che più lo avvicina al resto degli esseri viventi e che egli condivide con loro: il suo corpo. Si tratta, concludendo, di una visione in cui il negativo non è assente (rimane centrale ad esempio, lo si è visto, la capacità di oggettivazione che hanno gli animali superiori e che possiede al massimo grado l'umano), ma è pensato esclusivamente come conseguenza e esito di una maggiore complessità.

2. Scheler. Alle origini dell'antropologia filosofica

La categoria di "antropologia filosofica tedesca" risente certamente di una certa arbitrarietà⁴³, dato che non poche e non di poco conto sono le differenze tra i tre autori comunemente considerati suoi rappresentanti di spicco: Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen. Ciononostante, è certamente giusto identificare, in quel passaggio della filosofia tedesca tra i tardi anni '20 e gli anni '40, una linea di continuità tra i tre autori, accomunati innanzitutto dalla volontà di porsi la questione dell'umano in modo diretto, assegnando alla *Menschenfrage* un posto prioritario e decisivo⁴⁴ e cercando di identificare una sua specificità radicale rispetto al resto dei viventi (in questo senso bisogna comprendere la comune critica al darwinismo) e in secondo luogo da un utilizzo diffuso delle più recenti ricerche in campo biologico, etologico e paleologico. È forse possibile, inoltre, tracciare una terza linea di continuità tra questi autori, in vista dell'obbiettivo specifico del capitolo. Essa consiste nel rapporto costitutivo tra umano e negativo da loro messo a tema in modi diversi.

⁴³ Come notava, già diversi anni fa, Bruno Accarino, l'antropologia filosofica è un panorama teorico molto complesso, estremamente difficile da padroneggiare e da ridurre ad unità. Cfr. B. Accarino, *Tra libertà e decisione. Alle origini dell'antropologia filosofica*, cit., p. 12. Non è quanto qui interessa affrontare. Piuttosto ciò che interessa rilevare è che il rapporto tra negativo e umano rimane fondamentale in tutti gli autori che verranno trattati; è dunque possibile rivenire una qualche forma di continuità. Il testo più completo sul tema è il monumentale J. Fischer, *Philosophische Anthropologie: Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Albert Karl, Freiburg im Breisgau 2009.

⁴⁴ M. T. Pansera, *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen, Plessner*, Mondadori, Milano 2001, p. 10.

A partire da questi elementi fondamentali è chiaro perché diversi interpreti, nell'introdurre l'antropologia filosofica tedesca⁴⁵, ne considerino Max Scheler il primo membro⁴⁶. Egli infatti, nel 1927, pochi mesi prima di morire, pronunciò una conferenza dal titolo *Die Sonderstellung des Menschen* al convegno "Mensch und Erde" della "Scuola di saggezza" di Herman Graf von Keyserling⁴⁷. Il testo doveva essere un'anticipazione ad un futuro volume specificamente dedicato all'antropologia filosofica, su cui Scheler non riuscirà a lavorare a causa della morte: esso, che quindi non è completo e presenta non pochi problemi al suo interno, come vedremo più avanti. È in questo testo, come è già evidente dal titolo, che Scheler, doveva «determinare il punto in cui l'essere umano esce dal sistema naturale per entrare in un mondo superiore»⁴⁸. Che la *Stellung* dell'uomo sia *sonder* è dunque ciò che muove la ricerca di Scheler, oltre che un risultato della stessa: è solo nell'edizione del testo, avvenuta posteriormente alla sua morte (pur in una forma rivista dall'autore), che quel *sonder* verrà tolto, insieme alla parte della conferenza in cui Scheler si concentrava sulla metafisica dell'umano. Anche i riferimenti agli studi biologici del tempo non sono affatto assenti nel lavoro complessivo dell'autore de *Il formalismo e l'etica dei valori*. Infatti Scheler è il primo a leggere von Uexküll da filosofo, recensendo nel 1914⁴⁹ un suo testo per i *Beilage zu Die Weißen Blätter*⁵⁰. Non mancano i riferimenti espliciti al biologo nel capolavoro della maturità scheleriana: *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei*

⁴⁵ Già Hammer, nel 1972, aveva posto Scheler all'interno del discorso antropologico-filosofico nella misura in cui la sua riflessione sull'uomo sarebbe un'analisi tra il filosofico e lo scientifico, e non una visione transempirica di essenze. Vd. F. Hammer, *Theonome Anthropologie? Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen*, L'Aja, Nijhoff 1972, pp. 151-152.

⁴⁶ Joachim Fischer giunge ad attribuire tale importanza a Scheler da predatare la nascita dell'antropologia filosofica al semestre invernale 1919/1920 a Colonia, dove Scheler e Plessner tengono, insieme, dei corsi dall'interprete ritenuti fondamentali. Cfr. J. Fischer, *Philosophische Anthropologie*, cit., p. 23.

⁴⁷ W. Henkmann, *Prospettive metafisiche nell'antropologia di Max Scheler*, in *Discipline filosofiche, L'uomo. Un progetto incompiuto, Vol.1: Significato e attualità dell'antropologia filosofica*, XII, I, Quodlibet, Macerata 2002, p. 63.

⁴⁸ Lettera di Keyserling a Scheler del 15.11.1926, citata in W. Henkmann, *Prospettive metafisiche*, cit., p. 65.

⁴⁹ È opinione, convincentemente argomentata, di Guido Cusinato, che in realtà Scheler avesse presente il biologo estone addirittura all'altezza del 1909: cfr. G. Cusinato, *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris*, FrancoAngeli, Milano 2018, pp. 70-72.

⁵⁰ M. Scheler, *Jakob Baron von Uexküll: Bausteine zu biologischen Weltanschauung*, in " *Beilage zu Die Weißen Blätter*, 1, 6 (1914), pp. 119-121.

valori⁵¹; è inoltre assolutamente evidente, come vedremo, la discussione e il debito nei suoi confronti anche nel testo a cui principalmente dovremo fare riferimento, *Die Stellung des Mensch im Kosmos*. Per tutti questi motivi risulta poco convincente la tesi per la quale Scheler sarebbe «il grande outsider dell'antropologia filosofica piuttosto che il suo nume ispiratore»⁵² poiché avrebbe avuto un rapporto troppo stretto con la metafisica: se è proprio Scheler ad avere “scoperto” Uexküll, inaugurando una lettura di questi senza la quale è difficile comprendere l'antropologia filosofica per come si è data storicamente⁵³, è allo stesso tempo il filosofo stesso a dare avvio ad una interrogazione specifica a proposito dell'uomo. Il fatto che vi sia “metafisica”, termine peraltro piuttosto vago, non impedisce a Scheler di poter essere considerato appieno interno a questo piano di discussione e di pensiero. Perciò va inserito pienamente all'interno della presente trattazione.

2.1. Scheler e von Uexküll. Scoperta e abbandono

In che termini si struttura la recezione del lavoro di von Uexküll da parte di Scheler?⁵⁴ Evidentemente, il passaggio che interessa di più a Scheler è la critica dell'idea di organismo come somma di parti meccaniche. Egli sostiene inoltre che l'organismo ha un ruolo attivo nella costituzione dell'ambiente. Tale posizione gli consente di pensare «un'attività vitale (con le variazioni dei suoi propri orientamenti) che determina primariamente l'ambiente»⁵⁵. Già all'altezza della recensione del 1914 emerge chiaramente che quanto colpisce Scheler è l'idea che l'ambiente (Umwelt) sia il frutto di una selezione operata dal soggetto al livello della percezione. Ne *Il formalismo* egli conferma questo interesse e questa griglia di lettura, che consente di criticare l'idea per cui la sensazione sarebbe l'essenza dello stimolo stesso e di affermare, al contrario, che lo stimolo avviene solo in un campo già predisposto a

⁵¹ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Felix Meiner, Hamburg 2014 [1916]; tr. it. di R. Guccinelli, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bompiani, Milano 2013.

⁵² R. Martinelli, *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, il Mulino, Bologna 2004, p. 211.

⁵³ U. Fadini, *Antropologia filosofica*, op.cit. p.500.

⁵⁴ Per una ricostruzione più generale, si veda C. Brentari, *Jakob von Uexküll*, cit., pp.225-232.

⁵⁵ M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., p. 319. Il testo a cui fa riferimento Scheler in queste pagine è *Umwelt und Innerwelt der Tiere*.

*priori*⁵⁶. La ripresa del lavoro uexküelliano ha inoltre lo scopo di mettere da parte il darwinismo, specialmente nella forma conferitagli da Spencer (da questo punto di vista non vi è differenza tra la confusione che fa Uexküll tra darwinismo e spencerismo e quella che fa Scheler tra i medesimi elementi), soprattutto nella misura in cui esso porrebbe l'ambiente esterno come qualcosa di assolutamente oggettivo a cui il soggetto dovrebbe adattarsi del tutto passivamente. Per Scheler, su questo relativamente fedele a Kant e dunque vicino a Uexküll, è fondamentale mettere in crisi ogni forma di "realismo" ingenuo che consideri il dato esterno, appunto, come dato, e non formato dal soggetto. Per lui l'attività del soggetto consiste essenzialmente in una selezione che non è mai una completa formazione: se il *Bauplan* del biologo consiste nella completa formazione del mondo esterno (giacché il mondo oggettivo è un noumeno irraggiungibile), il *Leibschema* di Scheler evidenzia quello che Guido Cusinato definisce un certo antikantismo⁵⁷ del filosofo di Monaco nella misura in cui consiste in una selezione di qualcosa di oggettivo e fenomenologicamente raggiungibile. In questo senso spesso parlando di Scheler si fa riferimento ad un «realismo conoscitivo»⁵⁸. In *Der Formalismus*, Scheler impiega l'idea di un *Leib* originariamente attivo per mostrare come gli oggetti che il soggetto trova nel corso del suo esperire non siano colti passivamente, quanto in uno spazio percettivo strutturato dai valori *a priori*, però fenomenologicamente dati e non parte di un *Bauplan* interamente costruito dal soggetto:

«Gli oggetti del milieu, lo diventano solo se essi stessi, in base agli orientamenti assiologici della vita parziale proprio-corporea, e delle regole di preferenza ad essa immanenti, sono già ritagliati dai fatti del mondo, che ne costituiscono l'intero di appartenenza.»⁵⁹

In queste righe risulta evidente come l'idea di mondo sia diversa dal *Welt* uexküelliano, in quanto pensato a partire dalla sua oggettività non-costruita. Evidenziare questo ultimo passaggio ha lo scopo di rendere chiaro come, nel testo del '16 e ancor più in quello del '28, ciò che preme

⁵⁶ Ivi, p. 321.

⁵⁷ G. Cusinato, *Biosemiotica e ordo amoris*, cit., p.72

⁵⁸ Come, ad esempio, F. Bosio, *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, Edizioni Abete, Roma 1976, p. 247.

⁵⁹ *Ibidem*.

a Scheler sia (soprattutto in *Der Formalismus*) parlare dell'uomo e non del vivente e poi, ne *La posizione dell'uomo*, trovare ciò che differenzia sostanzialmente l'umano dall'animale. Questo interesse scheleriano per von Uexküll, dunque, ha dei limiti ben precisi, se si pensa alla continuità uomo-animale rinvenibile nei testi dello scienziato. La differenza senza dubbio più evidente e più chiara è il fatto che, contro questi, per il quale, come si è visto, anche l'ambiente umano nonostante la sua ampiezza si costituisce a partire da una forma biologica che lo rende comunque un mondo *chiuso* (*Umweltgeschlossenheit*) proprio in quanto costruito integralmente dalla forma biologica specificamente data, per Scheler esso si caratterizza invece per la sua apertura costitutiva (*Weltoffenheit*). Questa apertura, che consiste nella capacità di oggettivare quanto vi è di non-umano, si manifesta ad un livello più elevato nella possibilità di accesso, propria solamente dell'umano, ad uno spazio valoriale oggettivo che consente di comprendere le cose a partire da sé stesse, al di là di una chiusura (che è un appiattimento su un piano completamente immanente) tipica dell'animale. In tal senso l'essere umano si caratterizza essenzialmente per la sua apertura, per potere avere cioè un più stretto rapporto con le cose.

2.2. *La posizione dell'uomo nel cosmo. Geist e Drang*

Come detto all'inizio del paragrafo precedente, la domanda scheleriana è: quale posizione specifica ha l'uomo nel cosmo, cioè cosa lo differenzia sostanzialmente dagli altri viventi. Si tratta di una domanda già posta⁶⁰ nel 1914, in un saggio intitolato *Zur Idee des Menschen*, e poi in una serie di altri testi⁶¹, ma che non era mai stata affrontata in modo relativamente organico come in questo testo. La questione è centrale, dunque, per tutta la durata della prestazione concettuale scheleriana, come attesta l'apertura del saggio del '14: «In un certo senso tutti i problemi fondamentali della

⁶⁰ Sull'idea che l'esperienza umana sia al centro della riflessione di Scheler si veda E. Kelly, *Structure and diversity. Studies in the Phenomenological Philosophy of Max Scheler*, Kluwer Academic publishers, Dordrecht/London/Boston 1997.

⁶¹ Scheler stesso indica alcuni passaggi decisivi, a questo proposito, della sua elaborazione, nella prima (ed unica) prefazione a *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Nella stessa prefazione, è egli stesso a segnalare come la conferenza da cui è nato il testo in oggetto avesse il significativo titolo di *Die Sonderstellung des Menschen*. Cfr. M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Band III, Band IX, Francke, Bern 1972-75[1913-1928]; tr. it. di R. Padellaro, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Armando Editore, Roma 1997, pp.115-116.

filosofia si possono ricondurre alla domanda che cosa sia l'uomo e quale posto e posizione metafisica egli occupi entro la totalità dell'essere, del mondo, di Dio»⁶². Tale domanda però – e questo è il modo di impostare il problema che Scheler per primo usa nel 1927 e che sarà tipico dell'antropologia filosofica – non può avere risposta che «esaminando l'intera struttura del mondo bio-psichico»⁶³. Come poi farà Plessner (e lo stesso Heidegger, pur sostituendo alla pianta la pietra), egli analizza comparativamente tre stadi: pianta, animale, uomo. Scheler comincia dunque analizzando la vita della pianta, che si risolve in un «impulso affettivo [*Gefühlsdrang*] del tutto privo di coscienza, di sensazione e di rappresentazione»⁶⁴. In questa argomentazione è da sottolineare l'importanza del lemma *Drang*: «Questo primo grado dell'aspetto interiore della vita, vale a dire dell'impulso affettivo, non è presente soltanto in tutti gli animali e nelle piante, ma anche nell'uomo»⁶⁵. La pianta⁶⁶ è interamente da cogliersi in questo flusso che è il *Drang*: «la sua esistenza si esaurisce nella nutrizione, nella crescita, nella riproduzione e nella morte»⁶⁷. L'animale, invece, è per Scheler mosso da tendenze che si concretizzano nell'istinto, da non pensare però meccanicisticamente (esplicita è la critica a Cartesio) e quindi irriducibile ad una serie di riflessi, ma tale da costituirsi piuttosto come portatore di *senso* e come «reazione a una speciale *struttura*, a un *tipo specifico* di organizzazione dei possibili elementi ambientali»⁶⁸. Nella descrizione dell'animale, Scheler rimane molto vicino al maestro estone, dunque, tenendo insieme la forma biologica del vivente con il suo comportamento e il suo ambiente. L'istinto è da lui concepito come del tutto interno alla «genesi biologica dell'essere vivente, e tale da agire in strettissima connessione con quelle funzioni fisiologiche plasmatiche, che costituiscono le prime forme

⁶² Ivi, p. 51.

⁶³ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 119.

⁶⁴ Ivi, p. 120.

⁶⁵ Ivi, p. 123.

⁶⁶ Tuttavia, è già nella descrizione della pianta che ritroviamo il riferimento alla filosofia romantica tedesca del XIX secolo. Già al livello della descrizione della vita vegetativa Scheler fa ricorso infatti all'idea di un «fenomeno primitivo dell'espressione» (Ivi, p. 122) in senso anti-darwiniano: la vita, il *Drang* in cui è immersa la pianta si manifesta in forme assolutamente ricche; è ben lontana dall'essere l'esito di una mera lotta per la sopravvivenza (vi è qui anche un chiaro riferimento alla *Vita delle piante* di Goethe). In questo senso «la fonte misteriosa della vita cela un principio che, in un gioco con la fantasia, si regola in maniera estetica». (Ivi, p. 123) Si tratta di un punto decisivo non tanto per la ricostruzione che facciamo in questo capitolo, quanto per Merleau-Ponty, che criticherà il darwinismo in termini molto simili.

⁶⁷ Ivi, p. 122.

⁶⁸ Ivi, p. 126.

strutturali del corpo animale»⁶⁹. Proprio per questo, Scheler compie un passo decisivo per la futura antropologia filosofica tedesca (in particolar modo per Anders), nonché per Heidegger, scrivendo che «ciò che un animale può rappresentarsi o sentire, è *determinato e dominato a priori* [*a prioribeherrscht und bestimmt*] dalla relazione dei suoi istinti innati alla struttura dell'ambiente»⁷⁰. L'animale vive cioè in un mondo chiuso, interamente determinato dalla sua forma biologica che gli dona anche una specie determinata di istinto (sempre correlato ad una *Umwelt*). A questo punto, però, contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare, Scheler non passa a trattare l'umano nella sua differenza dall'animale. Traccia invece una serie di linee di somiglianza, di caratteristiche in comune, quasi a voler annullare la possibilità di pensare una simile differenza. La memoria associativa, che Scheler, confrontandosi con le posizioni di Pavlov, Herig, Semon, identifica come un «potente strumento di emancipazione nei confronti dell'istinto» che «apre una dimensione del tutto nuova nelle possibilità di arricchimento della vita»⁷¹, non è affatto propria dell'uomo, ma appartiene a tutto il regno animale. A questa capacità di costituire associazioni, che quindi svincolano (relativamente) l'animale dalla sua *Umwelt* immediata, corrisponde ad esempio la pratica dell'*onanismo* presso e scimmie e i cani, i quali riescono così a «soffocare il suo [dell'impulso sessuale] significato biologico»⁷². Scheler dunque rivede, in qualche modo, ciò che aveva detto poche righe sopra a proposito della radicale chiusura dell'animale, aprendo alla possibilità di pensare quest'ultimo diversamente. Nemmeno l'intelligenza, nella sua dimensione pratica⁷³, cioè legata ai fini dell'organismo, è propria solo dell'umano. Essa infatti non è altro che la capacità di scegliere tra elementi che consentano all'organismo di raggiungere l'oggetto del suo desiderio. Definendola come «la comprensione di uno stato di cose e di valori ambientali connessi tra loro»⁷⁴, Scheler la attribuisce a tutti gli animali superiori, i quali possono così essere pensati come capaci di confrontarsi

⁶⁹ Ivi, p. 127.

⁷⁰ Ivi, p. 128.

⁷¹ Ivi, p. 136.

⁷² Ivi, p. 137.

⁷³ Qui Scheler usa l'espressione *praktische Intelligenz*; nonostante il termine *praktische* sia quello usato da Kant per aggettivare la Ragione Pura nel suo uso pratico e quindi sia forse possibile confondersi sul significato immediatamente funzionalistico di questa espressione, il fatto che il termine aggettivato sia *Intelligenz* è per Scheler sufficiente ad evitare ogni confusione. Avrebbe forse avuto più senso, seguendo l'alternativa kantiana, che Scheler avesse nominato questa *pragmatische Intelligenz*.

⁷⁴ Ivi, p. 138.

con situazioni *nuove* e financo di anticipare qualcosa di mai sperimentato. Facendo propri i risultati degli esperimenti di Köhler, Scheler giunge a dire che «non tutti gli atti compiuti dall'animale possono dirsi derivati dall'istinto e dai processi associativi che vi si aggiungono, ma che, in alcuni casi, ci troviamo di fronte ad atti di vera e propria *intelligenza*»⁷⁵. Dopo aver mostrato questi punti di continuità, non può quindi che porsi la seguente domanda:

«Se bisogna attribuire l'intelligenza anche all'animale, vi è tra questo e l'uomo qualcosa di più che una semplice differenza di grado, vale a dire una *differenza di essenza*? Ossia: oltre alle forme psichiche essenziali fin qui notate, c'è nell'uomo anche qualche cosa di altra natura, che gli compete perciò specificamente, e non riducibile all'intelligenza e alla capacità di scelta in generale?»⁷⁶

Vi sono due posizioni possibili secondo Scheler: in primo luogo, vi è chi nega che dell'intelligenza, nel suo uso pratico, partecipi anche l'animale. Vi sarebbe dunque una differenza fondamentale tra i due legata al fatto che uno ha l'intelligenza e l'altro no. Scheler, per i motivi che abbiamo riportato sopra, rifiuta questa posizione. In secondo luogo, invece, vi è chi – come Darwin o Schwalbe o lo stesso Köhler, i cui esperimenti sono stati riportati da Scheler poche righe sopra – nega che vi sia una differenza radicale tra uomo e animale proprio in virtù della presenza dell'intelligenza nell'animale. Anche questa posizione viene rifiutata da Scheler, che cerca invece qualcosa che ponga l'essere umano e l'animale non solo in una differenza di grado, bensì di essenza.

Questo qualcosa è trovato da Scheler nel *Geist*, nello spirito. Esso è infatti un «principio opposto a ogni forma di vita in generale e anche alla vita dell'uomo»⁷⁷; non è derivato dall'evoluzione naturale e anzi ne è in

⁷⁵ Ivi, p. 140. Questi passaggi evidenziano da un lato la grande apertura di Scheler a tutta una serie di studi non prettamente filosofici e dall'altro il carattere ancora abbozzato del testo del '28, nella misura in cui evidentemente contraddicono in parte l'assunto per cui l'animale è completamente determinato a priori dal proprio mondo: questo tema del nuovo e della pro-videntia, come capacità di confrontarsi con situazioni inedite lo mostra con la massima chiarezza. Pare quindi che l'idea dell'animale come essere che abita nella *Umweltgeschlossenheit* sia in realtà passibile di un ripensamento a partire dalle stesse considerazioni che Scheler fa nel testo in cui afferma questa chiusura costitutiva.

⁷⁶ Ivi, p. 142.

⁷⁷ Ivi, p. 143.

qualche modo all'origine. Si trova su un piano radicalmente altro rispetto a quello della vita e ha un valore, almeno a questo livello dell'elaborazione scheleriana, impersonale: si manifesta piuttosto «nelle sfere finite dell'essere»⁷⁸ della *persona*, cioè nell'individuo umano – centro di atti non oggettivabile- pensato come essere spirituale. È questo concetto di spirito, che nell'uomo viene a costituire lo spazio personale, che consente a Scheler di identificare una rottura netta tra l'uomo e l'animale. Lo spirito consente il trascendimento dell'ambiente e della dimensione biologica e dunque, secondo uno schema di ragionamento che è tipico di questi anni, l'apertura: «un essere “spirituale” non più legato alla tendenza e all'ambiente, ne è “libero” e perciò “aperto al mondo” [*weltoffen*]]»⁷⁹. Il filosofo spiega questo con due schemi contrapposti: se la vita dell'animale è un rimando continuo all'ambiente e nella conseguente impossibilità di uscirne, l'umano, a partire dal suo essere *persona*, e quindi partecipando dello spirito, ha la capacità di smarcarsi rispetto alla tendenza-impulso (*Drang*) che si è visto caratterizzare tutti i viventi. Un processo che avviene in due passaggi: in primo luogo, l'uomo può, in virtù del suo essere spirituale, porsi dinanzi le cose come *oggetti*, cioè creare uno spazio che è una distanza; in secondo luogo, quel centro di atti che è la persona *inibisce* la tendenza e la libera in un secondo momento, consentendo così la sospensione dell'influenza dell'ambiente e dunque l'apertura al mondo, cioè nella capacità di porsi di fronte le cose come oggetti, al di fuori del cerchio ambientale. Per questo Scheler può dire: «l'uomo è perciò quell'*X* capace di comportarsi come un essere illimitatamente “aperto al mondo”»⁸⁰. L'intelligenza dell'animale, infatti, non consente questa capacità di oggettivazione, che consiste in un distacco dalle cose, nella misura in cui agisce comunque sempre all'interno di un legame organico-tendenziale-pratico con le cose, cioè su un piano di pura immanenza rispetto ad esse. L'*Intelligenz* di cui parla Scheler è ciò che consente all'uomo, ma anche all'animale superiore, di risolvere alcuni problemi pratici e concreti. La differenza dell'uomo non consiste, infatti, nell'aver mezzi altri da quelli dell'animale (vi è certamente una differenza di grado tra l'*Intelligenz* dell'uomo e quella dell'animale, ma si tratta solo di quantità diverse), quanto nell'aver la capacità di porsi *problemi* differenti, nella misura in cui ha la possibilità di oggettivare il mondo⁸¹.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ivi*, p. 144.

⁸⁰ *Ivi*, p. 146.

⁸¹ *Ivi*, p. 154.

Siffatta capacità di cogliere le strutture eidetiche costitutive del mondo, possibile a partire dall'oggettivazione (cioè dalla messa a distanza), viene così denominata *atto di ideazione* [*Akt der Ideierung*]⁸². L'uomo, essendo spirituale, cioè avendo una componente trascendente rispetto al piano dell'organico, possiede questa capacità di oggettivazione che lo rende costitutivamente aperto al mondo, cioè in grado di superare la chiusura ambientale. Come esempio di questa differenza radicale, Scheler riporta il diverso modo di rapportarsi allo spazio dell'uomo e dell'animale. L'uomo possiede uno spazio nella misura in cui vive in un mondo localizzabile, del quale può tracciare una mappa, che può rappresentarsi. Un animale invece non avrà mai la possibilità di oggettivare lo spazio in questo modo, non riuscirà mai a considerare lo spazio totale di un luogo in cui vive⁸³. Il rapporto tra trascendenza, spiritualità e oggettivazione viene quindi così sintetizzato:

«Solo l'uomo, in quanto persona, è in grado di elevarsi al di sopra di sé stesso come essere vivente e, partendo da un centro che *trascenda* il suo mondo spazio-temporale, è in grado di trasformare *ogni cosa*, compreso se stesso, in oggetto di conoscenza.»⁸⁴

A questo punto Scheler si chiede però quale sia la *struttura* di «quei singoli atti che conducono all'atto stesso di ideazione»⁸⁵. Quale è, cioè, la condizione di possibilità del raggiungimento delle essenze eidetiche (ad esempio, i valori) e perché solo l'uomo ha la possibilità di operare quella scoperta fenomenologica? La risposta fornita rivela il motivo stesso per cui la riflessione non poteva non essere considerata in un lavoro come questo: la capacità dell'uomo di *negare* la realtà, di dirle di *no*⁸⁶. Essa deriva integralmente dalla sua componente spirituale. La cosa più caratteristica dell'essere umano è la sua capacità di negazione nei confronti di ciò che lo circonda; quella realtà di cui fa esperienza prima di qualsiasi coscienza, rappresentazione o percezione è da lui rifiutabile nella sua interezza. È questo, per Scheler, il segno della più profonda differenza tra l'uomo e l'animale: «Paragonato all'animale che dice sempre "sì" alla

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Ivi, p. 151.

⁸⁴ Ivi, p. 152.

⁸⁵ Ivi, p. 156.

⁸⁶ *Ibidem*.

realtà effettiva – anche quando l’aborrisce e la fugge – *l’uomo è “colui che sa dir di no”, l’“asceta della vita”, l’eterno protestatore contro quanto è soltanto realtà»*⁸⁷. L’animale è l’essere che sta in piena continuità con la propria realtà, che dice solo sì ad essa. Solo l’essere umano ha questa possibilità di negare; il concetto di *mondo* è ricavato da questa capacità negativa che ha come esito un processo di oggettivazione: si ha mondo perché si è separati dal reale, esso non è che l’esito della possibilità di trascendere le cose:

«In ogni caso – comparato all’animale, la cui esistenza è un’incarnazione dello spirito borghese – l’uomo è l’eterno “Faust”, la *bestia cupidissima rerum novarum*, mai paga della realtà circostante, sempre avida di infrangere i limiti del suo essere “ora-qui-così” [*Jetzt-Hier-So*], sempre desiderosa di trascendere la realtà circostante: e con essa anche i limiti della propria realtà personale presente.»⁸⁸

L’essere umano, dunque, si porta dietro un peso integralmente negativo che, paradossalmente, lo spinge sempre in avanti, verso una trasformazione (a partire dalla negazione) di ciò che lo circonda. Questa idea, già del tutto presente in Scheler, sarà al centro dell’antropologia filosofica tedesca senza eccessive variazioni. Per comprendere appieno la centralità di questa capacità negativa nell’ultimo Scheler bisogna però rispondere ad una domanda: qual è il rapporto che la dimensione spirituale ha con questa forma specifica del negativo? Per farlo è necessario fare un passo indietro nella produzione scheleriana e affrontare il tema della *Ohnmacht* dello spirito, che non è affatto originario nella filosofia dell’autore in questione⁸⁹, mentre lo è certamente l’idea di *Geist* in quanto tale⁹⁰.

⁸⁷ Ivi, p. 159.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Per questa ricostruzione devo molto ai testi di G. Cusinato, *La tesi dell’impotenza dello spirito e il problema del dualismo nell’ultimo Scheler*, in *Verifiche*, 14, 1995, 65-100 e G. Cusinato, *Il concetto di spirito e la formazione della persona nella filosofia di Max Scheler*, in M. Pagano (a cura di), *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*, Mimesis, Milano 2011, pp. 535-560. La tesi per cui il dualismo dello Scheler “intermedio” sarebbe messo in discussione (almeno nella dimensione di due elementi che sono assolutamente paralleli l’uno all’altro) è confermata anche da F. Bosio, *L’idea dell’uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, cit., p. 264.

⁹⁰ Come è evidente dal testo di V. D’Anna, *Il Dio in tensione. Uomo e mondo della vita nella metafisica di Max Scheler*, FrancoAngeli Milano 2011.

2.3. L'emersione dell'atto negativo come esito del superamento del dualismo: persona e Macht

Se si prende in considerazione il grande capolavoro di Scheler, *Die formalismus*, e si analizza l'idea di *Geist* in rapporto a quella di *Drang*, emergono alcuni elementi decisivi. In primo luogo, è presente un dualismo radicale, in cui i due elementi sono irriducibili l'uno all'altro e hanno tra loro un rapporto semplicemente escludente. In secondo luogo lo spirito è qualcosa di assolutamente attivo e legato immediatamente alla persona. Lo spirito è, in altre parole, quell'elemento che pervade l'uomo, rendendolo persona, e che in virtù della sua eccedenza traboccante nei confronti della mera parte biologica dell'umano lo porta letteralmente al di là di sé stesso, rendendogli possibile l'accesso ad un mondo valoriale dato *a priori* ma accessibile solo in virtù di questo flusso integralmente positivo e attivo che è lo spirito collocato al livello della persona umana. In questo testo Scheler non a caso contrappone i valori "vitali" [*vitalen Werten*] a quelli del "sacro" [*Werte des Heiligen*] e "della personalità" [*geistigen Werte*]⁹¹. Certamente, se si tiene presente l'auto-trascendenza tipica dell'uomo, che si concretizza in un allontanamento dai valori vitali, non si potrà che dire che questo rapporto escludente si costituisce come una *negazione*, da parte dell'uomo come *ens spiritualis*, della sua parte biologica. Va sottolineato però, che tale negazione è solo accidentale all'interno di un processo di pura affermazione di una differenza assoluta, spirituale, tra *Geist* e *Drang*: questo movimento può avere luogo solo nella misura in cui lo Spirito è pensato come costitutivamente *attivo e* in grado di produrre da sé quelli che sono atti di ideazione, cioè il raggiungimento dell'essenza eidetica delle cose (valori). Essendo esso stesso un'eccedenza nei confronti del biologico, lo Spirito (a questo livello dell'elaborazione scheleriana, spesso pensato come carattere della persona⁹²) in quanto rottura radicale, salto assoluto, nel pieno dell'immanenza dell'Essere materiale, è negativo rispetto ad esso solo

⁹¹ «L'elemento di novità che emerge in lui [nell'uomo]o in una determinata fase del suo sviluppo consiste precisamente – da un punto di vista biologico– in un'eccedenza d'attività personale-spirituale, come se nell'essere umano e nella sua storia si fosse aperta una crepa, e ne spuntasse un ordine d'atti e di contenuti (valori) superiori a ogni forma di vita e, insieme, una nuova forma unitaria dell'ordine in questione che possiamo definire (distinguendola dall'io, dall'organismo ecc.) forma della "personalità"» M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 536.

⁹² G. Cusinato, *Il concetto di spirito e la formazione della persona nella filosofia di Max Scheler*, cit., p. 85.

perché ne è l'altro radicale. Allo stesso tempo però questo essere negativo è radicalmente positivo⁹³, poiché è il centro reale della persona, flusso attivo che le consente di andare oltre sé stessa raggiungendo le essenze.

Rileggendo il testo del '28, vi si trova una serie importante di spostamenti concettuali. Non solo lo Spirito assume una dimensione che è chiaramente impersonale e semplicemente si fa *realtà* nella persona, ma anche e soprattutto emerge con forza l'idea che il *Geist* sia originariamente *Ohnmacht*, privo di potenza propria. Si tratta di due differenze assolutamente fondamentali, che, se trasformano pesantemente l'impianto teoretico di Scheler, mutano anche completamente la posizione del filosofo relativamente ai problemi che qui ci interessano. È solo grazie a questa trasformazione che Scheler ha potuto fondare qualcosa come un'antropologia filosofica che ha tra le sue idee fondamentali il rapporto privilegiato tra umano e negativo. Si tratta ora di dimostrare questa affermazione.

Innanzitutto, Scheler afferma con chiarezza, in *Die Stellung*, che: «come tale, lo spirito nella sua forma “pura” è *originariamente del tutto privo di potenza, di forza, di attività*»⁹⁴. Si tratta di un'inversione radicale rispetto a quanto abbiamo brevemente visto sostenere dall'autore nel testo del 1914. Lo spirito, in altre parole, non ha un'attività propria e viene conseguentemente meno quella dimensione dell'eccedenza spirituale che aveva caratterizzato la posizione scheleriana in *Die formalismus*. Lo spirito, ora, non può più caratterizzarsi come quiete di fronte a un caos che sarebbe quello del *Drang*, ma deve, per divenire reale, trovare un modo di compenetrarsi con ciò che, anni prima, Scheler pensava fosse il suo opposto radicale. Se infatti lo Spirito, concepito come privo di attività, rimanesse scorporato, privo di unione anche relativa con il *Drang*, allora esso sarebbe qualcosa di puramente ideale e non avrebbe alcun effetto sul mondo. Di qui il problema di pensare una forma della *Durchdringung* di *Geist* e *Drang*⁹⁵. Non è un caso che il luogo di tale compenetrazione sia da ricercare, per Scheler, nella persona. Lo spirito viene ora pensato nella

⁹³ È questa la differenza radicale con Sartre, che pure ha in Scheler un suo punto di riferimento importante.

⁹⁴ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 160.

⁹⁵ Non possiamo qui dilungarci su un altro elemento, che però rimane fondamentale: la centralità della lettura che Scheler fa di Schelling nel 1923, dalla quale ricava l'idea di uno spirito connesso ad ogni parte del reale nonché quella per cui sia il *Drang* che il *Geist* non siano che parti di Dio. Su questo si veda V. D'Anna, *Il Dio in Tensione*, cit., p.24 e G. Cusinato, *La Totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, FrancoAngeli, Milano 2008, 81-83.

sua impersonalità, esso si manifesta solo nella persona, ma non è in sé personale⁹⁶. Infatti, è lo Spirito ad essere *Ohnmacht*, ma non la persona, che invece possiede una sua specifica attività. Come sostiene Cusinato, in Scheler la persona diviene, da espressione del *Geist*, una forma della compenetrazione tra *Geist* e *Drang*⁹⁷. In forza di questo essere compenetrazione di entrambi gli elementi, la persona ha una *Macht*. La differenza viene esposta così: «Lo spirito è in ultima analisi un attributo dell'essere stesso, manifestantesi nel centro unificato della persona umana, che si "raccolge in sé"»⁹⁸. La persona diviene quello spazio che non sussiste di per sé ma coadiuva ciò che è di per sé, cioè i due principi *spirito e impulso*. Come avviene questa compenetrazione? In che termini cioè, in quel centro reale che è la persona, vi può essere commistione, ma non riduzione dell'uno all'altro, di *Geist* e *Drang*? Innanzitutto, se la questione sta in questi termini, non vi può essere realtà del *Geist* se non nell'incontro con il *Drang*, e non in un suo superamento come nel 1914. Se deve esserci però incontro (cioè se si vuole relativizzare il dualismo e mantenere lo spirito nell'impersonalità, cioè nella sua diffusione a tutti gli enti) e si vuole allo stesso tempo mantenere fermo il fatto che l'uomo non è uguale agli altri animali, Scheler si trova, per così dire, con le spalle al muro. Egli deve, cioè, ricorrere alla dimensione del negativo come qualcosa di proprio esclusivamente dell'uomo: il rapporto tra *Geist* e *Drang* non potrà che essere di negazione, o quanto meno di contenimento e di indirizzo, ma sicuramente mai di continuità né tantomeno di rafforzamento. Se si pongono due principi e li si vuole fare incontrare, dopo avere detto che per forza l'animale è diverso dall'uomo e che per forza l'animale si caratterizza per essere assolutamente immerso nel *Drang*, non si può che dire che è la **negazione** a consentire la compenetrazione. L'emersione del binomio tra l'umano e il negativo appare *correlato* ad un superamento del dualismo, all'interno tuttavia di un panorama concettuale in cui si voglia mantenere ferma l'idea dell'eccezionalità umana.

Come si è visto l'umano si caratterizza come colui che sa negare; ora dovrebbe essere chiaro perché Scheler attribuisce così tanta importanza a questo elemento. Lo Spirito è, da un lato, ciò che rende possibile il permanere dell'essere umano in una dimensione negativa rispetto alla

⁹⁶ Ivi, p. 160.

⁹⁷ G. Cusinato, *La tesi dell'impotenza dello spirito*, cit., p. 85.

⁹⁸ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 160.

vita; e, per un altro, non avendo una propria *Macht*, ciò che si manifesta solo mediante questa attività negatrice:

«l'uomo è perciò l'essere vivente che, in virtù del suo spirito, è in grado di comportarsi in maniera essenzialmente *ascetica* nei confronti della sua vita, che lo soggioga con la violenza dell'angoscia; può soffocare e reprimere i propri impulsi tendenziali.»⁹⁹

Questo «compromesso»¹⁰⁰, che è il destino dell'uomo, consiste in una costante tensione tra uno spirito che indirizza, negando, il *Drang*, e un impulso che è pura positività. Allo stesso tempo, lo spirito non ha possibilità di manifestarsi se non mediante il “non” che anima il rapporto della persona con il mondo. Il “non” detto alla realtà, evidentemente, non condiziona l'essere dello spirito (giacché esso ha il senso di condurre la persona alle essenze eidetiche, mediante l'atto di ideazione), ma è condizione della sua manifestazione:

«Io sono convinto che l'attività negatrice [*negative Tätigkeit*], quel “no” detto alla realtà, la sospensione, l'inattivizzazione della realtà [*Inaktivierung zur Wirklichkeit*] e di quei centri tendenziali generatori di immagini, non condizionino affatto l'essere dello spirito, ma influiscano solo sulla sua *energia* [*Energie*], e, di conseguenza, sulla sua *possibilità di manifestarsi*.»¹⁰¹

Il negativo, o meglio in termini scheleriani «l'atto negativo della volontà»¹⁰², è allo stesso tempo condizione della manifestazione dello spirito, sua energizzazione (cioè presa di forza della persona), e portato della dimensione spirituale della persona. Il negativo, insomma, «non fa scaturire lo spirito, ma lo dinamizza soltanto, dato che esso è, come insieme di pure intenzioni, per sua natura impotente»¹⁰³. È dunque vero che Scheler pensa sempre e solo ad un negativo relativo, cioè ad un negativo che è negazione prima di tutto e solo del *Drang*, cioè indirizzamento, limitazione e dunque compenetrazione. La

⁹⁹ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., pp.158-159.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 160.

¹⁰² *Ivi*, p. 161.

¹⁰³ *Ibidem*.

manifestazione degli enti ha come condizione semplicemente il fatto che l'uomo divenga persona partecipando del *Geist* pervasivo di tutte le cose, schellinghianamente. Il negativo scheleriano – si tratta di un punto chiave che rimarrà lungo tutto l'arco dell'antropologia filosofica – non assume mai una caratura ontologica (come invece sarà in Heidegger), ma si pone sempre come capacità attiva tipica dell'essere umano nei confronti di qualcosa (che muta a seconda dell'autore preso in considerazione). L'operazione di negazione, quindi, non trae la propria condizione di possibilità da un Nulla ontologicamente dato originariamente, ma è sempre seconda rispetto a qualcosa di positivo che è il *Drang*. Si tratta dunque di pensare come il *Geist* possa giungere a manifestazione nella persona. Tale meccanismo di manifestazione è individuato precisamente in questa capacità di negazione della realtà immediata, che ha come esito l'indirizzamento del *Drang* in quella tensione indefinita che abita l'umano. Da questo punto di vista si può dire che lungo l'arco della prestazione concettuale scheleriana siano individuabili due forme di negativo: in primo luogo, nel periodo cosiddetto “intermedio” (a cui appartiene *Il formalismo*), il *Geist* è definibile il negativo del *Drang* solo nella misura in cui ne è l'altro assoluto, si pone su un piano radicalmente diverso e corre parallelo rispetto all'impulso. In un secondo momento, invece, il negativo assume un ruolo più centrale e compare in tutta la sua potenza proprio in quanto lo Spirito, ora reso impersonale, perde radicalmente ogni attività, diviene cioè *Ohnmacht*. Questo fa sì, per così dire, che la *Macht*, o l'*Energie*, debba essere posta nella persona. Affinché però ciò possa avvenire, è necessario che vi sia *compenetrazione* tra il *Drang*, che è l'unica dimensione positiva, reale in sé, e il *Geist*. A questo punto a Scheler si aprirebbero, per così dire, due strade. Dovendo infatti identificare un rapporto, un'unione, seppur relativa, tra due principi, egli potrebbe da un lato pensare l'uno come potenziamento dell'altro, come sua prosecuzione (è questa la via che prenderà Merleau-Ponty con l'idea di *espressione*), oppure pensare ad un rapporto negativo. Scheler è costretto a fare questa seconda scelta nella misura in cui il suo obiettivo è *a priori* garantire un'assoluta differenza dell'umano rispetto all'animale. L'umano deve poter dire di *no* al *Drang* perché in caso contrario sarebbe come l'animale: il rapporto tra *Geist* e *Drang* è così un rapporto conflittuale, tragico, di tensione originaria¹⁰⁴. Il *Leib* dell'uomo non potrà

¹⁰⁴ Come sottolinea d'Anna: «in un orizzonte in cui lo sforzo di Scheler va nel senso di mantenere la distinzione dei termini, ogni ricomposizione [...] mantiene in sé sempre qualcosa di problematico.» V. D'Anna, *Il Dio in tensione*, cit., pp.31-32.

mai essere, dunque, un *Körper* proprio nella misura in cui la vita dell'uomo si caratterizza per essere abitata da questa continua negazione che è il portato della dimensione trascendente a cui partecipa l'uomo. Si può dire che, se è la persona ad avere la *Macht*, è la sua capacità negativa a donargliela. Se dunque l'atto di negazione viene ricondotto alla presenza in atto dello Spirito nella persona, possiamo cogliere la centralità di esso attraverso un ulteriore passaggio del testo scheleriano, che peraltro evidenzia come il rapporto tra Apertura e negazione sia posto anche in lui con la massima forza. Alla fine della conferenza sull'uomo, Scheler si chiede come può l'uomo rendersi conto della propria condizione. Egli la rinviene, significativamente, nella «possibilità del nulla assoluto»¹⁰⁵, cioè nella sua capacità di rendersi conto di *non essere*. Di fronte a tale esperienza l'uomo comprende, in altre parole, di non essere una parte del mondo, ma di «trascendere le forme di questo “mondo” spaziale e temporale»¹⁰⁶. È dunque «ex-centrico rispetto all'universo»¹⁰⁷, proprio in quanto essere spirituale. La dimensione del negativo non è dunque solo ciò che *apre*, ma ciò che ci *rende edotti* di tale Apertura costitutiva. Come sostiene Henkmann, in Scheler è «sullo sfondo del nulla assoluto che si apre in senso attuale la sfera dell'assoluto»¹⁰⁸.

Nonostante alcune oscillazioni generali¹⁰⁹, nel testo è chiarissima l'attenzione di Scheler alla capacità negativa dell'umano. Nell'uomo, a partire dalla sua esistenza spirituale, «la vita si arresta e si inverte la tendenza del reale a potenziarsi in quanto vitalità»¹¹⁰. È in virtù della

¹⁰⁵ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 187.

¹⁰⁶ Ivi, p. 186.

¹⁰⁷ Ivi, p. 188.

¹⁰⁸ W. Henkmann, *Prospettive metafisiche nell'antropologia di Scheler*, cit., p. 77.

¹⁰⁹ Se ad esempio si legge il seguente passo: «è proprio lo spirito a introdurre la rimozione delle tendenze, fin dal momento in cui la “volontà spirituale”, guidata dalle idee e dai valori, rifiuta per un verso a tutti gli impulsi della vita istintiva contrari alle une e agli altri, le rappresentazioni indispensabili alla loro attività; e, per l'altro, privilegia le tendenze sopite, le cui rappresentazioni favoriscono l'idea e il valore: e tutto ciò al fine di coordinare gli impulsi istintivi in maniera tale che essi realizzino il progetto della volontà imposto dallo spirito, traducendolo in realtà. Noi chiameremo “conduzione” (*Lenkung*) tale processo fondamentale di “inibizione” (*non fiat*) e di “liberazione” (*non non fiat*) degli impulsi istintivi, operato dalla volontà spirituale.» Ivi, pp. 164-165. Dalla lettura di questo passo emerge una possibile lettura di Scheler a partire da un modello più “collaborativo”, per così dire, tra *Geist* e *Drang*. Vi è quindi, anche nel testo scheleriano, una possibile oscillazione. Per Wolfhart Henckmann l'antropologia di Scheler è da pensarsi come ancora ridotta allo stato di un frammento, nella misura in cui il suo progetto di una tale opera, rinvenibile in alcuni segmenti del *Nachlass*, va ben al di là del testo pubblicato postumo. Cfr. W. Henkmann, *Prospettive metafisiche nell'antropologia di Scheler*, cit., p. 68.

¹¹⁰ F. Bosio, *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, cit., p. 259.

presenza di questo elemento spirituale che l'uomo, animale originariamente malato e organicamente inadatto, riesce a superare la propria condizione di debolezza¹¹¹. È evidente d'altra parte che la negazione può sempre e solo essere assolutamente relativa, come abbiamo sottolineato, giacché per Scheler non vi può essere *Geist* se non in una forma di compenetrazione con il *Drang*. Non può mai esservi un annullamento totale del *Drang*, nemmeno nell'ascesi più assoluta: è infatti quella compenetrazione con l'*impulso* che dà realtà allo Spirito nella persona. Allo stesso tempo, ciò che preme sottolineare è che, per un lato, sono molti i passaggi del testo in cui Scheler identifica l'uomo come l'essere ascetico, cioè l'essere che sa dire di no alla realtà; e, per un altro, il *proprio* dell'uomo è questo Spirito nella sua dimensione negativa e negatrice. Del resto proprio su questa capacità negativa, ripetiamolo, il filosofo traccia una sostanziale differenza tra l'umano e l'animale. L'ordine che Scheler pensa di poter identificare nella persona è un ordine sempre in atto, che sta sempre nel suo realizzarsi (la compenetrazione essendo solo qualcosa che si pone nel suo venire conseguita, e non nel suo essere così o così) e sempre in tensione proprio per questo motivo.

La lettura che Ernst Cassirer dà del rapporto tra spirito e vita in Scheler ha diversi punti di contatto con quanto andiamo dicendo¹¹² e può aiutarci a comprendere meglio il nucleo del discorso. È sicuramente vero che Cassirer sbaglia nel trattare lo Scheler del testo del '28 ancora come un dualista radicale in cui *Geist* e *Drang* sono principi assolutamente contrapposti, non cogliendo quindi la centralità della categoria di compenetrazione, né l'importanza della tesi sull'*Ohnmacht* dello Spirito¹¹³. Allo stesso tempo, una sopravvalutazione del tema della compenetrazione in termini di distruzione del dualismo può portare, come

¹¹¹ Scheler parla dell'uomo come essere biologicamente carente, «animale ereditariamente malato», già nel 1913, nel saggio *Zur Idee des Menschen*, e riprende tale idea, pur senza approfondirla troppo, nella conferenza del '27: Cfr. M. Scheler, *Sull'idea di uomo*, in *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 64; *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 164. Che Scheler non tratti a lungo il problema nel testo del '27 non è dovuto solo a questioni di spazio contingentato, ma anche a elementi di ordine teoretico. Infatti, se si rinviene la specificità dell'umano nell'essere persona, cioè nell'essere *compenetrazione* per così dire *a posteriori* dei due principi dell'essere *Geist* e *Drang*, evidentemente la carenza biologica non ha, come avrà invece in Gehlen, quel ruolo di motore della differenza abissale uomo animale, nella misura in cui quest'ultima è da rinvenirsi piuttosto nella presenza del *Geist* nella forma di principio compenetrato con il *Drang*.

¹¹² E. Cassirer, *Geist und Leben*, Reclam, Leipzig 1993; tr. it. di R. Racinaro, *Spirito e vita nella filosofia contemporanea*, in *Spirito e vita*, Edizioni 10/17, Salerno 1992, pp. 101-134.

¹¹³ G. Cusinato, *La tesi dell'impotenza dello spirito*, cit., p. 89.

infatti a tratti sembra accadere, a mettere meno in luce l'importanza fondamentale che Scheler attribuisce alla dimensione ascetico-negativa propria dell'umano. La lettura cassireriana di Scheler invece ha il merito di coglierne appieno l'importanza, probabilmente anche per il fatto che Cassirer nel 1930 – anno di stesura del testo in oggetto – viveva in un contesto in cui questa concezione di un sostanziale rapporto tra l'uomo e il negativo stava prendendo piede con forza in Germania. Per l'autore di *Vita e dottrina di Kant*, infatti, nello Scheler de *La posizione dell'uomo nel cosmo*:

«le prestazioni che siamo soliti abbracciare con il nome di “spirito” [...] commisurate alla semplice vita, sono di genere non positivo, bensì negativo. In esse si fa valere non un *rafforzamento*, bensì una *inibizione* delle forze naturali della vita; una interruzione e una deviazione da tutto ciò cui la vita, puramente in quanto impulso [...] è diretta. L'uomo è completamente uomo solo là dove compie questa deviazione.»¹¹⁴

Oltre a certificare la correttezza della lettura qui svolta a proposito del rapporto tra umanità e negativo nel pensiero scheleriano, Cassirer mette inoltre perfettamente in chiaro l'essenziale produttività di questa negazione, per come viene concepita in Scheler nel testo sull'uomo. La capacità di negare non è semplicemente un dire di no, ma è ciò che, in primo luogo, costituisce l'uomo nella sua differenza e, in secondo luogo, lo rende adatto a concepire le essenze eidetiche e quindi avere accesso al regno dei valori, nonché alla dimensione del divino, su cui qui non abbiamo tempo di soffermarci ma che è centrale nell'economia del testo scheleriano. L'uomo è l'asceta della vita, ma «la paradossalità della sua essenza sta appunto nel fatto che questa negazione non lo distrugge, ma è essa soltanto a costituirlo veramente»¹¹⁵. Cassirer ha la possibilità di valorizzare la dimensione essenzialmente tragica dell'uomo scheleriano, sempre colto nella sua problematicità per via di questa costitutiva scissione tra un *Geist* e un *Drang* che stanno nel rapporto negativo fin qui descritto. Si potrebbe dunque dire che l'errore interpretativo cassireriano, che non traccia la necessaria linea di discontinuità all'interno del percorso di Scheler a proposito del dualismo, gli consente in ogni caso di cogliere

¹¹⁴ E. Cassirer, *Spirito e vita nella filosofia contemporanea*, cit., pp. 105-106.

¹¹⁵ Ivi. p. 129.

meglio due elementi, centrali ai fini della nostra ricostruzione: la centralità del negativo e la sua, in un certo senso, potenza produttrice di atti eidetici e della costituzione stessa dell'umano. Al di là di ogni possibile apertura di altre piste percorribili a partire dal testo scheleriano, ciò che passerà all'antropologia filosofica sarà essenzialmente questa idea di un rapporto costitutivo tra uomo e negazione della realtà immediatamente biologica, dell'uomo come di un essere che trova la sua specificità nella capacità di dire *no* alla realtà, di allontanarsi da essa. Di essere, insomma de-centrato, o, secondo la bella espressione di un interprete «trascendenza verticale sul tutto, ma radicantesi nel tutto della vita stessa»¹¹⁶.

Risulta dunque evidente come la distanza da von Uexküll sia importante, almeno su alcuni punti. Scheler riprende il biologo in senso antimeccanicistico e antiriduzionistico, salvo poi porsi come proprio compito il determinare una differenza radicale tra l'uomo e l'animale. Dovendo fare questo, Scheler, come tutta l'antropologia filosofica, pone sullo stesso piano l'umano e il negativo, identificando il primo a partire dalla sua capacità di negare la realtà. Questo elemento negativo, che era radicalmente assente nel ragionamento uexkülliano dove tutto ciò che contava era la forma biologica del corpo, è ora ciò che caratterizza in primo luogo l'umano. Tale forma biologica, solo quantitativamente più complessa nell'essere umano, era peraltro ciò che in von Uexküll garantiva una maggiore Apertura di quest'ultimo, rendendogli accessibile l'*Umgebung*. In Scheler, invece, almeno per quanto riguarda *La posizione dell'uomo nel cosmo*, che è poi il testo di riferimento della riflessione antropologico-filosofica tedesca, a garantire questa Apertura è piuttosto il fatto che l'uomo, partecipando dello Spirito, è l'essere che vive asceticamente nei confronti della vita, negandola. Si tratta di due prospettive che divergono radicalmente proprio in virtù della diversa considerazione del rapporto tra uomo e negazione. È altresì vero che Scheler è il primo a pensare fenomenologicamente il corpo, ancora prima di Husserl. È infatti lui a porre in termini attinenti all'indagine della fenomenologia del '900 la distinzione tra *Leib* e *Körper*¹¹⁷. Tutta la riflessione sul corpo in Scheler non fa tuttavia mai venire meno l'idea per cui la persona non è ad esso riducibile. Scheler non potrebbe dirlo più chiaramente, affrontando il tema nel suo capolavoro *Die formalismus*: «È

¹¹⁶ F. Bosio, *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, cit., p. 256.

¹¹⁷ Su questo si veda il saggio di G. Cusinato, *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris*, FrancoAngeli, Milano 2018, pp. 81-84.

evidente che il *corpo-vivo non* appartiene alla *sfera della persona e* nemmeno alla *sfera degli atti*, ma alla *sfera oggettuale*»¹¹⁸. La persona è in via essenziale *fuori* dal corpo, pur essendo, nella compenetrazione, nel corpo. Scheler non si stanca mai di attribuire la dimensione del negativo (relativo) al *Geist*. Allo stesso tempo, è precisamente il fatto di partecipare del *Geist* che caratterizza la *posizione* dell'uomo nel cosmo, *eccentrica* non in quanto l'uomo sia nel *Leib*, ma in quanto è sempre *persona*, cioè spirituale, a distanza dal resto degli enti.

3. Helmuth Plessner. Vita e eccentricità

Helmuth Plessner è di difficile collocazione in una ricostruzione come questa, nella misura in cui egli svolge, concettualmente e storicamente, un ruolo ambiguo. Molte delle sue riflessioni, soprattutto quelle contenute nell'opera decisiva *I gradi dell'organico e l'uomo*, sono infatti perfettamente in linea con le idee di natura, di corpo e di vita che svilupperà Merleau-Ponty e che saranno oggetto di indagine del quarto capitolo di questo lavoro¹¹⁹. Allo stesso tempo, non vi sono dubbi che egli sia pienamente parte dell'antropologia filosofica tedesca. Storicamente è dunque interno all'antropologia filosofica, e allo stesso tempo alcune sue riflessioni sono decisive per pensare l'umano al di là del negativo.

¹¹⁸ M. Scheler, *Il formalismo*, cit., p. 775.

¹¹⁹ Non mancano letture e interpretazioni che tendono ad avvicinare i due autori, anche esplicitamente. Il monumentale M. Russo, *La provincia dell'uomo. Studio su Helmuth Plessner e sul problema di un'antropologia filosofica*, La Città del Sole, Napoli 2000, ad esempio, è un'interpretazione lunga e articolata di alcuni passaggi decisivi della riflessione plessneriana fortemente influenzata da Merleau-Ponty e che tende, sostanzialmente, a porre allo stesso livello i due autori, quasi sovrapponendone le tesi e spiegando l'uno con l'altro. Lo stesso autore ha poi riassunto le sue tesi in M. Russo, *Merleau-Ponty e Plessner: un'azione parallela*, in *Giornale di filosofia*, online, 2010, pp.1-15. Sul tema lavora anche Matteo Pagan, di cui si veda M. Pagan, *L'istituzione come formazione: Goethe e Merleau-Ponty*, in A. Di Gesu, P. Missiroli a cura di, *Res publica. Almanacco di filosofia e politica III*, Quodlibet, Macerata 2021, pp. 223-236, dove l'autore indaga anche alcuni punti di contatto con il pensiero di Plessner.

3.1. Plessner e von Uexküll. Vita, limite, organismo

Von Uexküll è una presenza decisiva nel lavoro di Plessner del 1928, su cui si concentrerà la nostra indagine. Ne *I gradi dell'organico e l'uomo*¹²⁰, infatti, è uno degli autori più menzionati, insieme a Driesch e altri, oltre che ad essere citato come punto fondamentale di riferimento a partire dalla prima pagina dell'opera¹²¹. Come Scheler, Plessner apprezza la possibilità, fornita dal biologo, di confutare da un lato il meccanicismo e dall'altro la psicologia animale, che pensano il vivente come separato dal mondo¹²².

Per Plessner una filosofia dell'uomo è possibile solo all'interno di una filosofia della natura, che consiste in una «considerazione non empiricamente ristretta del mondo corporeo»¹²³. Noi non possiamo pensare l'umano che all'interno di una teoria che identifichi *a priori* le caratteristiche centrali del vivente (nella sua differenza dall'inorganico) e da esse, per differenza (di grado), ricavi la specificità dell'umano. È dunque una filosofia del corpo quella che Plessner sviluppa nel testo del 1928: che inizia, non a caso, con una lunga critica al dualismo cartesiano. Anteporre una filosofia della natura ad un'antropologia filosofica è, per Plessner, l'unico modo per evitare una forma di antropomorfismo, ovvero una teoria che intenda l'essere come costituito da un'azione umana (o simil-umana). Si tratta di inserire l'umano in una totalità più ampia da cui egli stesso dipende. L'uomo sarà quindi un semplice grado di un ordine che è quello naturale, e non potrà mai collocarsi in una differenza assoluta. La centralità del corpo nel suo pensiero è dunque prima di tutto dovuta a fattori di metodo. Per poter elaborare un'antropologia filosofica è infatti

¹²⁰ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Walter de Gruyter GmbH, Berlin-Boston 1928; tr. it. di V. Rasini, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006. Plessner ha certamente modo di leggere von Uexküll molto presto, essendo fin da subito interno agli studi in campo biologico, fisiologico e zoologico: egli si laureerà infatti ad Heidelberg, nel 1916, con Hans Driesch, avendo iniziato solo pochissimi anni prima a studiare filosofia. Egli conosce personalmente il maestro estone, nel corso dei suoi studi di zoologia tra il 1910 e il 1913. È probabile dunque che le sue conoscenze del biologo estone non gli siano derivate direttamente da Max Scheler, al quale comunque la sua elaborazione è profondamente legata. Su questo si veda M. Russo, *Profilo biografico di Helmuth Plessner*, in *La provincia dell'uomo*, cit., p. 519; C. Brentari, *Jacob von Uexküll*, cit., p. 232.

¹²¹ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 3.

¹²² Ivi, p. 15.

¹²³ Ivi, p. 50.

necessario una filosofia del corpo organico. Questo perché la tesi di fondo del nostro autore è la seguente: non vi sono che corpi. Determinare le loro caratteristiche è l'unico modo per venire a capo della *Menschenfrage*. Ciò che per Plessner consente di comprendere *a priori* la distinzione tra un corpo organico e uno inorganico è lo speciale rapporto che il primo ha con il suo *limite* (*Grenze*). Tutte le cose hanno dei limiti, cioè sono circondate da *bordi*, mediante i quali esse si incontrano e si scontrano con qualcos'altro¹²⁴. Se fosse solo questo, tuttavia, il limite sarebbe un terzo oggetto, oltre al corpo e al *medium* (ciò che di esterno vi è rispetto al corpo). Quello che si dà nel vivente è un modo totalmente altro di avere un limite. Nel vivente infatti «il limite appartiene realmente al corpo, che perciò non solo in quanto delimitato garantisce ai suoi contorni il passaggio al *medium* adiacente, ma lo *realizza* nella sua delimitazione e è esso stesso questo passaggio»¹²⁵. In questo modo il corpo vivente non inizia quando cessa il *medium* a lui vicino (come sarebbe se egli fosse una pietra) ma sta piuttosto in un certo spazio di autonomia che è il motivo della sua specificità rispetto al corpo inorganico. In questo senso il corpo vivente è costitutivamente «oltre sé»¹²⁶. Il limite non è affatto un confine invalicabile che definisca un organismo una volta per tutte. Al contrario, è proprio perché vi è un limite che il corpo è aperto al suo *medium*: il limite è quello stesso passaggio verso le cose che il corpo vivente costitutivamente ha e che lo rende sempre del tutto interno ad un *medium* da cui però, per potersi definire, ha una certa autonomia di fondo. In questo senso ogni corpo vivente è per Plessner sempre in una duplicità d'aspetto: da un lato è rivolto verso l'interno (nucleo sostanziale, lo spazio autonomo) e dall'altro verso l'esterno (l'insieme dei lati che portano le proprietà)¹²⁷. In Plessner è il corpo ad essere in quanto tale costitutivamente aperto: ogni vivente è *a priori* aperto rispetto al *medium* che lo circonda, proprio in quanto nel limite.

Per questo, e non perché egli sia animato da una forma di distacco, di negazione, rispetto a ciò che lo circonda, la prima caratteristica del vivente è di essere costitutivamente dinamico. L'essere vivente presenta necessariamente (*a priori*) «una certa plasticità: allargabilità, allungabilità, flessibilità, nella quale la nettezza della delimitazione

¹²⁴ Ivi, p. 127.

¹²⁵ Ivi, p. 130.

¹²⁶ Ivi, p. 154.

¹²⁷ Ivi, p. 155.

dell'intero va di pari passo con una elevata spostabilità dei contorni»¹²⁸. Tale irregolarità del vivente è data precisamente da questo peculiare limite, che rende il corpo proiettato verso le cose, già da sempre esposto al *medium* fuori di lui. Siffatto essere al contempo fuori e dentro di sé del corpo fa sì che Plessner possa introdurre una categoria centrale del suo lavoro, quella di *posizionalità* (*Positionalität*). I corpi viventi sono corpi *posti*, cioè collocati di fronte al loro ambiente nel quale agiscono¹²⁹: in tale condizione non hanno solamente un ruolo passivo (che è piuttosto tipico dei corpi inanimati, “adagiati” in uno spazio), ma anche uno attivo, cioè costituiscono uno spazio. Ogni vivente vive dunque in un campo posizionale: organismo e campo posizionale formano il circolo della vita¹³⁰. Una cosa è posta quando sta al di là (ma non al di sopra) di sé stessa, proiettata in senso attivo nel *medium*. Per Plessner il soggetto vivente è quindi «spazializzante» (*raumhaft*), dà forma ad uno spazio: il corpo è relativamente indipendente, nel suo avere limiti (ma non nel suo vivere, come vedremo), da ciò che gli sta intorno. L'organismo è «oltre la sua spazialità, *dentro lo spazio ovvero spazializzante* e perciò ha il proprio luogo naturale»¹³¹. In questo senso Plessner parla della realizzazione dei limiti come di qualcosa che sta costantemente nell'irrealizzabile. Il limite infatti può darsi, come ciò che apre e allo stesso tempo definisce, solo nel porre il corpo in costante rapporto e contatto con il *medium*.

Il filosofo si serve dell'apparato concettuale di von Uexküll non solo per criticare (come Scheler) le varie forme di riduzionismo, ma di cui impiega anche positivamente le scoperte, ad esempio per quanto riguarda il rapporto tra un vivente e il suo spazio come rapporto attivo. Egli, infatti, cita esplicitamente trattando il tema dell'organizzazione del corpo, descritta come «unione di elementi di natura diversa secondo un progetto unitario per un'azione comune»¹³². È peraltro questa stessa idea di organizzazione che rende possibile pensare «l'essere posto in sé del corpo organico»¹³³ come *immediatezza mediata*: il tutto è presente nelle parti

¹²⁸ Ivi, p. 151.

¹²⁹ È significativo che per dire “ambiente” in questo passaggio, descrivendo la posizionalità, Plessner usi il termine *Umgebung*, che si è visto usare a von Uexküll a proposito degli esseri umani. L'utilizzo di questo termine indica infatti, fin da ora, la impossibilità, per Plessner, di tracciare una distinzione radicale tra umani e animali a partire da una simile impostazione. Ivi, p. 158.

¹³⁰ M. Russo, *La provincia dell'uomo*, cit., p. 357.

¹³¹ H. Plessner, *I gradi dell'organico*, cit., p. 158.

¹³² Ivi, p. 197.

¹³³ Ivi, p. 196.

che concordano, appunto, in un'organizzazione, e le parti *servono* il tutto. Ogni singola cosa vivente ha un carattere sistematico e va studiata in quanto individuo. Per Plessner, kantianamente, è questa stessa idea di organizzazione corporea che consente di pensare una filosofia della natura che non faccia a meno dell'idea di fine interno e allo stesso tempo elimini la necessità della trascendenza. Questa di teleologia interna del corpo visto come fine in sé stesso (la quale naturalmente deve molto a Kant, punto di riferimento sia Plessner che di von Uexküll), unita all'idea di un'originaria attività del corpo in termini di spazializzazione e temporalizzazione, evidenziano una prossimità dei due autori che va molto al di là di un uso strumentale delle tesi di von Uexküll. Plessner non rimanda esplicitamente a questi, ma gli deve moltissimo, ad esempio l'idea per cui soggetto della costruzione del mondo (spaziale e temporale) è il corpo vivente. La stessa proposta di pensare una filosofia della natura a partire dalla corporeità dandone una definizione *a priori*, nella quale tipico del corpo vivente è la sua attività spazializzante, non è altro che la riproposizione, in un contesto mutato, del compito che si era posto von Uexküll cominciando a scrivere la sua *Biologia teoretica*. Non bisogna però pensare che non ci sia alcuna differenza con il suo discorso. Un punto di differenza fondamentale, che in realtà accomuna tutta l'antropologia filosofica, ivi compreso come si è visto Scheler, è la critica all'idealismo di von Uexküll, cioè alla tendenza a trattare il mondo esterno come mera propaggine del corpo, prodotto della forma biologica del corpo (che quindi diviene un'essenza già da sempre data e immutabile).

Dopo aver descritto la dimensione primariamente dinamica della vita, cioè, come si è visto, dopo aver fatto coincidere il vivere con l'essere in un movimento perpetuo di scambio con il *medium*, avendo identificato un essere posizionale come qualcosa che può esserci solo essendo in relazione con il "suo" ambiente, Plessner è obbligato a precisare meglio questa tesi. È infatti importante comprendere, per lui, che il divenire dinamico in cui è posto il corpo, mediante il suo limite, non è mai un divenire as-soluto (letteralmente). Esso è piuttosto un divenire a sua volta limitato. Egli in tal modo riprende la nozione romantica di «forma dinamica»¹³⁴, cioè di una forma legata ad un'«idea gestaltica»¹³⁵, che non deve essere pensata come uno spazio rigido di realizzazione, ma nemmeno come un qualcosa di assolutamente indeterminato. Il divenire continuo di

¹³⁴ Ivi, p. 163.

¹³⁵ Ivi, p. 165.

cui consiste la vita si configura quindi sempre come il divenire di un permanere (la forma) e come il permanere di un divenire (giacché l'essere aperto del corpo mediante il limite non può che consistere in un continuo scambio-incontro con il medium). Peraltro, sostiene Plessner, se la vita fosse un puro passare, cioè se la cosa fosse soltanto ciò che è costantemente oltre sé stessa (non avendo una forma se non come "fotografia" della sua situazione attuale), allora non si potrebbe più parlare di una *cosa*. Si tratta naturalmente di una riproposizione del problema della nave di Teseo, risolto mediante l'idea di forma gestaltica. Non possiamo pensare ad un corpo vivente come *solo* in divenire. Chi ci provasse ristabilirebbe in realtà un dualismo radicale interno alla cosa: «la cosa stessa sarebbe per così dire divisa in ciò che è stata e ciò che deve ancora essere. Conserverebbe un presente soltanto come invariabilità, estranea al processo [...] e ciò che in essa è ora reale sarebbe puro passare»¹³⁶. Lo stesso corpo vivente, se noi lo pensassimo come un fluire indefinito al di là della sua forma, non potrebbe mai essere visto se non come morte, o meglio come la solidificazione di ciò che, vivente, è già passato: «il corpo vivente sarebbe il superstite di sé stesso»¹³⁷. Ciò che è vivente, dunque, è perennemente in divenire: è costitutivamente *aperto* attraverso il limite. Eppure, egli diviene nell'ambito di un *typus* dato. Questo *typus* non è però da pensarsi come una forma ideale assoluta, ma come forma a sua volta sottoposta ad un divenire evolutivo (Plessner, a differenza del biologo estone, riconosce un carattere evolutivo al processo vitale): eppure deve sempre esserci una forma gestaltica, in quanto il vivente si caratterizza primariamente come individuo a partire dal suo corpo¹³⁸. Il divenire del corpo ha come risultato sé stesso, all'interno di una forma gestaltica data: «in questo divenire c'è del presente, perché la cosa è solo nella misura in cui arriva»¹³⁹. Questa centralità del divenire, per quanto mitigata e sottratta alle influenze, su questo per Plessner nefaste, del vitalismo bergsonianesimo (da lui preso ad esempio dei modelli di "puro fluire" del vivente)¹⁴⁰, è assolutamente assente in von Uexküll¹⁴¹,

¹³⁶ Ivi, p. 166.

¹³⁷ Ivi, p. 167.

¹³⁸ Ivi, p. 164.

¹³⁹ Ivi, p. 168.

¹⁴⁰ Ivi, p. 171.

¹⁴¹ Come si è visto, Brentari, nel testo che abbiamo utilizzato nel primo paragrafo di questo capitolo, rinviene un vero e proprio "fissismo" nella teoria del biologo estone. Il "fissismo" del biologo estone è considerato oggi una delle maggiori difficoltà per un recupero integrale della sua teoria. Vd. C. Brentari, *Jacob von Uexküll*, cit., p. 136.

per il quale, al contrario, le forme biologiche sono originariamente date e già da sempre pienamente adatte al mondo (che esse costituiscono integralmente). È in forza di essa, cioè del continuo scambio tra mondo e corpo, che Plessner critica la posizione idealista dello scienziato. Questa critica viene fatta in un paragrafo intitolato «adeguamento e adattamento»¹⁴² [*Angepaßtheit und Anpassung*], dove Plessner affronta proprio il problema del rapporto tra individuo organico e *medium*, o campo posizionale. Egli sostiene l'inadeguatezza sia della teoria per cui vi è solo adattamento (rappresentata da alcune forme volgari di darwinismo) secondo cui e in base alla quale il corpo deve adattarsi ad un ambiente assolutamente altro da se stesso che gli sta di fronte come un oggetto; sia di quella per cui vi è solo adeguamento (rappresentata da von Uexküll) del corpo al mondo, secondo la quale l'organismo porta con sé un pezzo di mondo in maniera assolutamente immanente (cioè non c'è nessuno spazio di scarto tra l'organismo e il mondo). Plessner critica queste due posizioni impostando il suo discorso sull'alternativa trascendenza-immanenza. Una posizione che sostenesse la necessità esclusiva di adattamento sarebbe insostenibile nella misura in cui, ponendo l'organismo e il mondo in un rapporto di totale disparità, penserebbe l'organismo in un isolamento radicale, «abbandonato a una trascendenza assoluta»¹⁴³. È questa la posizione che condividono alcune teorie (che Plessner non identifica mai del tutto) che si richiamano a Darwin e a Lamarck. Al contrario, la posizione di von Uexküll, in cui l'individuo è perfettamente adeguato al suo ambiente (avendolo integralmente costituito a priori), è una posizione dell'*immanenza assoluta*: l'organismo si muove nel suo campo posizionale come in qualcosa da lui prodotto, in modo solipsistico¹⁴⁴. Il punto, per Plessner, è che entrambe le teorie non si accorgono che

«la vita è essenzialmente entrambe le cose e di entrambe ha bisogno per essere vita, poiché esse colgono la relazione convertibile della contrapposizione del vivente al *medium* come una semplice relazione fisica tra cose nello e spazio e nel tempo e non, come invece è di fatto, come una relazione di contrapposizione

¹⁴² Ivi, p. 226.

¹⁴³ Ivi, p. 229.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

inconvertibile. Talora il mondo esterno o qualche altra causa è responsabile del disturbo di adeguatezza; talaltra non si ha adeguatezza alcuna.»¹⁴⁵

Sotto questa luce non ci sono dubbi che la più importante conquista uexkülliana è la dimostrazione del fatto che «il vivente è in sintonia con il *medium* in quanto suo campo posizionale»¹⁴⁶, nel quale la forma del suo corpo ha un ruolo attivo e non meramente passivo. Plessner, allontanandosi però dalle inflessioni idealiste di von Uexküll, chiama *Gegenfeld* (in italiano tradotto con “controcampo”) ciò che viene posto «secondo la forma *con* il corpo essente nei suoi limiti»¹⁴⁷. Utilizzando questa parola egli vuole evidenziare la presenza di uno scarto tra il mondo e il vivente: in questo scarto vi è spazio per scontri, per contrapposizioni e non solo per un processo di perfezionamento dell’adeguamento, come era invece per von Uexküll. L’organismo è, in rapporto a tale campo posizionale, il «punto centrale eccentrico»¹⁴⁸. Il corpo vivente è sia in accordo (egli pone, in una certa misura, il suo campo posizionale) sia in contrapposizione (giacché egli non lo padroneggia mai interamente).

È a questo punto che Plessner può esplicitare la propria critica al maestro estone: egli avrebbe sviluppato una «monadologia biologica»¹⁴⁹, per la quale la consistenza del mondo, nella sua durezza e nella sua alterità, verrebbe radicalmente meno: il mondo sarebbe del tutto adeguato fin dall’origine al sistema di vita organico. Per Plessner invece il rapporto che vi è tra organismo e campo posizionale è dialettico: di reciproca indipendenza e di equilibrio, nella misura in cui sono formati a vicenda¹⁵⁰. Mentre quello uexkülliano è in fondo un «idealismo zoologico»¹⁵¹. Plessner giustifica tale presa di posizione sostenendo che, nell’accordo originario tra organismo e campo posizionale, il primo è anche, allo stesso tempo, un contenuto del secondo il vivente è dunque fino in fondo inserito nella catena delle cause e degli effetti, a cui non può mai sfuggire. Il corpo vivente è continuamente sottoposto alla contingenza che pervade il campo posizionale: da qui il suo divenire costante. Il divenire, che infatti non

¹⁴⁵ Ivi, p. 228.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ Ivi, p. 232.

¹⁵⁰ Ivi, p. 283.

¹⁵¹ *Ibidem*.

troviamo nelle posizioni che Plessner critica per la loro immanenza radicale, è possibile solo se non si dà armonia assoluta, ossia se si concede spazio alla contingenza. Il corpo vivente è per lui sempre in un campo, nel quale ha pure un ruolo attivo di spazializzazione e di temporalizzazione, insieme ad altri corpi. Si può riassumere tesi di Plessner a proposito del rapporto tra soggetto vivente e *medium* con questa frase: «nell'accordo con il campo posizionale, l'organismo è un corpo abbandonato alle influenze degli altri corpi»¹⁵². È qui evidente, per un lato, il gioco tra attività e passività in cui consiste la vita secondo Plessner, e per l'altro la radicale assenza di qualsiasi forma di negatività ontologica. La negazione si dà qui piuttosto come opposizione. Se la negazione è radicalmente assente dalla prospettiva concettuale uexkulliana, qui è presente solo poiché vi è opposizione tra due elementi positivi, secondo lo schema presente nel Kant dello scritto sulle quantità negative. Il negativo è solo relativo, non è *contenuto* né nel vivente né nel mondo: esso emerge solo come *differenza* tra due enti positivi, autonomi e relativamente indipendenti. Quando Plessner scrive che «vivere è essere posti dinanzi alla sfera del proprio non-essere»¹⁵³ intende precisamente questo: vivere è essere sempre posti di fronte all'esistenza di altri corpi, nella parzialità¹⁵⁴ del proprio essere di fronte all'incontro con l'altro. Vivere consiste nel porre in rapporto due sistemi in cui ciascuno dei due è *opposto* all'altro e allo stesso tempo condizione dell'autonomia dell'altro¹⁵⁵. Tutto questo serve per garantire lo spazio non ad un fluire indefinito, quanto alla dimensione della contingenza e del caso, che sono per Plessner la condizione di possibilità di quel continuo divenire, pur da pensarsi all'interno di una permanenza di fondo (la forma dinamica) che è per lui carattere fondamentale del vivente. Infatti in quest'ottica l'adattamento–adeguamento che continuamente si dà per il vivente, in un tutto in realtà non chiaramente separabile se non a risultato compiuto, è donato «anticipatamente secondo la “forma” ma nel “contenuto” può riuscire o no»¹⁵⁶. La riuscita, infatti, è legata agli incontri con quell'insieme di corpi con il quale il nostro si scontra continuamente, come si è visto: egli non

¹⁵² Ivi, p. 231.

¹⁵³ Ivi, p. 236.

¹⁵⁴ Chi ha evidenziato molto il rapporto tra l'antropologia filosofica – non solo nella figura di Plessner – e il tema della parzialità, è senza dubbio Ubaldo Fadini, in molti suoi scritti. Si segnalano U. Fadini, *Divenire corpo. Soggetti, ecologie, micropolitiche*, Ombrecorte, Milano 2015 e U. Fadini, *Il senso inatteso. Pensiero e pratiche degli affetti*, Ombrecorte, Milano 2018.

¹⁵⁵ Ivi. P. 237.

¹⁵⁶ Ivi, p. 232.

domina, non è perfettamente adeguato al suo campo posizionale, per quanto, appunto, una certa armonia sia data dalla sua attività relativamente costituente. Non si può, distinguere tra uno spazio proprio alle meccaniche di adeguamento e uno proprio a quelle di adattamento. Entrambe le funzioni infatti «si realizzano senz'altro in ciascun atto del vivente»¹⁵⁷. Ogni forma di vita ha il suo senso semplicemente nel rendersi adatta all'ambiente che essa stessa in un certo senso si dà come campo posizionale; tale campo, in virtù dell'esistere *realiter* degli altri corpi, non è però ciò che egli controlla, o a cui è sempre adatto. La vita è pervasa dalla contingenza perché è pervasa dall'incontro con l'altro da sé, con il resto dei corpi. Questa apertura è possibile in quanto il corpo organico definito dall'aver un limite come ciò che lo apre al suo campo posizionale e alla dimensione dell'incontro. Precisamente perché sta in questo circolo continuo con il *medium* l'individuo organico è necessariamente sottoposto ad un «*irreversibile e inarrestabile processo di invecchiamento*»¹⁵⁸.

Questa contingenza che rende possibili il pericolo, la morte, la difficoltà (tutti elementi che in von Uexküll sono sempre legati all'interno, alla forma medesima del corpo):

«nel vivente si realizza la legge del corpo proprio, che in forza della sua posizionalità rappresenta il passaggio di sé stesso nel suo *medium*, il centro eccentrico. Il corpo vivente deve esistere nel campo che include il suo luogo naturale, **posto con esso e contro esso**: tra pace e lotta, per la vita e la morte. Per questo vivere significa essere in pericolo; significa esistenza rischiosa.»¹⁵⁹

Su questo tema della morte conviene ora soffermarsi, per poter comprendere appieno la portata della critica plessneriana al suo maestro. Risulterà, così, evidente come non possa darsi una filosofia della vita, per Plessner, che non consideri la tematica dell'incontro con qualcosa di non costituito dal soggetto.

¹⁵⁷ Ivi, p. 233.

¹⁵⁸ Ivi, p. 237.

¹⁵⁹ Ivi, p. 233.

3.2. *La morte come esito positivo del rapporto con il mondo*

Plessner imposta il problema del morire in questo modo: l'arresto dello sviluppo, determinato/costituito dalla morte, è dovuto a ragioni esterne, estranee allo sviluppo in sé, o piuttosto lo sviluppo porta dentro di sé la legge del suo arresto? Esistono, per Plessner, due possibili posizioni¹⁶⁰. Nella prima la morte arriva in quanto vi è uno scontro tra un infinito principio vitale e la corporeità che, confinando quell'infinitezza in una forma, la fa morire. Con la morte, in altre parole, ci si libera dal corpo, ma mai dalla vita, che non è altro che il flusso indefinito in cui stanno tutte le cose. Si tratta della posizione di Bergson¹⁶¹. Nella seconda, invece, la morte è coesistente alla vita; la vita è un morire indefinito e il corpo non fa che inseguire un vivere senza però non raggiungerlo mai. È la posizione di Bichat¹⁶². Chiaramente Plessner non può accettare la prima posizione. Per lui non si dà vita, infatti, che nel rapporto ad una forma corporea che è già da sempre limitata. La definizione stessa di organismo vivente tiene dentro di sé il concetto di limite e quindi di finitezza, come si è visto: il fatto che Plessner riprenda il concetto di organizzazione da von Uexküll è dovuto proprio al suo rifiuto di ogni forma di vitalismo (inteso qui come l'idea di un flusso trascendente le singole forme viventi). La sua ripresa del concetto di organizzazione uexkülliana, è ora il caso di evidenziarlo, si pone immediatamente come rifiuto della stessa tesi – qui non trattata ma certamente presente, e comune sia a von Uexküll che a Driesch – per cui esiste un'istanza organizzatrice separata dal corpo e dalla materia in generale. Viceversa, l'organizzazione è solo interna al corpo: è per questo che la vita si dà sempre dentro un corpo. Se non è possibile pensare questi due concetti l'uno senza l'altro. Di conseguenza non si potrà concepire la morte come il risultato dello scontro tra corpo e vita. Che la morte sia coesistente alla vita è per Plessner, dunque, un'affermazione logicamente contraddittoria. Se Bichat avesse ragione, se cioè fosse qualcosa che originariamente abita la vita, allora essa sarebbe privata «del suo pungiglione»¹⁶³, non potrebbe cioè darsi come morte, in una rottura netta dalla vita. Essa non sarebbe negazione della vita, ma un ulteriore passaggio di essa, e quindi non potrebbe essere definita “morte”, giacché

¹⁶⁰ Ivi, p. 174.

¹⁶¹ Ivi, p. 167.

¹⁶² Ivi, p. 175.

¹⁶³ Ivi, p. 176.

la definizione stessa di morte è “fine *della* vita”. Da un punto di vista meramente definitorio, se si vuole cioè affrontare davvero il problema della morte, questa deve essere pensata come annullamento, come negazione radicale della vita. Essa non può che essere qualcosa d’altro da essa, e allo stesso tempo non è possibile pensarla in una separatezza assoluta, pena il ristabilimento di una forma di trascendenza (come fanno le religioni)¹⁶⁴. Si ripropone dunque qui il problema del rapporto tra esterno e interno che abbiamo analizzato sopra. La risposta che Plessner darà, data questa impostazione per la quale la morte è *negazione* della vita, *annullamento* di essa, è anche una risposta alla domanda: qual è il posto del negativo in una filosofia della natura come questa? Che senso può avere un movimento di annullamento in una filosofia della natura in cui si danno al massimo, come si è visto, quantità negative *relativamente* l’una all’altra (organismo-medium)?

La tesi di Plessner è che «la morte è immediatamente esterna e non coesistente alla vita, ma attraverso la forma dello sviluppo *essenziale* alla vita diventa mediamente il destino incondizionato della vita»¹⁶⁵. Questo significa che la vita non è in sé un morire, ma va incontro alla morte: la vita, sviluppandosi, pone delle condizioni per cui la morte diviene necessariamente il destino stesso della vita. L’organismo vivente, *vivendo*, sta nel proprio limite; da un lato, cioè, è aperto al mondo e, dall’altro, ha una forma gestaltica. In questo senso permanere nel limite significa continuamente incontrare altri corpi, divenire e quindi invecchiare, prepararsi alla morte. Di quest’ultima non bisogna pensare che sia l’esito necessario della vita, ma che essa necessariamente arrivi poiché la vita è sviluppo indefinito, nell’incontro con altri corpi. Quel pericolo che caratterizza il vivere si manifesta come «possibilità necessaria»¹⁶⁶ con la morte: questa è però non è l’altra faccia della vita né ad essa è consustanziale. In questo senso la morte è solo *mediamente* incondizionato esito della vita: questo esito è mediato dalla circostanza per cui la vita è un susseguirsi di incontri e di divenire, all’interno della forma individuale organica. La morte scaturisce necessariamente da un

¹⁶⁴ Ivi, p. 179. Posizione alternativa, non citata da Plessner ma molto diffusa nel dibattito filosofico dell’epoca, era naturalmente quella di S.Freud, che, riprendendo Empedocle, contrapponeva non tanto vita e morte, quando amore e odio. Sul tema della morte nella filosofia si rimanda qui al capolavoro V. Jankélévitch, *La mort*, Flammarion, Paris 1966; tr.it. di V. Zini, *La morte*, Einaudi, Torino 2009.

¹⁶⁵ Ivi, p. 175.

¹⁶⁶ Ivi, p. 178.

processo che non la tiene affatto dentro di sé, che è il vivere: «non nell'essenza della vita, ma nell'attuarsi del rapporto di ciascun vivente è inscritta tale separatezza e il suo fatale doversi assolutizzare come morte (esser *destino* della morte, necessità della contingenza-imperscrutabilità e estraneità della necessità)»¹⁶⁷. Essa non ha dunque alcuna sussistenza propria, ma è semplicemente l'annientamento della vita che scaturisce dalla infinità degli incontri che il corpo organico (giacché 'vita' per Plessner significa sempre 'vita corporea') fa a partire dal suo essere originariamente limitato e quindi aperto. Questo annullamento dunque non ha alcuna consistenza ontologica propria, né è ciò che dona il senso al vivere¹⁶⁸. Esso non è che l'esito dell'incontro-scontro tra elementi del tutto positivi, uniti e separati da quel limite che costituisce il corpo. Non vi è modo, qui, di dire che il negativo abbia una consistenza propria e nemmeno che il suo posto sia all'interno del vivente o del mondo. Esso scaturisce, come annullamento della vita, solo dal loro incontro.

3.3. *L'uomo. Eccentricità e nulla*

Se, come si è visto, il rapporto tra Plessner e il suo maestro estone è quanto mai complesso e si distingue da quello che Scheler vi intrattiene, è vero però che uno dei motivi per cui va posto all'interno dell'antropologia filosofica tedesca è il suo accordo nel rifiutare radicalmente il sostanziale continuismo tra uomo e animale individuato dal biologo. Si è visto che la strategia di Scheler per contrastare questo continuismo è consistita, da un lato, nell'introdurre il *Geist* sul piano del *Drang* e, dall'altro, nel rivendicare come tipico di questo nuovo livello il permanere nel negativo, la capacità negativa nei confronti della vita, la potenza di *dire di no*. Plessner concorda con Scheler nel dire che ciò che differenzia l'umano dagli altri animali *qualitativamente* è il suo rapporto con il negativo, evidenziato dal suo potersi separare dalla propria vita.

¹⁶⁷ M. Russo, *La provincia dell'uomo*, cit., p. 351.

¹⁶⁸ Non è il caso di pensare immediatamente ad una critica ad Heidegger. In primo luogo perché Plessner lesse *Sein und Zeit* solo dopo aver inviato il testo all'editore, come egli scrive nella prima premessa al testo che andiamo commentando. (H. Plessner, *I gradi dell'organico*, cit., p. 5). In secondo luogo perché un paragone simile presupporrebbe una messa sullo stesso livello di vita e esistenza, mentre, anche in Plessner, i rapporti tra i due elementi sono decisamente complessi.

Innanzitutto deve essere chiarito che non si dà mai, per Plessner, una rottura netta e assoluta tra umano e animale¹⁶⁹, nella misura in cui il primo vive in modo diverso la medesima forma chiusa che caratterizza anche l'animale. L'umano ha semplicemente la capacità di ripiegarsi su di sé, fare esperienza di sé stesso come forma di vita e rendersi conto di sé, cioè divenire una *questione*, un problema¹⁷⁰. Tutto ciò rende agli occhi di Plessner l'essere umano radicalmente differente dagli altri animali. Questo perché sperando la propria centralità come soggetto del suo mondo, egli è «proiettato al di là di esso [...] non più vincolato ad esso»¹⁷¹. La vita dell'animale è *centrica* nella misura in cui esso non può sapersi come centro del suo campo, non può che essere dentro al suo ambiente fino in fondo, senza poterne uscire mai. L'umano invece, vedendosi al centro del campo, ne è costitutivamente proiettato al di là, pur non

¹⁶⁹ Per Plessner, in generale, ci sono solo due le forme di organizzazione possibile, quella della pianta (*forma aperta – offene Form*) e quella dell'animale (*geschlossene Form*). La pianta è un sistema aperto nel senso che la sua individualità non è un momento costitutivo, ma si presenta solo fenomenicamente, a posteriori. In questo senso essa è un dividuum, è cioè completamente fusa con il suo ambiente e è costitutivamente incompiuta, nella misura in cui la sua forma sta in un'apertura radicale a ciò che circonda il suo corpo. L'assenza di organi della pianta viene da Plessner letta alla luce di questa assenza di indipendenza e di radicale immanenza tra la pianta e il suo medium. L'organismo vegetale, cioè, sta in una rapporto di assoluta continuità con il suo ambiente, è nella pienezza di un positivo. È per questo che la pianta non cessa mai di crescere: essa non possiede una forma stabile come l'animale, né organi che regolino la crescita contingentandola, ma finché è viva, continua a ricevere sostanze che la accrescono indefinitamente. Essa è in questo senso radicalmente aperta al suo campo posizionale. Nella forma chiusa, invece, l'animale si inserisce nell'ambiente in modo mediato, secondo il movimento di spazializzazione che si è visto in precedenza. Vi è quindi una certa mediazione tra corpo e campo posizionale. Si forma in qualche modo un soggetto, dotato di centricità [*Zentrität*] che si pone di fronte un campo posizionale. Il soggetto corporeo assume quindi, già come animale, una certa distanza rispetto al mondo che gli è dato e che egli costituisce come campo posizionale. L'animale è dotato, cioè, di un centro organizzativo che gli consente di agire in un mondo di cose e dunque, in una certa misura, di servirsene. L'animale, pur non potendo fare questione di sé stesso (cosa che verrà consentita soltanto all'umano) vive in ogni caso già con un'organismo autonomo dal medium. Essendo in questo rapporto di autonomia fondamentale con il proprio medium, essendo cioè una forma chiusa, l'animale è originariamente mosso dal bisogno, dalla necessità di entrare in rapporto con un ciclo vitale, da cui comunque è costituito, pur essendone indipendente. C'è una certa tragicità nella condizione dell'animale che manca alla pianta. Esso può, mosso dall'impulso, giungere al proprio compimento solo superando quella frattura tra sé e il mondo che lo caratterizza e lo diversifica dall'organismo vegetale. È per questo che l'animale deve nutrirsi di cose viventi, perché la sua autonomia può nutrirsi solo di altra vita per potersi accrescere: «l'animale deve vivere di cose viventi». Ivi, p. 280; pp. 211-311.

¹⁷⁰ Ivi, p. 316.

¹⁷¹ Ivi, p. 315.

potendosene mai separare (in quanto vivente con un corpo): è dunque *eccentrico*¹⁷².

Dal punto di vista immediatamente corporeo, nell'umano non c'è una nuova forma di organizzazione: egli è in questo in tutto e per tutto un animale. Ciò che lo differenzia è il fatto di poter vivere ad una certa distanza dal proprio corpo, come *persona*¹⁷³. È fondamentale per il nostro percorso che anche in un pensatore come Plessner, che ha pensato una filosofia della natura nei termini che abbiamo rapidamente visto, ricorra quest'idea dello iato, della distanza, del nulla, per spiegare la differenza dell'umano dall'animale. È questa distanza che l'uomo può instaurare rispetto alla propria vita biologica e al proprio essere nella rete della vita che lo rende non solo vincolato in una certa misura al corpo, ma anche «in nessun posto, privo di luogo, al di fuori di ogni legame con lo spazio e con il tempo»¹⁷⁴. L'Io dell'uomo è qualcosa che costitutivamente posto al di fuori di ciò di cui è il centro¹⁷⁵, che esiste solo nella distanza da tale centro, nella capacità di oggettivazione di tale centro. Che questa eccentricità comporti una sorta di sdoppiamento dell'esistenza umana è confermato da Plessner quando distingue tra anima e vissuto. Se il secondo è tipico della parte animale dell'uomo, la prima è ciò che consente all'umano di avere un *mondo interno* qualificato soggettivamente. Che la presenza di questo trasformi radicalmente anche i vissuti è, da un lato, non completamente chiaro nel testo, dall'altro non cambierebbe molto al fatto che comunque l'eccentricità comporti una duplicità e quindi un passaggio continuo tra *l'essere* un corpo e *l'avere* un corpo, tipico solo dell'umano. Si ricorderà che anche nel modo in cui von Uexküll impostava il discorso non era possibile tracciare alcuna differenza del genere. Per questi infatti la differenza di mondo è l'unica possibile tra i viventi e si dà solo in ragione di una disparità originaria della forma biologico-corporea. Per Plessner invece la radicale differenza non si dà affatto a partire da una diversità tra le forme di vita (che al contrario egli sottolinea essere la medesima), ma piuttosto dall'esteriorità che la forma di vita chiusa, nella sua estremizzazione nel *grado* dell'umano, instaura rispetto alla propria vita e al proprio corpo. Di qui la critica esplicita della posizione uexkülliana.

¹⁷² Ivi, p. 316.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ Ivi, p. 315.

¹⁷⁵ Ivi, p. 324.

Egli non la cita esplicitamente, ma criticando le «teorie»¹⁷⁶ che equiparano umani e animali sostiene la falsità della teoria secondo la quale l'essere umano e l'animale hanno entrambi uno spazio d'azione (nonché un orizzonte sociale di vita – una cultura, come dirà Merleau-Ponty), nella misura in cui l'animale, organizzato concentricamente e non eccentricamente, non ha l'Apertura che è data all'essere umano dalla sua *eccentricità*. Si tratta evidentemente di una critica a von Uexküll, che rinveniva tra l'umano e l'animale una mera differenza quantitativa.

Se dunque l'incommensurabilità dell'umano si fonda sul proprio esistere al contempo dentro (in quanto animale) e fuori (in quanto persona) dal proprio corpo e dalla propria dimensione biologica, è dunque chiaro che Plessner non può che rinvenire nella capacità di negare la caratteristica più specifica dell'umano. È a partire da queste considerazioni infatti che Plessner può sviluppare una serie di ragionamenti, tra i quali ci interessa sostanzialmente quello sul negativo, che non è dunque originario ma deriva da questa condizione *eccentrica* dell'umano: è dunque relativo, come lo è il negativo di Scheler. Certamente, il termine *eccentricità* ha una sfumatura negativa abbastanza evidente, anche se non è ad esso riducibile¹⁷⁷. Eccentrico è infatti l'essere che si pone al di là, che *non* permane nel suo centro, come fa l'animale. L'Apertura dell'umano, ossia la sua capacità di vivere in un mondo di oggetti, gli è data dalla sua *eccentricità*¹⁷⁸. Questo è dimostrato dal fatto che, subito dopo aver definito l'*eccentricità*, Plessner la approfondisce ulteriormente definendo l'uomo come colui che «non sta più nel qui e ora, bensì “dietro” di esso, dietro se stesso, privo di luogo [*ortlos*], nel nulla [*im Nichts*] [...] *La sua esistenza è veramente posta nel nulla*»¹⁷⁹. Qui dobbiamo intendere questo nulla come l'originario poter essere fuori dal proprio centro di determinazioni, come l'apertura di una serie indefinita di possibilità a partire

¹⁷⁶ Ivi, p. 330.

¹⁷⁷ È identificabile anche una diversa *intonazione*, per così dire, del concetto di *eccentricità* in Plessner: *Ex-centrum* significa letteralmente uscire dal proprio centro, e non “non permanere nel centro”. L'uomo sarebbe quindi, approfondendo tale nota anti-nichilistica, un essere radicato capace di sradicarsi. Si tratta di una possibilità di lettura eco-logica di Plessner che, per quanto mi paia non immediata alla luce dei testi, è certamente possibile. Questa lettura potrebbe avere luogo solo a partire dal rilevare la categoria di *Verschränkung* come unità delle differenze. Ringrazio l'amico Matteo Pagan per le sue osservazioni, anche critiche, alle quali devo questa nota.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ Ivi, pp. 316-317. Sottolineatura mia.

dall'eccentricità. La mancanza di luogo dell'uomo¹⁸⁰ è dovuta al fatto che ciò che lo caratterizza è precisamente questo non essere mai integralmente la propria vita, ma avere la capacità di porla a distanza, pur non potendone mai uscire del tutto. L'uomo è *ortlos* poiché non è mai il *luogo* in cui vive ciò che lo definisce. Egli è *indefinito*, poiché è eccentrico rispetto al proprio centro e dunque gli è data la capacità di porsi a distanza dalla propria vita. Ciò che vi è di specifico dell'uomo è precisamente questo non essere a casa, questo continuo essere lontano dal centro, questo essere costitutivamente spaesato [*konstitutiven Heimatlosigkeit*]¹⁸¹: l'animale è sempre a casa, l'uomo non può mai esservi. L'unico modo che l'uomo ha di creare una «base»¹⁸² è di crearla mediante l'artificialità del suo agire (la prima delle leggi *a priori* che definiscono e donano un contenuto all'*eccentricità*). Essere umani significa essere naturalmente artificiali: qui Plessner non intende dire, come dirà poi in parte Gehlen, che l'umano sia tecnico in quanto abitato da una carenza biologica, quanto che la sua artificialità è la conseguenza della propria *eccentricità*, cioè della capacità di distanziare le cose che lo circondano e la vita stessa. Tale essere «fondato sul nulla»¹⁸³ ha come esito una costante creazione di mondo da parte dell'umano, ma non nel senso della costituzione del *Bauplan* propria di von Uexküll, che è connaturata al vivente e avviene nella misura in cui il vivente, semplicemente, vive. Al contrario, l'umano costruisce un mondo attivamente, *artificialmente*. La tecnica non è tanto parte di una

¹⁸⁰ Fondamentale è a questo proposito quanto rilevato da Bruno Accarino nell'introduzione a B. Accarino, a cura di, *Ratio imaginis*, op.cit. a proposito del rapporto tra la riflessione della "corrente" dell'antropologia filosofica sul costitutivo sradicamento dell'uomo e la filosofia simmeliana a proposito della città e dell'uomo metropolitano. Accarino ritiene a ragione che la teoria di Plessner abbia, tra i molti, anche il significato storico di essere una riflessione sull'uomo metropolitano: «l'eccentricità dell'uomo, che Plessner pone a fondamento della sua ricerca, è indubbiamente la forma più icastica in cui sia possibile prendere atto dell'uomo metropolitano, sradicato e spiritualmente privo di *ubi consistam*» (Ivi, p. 21). Questa annotazione di Accarino ci evidenzia come la descrizione che Plessner (e l'antropologia filosofica, soprattutto nelle figure di Gehlen e Anders) danno dell'umano sia anche, tra le altre cose, la concettualizzazione di una situazione socio-esistenziale che sconvolgeva molti negli anni '20 e '30 del Novecento, cioè l'avvento dell'uomo metropolitano. Se si vuole, la considerazione da cui parte questo lavoro che rilegge "criticamente" alcuni (tra i molti ritenuti utili e fondamentali) assunti e risultati della riflessione antropologico-filosofica novecentesca è proprio che oggi sia necessaria una riflessione sull'uomo che non cerchi di concettualizzare lo sradicamento e lo spaesamento così tipici dell'uomo metropolitano descritto da molti autori in quegli anni, ma piuttosto il suo essere radicato in una situazione naturale determinatasi storicamente, il suo essere sempre parte di un mondo dalla cui conformazione dipende.

¹⁸¹ Ivi, p. 332.

¹⁸² Ivi, p. 339.

¹⁸³ Ivi, p. 339.

capacità umana innata, bensì il necessario esito di una condizione, quella *eccentrica*. Nella misura in cui l'uomo è costitutivamente s-quilibrato nei confronti di ciò che lo circonda, «l'artificialità costituisce il mezzo attraverso il quale mettersi in equilibrio con il mondo»¹⁸⁴. Dire che tale costruzione sia *naturale* ha semplicemente il senso di identificare con questa *naturalità* dell'umano il suo essere radicalmente diverso da ogni altra cosa naturale, nella misura in cui ad esso, forma di vita organizzata eccentricamente, è dato accesso al mondo come insieme di oggetti. Si vede dunque come la questione del negativo giochi qui un ruolo di primo piano nell'antropologia di Plessner, viceversa assente nella sua filosofia della natura. Il negativo non è solo un sintomo dell'eccentricità dell'umano, ma ne è anche il contenuto più proprio, essendo il motore di quell'artificialità che caratterizza l'essere eccentrico. La naturalità dell'artificialità va rinvenuta nell'essere-fondato-sul-nulla dell'uomo, nel suo costitutivo spaesamento. Peraltro che questo spaesamento sia costitutivo è sostenuto da Plessner quando ricorda che lo spostarsi dell'uomo (anche in termini di costruzione di una "base") è indefinito, poiché non può darsi mai per l'uomo perfezione: vi sarà dunque sempre produzione di «oggetti artificiali»¹⁸⁵. L'essere umano è un continuo spostarsi, un continuo aspirare al nuovo, in un processo che Plessner non ha problemi a definire «eterno».¹⁸⁶ Tale movimento indefinito, è bene sottolinearlo, coincide con la storia. Plessner non potrebbe evidenziarci meglio la centralità del negativo nella sua antropologia: «il suo [dell'uomo] costitutivo spaesamento attesta la realtà della storia universale»¹⁸⁷.

Questo peraltro fa sì che l'unico elemento a *restare* veramente, per quanto riguarda l'esistenza dell'uomo, è proprio questo *non-stare*¹⁸⁸. Ciò che resta è solo lo spostarsi. Anche la terza legge antropologica fondamentale («La legge della posizione utopica. Nullità e trascendenza [*Nichtigkeit und Transzendenz*]»¹⁸⁹) ha il senso di evidenziare il costitutivo rapporto che l'uomo ha con la nullità, che trova qui il suo legame con la trascendenza. Se l'eccentricità è infatti una condizione irrisolvibile in cui permane l'umano, e tale condizione si caratterizza per

¹⁸⁴ Ivi, p. 344.

¹⁸⁵ Ivi, p. 363.

¹⁸⁶ Ivi, p. 343.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ M. Russo, *La provincia dell'uomo*, cit., p. 379.

¹⁸⁹ H. Plessner, *I gradi dell'organico*, cit., p. 343.

l'essere fondato sul nulla dell'uomo, bisogna ricondurre tutte le caratteristiche tipiche dell'esistenza dell'uomo, tra cui ad esempio la vita in comune, al fatto che esso ha il «punto d'appoggio della propria esistenza al di fuori della sfera della realtà»¹⁹⁰, vale a dire alla forma di vita eccentrica. In definitiva, alla «nullità della sua esistenza»¹⁹¹. Questo, come è stato notato correttamente da Marco Russo, definisce anche la libertà come movimento indefinito di sradicamento: «In tale non-identificabilità o ulteriorità, o differenza, o inafferabilità, consiste la libertà umana, sebbene essa abbia di fatto il carattere negativo della “assenza di patria”, dell'erramento, dell'indefinibilità, della nullità»¹⁹². L'antropologia filosofica plessneriana è possibile solo a partire da una filosofia della natura e al contempo, paradossalmente, non può darsi al suo interno. Che egli parli di una *natura* umana differente (eccentrica) o dica, più esplicitamente, che l'uomo è «l'apostata della natura»¹⁹³, si tratta sempre di identificare quanto l'uomo ha di più proprio: il suo essere fondato sul nulla e che solo in forza di questa sua capacità di esistere all'esterno del vivere immediato egli è ciò che è. Il corpo dell'uomo, infatti, non è in questione nell'ultimo capitolo, se non nella misura in cui l'uomo non solo lo ha, ma allo stesso tempo lo possiede in quanto se ne può porre al di fuori. Non è il corpo ciò che l'uomo ha di più proprio, ma la condizione *eccentrica*, ovvero il suo essere fondato sul nulla¹⁹⁴. Anche il ragionamento, già visto, sulla morte come esito dell'incontro

¹⁹⁰ Ivi, p. 364.

¹⁹¹ Ivi, p. 365.

¹⁹² M. Russo, *La provincia dell'uomo*, cit., p. 380. È significativo che il tentativo di avvicinamento tra Merleau-Ponty e Plessner, che Russo porta avanti per tutto il suo testo (correttamente) venga radicalmente abbandonato mentre egli descrive la parte più propriamente “antropologica” de *I gradi dell'organico*.

¹⁹³ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 343.

¹⁹⁴ È stato sottolineato, ad esempio da Marco Russo (M. Russo, *La provincia dell'uomo*, cit., p. 392), come in Plessner l'eccentricità consista non nel semplice stare fuori dal proprio corpo, quanto piuttosto nello stare al contempo dentro e fuori il proprio corpo, nel esserne soggetto e nell'essere soggetto. È questo senza dubbio vero. Eppure ciò che curiosamente non viene notato è che anche gli animali, per Plessner, sono soggetti al proprio corpo: essi sono centrati nel proprio corpo. È impossibile cioè tracciare una differenza tra essi e il loro corpo. L'essere soggetto al proprio corpo è ciò che l'uomo condivide con l'animale; ciò che ha di più proprio, ciò che lo definisce (in quanto ogni definizione consiste nell'identificazione di una differenza rispetto all'altro) è piuttosto la sua capacità di stare fuori dal corpo. Ciò che è proprio dell'uomo è la sua “parte” (non separabile ontologicamente, come abbiamo detto) che «padroneggiando il corpo, s'insignorisce anche del mondo circostante, lo plasma, gli imprime il proprio segno» (H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 392) Che questo dominio non possa essere radicale, è dovuto al fatto che l'uomo sia anche un vivente, anche un animale. Ma l'umanità nell'umano, il proprio dell'uomo, permane nella distanza, nell'esteriorità e nel negativo.

dell'organico con un'esteriorità si illumina in modo nuovo alla luce di quanto visto:

«Allora [se la morte fosse connaturata alla vita] [...] anche nell'ora della morte la vita come mera autonegazione trionferebbe non solo su di sé, ma perfino sul senso della sua negazione. *Questo annullamento dell'annullamento è possibile solo allo spirito, cioè all'uomo nella sua particolare forma di vita.*»¹⁹⁵

Plessner parla qui evidentemente della capacità dell'uomo di sublimare la morte, di non viverla come un reale annullamento di tutte le cose (ad esempio negli atteggiamenti religiosi). L'annullamento dell'annullamento non fa che raddoppiare la potenza della dimensione negativa dell'uomo (il suo essere fondato sul nulla) rendendolo condizione di possibilità di ogni vita che non voglia costituirsi sul morire. Si può annullare l'annullamento solo perché si è fin dall'inizio nel nulla, cioè si è originariamente eccentrici. In realtà, come in Scheler, in queste prospettive l'abbandono del dualismo assoluto non ha affatto come esito il far venir meno il negativo. Al contrario. Proprio perché non vi è dualismo, ossia lo spirito non viene fatto derivare da una dimensione originariamente trascendente, se si vuole comunque parlare di spirito lo si può fare solo ponendo l'essere umano in un rapporto strettissimo e privilegiato con la dimensione del negativo. In questo rapporto sta l'originalità dell'uomo e la sua (non ontologica, in Plessner) differenza. Questa distinzione deve essere ancora identificata come originaria, nonostante che Plessner possa esporla solo alla fine del suo lavoro. L'uomo da cui profilato, infatti, partecipa di una dimensione assolutamente altra rispetto a quella degli animali. Annullare l'annullamento è possibile solo perché si è già da sempre nel nulla. Certamente, il negativo dell'antropologia filosofica assume un carattere relativo proprio perché l'umano viene colto nella sua dimensione vitale-animale, quindi immediatamente corporea. Come si è visto, però, ad un certo punto della prestazione concettuale di Scheler e di Plessner¹⁹⁶ (e,

¹⁹⁵ Ivi, p. 176. Sottolineatura mia.

¹⁹⁶ Questa vicinanza concettuale tra Scheler e Plessner può consentirci di riformulare i termini di una questione molto trattata dai loro lettori: è noto che Scheler accolse molto male la pubblicazione dell'opera di Plessner nella misura in cui riteneva che quest'ultimo avesse commesso nei suoi confronti un'operazione di plagio. Plessner rifiutò sempre questa accusa e praticamente tutti gli interpreti sono d'accordo nell'accusare Scheler di ingenerosità nei confronti di Plessner e anche di

come si vedrà, anche di Gehlen) interviene in qualche modo il negativo. Esso serve precisamente per poter dare ragione, in prospettive che tutto sommato rifiutano una forma radicale di dualismo, la differenza essenziale tra uomo e animale. Tale forma di negativo spezza l'appartenenza dell'umano al mondo naturale, a definire una separazione, a caratterizzare una piega immunitaria nei confronti del mondo della semplice vita.

4. Heidegger. Apertura e Nullità esistenziale

Si può sostenere che, accanto alla questione dell'Essere, in Heidegger sia sempre presente la questione dell'uomo, come suo punto di appoggio e ricaduta imprescindibile¹⁹⁷. Allo stesso tempo è vero che, come sostiene

scarsa conoscenza del suo testo. È certamente vero che non ha alcun senso mettere le due opere sullo stesso piano, non fosse altro che per l'elaborazione presente dietro ai diversi testi e a tutta la filosofia della natura contenuta nel libro di Plessner, nonché le sue critiche esplicite a Scheler. Quello che però dovremmo tenere in considerazione è il fatto che Scheler non ebbe modo di leggere per intero il testo di Plessner, ma solo l'ultimo capitolo, che gli venne letto direttamente da Plessner nel giugno 1927, un mese prima della lettera di cui abbiamo riportato uno stralcio. È probabile che, data la sua morte pochi mesi dopo, Scheler non abbia nemmeno avuto modo di leggere per intero l'opera di Plessner. Che dunque il grande maestro di Monaco fosse adirato a tal punto con Plessner non è forse così ingiustificabile, data la lettura che abbiamo dato dei rispettivi testi. La differenza infatti sarebbe emersa con assoluta nettezza se Scheler avesse avuto presente la prima parte (la filosofia della natura) de *I gradi dell'organico e l'uomo*. Egli invece aveva presente solo l'ultimo capitolo, quello cioè in cui Plessner usa un termine in effetti impiegato da Scheler [*exzentrizität*] nel suo testo sull'uomo, alcune citazioni (ad esempio è comune il riferimento a Köhler) ma soprattutto pone in primo piano il rapporto dell'uomo con la dimensione negativa a partire da un superamento del dualismo cartesiano. Entrambi inoltre condividono, nell'impostare così la soluzione al problema, la medesima critica a von Uexküll a proposito del suo mancato riconoscimento della originalità dell'umano, originalità che viene rinvenuta, come visto, nel suo rapporto peculiare con il negativo a partire, in Scheler, dal partecipare alla dimensione del *Geist*, e il Plessner dall'originaria eccentricità dell'uomo. Non è il caso di ripercorrere il nostro percorso tenendo presente quanto detto. Bisogna però dire che forse, tenendo conto della parzialità della sua lettura dell'opera di Plessner, Scheler non era così in torto a vedere diverse continuità tra la sua opera e quella di Plessner. Che questa continuità non sia dovuta a una banale operazione di plagio, ma a un modo di porre il problema dell'uomo e di risolverlo tipico degli anni '20 e '30 del '900, è precisamente quanto il presente lavoro si propone di dimostrare. Per la ricostruzione della vicenda si veda, oltre alla seconda premessa di Plessner, l'introduzione di V. Rasini, *Introduzione*, in *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. XIX-XX nonché W. Henckmann, *Prospettive metafisiche nell'antropologia di Scheler*, in *L'uomo, un progetto incompiuto*, op.cit. p.65-66.

¹⁹⁷ S. Spina, *Esistenza e vita. Uomo e animale nel pensiero di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano 2015, p.21.

Roberto Esposito, «la questione della negazione, attraversa [...] l'intera filosofia di Heidegger»¹⁹⁸. Difficilmente si potrebbe leggere Heidegger senza notare questa pervasività. Di qui la domanda inevitabile: in che modo si rapportano questi due elementi, cioè la centralità dell'interrogazione sull'umano e la questione della negazione, del negativo e del Nulla nel pensiero di Heidegger? In che senso l'umanità e il nulla sono connessi? In questa sede si è cercato sì di rispondere a tali questioni ma non prendendo in considerazione tutto l'arco del pensiero heideggeriano. Volendo comprendere il funzionamento del *binomio*, il compito è stato piuttosto quello di cogliere come si dia tale associazione nello Heidegger degli ultimi anni '20 e dei primissimi anni '30: anni nei quali, infatti, vengono elaborati i testi che maggiormente influenzeranno il dibattito francese degli anni '30 e in particolare Sartre e Kojève.

La tesi fondamentale che viene qui presentata è che l'Apertura dell'umano, la sua eco-logicità, abbia nello Heidegger, di quei decenni iniziali del '900 un fondo negativo. Viene rilevata la presenza di un'effettiva ambiguità interna al suo pensiero, che spiega le differenti interpretazioni del suo lavoro date in Francia negli anni '30 (e successivamente, almeno per quanto riguarda Merleau-Ponty). Semplificando molto, si può dire che il primo *lato* del pensiero heideggeriano sull'umano in questa fase è uno dei riferimenti di Wahl e Merleau-Ponty; il secondo di Sartre e Kojève. Nonostante che il posto del negativo, per questo specifico Heidegger, rimanga l'uomo, il suo contributo alla discussione non può essere ridotto a questo. Scopo delle seguenti pagine è, tra l'altro, il mostrarlo.

4.1. Esistenza e apertura: l'Esserci umano alla luce di von Uexküll

Heidegger chiarisce, all'inizio di *Essere e Tempo*, i limiti dell'analitica esistenziale (l'indagine riguardante l'Esserci) rispetto all'antropologia, alla psicologia e alla biologia. Solo all'essere umano pertiene l'Esserci, sebbene non tutto nell'uomo sia designabile come appartenente all'Esserci. Heidegger infatti scrive, nelle primissime pagine, che «questo ente [l'uomo] è da noi designato con il termine Esserci»¹⁹⁹. Ha quindi

¹⁹⁸ R. Esposito, *Politica e negazione*, cit., p. 33.

¹⁹⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927; tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, UTET, Torino 1969, p.65.

senso pensare che la riflessione contenuta in *Essere e Tempo* sia una riflessione preliminarmente sull'uomo, ma solo se con questo si intende esclusivamente parlare dell'uomo in un senso radicalmente diverso rispetto alle antropologie che hanno preceduto il lavoro del '27 del filosofo tedesco. Heidegger infatti ritiene che l'antropologia tradizionale, nel suo predominio, abbia deformato e sviato il problema fondamentale dell'essere dell'Esserci, impedendo di pensarne l'esistenza, attribuendogli caratteri fissi pensati secondo categorie ormai "incrostate" (corpo, anima, spirito)²⁰⁰. Tale antropologia tradizionale per Heidegger ha due presupposti: in primo luogo la definizione dell'uomo come *animal rationale*, in cui, alla semplice-presenza dell'animalità, viene aggiunto semplicemente il carattere nobilitante della ragione²⁰¹. In questo senso l'uomo sarebbe un semplice animale con una caratteristica in più. Laddove, come vedremo, si tratta sempre di trovare la differenza assoluta dell'Esserci rispetto ai semplici meri viventi. Il secondo presupposto è quello di marca teologica²⁰² per cui l'uomo sarebbe originariamente volto alla trascendenza, cioè «qualcosa che tende al di là di sé»²⁰³, ad una dimensione che non è quella genericamente terrestre. Secondo Heidegger tali due sorgenti si intersecano in una definizione dell'essenza dell'ente "uomo" che lo pone immediatamente nell'ambito della semplice presenza, cioè di qualcosa contrassegnato da una serie di caratteristiche fissate e oggettive, determinabile come lo sono tutti gli altri enti, per quanto posto come da essi diverso (come fa l'antropologia cristiano-medioevale). In tal senso, come emergerà da *Essere e Tempo*, l'antropologia filosofica non è che una forma più raffinata della antropologia «tendenza fondamentale dell'epoca»²⁰⁴. Ciò che si propone Heidegger con la sua analitica esistenziale è precisamente pensare

²⁰⁰ Ivi, p. 114-115.

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² Da cui però va esclusa tutta la riflessione di Lutero nella sua ripresa di San Paolo e di Agostino, che infatti per Heidegger è una riflessione sulla *vita*. Su questo e in generale sull'influenza di Martin Lutero (ma anche della riflessione cristiana) su Heidegger si veda V. Surace, *L'inquietudine dell'esistenza. Le radici luterane dell'ontologia della vita di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano 2004.

²⁰³ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p.115

²⁰⁴ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1979 [1929]; tr. it. di M. E. Reina, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Bari 1981, p. 181. Sul rapporto tra Heidegger e l'antropologia filosofica si veda almeno M. Russo, *Animalitas. Heidegger e l'antropologia filosofica*, in *Discipline Filosofiche. L'uomo, un progetto incompiuto. Vol.1. Significato e attualità dell'antropologia filosofica*, XII, 2002, pp.167-195; A. Ignatow, *Heidegger und die philosophische Anthropologie*, Hain, Meisenheim a.G. 1979.

l'umano come Esserci, in un ambito completamente distinto da quello della semplice presenza, appunto quello dell'esistenza: «l'Esserci non può mai esser definito come un vivere a cui si aggiunga, oltre al vivere, qualcos'altro ancora»²⁰⁵ Perciò risulta fondamentale che la locuzione *Dasein* (Esserci) prenda il sopravvento su quella di *Faktizität*, al centro della riflessione heideggeriana dei primi anni '20²⁰⁶, con la pubblicazione di *Essere e tempo*²⁰⁷. Quando Heidegger cessa di usare il termine vita e inizia

²⁰⁵ Ivi, p.117

²⁰⁶ Per Heidegger, fin dai tardi anni '10, la fenomenologia non deve essere altro che un'analitica della struttura dei vissuti esperienziali, cioè non deve avere altro campo d'indagine se non quello della vita effettiva. Essa viene così definita all'altezza del 1919: «vita=esserci, "essere" in e attraverso la vita» (M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1990 [1919]; tr. it. di E. Mazzarella, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Guida Editori, Napoli 1990, p.118). L'idea di vita è dunque originariamente legata a quella di mondo. Per il giovane filosofo tedesco bisogna rinvenire nel significato stesso del verbo "vivere" un riferirsi originario: vivere è sempre vivere "in" qualcosa, "per" qualcosa, "con" qualcosa. Per Heidegger questo insieme di riferimenti a cui il vivere è già da sempre legato deve essere chiamato "mondo" (*Welt*): il mondo è dunque il senso e il riferimento del vivere. In testi più o meno coevi, ora raccolti in *Fenomenologia della vita religiosa*, Heidegger giunge a dire che «Io stesso non esperisco nemmeno il mio io separatamente, bensì, nel farlo, sono sempre legato al mondo ambiente» (Ivi, p.46) L'esperire ha sempre un carattere mondano; in questo senso possiamo parlare di una visione profondamente eco-logica dell'esperienza nella misura in cui l'io medesimo non è in senso proprio ma si fa solo in rapporto con il mondo-ambiente. Il nostro prendersi cura, nella dimensione della vita effettiva, consiste a sua volta nel riferirsi a elementi significativi che ci vengono incontro. L'esperienza di una vita vissuta non consiste in altro che nell'incontro con tali "oggetti" - è decisivo porre le virgolette intorno a questo lemma, nella misura in cui per Heidegger come si vedrà la distinzione medesima tra soggetto e oggetto è revocata in dubbio da questo originario riferirsi della vita ad un mondo e, viceversa, dall'essere sempre il mondo tale solo per chi vi è. Per una lettura centrata sui temi che ci interessano nel primo periodo della produzione heideggeriana, si veda D. Vicari, *Ontologia dell'esserci. La riproposizione della 'questione dell'uomo nello Heidegger del primo periodo friburghese (1916-1923)*, Silvio Zamorani Editore, Torino 1996; A. Fabris, *L'«Ermeneutica della fatticità» nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in F. Volpi, a cura di, *Heidegger. Ermeneutica, Fenomenologia, Esistenzialismo, Ontologia, Teologia, Estetica, Etica, Tecnica, Nichilismo*. Laterza, Bari 1997.

²⁰⁷ I caratteri fondamentali della vita effettiva rinvenuta nei primi anni '20 però, non vengono meno, né è da pensare che un cambio terminologico (comunque pregno di contenuto teoretico) comporti un totale spostamento di piano dell'analisi heideggeriana. All'altezza del 1923, cioè negli anni in cui quest'ultima comincia a muovere con più decisione verso l'analitica esistenziale che verrà realizzata con *Essere e tempo*, e quindi anche verso il problema dell'Essere, il filosofo di Meßkirch addirittura sovrappone per larghe parti della sua *Vorlesung* estiva il termine Effettività e il termine Esserci, come possiamo vedere dalle seguenti righe: «Effettività è la denominazione per il carattere di essere del "nostro" "proprio" esserci. Più esattamente l'espressione significa di volta in volta questo esserci, [...] nella misura in cui esso, "conformemente all'essere" nel suo carattere di essere, "ci" è [...] e Effettivo significa dunque qualcosa che è articolato in ragione del carattere di essere che è così a partire da sé stesso e pertanto "è". Se si prende la "vita" come un modo di "essere", allora essa significa "vita effettiva": il nostro proprio esserci come "Ci" in una qualsivoglia esplicitazione conforme all'essere del suo carattere di essere.» (M. Heidegger,

ad utilizzare il termine *Dasein*, o più in generale comincia a parlare di *Existenz*, lo fa non in quanto ritenga che l'uomo non sia in realtà un vivente, né perché ritenga che il *Dasein* non sia l'uomo. Lo fa piuttosto perché ritiene i due termini "vita" e "uomo" troppo interni alla tradizione occidentale e troppo compromessi, il primo con la tradizione biologica, nonché (questo verrà chiarito negli anni '30) con la metafisica di Nietzsche²⁰⁸, il secondo con la tradizione cristiano-aristotelica dell'*animal rationale*, a suo parere proseguita dall'antropologia filosofica. Il chiarimento definitivo del distacco da questi termini arriva all'inizio di *Essere e Tempo*:

«Non è quindi per un capriccio terminologico che evitiamo questi termini (come del resto, le espressioni "vita" e "uomo") quando vogliamo denotare l'ente che noi stessi siamo. D'altra parte, la tendenza genuina di ogni seria "filosofia della vita" scientifica implica la tendenza a una comprensione dell'Esserci. Bisogna però notare che in essa manca, e qui sta la sua radicale insufficienza, la problematizzazione ontologica della "vita" stessa in quanto modo di essere.»²⁰⁹

Tutto il lavoro del '27, in un certo senso, non è che il tentativo di dare ragione della seguente frase²¹⁰: «L'"essenza" dell'Esserci consiste nella sua esistenza»²¹¹. L'Esserci è «l'ente la cui essenza è costituita dall'essere-nel-mondo»²¹². Questo essere «presso il mondo»²¹³ è un

Ontologie. Hermeneutik der Faktizität, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1988 [1923]; tr. it. di E. Mazzarella, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, Micromegas, Monza 2008, pp.17-18) È vero che in questo testo, spesso citato, il termine Esserci non ha ancora il significato tecnico che Heidegger utilizzerà in *Essere e tempo*, tuttavia il senso che esso assume non è affatto in contraddizione con quello che sarà proprio del capolavoro del 1927, nella misura in cui, anche a quell'altezza, l'effettività (termine che non a caso ritornerà anche in *Essere e tempo*) è quella vita che si costituisce a partire da un'originario essere-nel-mondo che coincide con quell'apertura di questa stessa vita che già da sempre rende possibile ogni significato.

²⁰⁸ M. Heidegger, *Nietzsche III*, Günther Neske, Pfullingen 1961; tr.it di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 2018.

²⁰⁹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 65.

²¹⁰ Bisogna seguire Heidegger nel suo spiegare al lettore il senso che i termini assumono nel vocabolario di *Essere e tempo*, che si vuole assolutamente rivoluzionario rispetto alla tradizione non tanto nei termini utilizzati quanto nel significato che essi assumono. In questo senso, non bisogna confondere il termine esistenza (*Existenz*) con l'*existentia* che i medioevali opponevano all'*essenza*. Quest'ultima infatti definisce per Heidegger piuttosto la semplice-presenza, mentre l'esistenza è il modo di essere dell'Esserci.

²¹¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 106.

²¹² M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p.223.

²¹³ Ivi, p.123.

carattere esistenziale, cioè proprio dell'Esserci, che caratterizza originariamente l'*Existenz* in quanto tale. Tuttavia, l'Esserci non è un oggetto, non sta nel mondo come «la tavola sta presso la porta»²¹⁴. Heidegger nomina questa modalità dell'essere-nel-mondo *effettività (Faktizität)*²¹⁵. Il mondo, infatti, può essere definito solo nell'ambito di ciò che viene utilizzato a partire da un'apertura originaria dell'Esserci. In questo senso la definizione di mondo e Esserci non è ricavabile che dalla reciproca definizione dei due poli; l'Esserci è ciò che è posto in un mondo dal quale non può uscire e il mondo è ciò che è “curato” da questo Esserci. Insomma tutto il senso deriva in qualche modo dall'Esserci. Allo stesso tempo l'Esserci è già da sempre consegnato agli enti che lo circondano, che costituiscono il mondo. In tale misura possiamo comprendere perché il secondo capitolo della prima parte di *Sein und Zeit* si intitola «L'essere-nel-mondo in generale come costituzione fondamentale dell'Esserci»²¹⁶. Per Heidegger quando noi parliamo del mondo stiamo ancora parlando dell'Esserci²¹⁷, nella misura in cui la mondanità non è che un ulteriore carattere esistenziale di questo stesso Esserci, e non un oggetto, o un insieme di oggetti, che va giustapposto ad un soggetto che sarebbe per l'appunto l'Esserci. Il mondo infatti non è che un insieme di rimandi che l'Esserci incontra sotto il segno dell'utilizzabilità (*Vorhandenheit*)²¹⁸. Questo rapporto di reciprocità tra l'Esserci e il mondo fa sì che l'Esserci non abbia un'interiorità in cui sarebbe chiuso e da cui dovrebbe uscire,

²¹⁴ Ivi, p.124.

²¹⁵ Ivi, p.125.

²¹⁶ Ivi, p. 121. In questo senso, è per Heidegger assurdo porre il problema della esistenza della realtà esterna come ente (res) semplicemente presente dentro il mondo come se fosse un problema filosofico originario. Ivi, p. 314. Per l'autore di Essere e tempo infatti ciò che vi è di più originario non è la presenza di un ente intramondano, quanto il fenomeno dell'intramondanità, che non può emergere se non a partire da una corretta analitica esistenziale. Questo non significa che per Heidegger non esistano enti al di là dell'Esserci, ma che la loro esistenza sia accertabile solo a partire dal carattere originariamente mondano dell'Esserci e come quindi originaria sia sempre l'analitica esistenziale. Il mondo, a livello prima di tutto concettuale, non è nemmeno definibile se non in riferimento all'Esserci. In altre parole, il problema della realtà del mondo esterno è un problema che appartiene ancora al pensiero della semplice-presenza, che cioè pensa il soggetto e l'oggetto secondo compartimenti stagni: anche la «coscienza della realtà è una modalità dell'essere-nel-mondo» e dunque «qualsiasi “problematica del mondo esterno” rinvia necessariamente a questo fenomeno esistenziale fondamentale». Ivi, p.325.

²¹⁷ Tanto che Heidegger arriverà a sostenere che «il concetto di mondo è rigorosamente antropologico», intendendo cioè che esso è originariamente riferito all'Esserci. M. Heidegger, M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1955 [1929]; tr. it. di P. Chiodi, *L'essenza del fondamento*, in *Essere e tempo*, cit., p. 646

²¹⁸ Per una ricostruzione complessiva dell'idea di mondo nel pensiero heideggeriano, si rimanda a M. Russo, *Il mondo. Profilo di un'idea*, Mimesis, Milano 2017, pp. 215-231.

dirigendosi verso gli enti²¹⁹: esso è già da sempre «fuori»²²⁰. Questo *fuori* è sempre sottomesso alla «visione ambientale preveggenza»²²¹. Essa è il commercio che noi instauriamo con le cose e che ce le rende non semplicemente presenti ma «maneggiabili»²²². Precisamente la visione ambientale preveggenza che si muove nell'Apertura (rilevabile solo nell'interruzione del sistema di rimandi che permangono sotto il segno dell'utilizzabilità) è originaria per l'Esserci. Abbiamo qui dunque un duplice passaggio: in primo luogo, Heidegger ritiene che il nostro rapporto con il mondo sia da concepirsi sotto il segno dell'utilizzabilità; in secondo luogo però egli sostiene che non vi può mai essere utilizzabilità se non su uno sfondo di apertura del mondo all'Esserci, che è originaria e precede sempre la visione ambientale preveggenza. Questa apertura, è data dal Ci dell'Esserci. È «l'espressione "Ci" che significa questa apertura essenziale»²²³. Heidegger giunge così ad identificare e risolvere l'Esserci con l'Apertura stessa, cioè con l'idea che l'Esserci sia l'illuminazione originaria che gli è propria nel momento in cui, già da sempre, è nel mondo. Questa apertura è data dall'essere dell'Esserci in quella che Heidegger chiama «situazione emotiva»²²⁴. Questa «apre l'Esserci nel suo esser-gettato»²²⁵. Una situazione emotiva (come può essere l'angoscia o la depressione) assegna agli enti che incontriamo nel mondo una posizione a partire dalla quale soltanto possiamo essere affetti in generale. Essa attraversa fin da subito la nostra apertura nei confronti del mondo, è precisamente essa che ci fa essere-in-un-mondo. Ogni situazione emotiva, inoltre, ha una sua «comprensione»²²⁶ che rende significativo il

²¹⁹ È noto come per Heidegger questa dimensione immediatamente mondana dell'Esserci tiene dentro di sé anche il *Mit-sein*, l'essere con gli altri; quel mondo in cui si è, un mondo condiviso con gli altri. Come non è mai dato un soggetto isolato dal mondo, così non vi può essere un io isolato, senza gli Altri. Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p.202.

²²⁰ Ivi, p.133. Come chiarisce definitivamente Heidegger: «L'Esserci, in quanto è, è già da sempre rinviato a un "mondo" che gli viene incontro. Al suo essere appartiene, in linea essenziale, l'esser-rinviato». Ivi, p.165.

²²¹ Ivi, p.142.

²²² *Ibidem*. «L'utilizzabilità è la determinazione ontologico-categoriale dell'ente così come esso è "in sé"» Ivi, p. 145. Ciò è talmente vero che l'Esserci è nel mondo in modo originario-esistenziale al di là della categorie di soggetto e oggetto che per Heidegger persino la sinistra e la destra non sono qualcosa di legato ad un senso specifico del soggetto, ad un suo proprio orientarsi del mondo, ma sono semplicemente «direzioni dell'orientamento-direttivo dentro un mondo già in uso» Ivi, p.193.

²²³ Ivi, p.223.

²²⁴ Ivi, p.225.

²²⁵ Ivi, p.228.

²²⁶ Ivi, p.236.

mondo, donando all'Esserci quella caratteristica esistenziale di essere ciò per cui il mondo è aperto. Quest'ultimo è, cioè, significativo per un Esserci. Per l'uomo vi è mondo perché vi è senso e vi è senso perché egli sta nell'Apertura. Precisamente dalla comprensione nasce la possibilità del progetto che è connaturato all'esistere di ogni singolo Esserci. Heidegger riassume tutti questi elementi con un singolo termine: "Cura" (*Sorge*). I caratteri ontologici fondamentali dell'Esserci sono, dunque l'esistenzialità (cioè il rapporto di comprensione dell'Esserci rispetto al mondo), l'effettività, l'esser sempre consegnato, immerso, in un mondo pre-compreso ma comunque vissuto e l'esser-deietto (il rapporto quotidiano con il mondo, preso nella chiacchera). La Cura è l'unità di queste determinazioni. Per Heidegger la Cura è il presupposto ontologico di tutte le caratteristiche fondamentali dell'Esserci: è un «apriori esistenziale»²²⁷, che antecede ogni comportamento e ogni situazione dell'Esserci. L'Apertura dell'Esserci coincide in qualche modo con la *Sorge*. Se, come si è visto, l'Esserci è la sua Apertura e l'essere dell'Esserci è la Cura, allora possiamo dire che la *Sorge* non consiste in altro che nell'Apertura originaria che caratterizza l'Esserci. Anche il progetto che scaturisce dalla comprensione e da una *determinata* situazione emotiva, progetto che naturalmente non va pensato come un piano mentale elaborato dall'individuo ma come il suo modo di esistenza, è possibile solo presso un mondo già aperto, quindi già posto con un Esserci mediante la Cura²²⁸. Allo stesso tempo, per il filosofo tedesco, «l'essere-nel-mondo, a sua volta, è legato ontologicamente a quella totalità strutturale dell'essere dell'Esserci che fu caratterizzata come Cura»²²⁹.

In quanto la Cura è una struttura originariamente unitaria, cioè comprende l'esistenza dell'Esserci nel suo insieme, una differente situazione emotiva trasforma l'intera esistenza. Secondo Heidegger, l'angoscia può essere lo stato emotivo decisivo ai fini di una vita autentica. Lo stato emotivo non corrisponde ad una sensazione che accompagna la nostra vita, ma ad una modificazione radicale della nostra esistenza, proprio in quanto tale esistenza si costituisce come Cura, che comprende la situazione emotiva come sua determinazione fondamentale²³⁰. Tale

²²⁷ Ivi, p.303.

²²⁸ Ivi, p.304.

²²⁹ Ivi, p.322.

²³⁰ Ivi, p.305.

fenomeno della Cura è dunque ciò che consente all'Esserci di permanere nell'Apertura che, come vedremo anche analizzando testi più tardi del filosofo, caratterizza l'essere dell'Esserci (uomo) nel suo esistere. Dal momento che per Heidegger già nel 1927 la verità (ἀλήθεια) non consiste nella corrispondenza tra una credenza e un'oggettività, ma nel disvelamento e quindi nell'automanifestarsi dell'essere in un ambito di apertura, la Cura pone già da sempre l'Esserci nell'«esser-vero in quanto esser-scoprente»²³¹. L'esser-vero coincide, in questo paesaggio concettuale, con lo stare nell'Apertura. Non vi è modo di sopravvalutare l'importanza dell'idea di apertura all'interno del percorso heideggeriano²³². È precisamente questa apertura che rende l'uomo un'*esistenza* e non una *semplice-presenza*. Essa pone l'Esserci-uomo come «esser-gia-avanti-a-sé-nel (mondo) come esser-presso l'ente che viene incontro (come intramondano)»²³³. È nel corso universitario tenuto a Friburgo nel semestre invernale 1929/30, dal titolo *Concetti fondamentali della metafisica*, che Heidegger utilizza gli strumenti concettuali ricavati dalle analisi sopra riportate per affrontare la questione del *vivente*, che egli identifica con l'animale²³⁴, nella sua differenza abissale rispetto all'umano²³⁵. È dunque questo il testo con cui deve necessariamente confrontarsi chiunque voglia comprendere l'importanza che il filosofo tedesco dà alla *questione dell'uomo* all'altezza dei tardi anni '20.

Che la *Menschenfrage* animi il corso del '29/30 è chiarito dallo stesso Heidegger nelle primissime pagine: infatti, nella misura in cui solo l'Esserci può porsi la fondamentale domanda metafisica sull'essere, è il

²³¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 336.

²³² Per una ricostruzione di tale concetto rimando a L. Amoroso, *Lichtung*, Rosenberg&Sellier, Torino 1993.

²³³ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p.377.

²³⁴ Che questo testo abbia una rilevanza decisiva all'interno degli *Animal studies*, in quanto è uno dei punti di vista più originali sulla questione del'animale all'interno della filosofia occidentale e senza dubbio un riferimento ineludibile e un punto di partenza è certificato da Matthew Calarco, che ha scritto un testo importante sulla questione dell'animale in alcuni autori chiave della filosofia continentale contemporanea. Vd. M. Calarco, *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, Columbia University Press, New York 2008; tr. it. di M. Filippi e F. Trasatti, *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida*, Mimesis, Milano 2012, p. 21. Questo non impedisce all'autore di aggiungere immediatamente che la posizione di Heidegger «abbia contribuito a marginalizzare la questione animale nell'ambito della riflessione contemporanea».

²³⁵ S. Spina, *Esistenza e vita*, cit., pp.81-82.

suo statuto ontologico che va primariamente indagato²³⁶. Il professore all'università di Friburgo inizia così il suo corso: «La metafisica si è ritratta e si ritrae nell'oscurità dell'essenza umana. La nostra domanda: cos'è metafisica? Si è mutata nella domanda: cos'è l'uomo?»²³⁷ Heidegger ritiene, dunque, che un'osservazione comparata sia ciò che più si addice alla comprensione di questa differenza abissale. Egli decide di fissare, in modo preliminare, tre tesi: «1. La pietra (l'ente-materiale) è *senza mondo* [weltlos]; 2. L'animale è *povero di mondo* [weltarm]; 3. l'uomo è *formatore di mondo* [weltbilden]»²³⁸. In che senso allora Heidegger può sostenere che, se la pietra è *senza mondo*, invece l'animale è *povero di mondo*? Ciò può apparire a prima vista contraddittorio, nella misura in cui, come si è visto, solo l'Esserci umano, esistendo, ha un mondo, è-nel-mondo. Infatti, descrivendo la povertà di mondo dell'animale, Heidegger sostiene che essa è sia «*un avere un mondo e al tempo stesso un non avere un mondo*»²³⁹. È a partire da questa ambiguità che bisogna intendere l'utilizzo diffuso (per quanto infedele) che Heidegger fa delle ricerche di von Uexküll. Apparentemente condivide con l'etologo solo la critica al meccanicismo radicale che vede nel mondo solo l'insieme degli oggetti-semplicemente-presenti. In realtà, come abbiamo già accennato, l'animale *ha* un mondo, per quanto ne sia povero. Questo perché Heidegger, utilizzando e tradendo von Uexküll, sostiene che l'animale ha un mondo limitato ad un certo insieme di enti. Tuttavia, vi è una differenza sostanziale, qualitativa, tra dintorni e ambiente, tra esseri che abitano una *Welt* e esseri *Weltarm*, a differenza che in von Uexküll. In questo senso Heidegger distingue tra *Umgebung*, indicando con questo termine l'ambiente animale, e *Umwelt*, riferito invece all'uomo. In questo senso, il “mondo” dell'animale non può essere chiamato “mondo”, ma va definito come “ambiente”. L'animale per Heidegger è essenzialmente *stordito*²⁴⁰, cioè è completamente irretito

²³⁶ La tesi di Beelmann è che Heidegger, in questo stesso corso, si proponesse di rispondere alle tesi dell'antropologia filosofica: A. Beelmann, *Heideggers hermeneutischer Lebensbegriff. Eine Analyse seiner Vorlesung "Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit"*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1994.

²³⁷ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983; tr. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, Il Melangolo Genova 1999, p.13.

²³⁸ Ivi, p. 232.

²³⁹ Ivi p. 258.

²⁴⁰ Il termine *Benommenheit*, che di solito si traduce con “stordimento”, è stato anche tradotto da Monica Bassanese con il lemma “irretimento”. Questo perché, sostiene Bassanese, mentre lo stordimento rimanda ad una condizione tipicamente umana di “sbandamento”, la parola

dalle cose che lo circondano, preso nel proprio ambiente: è incatenato agli enti. Esso è in qualche modo presso di sé, ma solo nel senso dello stordimento, che è quindi la sua condizione essenziale²⁴¹. Ma questo essere-presso-di-sé – evidenzia immediatamente Heidegger ben attento a non avvicinare troppo umano e animale – è però del tutto diverso da quello tipico dell’umano, che ha una «condotta in quanto persona»²⁴². La fondamentale critica, implicita, al biologo estone consiste dunque, in modo non così distante dall’antropologia filosofica, nell’accusarlo di avere pensato una differenza meramente *ontica* tra animale e umano, quando essa è piuttosto abissale:

«È vero che Uexküll è, tra i biologi, proprio quello che sottolinea continuamente e con grande incisività che ciò con l’animale è in relazione, è dato in modo diverso da come è dato per l’uomo. Ma questo è proprio il punto in cui il problema decisivo giace nascosto e dovrebbe venir tratto fuori. *Non* si tratta, infatti, semplicemente di una *alterità qualitativa* del mondo animale nei confronti del mondo dell’uomo, e tanto meno di differenze quantitative riguardo ad ampiezza, profondità e vastità [...] l’animale è separato dall’uomo da un abisso.»²⁴³

L’animale, dunque, non ha condotte, ma solo comportamenti. Abbiamo qui già una duplice distinzione: l’uomo si conduce in un mondo, l’animale si comporta in un ambiente²⁴⁴. Per l’animale si dà semplicemente un ambiente (in questi termini l’animale *fa a meno* del mondo), il che è comunque più di quanto non si dia alla pietra. Per la pietra infatti non c’è «alcun accesso alle altre cose [...] assenza di accesso all’ente (*in quanto* ente) nel mezzo del quale l’ente in questione che ha tale modo di essere è»²⁴⁵. La pietra semplicemente è, senza alcun rapporto. Essa o è, o non è. Non è la stessa cosa per l’animale. A questo infatti «è accessibile qualcosa, e non qualcosa di casuale entro limiti determinati dal caso. Il suo *modo di essere*, che noi chiamiamo “vita”, non è *senza accesso* a ciò

“irritamento” evidenzia in modo più chiaro l’essere invischiato, l’essere chiuso dell’animale nel proprio ambiente. Cfr. M. Bassanese, *Heidegger e von Uexküll. Filosofia e biologia a confronto*, Ass.Trentina di Scienze Umane, Trento 2004, p.267.

²⁴¹ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 305.

²⁴² *Ibidem*.

²⁴³ Ivi, p. 337.

²⁴⁴ Ivi, cit., p. 306.

²⁴⁵ Ivi, cit.,p.256.

che è accanto ad esso e in mezzo al quale si trova come vivente»²⁴⁶. L'animale ha una *forma* di accesso all'ente: appunto sotto il segno dello stordimento. L'ambiente dell'animale è quindi «quell'attorniare», «circondare», «circuire» a cui il prefisso tedesco *um*, presente nel lemma *Umgebung* implicitamente rimanda»²⁴⁷. L'animale è completamente assorbito dal suo ambiente, a cui è costantemente rimandato in ogni suo «fare» che in realtà è semplicemente un reagire ad una serie di stimoli. L'esempio che Heidegger riporta, rimandando ad esperimenti citati dallo stesso von Uexküll, è quello dell'ape:

«L'ape è semplicemente abbandonata al sole e alla durata del volo senza coglierli in quanto tali e utilizzarli, una volta colti, per delle riflessioni. Abbandonata ad essi può esserlo soltanto perché è spinta dall'istinto fondamentale di raccogliere cibo. Proprio in tale *esser-spinta*, e non in virtù di constatazioni e riflessioni l'ape può essere stordita da ciò che il sole provoca in essa.»²⁴⁸

L'animale è quindi abbandonato al suo ambiente *in virtù* dello stordimento: quest'ultimo però non è un *meno*, nel senso di qualcosa che farebbe *mancare* all'animale qualcosa. Piuttosto, esso è ciò che rende possibile per l'animale una determinata apertura all'ente, che non è però mai quella dell'Esserci (mondo). «L'apertura specifica»²⁴⁹ tipica dell'animale deve essere interpretata paradossalmente come il suo essere chiuso in un ambiente assolutamente determinato, dal quale non è affatto possibile per lui uscire. Si tratta di un'apertura per ciò che disinibisce e chiude definitivamente nel cerchio ambientale. L'animale è completamente coinvolto dal proprio ambiente, senza avere mai alcuna possibilità di smarcarsi dall'insieme dei rimandi²⁵⁰. In questo senso Heidegger parla di «ciclo istintuale»²⁵¹ a proposito del comportamento dell'animale: l'animale è assorbito da una pratica che consiste nel reagire a stimolazioni che vengono dagli enti a cui ha accesso (che cioè

²⁴⁶ Ivi, cit., p. 257.

²⁴⁷ S. Spina, *Esistenza e vita*, cit., p. 93.

²⁴⁸ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 316.

²⁴⁹ Ivi, p. 317. È importante che Heidegger utilizzi proprio questo termine, di cui abbiamo potuto apprezzare l'importanza decisiva leggendo *Essere e tempo*.

²⁵⁰ «la vita non è altro che il lottare dell'animale con il suo cerchio ambientale, dal quale è coinvolto senza essere mai in senso peculiare presso sé stesso» Ivi, p. 329.

²⁵¹ Ivi, p. 331.

compongono il suo ambiente), in un certo senso del tutto passivamente, cioè senza avere la possibilità di rifiutare tali stimoli, senza potere affermare tra sé e il proprio ambiente alcuna distanza. Allo stesso modo bisogna intendere il concetto di «cerchio disinibente»²⁵² che Heidegger utilizza per caratterizzare la condizione animale, cioè l'ambiente stesso: esso non è altro che ciò che, mantenendo l'animale all'interno di una serie assolutamente determinata di enti (secondo il concetto vonuexkulliano di *Umwelt*) all'interno dei quali avviene il rimando, allontana l'animale dalla possibilità di raggiungere non solo altri enti al di là di quelli a cui è originariamente *attento*, ma anche di tematizzare *l'ente in quanto ente*. Questa tema della disinibizione è centrale per il filosofo tedesco, tanto che egli la identifica con la struttura stessa dell'ambiente (al quale rimanda sempre con l'immagine del "cerchio", proprio per mostrarne la sostanziale chiusura), perché gli consente di mantenere salda la base comparativa su cui ha deciso di strutturare il corso. Se l'animale infatti permane in quella chiusura ambientale, la quale è però, non va dimenticato, una forma di apertura all'ente che manca alla pietra, l'umano è invece l'unico ente per il quale l'insieme degli enti è essenzialmente aperto. Per Heidegger, l'apparente negatività dell'animale si fonda in realtà su un'immanenza assoluta di questo ente con il resto degli enti, perlomeno per quelli che gli sono dati all'interno del cerchio ambientale. L'animale è completamente preso nel suo ambiente, gli è radicalmente vicino. Vi è qui un ulteriore punto di divergenza tra von Uexküll e Heidegger: se anche nelle pagine del biologo la categoria di distanza aveva una centralità, essa non era però ristretta all'umano. Al contrario, per Heidegger, la povertà di mondo dell'animale, che pure «è nondimeno una ricchezza [...] solo che forse il mondo dell'uomo non conosce per nulla»²⁵³, consiste nel fatto che l'animale rimane invischiato nel mondo, senza alcuna distanza da esso. L'animale è povero di mondo non in quanto *mancante* di qualcosa, ma in quanto posto in una relazione di immanenza assoluta con un insieme di enti che formano un ambiente. Esso è *saturo* di enti: i termini "assorbito" e "stordito", che costellano la descrizione heideggeriana, lo evidenziano. L'animale, contrariamente a quanto una lettura approssimativa del testo potrebbe indicare, vive in una dimensione di piena positività, senza mai alcuna possibilità di scartare dal cerchio ambientale: il suo *non avere mondo* si fonda su questa *ricchezza originaria* che è l'essere aperto ad una

²⁵² *Ibidem*.

²⁵³ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 326.

chiusura. Se l'animale è povero di mondo in quanto non ha la possibilità di apprendere l'ente, è vero che questa mancata possibilità non è data da un *vuoto* originario, ma al contrario dal fatto che esso permane in una dimensione pienamente positiva, che lo chiude nel cerchio disinibente. Ad Heidegger non importa affatto mostrare una superiorità ontologica dell'uomo nei confronti dell'animale. Quello che gli interessa è piuttosto chiarire la loro «differenza abissale»²⁵⁴. La ricchezza che caratterizza la condizione dell'animale non è un di meno rispetto all'essere-nel-mondo che è proprio dell'uomo. Peraltro Heidegger non manca di notare come, all'interno dello stesso mondo della vita, «ci si manifesta un intimo carattere dominante del vivente all'interno dell'ente in generale, un'intima superiorità della natura su sé stessa, la quale viene vissuta nella vita stessa»²⁵⁵, cioè una sostanziale superiorità dell'animale nei confronti della pietra. Allo stesso tempo, però, l'uomo ha un rapporto con gli enti radicalmente diverso. Per quanto riguarda la differenza tra l'uomo e l'animale, infatti, si tratta di qualcosa di difficilmente comparabile, tanto è vero che Heidegger affronta a lungo il problema metodologico della possibilità della trasposizione dell'uomo (che scrive) nell'animale, di cui ha analizzato la condizione, riconoscendo che è possibile solo una «certa trasposizione»²⁵⁶ e non è mai completamente possibile comprendere questa differenza. Ciò a cui l'animale ha accesso si dà per noi solo sotto la forma dell'ente, in virtù della nostra apertura originaria, che è radicalmente diversa da quella dell'animale²⁵⁷. L'essere umano permane in un'Apertura che gli consente di riflettere sull'ente *in quanto* tale e di tematizzarlo²⁵⁸. È questo “in quanto” il tratto più caratteristico di ciò nei confronti di cui l'essere umano è aperto: ad esso pertiene fin da subito un

²⁵⁴ S. Spina, *Esistenza e vita*, cit., p.95.

²⁵⁵ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 355.

²⁵⁶ Ivi, p. 271.

²⁵⁷ Da questo punto di vista ciò che bisogna notare non è tanto che Heidegger presupponga quanto vuole dimostrare, quanto che egli è consapevole che ogni descrizione è immancabilmente antropocentrica, poiché a porsi la domanda sull'Essere e sugli enti (animali o umani) è solo l'Esserci stesso.

²⁵⁸ Derrida ha riflettuto, proprio nel testo in cui si confronta con la questione dell'animale in Heidegger, su questa struttura dell'in quanto come quanto di più proprio vi è nell'uomo. Il suo piano di critica ad Heidegger sta nel rilevare, nietzschianamente, come vedere le cose “così come sono” presupponga un'astrarsi radicale dell'uomo da ogni condizione, il che non è possibile. Ogni rapporto con l'ente è infatti già da sempre in prospettiva, secondo il filosofo francese. Si tratta in effetti di un piano di ragionamento non molto distante da quello che assumerà, in altro luogo e in un senso diverso (più legato alla questione del corpo, che pure Derrida intravede) Merleau-Ponty. Cfr. J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., pp.220-221.

correlare²⁵⁹. Questo *cor-relare* va interpretato secondo lo schema del rapporto distanza-trascendenza. L'uomo infatti, permanendo ex-staticamente come Esser-ci, ha sempre gli enti *di fronte* e non è mai semplicemente *con* gli enti. Il suo proprio avere-un-mondo consiste nel poter tematizzare l'ente in quanto ente: è perché percepisce l'ente²⁶⁰ come ente che l'uomo è *formatore di mondo*. Il mondo non è che «la manifestatività dell'ente in quanto tale nella sua totalità»²⁶¹, cioè l'insieme significativo degli enti di cui l'uomo fa effettivamente esperienza e che si pone di fronte ex-staticamente: Heidegger ribadisce (dopo *Essere e Tempo*) la necessità di superare il «concetto naturale di mondo [...] come *globalità dell'ente*, tutto insieme, tutto ciò che c'è»²⁶². Nel concetto ingenuo di mondo, *mondo* significa *ente*²⁶³. In realtà, se si assume l'evidenza fenomenologica fondamentale che Heidegger vuole far valere, l'insieme degli enti può divenire mondo solo quando è dato come *manifesto* per un altro ente (che è l'uomo). Questo esser-manifesto è possibile solo in virtù di un'Apertura che è data all'uomo già da sempre e che invece “manca” all'animale (in cui le virgolette devono significare la consapevolezza heideggeriana dell'antropocentrismo ineliminabile di tale affermazione)²⁶⁴. È per questo che Heidegger parla di una differenza *assoluta* tra l'uomo e l'animale: se solo noi possediamo il mondo in virtù della nostra apertura, possiamo perfino dire che siamo noi (uomini) che «lasciamo che gli animali si muovano nel nostro mondo»²⁶⁵.

Conviene soffermarsi su questo concetto di Apertura per come si configura in *Concetti fondamentali della metafisica*, perché su tale passaggio concettuale si concentrano le maggiori ambiguità del filosofo tedesco, nonché l'impossibilità di ridurre il pensiero di Heidegger sull'umano alla sola categoria del Nulla. È questa specifica angolatura del suo pensiero che verrà ripresa nell'*antropologia dell'espressione* di Merleau-Ponty. Possiamo anticipare già da ora che in Heidegger il motivo

²⁵⁹ Ivi, p. 426.

²⁶⁰ Sottolineiamo fin d'ora come sia in questo testo che Heidegger sostenga che solo l'uomo percepisce, mentre l'animale sente: ivi, p. 331. Questa asserzione, per la verità poco considerata dagli interpreti, è forse la chiave principale per aprire un confronto con Merleau-Ponty.

²⁶¹ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 365.

²⁶² Ivi, p. 357.

²⁶³ Ivi, p. 363.

²⁶⁴ Sottolinea con acutezza Dastur come per Heidegger «il faut comprendre à partir de là que l'animal a pour nous le visage de l'absence d'humanité» F. Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, Éditions Peeters, Louvain-Paris 2003, p.51.

²⁶⁵ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 271.

della radicale differenza tra l'uomo e l'animale consiste nel fatto che all'uomo è donato un "essere-aperto-per..." che all'animale manca radicalmente. È in forza di questa Apertura che l'uomo è *formatore-di-mondo* e ha accesso all'ente in quanto tale:

«Questo esser-aperto dell'uomo per l'ente stesso, che può divenire oggetto e tema di un'asserzione, *non è la sussistenza di un vuoto profondo che può venir riempito*, che si presenta nell'uomo a differenza che nelle cose e nella loro determinatezza, bensì: questo esser-aperto *per* l'ente come esso è [...] porta con sé in quanto tale la possibilità della vincolabilità attraverso l'ente. L'esser-aperto per... è per sua natura, *il libero porger-si*, che si lascia vincolare a ciò che è dato come ente. La vincolante possibilità di accordo con l'ente, questo riferirsi ad esso nel condursi-in-questo-o-in-quest'altro-modo, caratterizza in generale ogni facoltà e condotta a differenza di capacità e comportamento [tipici dell'animale]. In questi ultimi non si trova mai un lasciar-si vincolare da qualcosa di vincolante, bensì soltanto uno stordito venir-disinibito del ciclo istintuale.»²⁶⁶

L'Apertura dell'uomo non è il riempimento di un vuoto, quanto proiezione radicale verso l'ente che si costituisce come mondo. In un certo senso, usando un linguaggio che esula dal lessico heideggeriano, si potrebbe dire che l'uomo è l'ente letteralmente più eco-logico di tutti: egli è pro-iettato, aperto, nei confronti di tutti gli enti che gli si danno come mondo in uno spazio di senso, che si irradia a partire dalla sua esistenza. Questa esistenza non è però quella di un soggetto che attribuisce significati alle cose mediante un gesto che è quello del dominio (e che Heidegger identificherà più tardi con quello della metafisica occidentale *tout court*), ma è piuttosto il risultato di un "libero porgersi" da parte di quell'ente che è l'Esserci. È il «portarsi-incontro»²⁶⁷ il senso proprio dell'esser-aperto dell'Esserci. È questo il nucleo autenticamente eco-logico del pensiero heideggeriano in questa fase: l'Apertura dell'uomo appare qui ciò che rende possibile un rapporto radicale con gli enti che supera il rapporto proprio invece dell'animale, in quanto chiuso in un cerchio ambientale. Per l'uomo, al contrario, la formazione di mondo è originaria, cioè si dà nel momento stesso in cui l'uomo esiste:

²⁶⁶ Ivi, pp. 437-438. Sottolineature mie.

²⁶⁷ Ivi, p. 446.

«Perché non è che l'uomo esista e poi, tra l'altro, un giorno gli venga anche l'idea di formare un mondo, bensì la formazione di mondo accade solo se nel suo fondamento può esistere un uomo. L'uomo in quanto uomo è formatore di mondo, ciò non vuol dire: l'uomo così come se ne va in giro per la strada, bensì: l'esser-ci nell'uomo è formatore di mondo. »²⁶⁸

Heidegger conferma, proprio a partire da questa volontà di pensare l'uomo fin da subito, non appena esiste, come formatore-di-mondo, la sua netta presa di distanza verso le definizioni dell'umano come *animal rationale* ovvero ζῷον λόγον ἔχον, portando avanti una lunga disamina sul λόγος e mostrandone la struttura non originaria in relazione all'Apertura dell'uomo nei confronti dell'ente. Per quanto sia decisivo per l'uomo avere il linguaggio, esso è solo una sua facoltà²⁶⁹. Ciò che essenzialmente viene rinvenuto in queste pagine è che ciò che si chiama *formazione di mondo*, ossia il fondamento della possibilità del λόγος, e non il contrario. È l'essere aperto, nell'umano, che è sostanzialmente pre-logico²⁷⁰. Secondo il filosofo, un'eccessiva concentrazione sul problema della razionalità dell'umano in quanto tale non può in alcun modo dare ragione né della sua differenza abissale (in quanto tale razionalità sarebbe solo un elemento, per quanto importante, che andrebbe ad aggiungersi alla mera vita dell'animalità – appunto, un *animal rationale*), né del linguaggio in quanto tale (che è piuttosto fondato dall'apertura che si pone all'origine dell'Esserci). Per Heidegger, addirittura, «λόγος, ratio, ragione, spirito, sono tutte denominazioni che occultano il problema del mondo»²⁷¹, poiché lasciano pensare l'uomo come ad un ente diviso per così dire in pezzi, che si aggiungono l'uno all'altro, giustapponendosi. Heidegger conclude questa fondamentale riflessione affermando che, dati tutti questi elementi, «il λόγος non è l'impostazione radicale per lo sviluppo del problema del mondo»²⁷². È a partire da questo percorso che Heidegger mostra, nelle ultimissime pagine del testo, il reale problema che ha animato tutta la sua comparazione. Se il λόγος è la facoltà di condotta più propria dell'uomo, «questa facoltà è in quanto tale possibile soltanto se si

²⁶⁸ Ivi, p. 365.

²⁶⁹ È noto come, anche in *Essere e tempo*, questa apertura (che consente l'avere-un-mondo) sia co-originaria all'avere-un-linguaggio; in questo sta la differenza tra umano e animale. Gli animali non hanno un linguaggio, sebbene possano avere sistemi comunicativi.

²⁷⁰ Ivi, p. 446.

²⁷¹ Ivi, p. 448.

²⁷² *Ibidem*.

fonda in un *esser-libero per l'ente in quanto tale*»²⁷³. L'indagine di questa originaria libertà dell'Esserci si mostra come ciò che fonda l'essenza dell'uomo nella sua differenza abissale *termine usato troppe volte* da quella dell'animale. L'Apertura si dà sempre come un *portar-si* incontro nell'ambito di una condotta. Tale condotta va definita come l'esistenza per cui ci si pone *di fronte* un ente, con la possibilità di vincolarsi o svincolarsi da esso. Heidegger non è però ancora soddisfatto di questa definizione, e ricerca ancora un *carattere unitario dell'accadimento fondamentale* consistente nell'originaria apertura dell'uomo e nel suo carattere di *formatore di mondo*. Egli lo rinviene nel *progetto*: «il progetto come struttura originaria del suddetto accadimento è la struttura fondamentale della formazione di mondo»²⁷⁴.

Anche le poche righe dedicate al *pro-getto* nel corso del '29 sono tutte volte a dare ragione del carattere costitutivamente estroflesso dell'uomo. Il progetto viene infatti definito come «il *rivolgersi che porta lontano*»²⁷⁵, e è pensato a tal punto eco-logicamente che Heidegger giunge a sostenere che esso, in quanto tale, porta costantemente con sé il proprio limite. Il limite del progetto è precisamente la *totalità* (il mondo) a cui il progetto stesso apre. Se è vero dunque che solo per l'Esserci si dà mondo, possibilità, senso, è allo stesso tempo vero che tale possibile è limitato «da ciò che di volta in volta è reale»²⁷⁶. Il progetto forma la *totalità* (il mondo) ma questa totalità in quanto tale ha determinate caratteristiche, *aperte* dall'Esserci, che limitano costantemente le possibilità del progettante. Esso rende possibile, ma solo nel senso che apre uno spazio che non è riducibile all'Esserci, non è di suo dominio, se non nella misura in cui solo dall'uomo scaturisce il senso. Da un lato infatti il mondo è sempre una caratteristica dell'Esserci, e certamente non c'è mai il "reale" come oggetto che sta in un rapporto di assoluta immanenza frontale con l'umanità. Si può dire che, per Heidegger, solo gli animali vivono nel reale. L'uomo vive nel possibile. Eppure questo possibile non è mai una proiezione dell'Esserci come tale. In *Concetti fondamentali della metafisica*, quando parla della differenza abissale tra uomo e animale, Heidegger tiene sempre a sottolineare l'importanza assoluta della *distanza* tra l'uomo e il mondo, il fatto che l'uomo abbia un mondo poiché può

²⁷³ Ivi, p. 434.

²⁷⁴ Ivi, p. 464.

²⁷⁵ Ivi, p. 465.

²⁷⁶ Ivi, p. 466.

tenere di fronte a sé gli enti, a differenza dell'animale. Quel che però qui emerge con più chiarezza è che l'uomo permane nell'Apertura nel senso che è *costitutivamente rivolto* verso il mondo. In un certo senso, che egli sia l'ente "più ecologico" di tutti²⁷⁷.

Non si potrebbe, a prima vista, essere più lontani da quel meccanismo concettuale di cui andiamo ricercando il funzionamento. In effetti, quello che appare qui è tutto l'opposto di un fondo negativo: l'Esserci si mostra piuttosto come del tutto proteso verso il mondo, come da sempre mescolato in quella *Umwelt* che non si definisce se non per suo mezzo. Se è l'Apertura la caratteristica più decisiva dell'Esserci-umano, come si può sostenere ancora che Heidegger rimane un pensatore del negativo^{278?} L'Aperto è, anche semanticamente, legato ad un immaginario luminoso. Heidegger sostiene infatti che l'Apertura consiste nel donarsi luce da parte dell'Esserci, senza che essa gli provenga da un fuori. L'Apertura è una sorta di illuminazione originaria, uno spazio di con-vivenza tra l'Esserci e gli enti del mondo. Heidegger, citando una poesia di Herder a proposito del concetto di Cura, identifica in essa il primo rapporto dell'uomo con la Terra, ricavando (come il poeta) addirittura l'etimologia del termine *homo* da ciò di cui l'uomo *consiste*, cioè l'*humus*, la terra.²⁷⁹ Questa originaria familiarità costitutiva dell'Esserci con il mondo sembra quanto di più lontano si possa immaginare da qualsiasi posizione che fondi il rapporto uomo-mondo sul "non", genericamente inteso. Eppure, proprio nell'approfondire la spiegazione di come si manifesti tale condizione originaria, Heidegger mostra come sempre egli ponga uno spazio di originaria differenza assoluta, di negazione radicale che rende possibile quell'Apertura. È sempre nelle pieghe della luminosità del rapporto tra Esserci e mondo che si nasconde la tenebra di una differenza radicale, la colpa dell'Esserci che già da sempre non è che gettato in un posto che non

²⁷⁷ Non bisogna considerare questo scrivere "più eco-logico" come niente di più che un tentativo di andare al di là del testo di Heidegger a partire dallo stesso testo di Heidegger. È infatti evidente che già scrivere "più" vada contro lo spirito del testo heideggeriano, che è comparativo nel metodo ma non nel contenuto: è infatti impossibile, per Heidegger, tracciare delle comparazioni quantitative tra gli animali e l'uomo, poiché l'accesso che l'umano ha all'ente è abissalmente *diverso*, e non genericamente *maggiore*. Semplicemente, dire "più eco-logico" sembra potere evidenziare in che senso si dia un'ambiguità fondamentale (che non è però una contraddizione) nel pensiero di Heidegger tra il nulla dell'Esserci e l'Apertura all'ente, e perché è possibile dire che egli è uno dei riferimenti sia di Kojève che di Merleau-Ponty.

²⁷⁸ Come fa, ad esempio, R. Esposito, *Politica e negazione*, cit., p. 33.

²⁷⁹ Ivi, p. 308.

è casa sua. Non si dà mai apertura, nel pensiero heideggeriano, senza un fondo negativo.

4.2. La Nullità Esistenziale

Si è visto come l'esistenza, per Heidegger, coincida con l'essere dell'Esserci sempre «al di là di sé»²⁸⁰. In questo senso per il filosofo tedesco l'avvenire è la dimensione temporale in cui solo l'Esserci (l'uomo) si pone e che manca completamente agli altri esseri semplicemente viventi: solo l'Esserci, esistendo al di là della semplice-presenza, e dunque essendo sempre al di là di sé, mai risolto nel mondo e nell'insieme degli altri enti, permane nell'ambito della possibilità e non in quello della semplice realtà. Come sostiene Giorgio Agamben «l'Esserci non ha una natura propria e una vocazione precostituita, ma è un essere assolutamente inessenziale, la cui essenza, essendo gettata, giace (*liegt*) ora integralmente nell'esistenza, nelle sue molteplici maniere (*Weisen*) di essere»²⁸¹. Tale caratteristica fondamentale dell'esistere emerge in una particolare situazione emotiva, l'angoscia (*Angst*). È nel §40 di *Essere e tempo*, dedicato all'angoscia come situazione emotiva fondamentale, che il filosofo affronta per la prima volta la questione del Nulla. In tale situazione emotiva si manifesta compiutamente il fatto che siamo davanti-a-un-mondo in generale, senza riferimento a nessun ente in particolare. «L'angoscia isola l'Esserci nel suo essere-nel-mondo»²⁸². In questo modo, l'angoscia rivela all'Esserci il suo essere-libero in generale di fronte a questo mondo che è a lui co-originario, ma nel quale non deve perdersi per vivere autenticamente. Il perdersi nel mondo, nella frequentazione troppo da vicino delle cose, è per Heidegger la *deiezione*²⁸³, che consiste appunto nella fuga dell'Esserci da sé stesso.²⁸⁴ Nell'angoscia invece l'Esserci non si mescola con il mondo: «l'intimità quotidiana si dissolve. L'Esserci resta isolato, ma tuttavia come essere-nel-mondo. L'in-essere

²⁸⁰ Ivi, p.300.

²⁸¹ G. Agamben, *Introduzione*, in E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 1996.

²⁸² M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 295.

²⁸³ Con tale termine (*Verfallen*) non bisogna però intendere qualcosa a cui Heidegger dia un senso assiologicamente negativo. Heidegger intende per deiezione sostanzialmente il modo in cui «innanzi tutto e per lo più» l'Esserci si pone presso il mondo, immedesimandosi con esso e annullando la distanza originaria, smarrendosi nella dimensione anonima del «Si» (*Man*).

²⁸⁴ Ivi, p. 297.

assume il “modo” esistenziale del non-sentirsi-a-casa-propria. A null’altro si allude quando si parla di “spaesamento” [*Unheimlichkeit*]²⁸⁵. È necessario prestare la massima attenzione a questo concetto di spaesamento. Esso evidenzia la sostanziale divergenza che vi è tra l’Esserci e il mondo da lui frequentato: l’atteggiamento deiettivo, che consiste nel sentirsi-a-casa nel mondo, è una negazione della realtà esistenziale dell’Esserci. L’angoscia fa rendere conto all’Esserci di questa sua fondamentale differenza, di questo radicale isolamento originario: «dal punto di vista ontologico-esistenziale, il non-sentirsi-a-casa-propria deve esser concepito come il fenomeno più originario»²⁸⁶. Se dunque, come sostiene Heidegger, ciò che manifesta l’apertura caratteristica (esistenziale) dell’Esserci è la situazione emotiva dell’angoscia, e se questa situazione emotiva ha come primo risultato la manifestazione del nostro non-essere-a-casa-propria, cioè il nostro non essere una semplice-presenza nel mondo alla pari degli altri enti, caratteristica fondamentale dell’esistenza sarà necessariamente un ex-sistere, cioè il porsi ad una certa distanza dal mondo, il poterci rimanere di fronte, nella comprensione, e dunque nell’apertura delle infinite possibilità esistenziali. Al livello di *Essere e tempo*, l’angoscia viene vista come ciò che rivela la distanza originaria, cioè il senso dell’apertura dell’Esserci²⁸⁷. Quello su cui occorre ora interrogarsi è la ragione di questo non-essere-a-casa-propria originario. Riflettendo sulla questione della “chiamata” per l’Esserci in direzione della vita autentica, al di fuori della “perdizione” che caratterizza la forma deietta dell’esistenza²⁸⁸, Heidegger in primo luogo ne identifica la provenienza dall’Esserci stesso, rifiutando ogni potenza estranea (identificando quindi nell’Esserci il chiamante e il chiamato), dall’altro individua la provenienza esistenziale-ontologica di questo richiamo nella colpa. Il concetto di colpa assume dunque una posizione centrale nella ricostruzione che stiamo svolgendo. Naturalmente il significato che Heidegger attribuisce ad esso non ha niente a che vedere con ciò che con tale termine intende il senso comune. Quello che interessa al filosofo tedesco è il “colpevole” nel suo carattere esistenziale originario: esso deve «fungere da predicato dell’”io sono”»²⁸⁹, non essere un carattere che si aggiunge accidentalmente

²⁸⁵ *Ibidem*.

²⁸⁶ *Ivi*, p.298.

²⁸⁷ *Ivi*, p.299.

²⁸⁸ *Ivi*, p.413.

²⁸⁹ *Ivi*, p.418.

all'Esserci, in sé già completo. Heidegger definisce così l'idea di colpevole: «Esser fondamento di un essere che è determinato da un “non”, cioè *essere fondamento di una nullità*»²⁹⁰. Tale “non” va pensato precisamente come una *nullità* e non (al modo dell'antropologia filosofica tedesca) come una *mancanza*. Ad essere mancante può essere infatti solo un ente che presupponga una completezza, una semplice-presenza. L'Esserci, esistendo, non è mancante, ma è un Nulla, ossia è *colpevole*. Tale nullità va intesa come la completa indeterminatezza che abita l'Esserci dal momento in cui, essendo gettato, può progettarsi. Heidegger intende, per indeterminatezza, lo stare in una dimensione di possibilità infinite (nell'Apertura)²⁹¹. Questa gettatezza originaria, che rende possibile parlare di spaesamento esistenziale a proposito dell'Esserci, è la condizione più propria di questo ente che noi siamo: che l'Esserci sia gettato, significa precisamente che egli non si è portato nel suo “Ci” da sé stesso. A partire da ciò l'Esserci è sottoposto a quanto Heidegger definisce un «gravame»²⁹² che la tonalità emotiva gli rivela come un peso: a partire da questa condizione di gettatezza non auto-fondata che l'angoscia rende evidente lo spaesamento originario²⁹³. Dunque noi siamo originariamente colpevoli: se la colpa è l'esser-fondamento di una nullità, noi siamo, in quanto Esserci, fondamento del nostro essere un Nulla. Su questo Heidegger è estremamente chiaro: «il progetto, in quanto gettato, non è soltanto determinato dalla nullità dell'essere fondamento [nel senso che esso è reso possibile solo dal fatto che l'Esserci sia gettato] ma è essenzialmente nullo proprio in quanto progetto»²⁹⁴. Dobbiamo sempre ricordare che quando, come nella fattispecie, Heidegger scrive “nullo” non intende dire: l'Esserci non è “nulla”, ma che è piuttosto qualcosa di originariamente gettato, non determinato²⁹⁵, quindi costitutivamente

²⁹⁰ Ivi, p.421. Sottolineatura mia.

²⁹¹ È a partire da questa identificazione con indeterminatezza-apertura-possibilità che Heidegger può sostenere che “prima della realtà vi è la possibilità”. Infatti, per il filosofo tedesco, la “determinatezza”, cioè il non-possibile (ciò che vi è) è possibile, per l'Esserci, solo in un ambito esistenziale di indeterminatezza originaria (cioè di possibilità indefinite).

²⁹² M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p.422.

²⁹³ È necessario fare attenzione a non confondere in alcun modo la deiezione con l'essere-gettato dell'Esserci: se quest'ultimo è infatti la modalità costitutiva con cui l'Esserci esiste (è la sua condizione più originaria e dunque più autentica), il primo è la modalità inautentica (per quanto anche essa radicata in quella medesima condizione e possibile solo sullo sfondo di essa) con cui l'Esserci si allontana da sé stesso e prova a dimenticare.

²⁹⁴ Ivi, p. 423.

²⁹⁵ Costantino Esposito espone correttamente il punto scrivendo: «Ciò in cui esso [l'Esserci] è gettato non sono semplicemente le cose e le situazioni del mondo (cioè i condizionamenti della vita), ma al contrario il fatto di *non* poter mai essere qualcosa di determinato, bensì di poter solo

aperto alla possibilità²⁹⁶. La struttura dell'Esserci viene rinvenuta fin dal principio come intessuta di nullità in questo senso: il *Dasein* si costituisce su di un vuoto ontologico. Da tale "non" proviene la chiamata. Una nullità che non viene meno neanche nell'avventura del progetto, anzi, viene fatta propria dall'Esserci che così si carica di questa sua condizione originaria. Essa è talmente decisiva che, secondo Heidegger, è anche co-originaria alla Cura, quale, come si è visto, essere dell'Esserci. Secondo un passaggio di equivalenze, il filosofo tedesco, sostenendo che la Cura è l'Esserci e l'Esserci è nullità, giunge a dire che «la Cura, nella sua propria essenza, è totalmente permeata dalla nullità»²⁹⁷. Talché da un lato la Cura consente all'Esserci di comprendersi come nullo fondamento di sé stesso, dall'altro la Cura è possibile solo per un Esserci che, essendo nullo, possa esistere. Vi è una certa sovrapposizione tra Esserci, nullità e Cura ben visibile in queste pagine²⁹⁸. La gettatezza rende l'Esserci, nella sua esistenza stessa, un ente senza consistenza propria, del tutto indeterminato e costantemente aperto alla possibilità. È questa nullità originaria che rende possibile l'esistenza dell'Esserci come ambito di possibilità e quindi, per proprietà transitiva, la Cura. Ogni possibilità in quanto tale si dà solo a partire dalla nullità esistenziale originaria dell'Esserci, dal suo essere costantemente a-venire. Da questo punto di vista Heidegger può risolvere la questione della chiamata esistenziale sostenendo che la stessa coscienza *sta* nella «chiamata alla Cura», la quale proviene dallo spaesamento dell'essere-nel-mondo²⁹⁹: la chiamata non è in avanti, non ha un valore affermativo in quanto tale, è piuttosto «all'indietro»³⁰⁰ verso la condizione originaria (nullità) che sola rende possibile quell'essere avanti-a-sé dell'Esserci. Co-originaria all'esistenza, impensabile senza di essa, è la nullità. Per quell'ente che è sempre il suo *Ci e* ha costantemente da essere, non avendo alcuna determinazione positiva originaria, l'unico tratto essenziale è l'*ex-sistenza*, cioè l'apertura, la trascendenza, la relazione ex-statica all'essere³⁰¹. Sarebbe certamente un errore pensare ad un'antecedenza ontologica della nullità esistenziale rispetto alle determinazioni esistenziali (essere-nel-mondo, avere-un-linguaggio,

aver-da-essere.» C. Esposito, *Heidegger*, Il Mulino, Bologna 2013, p. 75. È davvero difficile qui non cogliere nessun legame con quanto Sartre sosterrà ne *L'Essere e il Nulla*.

²⁹⁶ Heidegger ribadisce molto chiaramente il legame tra gettatezza-esistenza-libertà in Ivi, p. 423.

²⁹⁷ *Ibidem*.

²⁹⁸ Ivi, pp.423-425.

²⁹⁹ Ivi, p. 427.

³⁰⁰ Ivi, p. 431.

³⁰¹ M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Millon, Paris 1993, p. 95.

Cura, finitezza, temporalità) che Heidegger mette in luce nel capolavoro del '27 e negli anni prossimi alla pubblicazione di tale testo. Il filosofo tedesco infatti non si stanca di parlare di co-originarietà di tali determinazioni e della loro unità “trascendentale” nel fenomeno della Cura. Non bisogna dunque pensare che prima venga un ente che è un nulla a cui poi, in un secondo momento in forza della sua nullità, si possano aggiungere altre determinazioni esistenziali (ad esempio, l'essere-nel-mondo). L'Esserci, nel momento in cui esiste, è già da sempre una nullità gettata-per-la-morte e è già da sempre in un mondo: tutte le determinazioni esistenziali sono co-originarie alla sua struttura ontologica *nulla*. Quello che qui interessa mostrare è la centralità ontologica del Nulla nonché di alcune categorie semanticamente negative (ma di una semantica che evidentemente nasconde una tematica ontologica) – come quella di *distanza* e quella di *trascendenza*³⁰² – all'altezza di *Essere e tempo*, e la loro imprescindibilità per poter affrontare la questione dell'esistenza. Per Heidegger infatti «La Cura porta in sé cooriginariamente morte e colpa»³⁰³. È evidente quindi che a livello di *Essere e tempo* la categoria di nullità è una categoria esistenziale³⁰⁴. Non si parla del Nulla, se non a proposito dell'Esserci e della sua condizione gettata; come si è visto, il concetto in questione appare per la prima volta nel paragrafo dedicato all'angoscia. L'unica chiave di accesso all'Essere è nello studio dell'Esserci, al quale è per converso attribuito questo carattere di nullità associato alla caratteristica di gettatezza e di fondamentale non-determinazione positiva. Abbiamo la prova di questo in una nota decisiva contenuta ne *L'essenza del fondamento*. Rispondendo ai critici che accusavano *Essere e tempo* di sostenere un punto di vista antropocentrico, Heidegger per così dire “svela” le sue carte, non negando che qualcosa di simile sia effettivamente presente nel suo capolavoro, al contrario rivendicandolo. Conviene citare per intero la risposta, nella misura in cui davvero rende pienamente chiaro il rapporto tra Esserci-*Nichtigkeit* e trascendenza dell'Esserci rispetto agli altri enti:

³⁰² Michel Haar mette in strettissima relazione la centralità che Heidegger assegna alla *Stimmung* con il fatto che per Heidegger non vi possa essere Esserci senza trascendenza: la *Stimmung* infatti opera una specie di mediazione radicale tra uomo e enti, ponendolo sempre al di là di questi. Vd. Ivi, p. 11.

³⁰³ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 451.

³⁰⁴ R. Morani, *Essere, fondamento, abisso. Heidegger e la questione del nulla*, Mimesis, Milano 2010, p. 31.

«Questa accusa [quella di antropocentrismo] non significa nulla fin che [...] non ci si rende conto che, con l'elaborazione della trascendenza dell'Esserci, l'"uomo" [in cui le virgolette sono giustificate dal fatto che Heidegger mantiene intatta la critica all'antropologia della mera-presenza] viene in "centro" in modo tale che può e deve essere posto il problema *della sua nullità nell'insieme dell'ente*. Quali pericoli potrà dunque nascondere una concezione "antropocentrica" che indirizza tutti i suoi sforzi esclusivamente verso la dimostrazione dell'estaticità dell'essenza di quell'Esserci che è posto in "centro", cioè verso la dimostrazione della sua "eccentricità"?»³⁰⁵

Per Heidegger il problema non è che l'Esserci venga posto al centro dell'indagine e di tutte le categorie fondamentali di *Essere e tempo*³⁰⁶. Questo viene anzi da lui esplicitamente rivendicato. Ciò che conta è piuttosto pensare l'Esserci nella sua dimensione di *nullità*, appunto di un essere gettato-per-la-morte, coglierlo nel pieno della sua non-determinatezza originaria, accettarne l'estaticità in mezzo agli altri enti. Da questo punto di vista, il filosofo tedesco rivendica il pieno antropocentrismo della sua prospettiva. L'Esserci vive tra due nullità aprenti: la gettatezza originaria, da un lato, e la Morte, dall'altro³⁰⁷. È noto come per Heidegger il morire sia una caratteristica peculiare dell'umano;

³⁰⁵ M. Heidegger, *L'essenza del fondamento*, cit., p. 665. Sottolineatura mia.

³⁰⁶ L'interesse per l'umano e per la sua centralità non verrà meno in Heidegger. Nella *Lettera sull'"umanismo"* Heidegger infatti rivendicherà la sua posizione come un umanismo estremo. Il punto per il filosofo tedesco non è superare l'idea di uomo o l'uomo stesso, ma pensarlo diversamente: la differenza è che, mentre qui, ne *L'Essenza del fondamento*, l'uomo deve essere pensato a partire dalla sua nullità-trascendenza, ne la *Lettera* ciò che bisogna primo di tutto pensare è la sua vicinanza all'Essere. Vd. M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, in *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2010 [1947]; tr. it. di F. Volpi, *Lettera sull'"umanismo"*, Adelphi, Milano 1995. Per Heidegger infatti il problema reale emergerà non tanto in termini di antropocentrismo, quanto di *antropomorfismo*. Ciò che egli identificherà come il proprio della metafisica non è tanto il pensare l'uomo, quanto il pensare l'essere a partire da elementi che sono solo umani (come la volontà, ad esempio: è questa la critica che Heidegger rivolge a Nietzsche, il quale pensava di essersi liberato dall'antropomorfismo). Tanto è vero che il compito che si prefigge il filosofo tedesco non è pensare al di là o senza l'umano, ma pensare una figura dell'umano non antropomorfa, cioè che non ricalchi gli stinchi della tradizione antropologica occidentale: vd. M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 300.

³⁰⁷ È importante ricordare, come fa Michel Haar, che in *Essere e tempo* la questione della morte sia costitutivamente pensata all'interno della problematica dell'Esserci. Heidegger «amputando la morte dell'aspetto che la supera» non la pensa che in riferimento al *Dasein*, in una semantica del "proprio" che denota inconfondibilmente anche il linguaggio di *Sein und Zeit*. Cfr. M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, op.cit., p.39.

gli animali non muoiono, ma smettono di vivere³⁰⁸: «l'uscire-dal-mondo da parte dell'Esserci in conseguenza della morte dev'essere tenuto distinto dall'uscire-dal-mondo proprio del semplice vivente»³⁰⁹. L'uomo, in virtù della sua essenza ex-statica, vive in questa dimensione temporale che invece all'animale è preclusa. Questo è dovuto al fatto che l'Esserci non è, ma esiste, secondo una serie di caratteristiche già viste:

«L'Esserci porta con sé, fin che è, un “non-ancora” che sarà, cioè, una mancanza costante. 2- Il giungere alla fine da parte di un ente che è sempre un non-ancora-essente-alla-fine (il venir meno della mancanza propria dell'Esserci) ha il carattere del non-esserci-più. 3-Il giungere alla fine implica, per ciasun Esserci, un modo di essere in cui non è assolutamente possibile la sostituzione»³¹⁰

L'Esserci è un ente per il quale, nel suo esistere, *ne va* (*Es gehet um*) di lui, sostiene Heidegger, nel senso che le sue indefinite possibilità si danno ad una sempre parziale, mai completa, risoluzione solo nel farsi dell'esistenza. Allo stesso tempo, questo fatto esistenziale del *morire* è per Heidegger quanto di più proprio ha l'Esserci, dal momento che esistendo, cioè permanendo nell'Aperto di un mondo, egli può comprendere il proprio dover morire (cosa che è radicalmente negata agli animali). In questi termini, la morte non è un momento della vita, ma è ciò che informa di sé l'intera esistenza dell'Esserci che viva autenticamente; una vita deietta, inautentica, è precisamente una vita in cui il morire permanga nella vaghezza del “Si muore”. Che vi sia un legame strettissimo tra finitezza, gettatezza e trascendenza dell'Esserci è evidente dal lavoro heideggeriano anche al di là di *Essere e tempo*. Nel famoso testo su Kant, che doveva essere parte integrante della seconda parte di *Essere e tempo*, *Kant und das Problem der Metaphysik* del 1929, il filosofo scrive:

«l'angoscia è quella situazione affettiva fondamentale che pone dinanzi al nulla. L'essere dell'ente, peraltro, è comprensibile esclusivamente – e qui sta la

³⁰⁸ In generale Heidegger liquida la questione dell'animale, in *Essere e tempo*. Le poche frasi dette da Heidegger in questo testo sono state a giusto titolo definite «conclusioni affrettate». Vd. M. Calarco, *Zoografie*, cit., p. 23.

³⁰⁹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p.365.

³¹⁰ Ivi, p.367.

più profonda finitezza della trascendenza – se l’esserci, nel fondo della sua essenza, si tiene entro il nulla»³¹¹.

La trascendenza dell’Esserci deve essere pensata come la modalità stessa dell’esistenza nel suo darsi: ogni esistenza è trascendente. Gli enti vengono a manifestazione nell’Esserci medesimo³¹². Tale trascendenza però non è da intendersi in senso metafisico-teologico, quanto in un essere «auto-trascendente»³¹³ e fattuale, un ente che comprende-nel-mondo come si è visto, e è tale proprio in quanto *senza* fondamento ontico, cioè in quanto abisso senza fondo. Proprio in virtù di tale trascendenza, che si è visto originariamente coincidente con il “tenersi entro il nulla” da parte dell’Esserci – cioè, nei termini di *Essere tempo*, in un «essere-gettato-per-la-morte»- – che l’ente uomo può comprendere la finitezza come «base dell’esserci»³¹⁴. È questo essere-gettato che «domina completamente e direttamente l’esser-ci in quanto tale»³¹⁵, che cioè ne informa l’intera esistenza, rendendola letteralmente im-pensabile senza gettatezza. Difficilmente si potrebbe sopravvalutare l’importanza nel testo heideggeriano dell’idea che l’Esserci sia originariamente trascendente rispetto all’ente. Per Heidegger infatti non può esserci comprensione dell’ente e conseguentemente alcuna forma di rapporto con esso se non a partire da una distanza originaria. Infatti quel «volgersi»³¹⁶ nella finitezza che è costitutivo della trascendenza può darsi solo, appunto, in una distanza assoluta. Anche qui appare chiaro il meccanismo del ragionamento heideggeriano: non vi è rapporto se non in uno spazio di radicale differenza ontologica, di completa trascendenza reciproca; gli enti semplicemente-presenti, che si pongono tra di loro in un rapporto di immanenza assoluta, non possono avere alcun tipo di rapporto, in quanto non separati da una differenza originaria. L’Apertura propria dell’umano consiste quindi nel mantenimento di una certa distanza³¹⁷, di un certo

³¹¹ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p.204.

³¹² Ivi, pp. 201-202.

³¹³ C. Esposito, *Heidegger*, op.cit. p. 61.

³¹⁴ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p.203.

³¹⁵ *Ibidem*.

³¹⁶ Ivi, p. 97.

³¹⁷ Tale concetto è centrale, per Heidegger, già nei primi anni '20. Per il giovane filosofo tedesco ciò che dà ragione della Cura è il fatto che le cose vengono poste dinanzi alla vita, ad una certa distanza da essa. Tale distanza si dà in più forme: nel porre una differenza tra il mondo e la vita-Io, ma anche in ciò che Heidegger chiama “attesa”, cioè l’aspettativa che si ha nel vissuto quotidiano, che egli pone come condizione della Cura. Un rapporto di continuità assoluta non

spazio puramente negativo che consente la non-confusione e in generale la comprensione come *Sorge* e dunque la possibilità, per il *Dasein*, di porsi di fronte l'ente. È importante notare come questo rapporto tra e-sistenza / Esserci/trascendenza non possa essere pensato che a partire dalla categoria di nulla, nel senso di una *esistenziale Nichtigkeit*. Infatti, questo tenersi presso il nulla (cioè presso la gettatezza originaria nella non-determinazione positiva) consente di comprendere quelle determinazioni esistenziali come tutte co-originarie. La Cura (che non è altro che il Ci dell'Esserci) è completamente attraversata dalla nullità e per questo può avere luogo qualcosa come l'Esserci che non è, ma e-siste, in quanto quella *Nichtigkeit* ne consente il distacco rispetto ad uno sfondo di mera presenza e di assoluta determinatezza (e quindi *apre* alle possibilità e alla libertà) che caratterizza tutti gli altri enti.

Ne *L'Essenza del fondamento* Heidegger tenta di chiarire il senso dell'espressione "essere-nel-mondo", identificandola con la trascendenza dell'Esserci nei confronti degli altri enti. Questo "nel-mondo", come si è visto, non va in alcun caso inteso come un mero essere-tra-le-cose al pari degli altri enti, ma come la dimensione originariamente e-statica dell'Esserci che *ha* un mondo, nel senso che comprende l'ente che ha già da sempre di fronte: il come del mondo è relativo sempre all'Esserci³¹⁸ umano³¹⁹. Se «la trascendenza è un oltrepassamento che rende possibile

sarebbe altro infatti che un non-rapporto: nel momento in cui noi ci poniamo del tutto immersi nella cura, ecco che per Heidegger entriamo in ciò che nel 1922 egli chiama ancora rovinio (*Ruinanz*) (M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, cit., p. 135) che consiste precisamente nel venir meno di quella distanza (ad esempio nella forma di un venir meno dell'attesa, nell'incapacità di attendere all'interno del proprio vissuto / rapporto vita-mondo). In effetti, si affretta a sottolineare Heidegger, quella distanza non viene mai davvero annientata in quanto essa è «implicita nell'essere stesso del riferimento avente cura: sul piano della vita, però, essa viene trascinata nella distrazione» (*Ibidem.*). Il rovinio consiste nel distrarsi nei confronti di tale distanza, nel provare a sfuggirne. La distanza è ciò che rende possibile la cura e è quindi ontologicamente legata alla vita fattizia, nel suo rapporto con un mondo. Ciò che è al massimo possibile è la distrazione, la dimenticanza di tale distanza e di tale differenza. L'elemento della distanza è talmente radicale per Heidegger da rendere quella che lui chiama "povertà" il «modo fondamentale del senso d'essere della vita» (Ivi, p. 123), cioè un'originaria intrasparenza, una sfumatura di base, del mondo nei nostri confronti. Tale povertà è fondata precisamente sulla distanza, nella misura in cui dalla distanza scaturisce l'opacità che la caratterizza. La radicalità di questo modo fondamentale è tale che anche un atteggiamento che si vorrebbe obbiettistico, in grado di porsi di fronte un modo di oggetti, non sarebbe in realtà che una fuga dalla fatticità, cioè dalla dimensione della vita vissuta, caratterizzata da questa originaria intrasparenza, di cui abbiamo rinvenuto l'origine in questa "distanza" di cui abbiamo parlato.

³¹⁸ «"Mondo" significa qui il "gioco" dell'Esserci quotidiano, questo Esserci quotidiano stesso».

M. Heidegger, *L'essenza del fondamento*, in *Essere e tempo*, cit., p. 656.

³¹⁹ Ivi, p. 645.

l'esistenza in generale»³²⁰ e «ciò che viene oltrepassato è esclusivamente l'ente-stesso, cioè qualsiasi cosa che possa essere o divenire non-più-nascosto per l'Esserci»³²¹ si chiarisce come, è l'idea stessa di esistenza che ha come radice quella di una trascendenza originaria dell'Esserci nei confronti dell'insieme dell'ente. Secondo il filosofo tedesco non vi è possibilità di un rapporto in generale senza una distinzione radicale tra gli enti e l'Esserci, tra il comprendente e il compreso. In questo senso la trascendenza, che «costituisce l'essenza del se-Stesso, l'Ipseità»³²², rende possibile un rapporto all'ente, che è quindi possibile solo a partire da un originario oltrepassamento. Non si dà rapporto se non a partire dalla trascendenza di uno dei due enti che si rapportano rispetto all'altro³²³. Non a caso Heidegger evidenzia la distanza tra l'Esserci e la *natura* (termine che appare raramente in *Essere e tempo*): «Benché esiste in mezzo agli enti e sia attorniato da essi, l'Esserci, in quanto esistente, ha già sempre oltrepassato la natura»³²⁴. Non vi è possibilità di una natura se non a partire dalla trascendenza dell'Esserci, che «rivela la natura»³²⁵. Solo un Esserci che *non* è natura, che si pone negativamente in rapporto a quest'ultima, può avere una qualche forma di rapporto con essa. Per Heidegger il problema della natura non è che un problema secondario rispetto all'analitica dell'esistenza, in quanto il senso in generale non emerge che nella luce³²⁶ che l'Esserci irradia verso l'ente (qualificabile come *mondo*). In effetti, niente dell'Esserci è pensabile senza la certezza della trascendenza originaria di questo ente che noi siamo e che, ne *L'Essenza del fondamento*, viene ripetutamente ribadito come «essere-uomo»³²⁷, tanto che il testo può concludersi con la seguente frase: «così l'uomo, slanciandosi avanti nelle possibilità in quanto trascendenza esistente, è un essere della lontananza»³²⁸. Questa ultima frase evidenzia

³²⁰ Ivi, p. 639.

³²¹ Ivi, p. 640.

³²² *Ibidem*.

³²³ È questo uno schema concettuale estremamente fecondo, che influenzerà tantissimo Sartre e Kojève e è precisamente su questo che sarà possibile nei successivi passaggi di questo lavoro apprezzare rotture importanti da parte, per esempio, di Jean Wahl e di Merleau-Ponty.

³²⁴ *Ibidem*.

³²⁵ Ivi, p. 658.

³²⁶ Sulla centralità di questa tematica della "luce" in Heidegger e particolarmente sull'idea che per il filosofo tedesco all'altezza di *Essere e tempo* la luce in cui abita l'Esserci provenga dall'Esserci stesso, si veda L. Amoroso, *La Lichtung come «lucus a non lucendo»*, in P. A. Rovatti, G. Vattimo, a cura di, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1988, pp.137-163.

³²⁷ Ivi, p.645; p.657; p.678.

³²⁸ Ivi, p. 678.

il legame essenziale tra la categoria di trascendenza e quella di negazione. L'Esserci infatti è trascendente nel senso che non è confondibile con le cose nel loro essere meramente-presenti, cioè in un certo senso *non* è quelle cose³²⁹: ad esso non viene data immediatamente una qualificazione positiva (il che, peraltro, per Heidegger equivarrebbe a porlo nell'ambito della semplice presenza) ma si caratterizza proprio in quanto *nullità*, in quanto differenza radicale rispetto all'insieme dell'ente. Questa trascendenza, da pensarsi non tanto come dualismo ontologico quanto piuttosto come *oltrepassamento*, è una trascendenza che si definisce fin da subito per negazione: oltrepassare l'ente significa essere al di là dell'ente, non essere quell'ente semplicemente-presente e proprio per questo potercisi rapportare.

A questo Esserci preso tra la trascendenza/nullità si dà però la possibilità di una decisione esistenziale a proposito del suo stesso esistere. A quella stessa chiamata di cui si è parlato l'Esserci ha la possibilità di rispondere con una decisione: «Il decidersi è, in primo luogo, l'aprente progettamento e la chiara determinazione delle possibilità di volta in volta effettive»³³⁰. Il decidersi per la vita autentica non è altro che il prendersi carico della Cura come tale, cioè dell'esistenza dell'Esserci come essere-nel-mondo, gettato, finito, esistente. Heidegger scrive che «la decisione porta l'essere del Ci nell'esistenza della sua situazione»³³¹. Alcuni interpreti³³², correttamente, identificano nel tema della decisione e nella categoria di *risolutezza* una forma di volontarismo³³³, nella misura in cui

³²⁹ «Pour Heidegger, ce n'est pas la chose qui est transcendante, mais c'est au contraire ce que la tradition a pensé comme sujet immanent qui est le transcendant au sens authentique, car *l'epekeina*, le dépassement, fait partie de la structure ontologique la plus propre du Dasein» F. Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, cit., p.36.

³³⁰ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 440.

³³¹ Ivi, p. 442.

³³² R. Morani, *Essere, fondamento, abisso*, cit., p. 65; M. Ruggenini, *Il discorso dell'altro. Ermeneutica della differenza*, Il Saggiatore, Milano 1996, pp. 199-200; M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, op. cit, p. 47, ma anche lo stesso Levinas che rinviene in *Essere e tempo* una possibilità «incredibile» per l'Esserci: E. Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, LGF, Paris 1995, pp.54.

³³³ Correttamente Michel Haar evidenzia come per Heidegger, mediante la scelta, si entri in un possesso pieno, totale di sé stessi come esistenza gettata, accusando per questo la posizione heideggeriana in *Essere e tempo* di "volontarisme". M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p. 43. Meno correttamente a mio parere Haar sostiene che, in quanto Heidegger giungerebbe a concepire il proprio del *Dasein* nella capacità di decidere, allora egli separerebbe il *Dasein* dalla sua «apertura iniziale». In realtà ciò che si sta provando a dimostrare qui è che il rapporto tra Apertura-Decisione-Nullità è un rapporto che egli costruisce meticolosamente: ciò non significa

il *Dasein*, a partire dalla sua *nullità*, riemerge come signore della sua esistenza (nei limiti della finitezza) in forza della sua decisione esistenziale. L'Esserci è sempre colpevole e per-la-morte. Il fatto però che questa sia la sua condizione esistenziale più originaria non impedisce affatto un atteggiamento deiettivo, o inautentico, nei confronti di tale struttura esistenziale. Questo atteggiamento, che è pienamente interno alla dimensione ontologica dell'Esserci, può però venire superato mediante la decisione. È solo mediante l'angoscia, che come si è visto è lo stato d'animo che pone dinanzi alla gettatezza originaria, che l'Esserci può compiere quella scelta coraggiosa che lo libera dall'inautenticità³³⁴ e lo pone, eroico, al centro della *sua* esistenza:

«l'angoscia originaria tende a renderci capaci della decisione. Essa rimuove ogni veto sull'abbandono dell'Esserci a sé stesso. Il nulla, innanzi a cui l'angoscia porta, svela la nullità che definisce l'Esserci in quel fondamento che esso è in quanto esser-gettato nella morte.»³³⁵

È certamente corretto sottolineare che in Heidegger la decisione consiste semplicemente, in un certo senso, al «pensare alla morte»³³⁶. Allo stesso tempo, tuttavia, è importante tenere presente che, come chiarisce la citazione appena riportata, ciò dinanzi a cui si pone la decisione non è solo il morire, ma anche la dimensione della gettatezza e quindi dell'indeterminazione originaria. La decisione è sempre un farsi carico di entrambe le *nullità* esistenziali (che evidentemente distinguiamo solo per chiarezza espositiva, nella misura in cui l'essere-gettato-per-la-morte è una struttura esistenziale unica), in un atto eroico³³⁷ di accettazione che

che nel testo heideggeriano non siano presenti ambiguità, ma che tali concetti non vanno posti l'uno in contraddizione con l'altro.

³³⁴ È evidente per gli interpreti come anche la distinzione tra autenticità e inautenticità abbia forti radici nell'esperienza cristiana, a livello intellettuale e esistenziale, di Heidegger, che continua dunque ad operare fortemente anche al di là delle evidenti influenze dei primi anni '20. Tale radice è visibile sia in questa distinzione, sia nella tendenza allo stato deiettivo propria dell'Esserci, sia in tutta una serie di categorie (tra le quali cito solo la più evidente, quella di *chiamata*) e nel modo in cui vengono intese in *Essere e tempo*. Vd V. Surace, *L'inquietudine dell'esistenza*, cit., pp. 29-30.

³³⁵ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 453.

³³⁶ Ivi, p.454.

³³⁷ Michel Haar parla addirittura di un «volontarismo estremo» a proposito della libertà per come viene concepita da Heidegger che riflette sulla decisione. Vd. M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, cit., p. 43.

apre ad un'esistenza autentica nel pieno delle proprie possibilità e ad un sostanziale affrancamento dall'opacità della finitezza dell'esistenza³³⁸. Un gesto prometeico, attraverso cui l'Esserci porta la luce sulla propria "vita" mediante una scelta esistenziale fatta a partire da sé stesso, cioè dalla comprensione (mediante l'angoscia) della propria condizione originaria:

«Il *Dasein*, pur non venendo mai a capo della negatività che originariamente lo costituisce, con la luce dei suoi progetti ne riscatta per sempre l'opacità e l'insensatezza, anziché pensarla come l'origine indisponibile che lo fa essere traendosi in disparte. È vero che il nulla inside ogni *Entwurf* del *Dasein* e penetra da cima a fondo il suo esser-fondamento [...]; tuttavia essa rende pur sempre possibile il progetto di sé del *Dasein*, dimostrandosi più una risorsa preziosa che non un ostacolo insuperabile posto sul cammino dell'autoaffermazione dell'uomo»³³⁹.

Bisogna ricordare che quest'eroismo del *Dasein* e anche il soggettivismo³⁴⁰ che questa posizione mantiene sono dovuti precisamente al fatto che secondo Heidegger la decisione consiste nell'accettazione radicale della morte, non in un superamento della stessa, esattamente

³³⁸ R. Morani, *Essere, fondamento, abisso*, cit., p.65.

³³⁹ Ivi, p.64.

³⁴⁰ Usare questa parola a proposito di Heidegger può sembrare contraddittorio, dopo quello che abbiamo detto a proposito della *destruktion* della distinzione soggetto-oggetto operata dal filosofo tedesco nelle pagine relative alla struttura esistenziale dell'essere-nel-mondo e della Cura. In effetti, non è nel senso di un ripristino di quella distinzione in generale che bisogna pensare un certo soggettivismo nel pensiero di *Essere e tempo*. Su questo hanno senza dubbio ragione gli interpreti più noti come Adriano Fabris quando dicono che il fatto che il mondo sia primariamente un carattere dell'esserci non è una forma di soggettivismo, ma denota che l'Esserci è già da sempre in un rapporto (correlazione) con l'essere. Vd. A. Fabris, *Essere e tempo. Introduzione alla lettura*, Carrocci, Roma 2000, p.88. Quando qui parliamo di soggettivismo heideggeriano lo intendiamo piuttosto nel senso di un ritrovare, da parte di Heidegger, una potenza tutta interna al *Dasein* che si manifesta nella decisione originaria, a cui esso è chiamato esclusivamente dal proprio esser-colpevole. Tale chiamata gli consente di porsi, nel progetto esistenziale, come fulcro di irradiazione del senso che si attribuisce al mondo (questa è anche la situazione emotiva dell'angoscia). Per soggettivismo si intende dunque, come fanno Morani e Ruggenini nei testi citati in precedenza, non tanto la ricostruzione di un dualismo cartesiano, ma il mantenimento dell'idea per cui ciò che importa e che può trasformare l'Esserci è esclusivamente l'Esserci stesso, mentre ciò che conta per il mondo è sempre l'Esserci medesimo. Anche Jacques Taminiaux sostiene la medesima tesi, sostenendo che i termini *umwillen seiner* non significano altro che «le *Dasein* est à dessein de soi et de soi seul, qu'il se veut lui-même» J. Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais su Heidegger*, Millon, Grenoble 1989, p. 13.

come per quanto riguarda la gettatezza: il fondamento, che l'Esserci è, rimane un fondamento *nullo* anche nell'ambito della vita autentica e quell'ente che è l'uomo non può in alcun modo fondare positivamente sé stesso (nel qual caso cesserebbe di esistere, diventando un essere):

«la decisione anticipatrice non è affatto un espediente per “aver ragione” della morte, ma è una comprensione che, facendo seguito alla chiamata della coscienza, offre alla morte la possibilità di farsi padrona dell'esistenza dell'Esserci e di sottrarre quest'ultimo a ogni nascondimento e evasione.»³⁴¹

L'Esserci è già da sempre posto nella *negatività* di un essere-gettato per la morte. Tutto questo però non porta ad una soluzione che potremmo definire “quietistica”, di pacifica accettazione di una condizione di sostanziale passività per l'Esserci, che sarebbe “attivo” da un punto di vista esistenziale – il mondo rimarrebbe un suo attributo – ma del tutto inattivo, letteralmente, per quanto riguarda la praticità del suo esistere. Al contrario, lo spinge a quella che Heidegger chiama la *risolutezza*, alla luminosa e eroica presa in carico di tale finitezza mediante la decisione e al progetto esistenziale *autentico*, che informa di sé tutta la vita quotidiana dell'Esserci: tra la gettatezza originaria e la morte, delle quali egli non potrà mai avere ragione, quell'ente che è l'uomo può divenire fino in fondo *signore degli enti*³⁴². Non vi è nulla, nell'ambito degli enti, che si opponga alla luce del suo progetto; la sua gloria, che si irradia dalla differenza abissale tra l'Esserci e tutti gli altri enti, è il segno della sua possibile autenticità, che non per caso si dà quando l'esistenza *si sa* differente (cioè esistente nell'ambito delle possibilità indeterminate) dal resto degli enti, *distante* da loro. Ciò che viene rinvenuto infatti essere *l'essenza del fondamento* è precisamente la libertà, fondata sulla trascendenza dell'Esserci, che consiste nell'«oltrepassamento [degli enti] verso il mondo»³⁴³. Questa libertà come ciò che, progettando, delinea qualcosa con l'in-vista-di, pro-ducendolo come risultato non occasionale,

³⁴¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 455.

³⁴² Michel Haar sostiene giustamente all'altezza del 1927, in fondo, la relazione all'essere per il *Dasein* è decisa nell'essere più proprio dell'Esserci stesso; non è un caso che sia solo dopo il 1930 che la formula decisiva in Heidegger “non siamo noi che...”(riferito all'uomo) emerge come formula fondamentale che descrive la *povertà dell'uomo*. M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, cit., p. 99.

³⁴³ M. Heidegger, *L'essenza del fondamento*, in *Essere e tempo*, cit., p. 666.

è ciò che consente all'Esserci di «istituire il mondo»³⁴⁴. L'Esserci, nella sua libertà, fa sussistere il mondo.

Heidegger mantiene fermi e sviluppa costantemente due punti fondamentali: in primo luogo vi è originariamente un fondo di *nullità* nell'Esserci, che va dunque pensato come “esser-gettato-per-la-morte”. Tale fondo di nullità permea la Cura, che è il modo di essere dell'Esserci. Questo statuto ontologico dell'Esserci non ha però come esito la passività dell'uomo. Motivo di ciò è precisamente il secondo punto che Heidegger mantiene fermo, cioè il fatto che la negazione abbia essenzialmente un carattere *aprente e* in un certo senso *attivante*. Tale idea permane in *Essere e tempo*, in quanto la nullità, come si è visto, rimane un carattere eminentemente esistenziale. È questa nullità che, permeando l'Esserci, lo rende Aperto al mondo, cioè ex-sistente e trascendente. La specificità di tale carattere nullo dell'Esserci non è però rinvenibile solamente nel suo carattere “aprente”, ma anche del carattere che potremmo definire attivistico che da esso emana. Si può così identificare un vero e proprio movimento del negativo³⁴⁵, da un'indeterminatezza di fondo ad una attività, in cui la *nullità esistenziale* agisce come vero e proprio motore di tale agire nella risolutezza³⁴⁶. L'essere-gettato-per-la-morte dell'Esserci infatti è ciò che consente da un lato all'Esserci di permanere nell'ambito della possibilità e dall'altro di porsi eroicamente nel suo stare-nel-mondo mediante la decisione per la Morte e dunque per una vita autentica. Nella misura infatti in cui con la decisione si fa carico dell'essere colpevole «autenticamente e totalmente, cioè originariamente»³⁴⁷, l'Esserci si

³⁴⁴ Ivi, p. 669.

³⁴⁵ Che sia identificabile uno spostarsi del negativo, un suo esplodere, è quanto nota Roberto Esposito, sebbene in termini differenti dai nostri. Per Esposito, infatti, tale esplosione del negativo assume caratteri nichilistici soprattutto nei quaderni neri, quanto Heidegger coglie una possibile risposta al niente, secondo il filosofo napoletano, solo mediante un'altra forma di nientificazione. La mia indagine non rinviene, ad un livello diverso del lavoro heideggeriano, tanto una forma di nichilismo, quanto una forma di attivismo, di centralità assoluta che l'Esserci viene a ricoprire in forza del suo permanere nella nullità. Vd. R. Esposito, *Politica e negazione*, cit., p. 41.

³⁴⁶ Da questo punto di vista, quando in *Lettera sull'«umanismo»* Heidegger comincerà con la nota frase «noi non pensiamo ancora in modo abbastanza decisivo l'essenza dell'agire» (M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 31) e ricaverà tale essenza dall'appartenenza all'Essere dell'uomo, mostrerà con estrema chiarezza che, come sostengono molti interpreti, vi era quantomeno un'ambiguità a livello di *Essere e tempo*, da Heidegger stesso riconosciuta in più occasioni. È corretto sostenere, come fa Roberto Morani, che lungo gli anni '30 si assiste ad uno spostamento di attribuzione nel Nulla dall'Esserci all'Essere. Da questo spostamento si avranno le più grandi trasformazioni teoretiche. R. Morani, *Essere, fondamento, abisso*, cit., p. 200.

³⁴⁷ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 451.

mantiene nel dominio della propria finitezza e nel controllo delle possibilità eventuali, nella «certezza della propria chiusura»³⁴⁸. L'Esserci diviene così padrone della propria esistenza: «Se la decisione, anticipando, ha incluso nel suo poter-essere la possibilità della morte, l'esistenza autentica dell'Esserci non può più essere superata da nulla»³⁴⁹. Questa decisione e questa risolutezza si danno come esito ultimo della nullità che originariamente pervade l'Esserci. Difficilmente si potrebbe riassumere la questione meglio di come fa Michel Haar: «dall'unità dell'essere-in-debito assunto [cioè fatto proprio consapevolmente dall'Esserci] e dal progetto nascerà *l'essere-risoluto*»³⁵⁰. È il tono stesso della scrittura heideggeriana che muta nelle pagine in cui Heidegger descrive la *ursprüngliche Möglichkeit* (decisione / risolutezza precorritrice):

«Solo in quanto anticipatrice la decisione è perciò un originario essere-per il poter-essere dell'Esserci più proprio. [...] Nell'essere-per-la-morte, effettivamente compreso [mediante la decisione] il proprio poter-essere si fa autenticamente e totalmente trasparente per la possibilità più propria.»³⁵¹

Evidentemente, la nullità a cui qui Heidegger fa riferimento è quella dell'Esserci, nel senso che si è visto di un “essere-gettato-per-la-morte”. L'Esserci, non è, ma *esiste*. Questa esistenza, coincidendo con la Cura, è del tutto intessuta di nullità, cioè del fatto che l'Esserci è gettato-per-la-morte, cioè permane originariamente nella spaesatezza. Un esistere che tende a-sé può darsi solo in quanto costitutivamente s-fondato, collocantesi cioè nell'indeterminatezza di un vuoto: tale essere-vuoto è co-originario all'essere ad-veniente. Una semplice presenza, del tutto positiva e definita compiutamente, infatti, non potrebbe mai essere ad-veniente, ma solo, al massimo, un «oltre ora»³⁵². L'Esserci invece esiste come possibilità. La nullità esistenziale dell'Esserci è legata a doppio filo

³⁴⁸ Ivi, p. 453.

³⁴⁹ Ivi, p. 452.

³⁵⁰ M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, op.cit. p. 47.

³⁵¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, op.cit. p. 451.

³⁵² Ivi, p. 477.

anche al suo essere temporale³⁵³, nel senso appunto di essere un ente ad-veniente:

«L'avvenire autentico e originario è l'"ad-sé-verso", è l'esistere che tende "ad-sé", esistendo come la possibilità insuperabile della nullità. Il carattere estatico dell'avvenire originario sta proprio nel chiudere il poter-essere, cioè nell'essere esso stesso chiuso e nel render quindi possibile la conclusiva-decisiva comprensione esistentiva della nullità. Il pervenire a se stesso autentico e originario è il senso dell'esistere nella nullità più propria»³⁵⁴

Vediamo qui saldarsi compiutamente in una totalità concettuale l'esistenza, la temporalità e la nullità (da pensare sempre come gettatezza-per-la-morte). Bisogna sottolineare che questi tre elementi in Heidegger sono co-originari, cioè si danno nello stesso momento in cui l'Esserci è³⁵⁵. Vi è infatti una circolarità logico-ontologica tra temporalità, nullità, esistenza e apertura (all'ente). Non ha alcun significato, nell'ottica di *Essere e tempo*, cercare un prima o un dopo tra questi tre elementi. Abbiamo un'ulteriore prova del rapporto tra nullità, esistenza e temporalità nel §68 di *Essere e tempo*, dove Heidegger affronta il tema della temporalità dell'apertura. In esso Heidegger ricorda come la decisione (ma anche lo stato di indecisione in cui l'Esserci permane perlopiù) è primariamente situata in una comprensione dell'essere, cioè in un «progettante essere-per un poter-essere in vista-di-cui l'Esserci sempre

³⁵³ Non ci è possibile qui dilungarci sulla centralità della Temporalità (*Zeitlichkeit*) per la delineaazione della struttura dell'esistenza nell'Heidegger dei tardi anni '20. Essa, per Heidegger, è «ciò che costituisce il senso dell'essere dell'esserci, vale a dire ciò che rende possibile comprenderne la dinamica.» M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 473. In quanto l'Esserci perviene a sé stesso mantenendo le proprie possibilità, sostiene Heidegger, esso ad-viene, cioè permane nel campo del possibile, a cui solo lui appartiene in quanto ex-sistente. L'essere dell'Esserci può essere-per-la-morte in modo autentico o inautentico solo a partire dal fatto che esso ad-viene continuamente, , cioè esiste nell'indeterminatezza delle sue possibilità. Ecco perché Heidegger può dire che «l'unità originaria della struttura della Cura è costituita dalla temporalità» Ivi, p. 477. Allo stesso modo, è la temporalità esistenziale che spiega il fenomeno del tempo storico e che ne sta all'origine. In questo senso Heidegger continua a chiamarla "temporalità", in quanto dimensione più originaria rispetto al "tempo" comunemente inteso: solo perché la struttura esistenziale dell'Esserci si costituisce come temporale tale ente può comprendere il tempo storico.

³⁵⁴ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp.480-481.

³⁵⁵ Si tratta di un punto di forte divergenza con alcuni dei lettori francesi di Heidegger negli anni '30, come ad esempio Sartre e Kojève, per i quali invece la dimensione della nullità in quanto tale rende possibile tutta l'esistenza.

esiste»³⁵⁶. Per il filosofo tedesco però alla base di quest'ultima sta l'avvenire³⁵⁷, in quanto condizione di possibilità di un ente tale che, comprendendo, esiste nel suo poter essere³⁵⁸. La decisione è quindi, per un verso, possibile solo sul fondo della nullità da cui proviene il richiamo della colpa, dall'altro è pensabile solo in un ambito esistenziale fondato sull'ad-venire³⁵⁹. È evidente qui lo stretto rapporto che si crea tra nullità e temporalità come strutture portanti dell'esistenza dell'Esserci. Solo in quanto è nell'originaria indeterminatezza dovuta all'essere gettato-per-la-morte l'Esserci permane in una dimensione esistente-ad-veniente e allo stesso tempo il fatto di esistere *nel-tempo* gli consente di prendere una decisione pro-gettante a partire dal suo essere già da sempre *nullità esistenziale*. Tale legame tra Nulla e dimensione temporale

³⁵⁶ *Ibidem*.

³⁵⁷ Secondo Heidegger, all'interno della dimensione esistenziale della temporalità, ciò che più importa è l'avvenire. Per il filosofo tedesco infatti il passato stesso scaturisce dall'avvenire: infatti «l'Esserci può autenticamente esser-stato solo in quanto è advenire» *ivi*, p. 475, cioè se la sua struttura ontologica è quella di un ente sempre al di là di sé stesso, che non è mai solo nella pura dimensione del suo presente, ma che permane sempre nelle possibilità che il suo progetto esistenziale apre. L'avvenire, come futuro, è ciò che non c'è ancora, come ad-venire, è ciò che domina tutta la vita dell'Esserci: in questo senso Heidegger afferma che «la temporalità rende possibile l'unità di esistenza, effettività e deiezione, e costituisce così la totalità originaria della struttura della Cura» *ivi*, p. 478. Essa non è altro che l'unità delle estasi, cioè dell'essere letteralmente fuori di sé dell'Esserci. In questo senso, per Heidegger, anche la comprensione dell'Esserci presenta un carattere di futuro: il nostro stare-nel-mondo, risolvendosi sempre in una scelta per una possibilità piuttosto che per l'altra, presuppone sempre un futuro radicalmente indeterminato, pieno di possibilità (delle quali alcune si realizzeranno e altre no): se il futuro non fosse indeterminato, non avremmo nemmeno bisogno di riflettere su come intendiamo essere.

L'esistenza era stata pensata da Heidegger come originariamente temporale già a partire dai primi anni '20, dove era già evidente, agli occhi del giovane professore, la centralità della dimensione del futuro. Tali elementi decisivi erano stati per lui evidenziati, e erano propri, della forma-di-vita proto-cristiana e in particolar modo da Sant'Agostino. Ad esempio, ma tutti i testi di Heidegger sul proto-cristianesimo sono decisivi, si veda M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p.130-146. Per maggiori indicazioni, anche bibliografiche in proposito si vedano D. Vicari, *Ontologia dell'esserci*, cit., p. 94; V. Surace, *L'inquietudine dell'esistenza*, cit., p.215. Qui non sarà possibile trattare nella sua interezza il tema della temporalità nel ragionamento heideggeriano. Per maggiori riflessioni si rimanda al classico B. Graziano, *La ricerca di Heidegger sulla temporalità. Un'ipotesi sul contenuto e i temi della terza sezione della prima parte di "Essere e tempo*, Guerini e Associati, Milano 1998; W. Blattner, *Temporality*, in *A companion to Heidegger*, a cura di H. L. Dreyfus e Mark A. Wrathall, Blackwell Publishing, Oxford 2005, pp. 311-324.

³⁵⁸ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 489.

³⁵⁹ Evidentemente Heidegger sta qui elaborando un'idea di esistenza che viene sempre più a coincidere con l'idea di Esserci temporale, per cui non si potrà più dare, dopo questi paragrafi di *Essere e tempo*, una definizione dell'esistenza prescindendo dall'idea di temporalità. Vd. C. Esposito, *Heidegger*, cit., p. 145.

dell'esistenza³⁶⁰ sarà uno degli elementi che con più forza verranno recepiti dagli interpreti francesi. Un altro elemento che sarà al centro della filosofia antropologica di cui parleremo e che deriva da una certa lettura del capolavoro heideggeriano del '27, è la questione dello spazio nel suo rapporto con il tempo e con l'uomo (visto nella sua dimensione esistenziale). Per Heidegger, infatti, l'Esserci è un ente che va interpretato temporalmente, come costituito esistenzialmente nella dimensione del tempo. Che ne è dunque dello spazio? Su questo, almeno all'altezza di *Essere e tempo* ma in generale dell'elaborazione heideggeriana negli anni '20, il filosofo tedesco è estremamente chiaro: «la temporalità dell'essere-nel-mondo così determinata si rivela come il fondamento della spazialità specifica dell'Esserci»³⁶¹. L'esistenza è co-originaria alla trascendenza dell'Esserci, nella sua temporalità: questa trascendenza è il più proprio dell'Esserci, quindi il suo (paradossalmente) non-essere-nel-mondo nel senso di essere un ente tra gli altri enti. Pone dunque correttamente la questione Didier Franck quando sostiene che in fondo per Heidegger in *Essere e tempo* la spazialità non è che un modo della temporalizzazione.³⁶² L'autore di *Essere e tempo* dedica un intero paragrafo al tema della spazialità dell'Esserci, il cui titolo è significativamente *La temporalità della spazialità propria dell'Esserci*³⁶³. In questo §70 Heidegger rifiuta l'idea che l'Esserci sia un ente spazio-temporale. Questo perché, essendo «la temporalità il senso dell'essere della Cura»³⁶⁴, l'Esserci si pone primariamente come esistenzialmente temporale (e non “nel tempo” in cui lo intende la scienza) e dunque il filosofo può ribadire che «la spazialità caratteristica dell'Esserci deve fondarsi nella temporalità»³⁶⁵. Per Heidegger, essendo l'Esserci qualificabile solo in quanto estasi/trascendenza/nullità temporale, anche la sua spazialità non può essere pensata nei termini in cui si intende quella degli enti semplicemente-presenti. La spazialità dell'Esserci ha di specifico di

³⁶⁰ Anche tale legame era presente originariamente in Heidegger fin dai primi anni '20. Già allora l'ente della pratica mondana (che abbiamo imparato ad indentificare come *vita fattizia*), è precisamente quell'ente che può essere altrimenti, cioè che non è ancora questo o quello. La dimensione precipua dell'uomo sta nel *non ancora* (anche qui emergeva già dunque questo rapporto tra negativo e temporalità). Cfr. D. Vicari, *Ontologia dell'esserci*, cit., p. 133.

³⁶¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p.487.

³⁶² D. Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Les éditions de Minuit, Paris 1988; tr. it. di C. Fontana, *Heidegger e il problema dello spazio*, Ananke, Torino 2006.

³⁶³ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 529.

³⁶⁴ *Ibidem*.

³⁶⁵ *Ibidem*.

essere radicalmente differente da quella degli altri enti proprio in quanto fondata sulla temporalità (*Zeitlichkeit*). Vi è, in questo paragrafo, un'esplicita riconduzione dello spazio alla temporalità estatico-orizzontale. Il filosofo ribadisce così la centralità della dimensione che giunge a definire “spirituale” dell'Esserci: «è proprio perché “spirituale” – e solo per questo – che l'Esserci può esser spaziale in un modo impossibile a una cosa corporea [...] l'entrata dell'Esserci nello spazio è possibile solo sul fondamento della temporalità estatico-orizzontale»³⁶⁶. Anche la nozione di “mondo”, che si è visto fondata interamente sulla nullità trascendente dell'Esserci, è fondata su quella temporalità originaria, e in questo senso viene prima il mondo dello spazio: «lo spazio è scopribile solo all'interno di un mondo»³⁶⁷.

Quanto sostenuto ci consente di approfondire un passaggio che potrebbe risultare contraddittorio con la tesi che sto sostenendo, e cioè che per l'Heidegger che pensa l'Esserci e l'umano negli anni '20 ciò che vi è di più originario sia il suo dover essere definito negativamente nei confronti dell'ente. Ad uno sguardo non attento, infatti, ne *I concetti fondamentali della metafisica*, la semantica negativa è tutta rivolta all'animale. A partire dal suo essere definito *povero di mondo* poiché incapace di apprendere l'ente in quanto ente, Heidegger attribuisce precisamente all'animale il fatto di essere costitutivamente *sottratto* al mondo. Questa semantica negativa emerge pienamente appunto quando Heidegger attribuisce all'animale l'essere povero di mondo, di cui fa costitutivamente a meno. Una lettura che ponesse quindi, a partire da questi elementi, l'animale nella dimensione negativa che si è visto attribuita, in *Essere e tempo*, all'Esserci, sembrerebbe la più fedele al testo. In realtà si tratterebbe di un'operazione che fraintenderebbe il senso profondo del ragionamento heideggeriano. Questo esito è infatti solo apparentemente negativo, in virtù di ragioni che sembrano attenere più alla semantica che al contenuto ontologico dell'argomento per come lo sviluppa l'autore. È importante, per comprendere a fondo il contenuto di queste argomentazioni, non farsi fuorviare dal modo in cui le riflessioni sono costruite, ma comprenderne il senso radicale. È infatti concludendo il corso del '29 che Heidegger revoca in dubbio la possibilità di pensare quanto sostenuto sull'umanità come *Apertura* come in rottura radicale rispetto ad *Essere e tempo*. Il filosofo tedesco, infatti, chiedendosi come

³⁶⁶ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 531-532.

³⁶⁷ Ivi, p. 532.

sia possibile questa dimensione di liberazione apportata dal progetto, quindi in pratica come accada che il progetto *apra* alla dimensione del possibile, risponde brevemente: «Perché sia così, non possiamo tuttavia discuterlo in questa sede»³⁶⁸. Questo perché Heidegger *ha già* discusso perché il progetto possa fondare l'Apertura originaria dell'Esserci in *Essere e tempo*. È dunque chiaro qui come il “non poter discutere” consista per la verità in un rimando al testo del '27 e cioè a quanto abbiamo ricostruito nel primo paragrafo di questo capitolo. Heidegger non vuole rinunciare all'analitica esistenziale elaborata in *Essere e tempo*, nonostante che sia evidente dalla lettura di *Concetti fondamentali della metafisica* che l'avvicinarsi alla questione dell'umano nel suo rapporto con l'animale lo abbia portato a trasformare quanto meno il punto di vista, lo sguardo dell'analisi, valorizzando elementi che in *Essere e tempo* sono presenti molto più sottotraccia. Si potrebbe pensare che, se Heidegger avesse deciso di ripensare l'Esserci nell'uomo non a partire dalla trascendenza dell'esistenza (che spiega il progetto) quanto dall'essere rivolto verso l'insieme degli enti, sarebbe stato obbligato a rivalutare di molto tutta una serie di elementi costitutivi dell'analitica esistenziale (nella quale comunque, come si è mostrato, essi erano comunque in qualche modo già complessificati). La fine del testo, sottolineando come l'uomo sia «quel non-poter-restare eppure non-poter-lasciare-il-posto [...] l'uomo è un *passaggio*»³⁶⁹ evidenzia la caratterizzazione sostanzialmente negativa che Heidegger dà dell'umano, come un venire meno, come uno spostarsi continuo al di là di ogni permanenza tipica dei corpi. In definitiva, l'Esserci esiste finitamente solo nella misura in cui permane in una dimensione temporale segnata dall'essere-per-la-morte, e per nulla nella misura in cui *ha un corpo*.

³⁶⁸ Ivi, p. 467.

³⁶⁹ Ivi, p. 468. Qui vediamo una grande vicinanza di Heidegger con le riflessioni di Scheler sull'umano. Il professore di Friburgo aveva senz'altro presenti queste riflessioni di Scheler nel corso sul '29 (Scheler è peraltro esplicitamente citato da Heidegger, che come è noto lo teneva in grande considerazione). Vi sono certamente differenze importanti tra i due autori sia sul piano antropologico che su quello della concezione del negativo. Mentre per Scheler il negativo non è che *relativo*, non consiste cioè che nel modellare il *Drang*, una forza originaria incoercibile e compiutamente materiale che deve essere indirizzata per dare luogo e realtà al *Geist*, per Heidegger vi è invece solo l'Esserci-gettato-per-la-morte, che abita già da sempre la propria nullità, e che non ha bisogno di divenire reale o di manifestarsi, giacché esso stesso è sempre condizione di manifestazione degli enti.

4.3. Heidegger e il corpo

Il problema dello statuto del corpo in Heidegger è già stato affrontato da una serie di interpreti³⁷⁰. Non vi sono dubbi che, per lui, ciò che si dà in primo luogo per l'Esserci non è il corpo, ma è l'esistenza. L'essenza del *Dasein* non è da ricercarsi in attributi fisiologici, come si è visto, ma nel fatto che e-siste.³⁷¹ In generale, Heidegger ritiene che ad *essere* il suo corpo sia solo l'animale e proprio in questa misura egli è radicalmente legato al suo ambiente. Si potrebbe dire per il corpo ciò che Heidegger dice per lo spazio: la questione non è che essi non esistano o non abbiano alcuna importanza, quanto che siano comprensibili solo a partire dall'esistenza dell'Esserci che si pone in questo modo nell'Apertura originaria. Ciò che bisogna intendere come essenziale per l'Esserci è la sua esistenza: solo a partire da essa noi possiamo comprendere la corporeità, la sessualità e in generale i caratteri legati al possesso di un corpo³⁷². Da questo punto di vista Haar identifica correttamente tutto lo sforzo dell'analitica esistenziale di separarci dalla commistione con l'ente naturale³⁷³. Heidegger ribadisce dunque che l'Esser-ci viene in qualche modo prima del suo corpo; il rapporto che l'uomo ha con sé stesso e con il corpo non è possibile che a partire dal fatto che in lui ci sia un Esserci più originario, altro dall'ente biologico, che rende possibile la comprensione:

³⁷⁰ Ricostruire il modo in cui lungo tutto il suo percorso Heidegger affronta il problema in maniera anche solo minimamente sensata sarebbe impossibile in un lavoro non esclusivamente dedicato a tale compito. Per noi, si tratterà semplicemente di mostrare come il filosofo concepisce il rapporto tra *Da-sein* e corpo all'altezza dei testi che abbiamo analizzato. Non è dunque qui in questione, ad esempio, il fatto che molti anni più tardi, nei seminari di Zollikon, Heidegger affronterà nuovamente il tema. Per un lavoro complessivo sul tema del corpo in Heidegger, si rimanda qui a K. A. Aho, *Heidegger's neglect of the body*, Suny Press, Albany 2009.

³⁷¹ Ivi, p. 16.

³⁷² Ivi, p. 27.

³⁷³ M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, cit., p. 41. Questa tesi viene confermata da Heidegger nel suo corpo-a-corpo con Nietzsche in un testo del 1939, anni dopo, cioè, rispetto al periodo a cui ci siamo interessati. Secondo il filosofo di Meßkirch, infatti, per Nietzsche «l'ente nel suo insieme è progettato in relazione al corpo e al suo vivere come corpo» M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 467 Per Heidegger questa è una forma di vitalismo, che pensa l'uomo e l'essere a partire dal corpo. È cioè una posizione che non può rendere in alcun modo conto del carattere di orizzonte in cui si colloca l'uomo: secondo il lessico che abbiamo imparato ad utilizzare da Heidegger, non rende conto dell'Apertura costitutiva dell'umano all'essere e viceversa. Questo avviene perché, ponendo il corpo all'origine del suo ragionamento a proposito dell'umano e dell'ente nel suo insieme, Nietzsche giunge a mettere sullo stesso piano l'orizzonte e la prospettiva, senza cogliere che essi si collocano in una «figura essenziale più originaria (nell'esserci) che Nietzsche, al pari di ogni metafisica prima di lui, non vede né può vedere.» Ivi, pp.472-473.

«anche quella più piena posizione “dell” uomo come colui che si comporta in rapporto all’altro, alla cosa e così a sé stesso, rimane ancor sempre superficiale se non si indica, *prima di tutto questo*, ciò che rinvia al fondamento su cui in generale riposa il rapporto semplice-molteplice con l’altro, con la cosa e con se stesso (questo fondamento è secondo *Essere e tempo* la *comprensione dell’essere*).»³⁷⁴

Dove si capisce che la comprensione dell’essere non è altro che il fatto che l’uomo esista come esser-ci, cioè come essere-nel-mondo e che solo a partire da questa e-sistenza si dia per lui un corpo. Se questa è la posizione esplicitata nella sua forma più generale, è evidente che in realtà l’interesse di Heidegger nel tenere ben lontano l’Esserci da ogni caratterizzazione biologica è talmente grande che si può tranquillamente riconoscere nel suo pensiero un concetto di umanità (nell’uomo) «come lotta continua che egli stesso compie per superare la propria animalità»³⁷⁵. L’uomo ha un’esistenza che non pertiene al suo corpo, egli *vive* al di là del suo corpo³⁷⁶. Esiste proprio perché è capace di superare il proprio corpo, di essere qualcosa di più del proprio corpo. Si tratta di quanto rileva anche Jacques Derrida allorché scrive: «Il *Dasein* è definito esplicitamente da Heidegger come un “esistente” che non è, essenzialmente, un “vivente”. La determinazione, il riferimento alla vita, non è essenziale per determinare il *Dasein*»³⁷⁷. Agamben, più tardi, ha mostrato che la nullità che Heidegger pone all’origine dell’Esser-ci come gettatezza è tale poiché il filosofo tedesco non riesce a mettere in questione in nessun modo, se non per negarlo, il corpo dell’uomo, la sua parte vitale. Alla domanda, infatti «da dove proviene questo carattere di velamento e di estraneità del Ci?»³⁷⁸, egli risponde:

³⁷⁴ Ivi, p. 475.

³⁷⁵ S. Spina, *Esistenza e vita*, cit., p. 115.

³⁷⁶ È peraltro utile notare già da ora che, secondo Heidegger, «l’animale non ha percezione» vd. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 331. È evidente la differenza con Merleau-Ponty. Per Heidegger infatti l’Apertura che rende possibile la percezione (rintracciabile anche, con le dovute differenze, nel filosofo francese) è dovuta essenzialmente alla dimensione e-statica dell’uomo. L’animale invece, permanendo nello stordimento e dunque in una «sottrazione essenziale», non ha percezione.

³⁷⁷ J. Derrida, *L’animale che dunque sono*, cit., p. 215.

³⁷⁸ G. Agamben, *L’uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*, Neri Pozza Editore, Vicenza 2014, p. 233.

«La sola risposta possibile è che il Ci è estraneo, velato e emotivamente disposto perché non appartiene originariamente all'Esserci, ma all'uomo, al vivente che offre all'Esserci il luogo di cui questo ha bisogno per trovare il "suo" Ci. L'implicazione di uomo e Esserci ha luogo nel Ci, il Ci è il luogo di un conflitto originario, di un'espropriazione e di un'appropriazione, in cui il vivente uomo si toglie e sospende perché l'esserci abbia luogo. La "gigantomachia intorno all'essere" che *Essere e tempo* si propone di rinnovare, suppone una preliminare gigantomachia intorno al Ci, che si svolge tra il vivente uomo e l'Esserci.»³⁷⁹

Per questo Heidegger non può che postulare per così dire "dogmaticamente" la gettatezza dell'uomo e mantenerla come un fondo assolutamente negativo che anima l'intera esistenza dell'Esserci. Se «la possibilità a cui [l'Esserci] è assegnato non è che la sospensione della relazione immediata dell'animale col suo ambiente, essa contiene il nulla e il non-essere come suoi tratti essenziali»³⁸⁰. Il fatto che l'uomo sia pensato a partire dal non-essere e il fatto che venga posto a distanza dall'animale sono due elementi che rimandano l'uno all'altro, che creano in qualche modo l'uno l'altro. In questo senso si chiarisce perché il pensiero di Heidegger a proposito dell'Esserci non può che essere fondamentalmente negativo. Esso si costituisce come un pensiero sull'Esserci che deve necessariamente superare ciò che nell'uomo vi è di non-esistente, di meramente presente, di dato ad un livello immediatamente spaziale, per giungere in ciò che invece pone l'umano nell'Apertura del mondo, cioè la trascendenza ex-statica, al di là del biologico. Ciò che dobbiamo tenere presente è proprio che tale apertura si dà sempre e solo al di là del corpo. L'Esserci può esistere solo come *negazione*, o più precisamente come *messa-da-parte*, di quella semplice presenza che è il suo corpo³⁸¹. In Heidegger non viene negata l'esistenza

³⁷⁹ *Ibidem*.

³⁸⁰ *Ivi*, p. 243.

³⁸¹ Abbiamo una ulteriore conferma di questo nel fatto che in *Concetti fondamentali della metafisica* Heidegger, quando pone la proporzione uomo:condotta = animale:comportamento. In queste pagine infatti, la differenza radicale viene identificata nel fatto che «lo specifico essere-presso-di-sé- dell'animale non ha nulla dell'ipseità dell'uomo che ha una condotta in quanto persona» M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 305. Non bisogna naturalmente prendere una frase come sintomatica di una posizione. Il fatto però che Heidegger usi questo termine "persona" (Person) non è irrilevante nella misura in cui la modalità in cui pone la distinzione tra umano e animale è ben chiarita da Roberto Esposito, il quale ha dedicato studi importanti al concetto di persona nella storia occidentale. L'elemento di conferma che conviene estrapolare dal testo espositiano è l'intrinseco contenuto negativo del concetto di persona, che si

di quest'ultimo, ma esso viene pensato come fin da subito attraversato da una *Stimmung* particolare³⁸², come comprensibile solo a partire da qualcosa che sta al di là del corpo. Il corpo dell'uomo è sempre ripreso in una trascendenza, è quindi cioè sempre attraversato dal negativo: esso viene qualificato solo a partire dall'ex-sistenza che lo stesso Heidegger definisce spirituale. Evidentemente Heidegger non avrebbe mai accettato la presenza di questa divisione interna all'umano, e anzi si è visto come tutta la sua critica all'antropologia filosofica si fondi precisamente sull'idea che in essa permanga un'idea di uomo come un animale a cui è stata aggiunta qualche caratteristica. Allo stesso tempo essa emerge con tutta evidenza che sia tale scissione, che consiste dunque nella mancata considerazione del corpo da parte del filosofo tedesco, ciò che lo obbliga a pensare l'umano come essere della lontananza e, sostanzialmente, come trascendenza. Da questo punto di vista, la frase di Heidegger: «l'Esserci non può mai esser definito come un vivere a cui si aggiunga, oltre al vivere, qualcos'altro ancora»³⁸³ rimane come programma di qualcosa che ancora non è stato compiutamente svolto. In Heidegger «l'umano è vuoto, perché non è che una sospensione dell'animalità»³⁸⁴. Il punto filosofico più decisivo qui è il legame essenziale tra il pensare l'umano come *al di là* del suo corpo e il doverlo pensare a partire dall'idea di nulla e di trascendenza. Che sia necessario pensare l'Esserci come trascendenza è la conseguenza del fatto che Heidegger deve pensare la possibilità dell'esistenza come separata già da sempre da una dimensione corporea. È questo uno degli elementi che più permarranno nei lettori francesi di Heidegger di cui ci occuperemo nel prossimo capitolo, e è, non a caso,

struttura necessariamente su un dualismo in cui una delle due parti si costituisce come «escludente l'altra» R. Esposito, *Terza persona*, cit., 2007, p. 65. Come già abbiamo accennato nell'introduzione, ciò che vi è di più proprio del dispositivo della persona, per come è descritto dal filosofo italiano è precisamente questo occultamento del corpo, in quanto al di là sia della dimensione, essenzialmente spirituale-trascedente, della persona, che di quello della cosa. Nonostante Esposito sostenga la sua tesi riguardo al dispositivo della persona a proposito di autori che non sono Heidegger, il suo dire combacia perfettamente con quanto si è appena sostenuto a proposito di Heidegger. Peraltro, che in Heidegger permanga questa idea di una doppietta sostanziale dell'uomo, diviso tra un corpo puramente vivente e un'esistenza "spirituale", è confermato anche dagli studiosi delle fonti cristiane-luterane del filosofo tedesco: su questo si veda V. Surace, *L'inquietudine dell'esistenza*, cit., pp. 62-63.

³⁸² M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, cit., p. 119.

³⁸³ Ivi, p. 117.

³⁸⁴ G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 240.

esattamente su questo che sono rintracciabili le maggiori distanze tra Merleau-Ponty e Heidegger³⁸⁵.

Allo stesso tempo, in Heidegger c'è chiaramente una certa consapevolezza delle aporie e delle difficoltà interne al suo pensiero, nella misura in cui riabilitano, pur mantenendola sottotraccia, quella distinzione tra esistente e vivente, costringendo, per così dire, l'uomo nel nulla. Tale consapevolezza nasce dal riconoscimento che, in ogni caso, vi è una parte dell'uomo che *vive* e che pertiene al campo della semplice-presenza, nonostante, come si è visto, tale parte per Heidegger rimanga *comprensibile* solo a partire dall'estaticità dell'Esserci. Un passaggio in cui è del tutto evidente l'esitazione di Heidegger a proposito del rapporto uomo-animale per quanto riguarda la questione del corpo è contenuto in *Concetti fondamentali della metafisica*. Portando ad esempio gli animali domestici Heidegger scrive righe famosissime e molto suggestive:

«Gli animali domestici vengono da noi tenuti in casa, “vivono” con noi. Ma noi non viviamo con loro, se vivere significa: *essere* nella maniera dell'animale. E tuttavia noi *siamo con* loro. Ma questo con-essere non è un *esistere con*, dal momento che un cane non esiste, bensì semplicemente vive. Questo con-essere con gli animali è tale che lasciamo che gli animali si muovano nel nostro mondo. Affermiamo: il cane è sotto il tavolo, salta su per la scala. Ma

³⁸⁵ Un'altra differenza molto grande, che sarà più chiara quando avremo affrontato anche il pensiero di Merleau-Ponty, è quella a proposito del tema della *nascita*. Abbiamo detto che per Heidegger il motivo per cui l'Esserci è finito è il fatto che *muore*. La temporalità del *Dasein* va collocata nell'orizzonte della finitezza non solo perché termina con la morte, ma perché per l'Esserci si dà una morte, all'Esserci è aperto l'insieme delle possibilità poiché il suo morire gli è *dato* esistenzialmente. Egli può *vivere-per-la-morte*, avendo sempre di fronte questa possibilità suprema. Eppure, in una pagina del quinto capitolo di *Essere e tempo*, intitolato *Temporalità e storicità*, Heidegger scrive: «la morte è soltanto la “fine” dell'Esserci [...]. L'altra “fine” è “l'inizio”, la “nascita”» morte è soltanto la “fine” dell'Esserci [...]. L'altra “fine” è “l'inizio”, la “nascita”» Michel Haar ha acutamente notato che questa constatazione del filosofo tedesco, lungi dal mettere in crisi l'impianto trascendente / esistente di Heidegger, ne conferma affatto, nel suo svolgimento, i presupposti. Infatti per Heidegger la nascita va concepita sostanzialmente come momento della gettatezza. Egli non considera affatto l'elemento genetico interno ad ogni nascita, il fatto di nascere da qualcosa (o più banalmente il fatto di nascere con un determinato corpo). Ad Heidegger interessa solo la gettatezza originaria (che ha quindi, sempre, un carattere tipico della creazione *ex-nihilo*) come momento di apertura dell'indeterminatezza (per quanto anche essa gettata-in-un-mondo) delle possibilità. In questo senso, dimentica, sostiene Haar: «il radicarsi del *Dasein* nella vita» M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, cit., p. 77 La nascita non viene pensata nella sua specificità biologico-corporea, ma semplicemente come momento di gettatezza in quella *nullità* che si è visto essere co-originaria alla trascendenza incorporea che per Heidegger è propria dell'Esserci.

il cane – si rapporta ad un tavolo in quanto tavolo, alla scala in quanto scala? [La risposta è qui, evidentemente, no] Eppure sale le scale insieme a noi. Si ciba con noi, no, noi non ci cibiamo. Pranza con noi – no, lui non pranza. Eppure con noi! Un accompagnarsi, una trasposizione – eppure no»³⁸⁶.

Traspare in queste righe la tensione che anima il pensiero di Heidegger. Da un lato infatti il filosofo, riconoscendo che «tuttavia noi *siamo con loro*», manifesta l'evidente difficoltà di dover dare ragione del fatto che noi e gli animali condividiamo un medesimo spazio a partire dai nostri corpi, per quanto questo sarebbe in linea di principio non-possibile per Heidegger, poiché l'Esserci non ha un corpo che nel senso per cui esiste in un ambito che include la corporeità come carattere dell'esistenza trascendente. Vi è qui il riconoscimento, quasi obbligato, del fatto che c'è una parte dell'Esserci che permane nell'animalità, per colpa (o grazie) al fatto che si è *un corpo*. Eppure il filosofo tedesco è subito costretto a rompere con questa constatazione ristabilendo immediatamente la distanza abissale uomo-animale, scrivendo che in realtà il con-essere è di fattura tale che, *in quanto* l'uomo esiste e l'animale semplicemente vive, allora noi lasciamo gli animali muoversi nel mondo, che è solo nostro poiché solo noi *e-sistiamo*. Eppure, difficilmente si potrebbe pensare a righe dove maggiormente si palesasse la frattura interna ad un pensiero, dove emerge in quello che pare quasi un flusso di coscienza la difficoltà che Heidegger trova nel parlare dell'umano *al di là* del suo corpo. È per questo motivo che, qualche pagina dopo la citazione riportata, sempre nel corso del '29, Heidegger riconoscerà che «probabilmente per noi, fra tutti gli enti, l'essere-vivente è il più difficile da pensare, perché da un lato è quello che in un certo modo ci è più affine, e dall'altro è ad un tempo separato da un abisso dalla nostra essenza e-sistente»³⁸⁷. Jacques Derrida ha dedicato pagine importanti a questa vera e propria «vertigine»³⁸⁸, questa confusione feconda, che prende Heidegger quando si interroga sull'animale.

Peraltro, che vi sia questa differenza sostanziale è confermato ancora una volta, semmai ve ne fosse bisogno, dal fatto che l'unica considerazione comparativa tra l'uomo e il vivente contenuta in *Essere e tempo* sia fatta a proposito del “morire” dell'animale. Per Heidegger

³⁸⁶ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 271.

³⁸⁷ Ivi, p. 279.

³⁸⁸ J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 215.

infatti, in quanto la morte è la possibilità più propria dell'esistenza dell'Esserci, l'animale non muore, ma semplicemente cessa di vivere³⁸⁹. Solo l'uomo muore, cioè partecipa di quella dimensione ex-sistente che consente una *vita-per-la-morte*, il ché significa semplicemente che all'uomo è dato di porsi di fronte, di considerare e comprende il proprio vivere come una preparazione al morire. È di questa tensione interna al pensiero di Heidegger tra l'abissalità della lontananza ontologica uomo-animale e allo stesso tempo la vicinanza data dal fatto che l'uomo, comunque, *vive*, che dà ragione fino in fondo quel momento di apparente massima vicinanza tra uomo e animale che è lo stato emotivo (*Stimmung*) della "noia profonda". Vi è un passaggio del corso di Heidegger nel 1929 in cui l'uomo e l'animale appaiono vicinissimi. Si tratta del momento in cui viene descritto con dovizia di dettagli lo stato d'animo fondamentale (*Grundstimmung*, al pari dell'*Angst* descritta in *Essere e tempo*) della noia profonda (*Langeweile*) che a tratti può pervadere l'uomo: si tratta di quel sentimento in cui l'insieme delle cose si manifesta nella più totale indifferenza. Le cose si strutturano così, per l'uomo, come assolutamente identiche le une alle altre, come pervase da una «nebbia silenziosa»³⁹⁰ come avrà a dire Heidegger parlando della noia qualche anno più tardi, in tutt'altro contesto. L'uomo, sospeso in questa indifferenza, rimane in una condizione in cui l'ente diviene del tutto insignificante, tanto che Heidegger la nomina come «vuoto»³⁹¹. In questa situazione, l'ente nella sua totalità si nega per l'uomo, in quanto non gli è più accessibile poiché egli vi si colloca completamente all'interno. Si tratta paradossalmente di un Esser-ci senza un Ci: egli è semplicemente consegnato all'ente (non identificabile come mondo, in virtù di questa totale assenza di attività dell'Esserci) che gli si rifiuta, rimanendo a lui chiuso. Heidegger definisce questa situazione in cui «uno si annoia»³⁹² come «essere incantato-e-incatenato»³⁹³ alla totalità dell'ente in cui vive³⁹⁴. In questa situazione

³⁸⁹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 365. Heidegger ripeterà ciò in *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 341.

³⁹⁰ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 48.

³⁹¹ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 183.

³⁹² Ivi, p. 195.

³⁹³ *Ibidem*.

³⁹⁴ «L'esserci si trova posto da questa noia dinnanzi all'ente nella sua totalità, in quanto in questo forma di noia l'ente che ci circonda non offre più alcuna possibilità del fare e alcuna possibilità del lasciar fare. Esso si nega nella sua totalità in relazione a tali possibilità. Si nega così a un esserci che, in quanto tale, nel mezzo di questo ente nella sua totalità, si rapporta ad esso – ad esso, all'ente in quanto tale che ora si nega; a un esser-ci che si deve rapportare ad esso, se deve essere come ciò che è. *L'esserci si trova così consegnato all'ente che si nega nella sua totalità*». Ivi, pp.184-185.

emotiva l'uomo si trova in uno stato estremamente simile alla condizione in cui permane per la sua intera vita l'animale. Achille D'Onofrio ha acutamente definito tale stato, che accomuna a questo livello uomo e animale, di «omogeneità a-sistenziale»³⁹⁵ in cui la a privativa è da intendersi come determinante una non-esistenza fondamentale che in questo istante accomunerebbe uomo e animale. Ciò che manca all'uomo annoiato è precisamente la capacità di disinnescare quel rapporto immediato con l'ente e comprendere così l'ente *in quanto tale*, come invece accade quanto nell'uomo ciò che e-siste è il *Dasein*³⁹⁶. È solo perché prende le distanze dal mondo che l'uomo si dà come tale, perché riesce a negare il suo rapporto come vivente con l'insieme degli enti. Quando quella distanza viene relativamente annullata, quando l'uomo è *solo* insieme agli enti allora è allo stesso modo dell'animale, cioè non più un e-sistenza (almeno apparentemente perché naturalmente nell'uomo permane sempre la sua dimensione più propriamente spirituale, l'Esserci nell'uomo).

Il filosofo tedesco non si ferma a questo punto: egli rinviene nello stato stesso della noia profonda la possibilità, solo per l'umano, di *interrogarsi* sull'ente in quanto tale e di potere così fare letteralmente *metafisica*, l'interrogazione sull'essere prende corpo a partire dalla noia profonda. È paradossalmente questa noia che «rivela l'ente nella sua totalità»³⁹⁷. Questa possibilità della domanda nasce in Heidegger dalla capacità di scollamento che è propria dell'uomo, dalla sua possibilità di negare radicalmente il suo essere un ente tra gli altri enti. È sempre evidente per Heidegger che ogni vicinanza tra umano e animale non può che essere momentanea, inessenziale, meramente apparente sul piano ontologico:

«Proprio l'essenza dell'animalità, lo stordimento, viene apparentemente a trovarsi in una vicinanza estrema a quanto descritto come elemento caratteristico della noia profonda e abbiamo denominato come *incantato-incatenato* dell'esserci all'interno dell'ente nella sua totalità. Naturalmente verrà in luce

³⁹⁵ A. D'Onofrio, *L'essere, tra l'umano e il naturale*, in *Consecutio rerum*, 7, 2014.

³⁹⁶ S. Spina, *Esistenza e vita*, cit., p. 111.

³⁹⁷ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, in *Was ist Metaphysik?*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976 [1929]; tr. it. di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?* in *Che cos'è metafisica?* Adelphi, Milano 2001, p. 48. Entrambe le edizioni, originale e italiana, contengono sia il testo della conferenza del '29 che il *Nachwort* del 1943 e l'*Einleitung* del 1949.

che questa vicinanza estrema delle due costituzioni essenziali è soltanto ingannevole e che tra di essere c'è un abisso che non può venir superato da alcuna mediazione, in qualsiasi senso. »³⁹⁸

La noia profonda è la *Stimmung* dove si manifesta in massimo grado la distanza radicale tra l'uomo e il vivente: il fatto che nell'uomo abiti l'Esserci è chiarito dal fatto che egli ha la possibilità di interrogarsi sull'ente, cioè di porsi di fronte, ad una certa distanza, negando qualsiasi rapporto di immanenza con esso. Solo questa distanza può dare possibilità all'Apertura, come si è visto. Proprio lì, alla fine dei conti, dove sembrava apparire la massima vicinanza tra animali e umani, emerge invece una distanza assoluta, ontologica, tra i due³⁹⁹.

4.4. Che cos'è metafisica?

In questo percorso su Heidegger si è generalmente preferito affrontare la il tema del negativo soprattutto a partire dalla questione dell'Esserci, o dell'uomo. È però interessante, per noi, analizzare un testo in cui, per la prima volta Heidegger affronta esplicitamente la *Nichtsfrage*, e cioè *Che cos'è metafisica?*⁴⁰⁰. Si tratta del testo della prolusione pubblica letto da Heidegger il 24 luglio 1929 in occasione dell'inizio della sua attività di docenza all'Università di Friburgo. La sua centralità non è data solo dal fatto che a tale testo Heidegger stesso attribuiva una grandissima importanza (tanto che ha continuato a commentarlo, ad ampliarlo e a superarlo nei decenni successivi) ma anche dal fatto che è questo il primo testo di Heidegger che viene tradotto e pubblicato in Francia. Si tratta inoltre – anche per la sua diffusione – di uno dei testi del filosofo tedesco più noti e discussi. È molto nota la critica che Carnap e Tugendhat rivolsero ad Heidegger a proposito del modo di argomentare – per loro

³⁹⁸ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 360

³⁹⁹ È da questo punto di vista che si deve continuare a sostenere che il pensiero di Heidegger è assolutamente antropocentrico. Non che questa sia una critica, per Heidegger, come abbiamo evidenziato in precedenza; non che peraltro, l'antropocentrismo sia necessariamente anti-ecologico. Sicuramente ha ragione Calarco quando sostiene che «antropocentrismo non significa soltanto porre l'uomo al centro degli esseri (qualcosa che anche Heidegger intende evitare), ma soprattutto la volontà di determinare la specificità dell'uomo sopra e in opposizione a quelle degli esseri che la minacciano o la indeboliscono.» Cfr. M. Calarco, *Zoografie*, cit., p. 60.

⁴⁰⁰ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, op.cit. pp.37-67.

fallace – che il filosofo di Meßkirch ha in queste pagine⁴⁰¹. Si può dire che tutta la recezione del lavoro di Heidegger in Francia sarà mediata da questo testo in modo decisivo. Un confronto con le tesi qui contenute e una riconduzione di queste a quanto detto in *Essere e tempo* e in parte in *Concetti fondamentali della metafisica* è dunque indispensabile.

La domanda che si pone Heidegger, andando in questo consapevolmente contro quella che egli definisce «la scienza»⁴⁰² che considera il Niente qualcosa di assolutamente non rilevante, è «che cos'è il Niente?»⁴⁰³ Naturalmente, come la filosofia occidentale ha ben presente a partire dal *Sofista* di Platone, porsi la domanda sul Niente [*Nichts*] significa immediatamente annullare la possibilità stessa della domanda. Questo è molto chiaro ad Heidegger: chiedersi cos'è il Niente significa voler dare una risposta che assuma la forma “il niente è...”. Apparentemente dunque, dice ironicamente Heidegger, «siamo già arrivati alla fine del nostro domandare del Niente»⁴⁰⁴. Questo modo di ragionare però, secondo Heidegger, presuppone che il Niente venga pensato semplicemente come Non-ente. In altre parole, nella storia dell'Occidente la *negazione* è stata pensata come antecedente rispetto al *negativo*. Heidegger si propone di mettere in luce una posizione diversa da questa, per la quale «il “non”, la negatività e quindi la negazione rappresentano la determinazione superiore sotto la quale cade il Niente come specie particolare del negato»⁴⁰⁵. Invertire questo presupposto significa dunque porre la tesi per cui «il Niente è più originario del “non” e della negazione»⁴⁰⁶. A questo punto, Heidegger identifica il Niente come «negazione completa della totalità dell'ente»⁴⁰⁷ e si chiede immediatamente come noi, come esserci, vi possiamo avere accesso. Dopo avere visto che per noi l'accesso alla totalità dell'ente si dà nella *Stimmung* della noia profonda, Heidegger mostra che è l'angoscia che ci rende accessibile il Niente, lo rivela all'Esserci. Questo Niente però non

⁴⁰¹ Heidegger rispose a queste critiche soprattutto nel Poscritto del 1943, contenuto dell'edizione italiana riportata. Un'ottima ricostruzione della critica che questi filosofi genericamente definiti come “analitici” rivolgono ad Heidegger e del dibattito che si scatena su questa lettura (in cui entra anche Taubes) è contenuta nel testo, fondamentale per tutta la mia lettura di Heidegger, R.Morani, *Essere, fondamento, abisso*, cit., pp. 75-81.

⁴⁰² M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 41.

⁴⁰³ Ivi, p. 42.

⁴⁰⁴ Ivi, p. 43.

⁴⁰⁵ Ivi, p.44.

⁴⁰⁶ Ivi, p. 45.

⁴⁰⁷ Ivi, p. 46.

si svela come un oggetto (se no sarebbe, appunto, un ente) ma come quel qualcosa che emerge nel momento in cui l'ente nella sua totalità «dilegua»⁴⁰⁸. Esso è semplicemente, come si è visto, l'assenza dell'ente nella sua totalità: tale assenza è percepibile solo dall'Esserci solo nell'angoscia. Tale Niente è precisamente ciò a partire da cui (qui Heidegger riprende quasi alla lettera le pagine di *Essere e tempo* che abbiamo commentato) si dà per l'Esserci una forma di accesso all'ente: «solo nella notte chiara del Niente [*Nichts*] dell'angoscia [*Angst*] sorge l'originaria apertura dell'ente come tale, per cui esso è ente – e non Niente»⁴⁰⁹. Tale accadimento (lo svelarsi dell'ente a partire dall'essere nel Niente dell'Esserci) è per contro ciò che Heidegger definisce la cosa più «fondamentale del nostro esser-ci»⁴¹⁰

Heidegger, anche in un testo che ha il compito di trattare del concetto di Niente, non fa che parlare dell'Esserci. Non vi è Nulla, senza Esserci: «il Niente è manifesto nel fondo dell'Esserci»⁴¹¹. Il Niente non può che darsi come ciò che si manifesta all'Esserci quando esso si angoschia. Il Niente, in questo testo, assume inoltre un carattere *fondativo*. L'esito ultimo della lezione porta di fatto a una riconsiderazione della scienza a patto che questa concepisca sé stessa come derivata dall'originaria apertura che è possibile all'Esserci nell'uomo in quanto esso si pone completamente nell'ambito del Nulla. Per Heidegger dunque il Niente in qualche modo appartiene all'ambito dell'entità, aprendola in via preliminare: «Il Niente non rimane l'opposto indeterminato dell'ente, ma si svela come appartenente all'essere dell'ente»⁴¹². Si tratta di una constatazione importantissima, perché certifica che nel 1929 Heidegger pensa il Niente in primo luogo come qualcosa di dato solo per l'Esser-ci, e in secondo luogo esclusivamente come aprente: il Niente assume qui in pieno quella funzione positiva, appunto di apertura, che si è visto da Heidegger sempre attribuita al negativo (nelle accezioni, relativamente differenti, che il filosofo tedesco dà a questa parola). Esso appartiene all'essere dell'ente proprio perché sta in questa posizione di fondazione di ogni “comprensione” ivi inclusa quella scientifica. Tale tesi va enunciata per Heidegger in questo modo: «*ex nihilo omne ens qua ens fit*»⁴¹³.

⁴⁰⁸ Ivi, p. 53.

⁴⁰⁹ Ivi, p. 54.

⁴¹⁰ Ivi, p. 48.

⁴¹¹ Ivi, p. 65.

⁴¹² Ivi, p. 63.

⁴¹³ Ivi, p.64.

Attraverso questo risultato è possibile per Heidegger proseguire il compito proprio della metafisica, termine che ha ancora, in questa conferenza, un significato positivo: «la metafisica è il domandare oltre l'ente, per ritornare a comprenderlo come tale e nella sua totalità»⁴¹⁴ dove risulta assolutamente evidente, ancora una volta, il ruolo fondativo, positivo di quel Niente che si pone alla base della possibilità di comprensione dell'ente (e non dell'Essere). Ha ragione Morani nell'evidenziare che, in *Che cos'è metafisica?* il *Nichtsbegriff* «risulta un principio attivo e rivelativo, la potenza abissale che rende possibile l'apparire dell'ente in quanto tale»⁴¹⁵. Vi è una sostanziale conferma del rapporto tra Esserci e Nulla che si è visto precedentemente. L'Esserci ha un rapporto privilegiato con il Nulla non solo nel senso che il Nulla appare per mezzo di lui, ma anche perché egli esiste in quanto si colloca nel Nulla. Questo significa che egli sta già da sempre in una dimensione di trascendenza rispetto all'insieme degli enti. La seguente frase è decisiva e può essere considerata una prova ulteriore di tutto quello che si è voluto sostenere in questa ricostruzione a proposito di Heidegger:

«Tenendosi immerso nel Niente, l'esserci è già sempre oltre l'ente nella sua totalità. Questo essere oltre l'ente noi lo chiamiamo trascendenza. Se l'esserci, nel fondo della sua essenza, non trascendesse, ossia, come ora possiamo dire, non si tenesse immerso fin dall'inizio nel niente, non potrebbe mai rapportarsi all'ente, e perciò neanche a sé stesso.»⁴¹⁶

Il legame che si pone tra Esserci, trascendenza, permanenza nel Niente e possibilità di comprensione da parte dello stesso Esserci è qui esplicito. Solo il fatto che l'Esserci sia originariamente trascendente, cioè che si collochi fin da subito nel Niente, esattamente come Heidegger sosteneva in *Essere e tempo*, fa sì che sia possibile una qualsiasi forma di rapporto. L'animale, proprio perché non è trascendente, non può mai collocarsi in un orizzonte e-statico di rapporto con l'ente. Viene inoltre riconfermata da Heidegger l'idea che solo nella capacità di comprensione della propria dimensione di nullità originaria si dà la possibilità per l'Esserci di divenire padrone della propria esistenza, pur non potendo mai venire a capo di tale

⁴¹⁴ Ivi, p.61.

⁴¹⁵ R. Morani, *Essere, fondamento, abisso*, cit., p. 99.

⁴¹⁶ M. Heidegger, *Che cos'è Metafisica?*, op.cit. p. 51.

nullità-gettatezza originaria. Non si può non notare che proprio in queste pagine il Niente assume un ruolo fondativo che non è individuabile come co-originario (come era invece in *Essere tempo*), ma come vera e propria condizione di possibilità di ogni comprensione dell'Esserci: l'apertura non è co-originaria rispetto al Nulla, ma quest'ultimo ne è la radicale *conditio sine qua non* di esistenza: «l'esserci umano può comportarsi in rapporto all'ente solo se si tiene immerso nel Niente»⁴¹⁷ dove abbiamo ben chiaro che questa “immersione nel Niente” non consiste in altro che in una distanza assoluta dell'Esserci dagli altri enti, che è la cosa più originaria, più caratteristica di questo ente che è l'uomo. Solo l'uomo ha questo rapporto privilegiato con il Niente, in forza del quale il filosofo tedesco può identificare l'uomo come il «luogotenente del Niente»⁴¹⁸. Nella misura in cui, infatti, la domanda sul Niente è una domanda metafisica, sostiene Heidegger, «la metafisica fa parte della “natura dell'uomo”»⁴¹⁹. È quindi evidente come anche in *Che cos'è metafisica?* Heidegger confermi quanto abbiamo rinvenuto dall'analisi dei testi svolta precedentemente, addirittura facendo un passo in avanti: se in *Essere e tempo* la nullità era co-originaria all'Apertura, qui essa risulta la condizione di possibilità in generale dell'essere aperto dell'Esserci. Bisogna inoltre evidenziare come, all'altezza della conferenza del 1929, risulti ancora più chiaro come in questo particolare momento della produzione heideggeriana non solo l'Esserci viene pensato sempre a partire dal Niente, ma anche lo stesso Niente per poter essere pensato deve venire immediatamente collocato nell'Esserci: è l'Esserci che solo ha accesso al Niente nell'*Angst*. Da questi due elementi emerge l'essenziale *positività* del Niente, per Heidegger. Morani riassume così la questione:

«La trascendenza del *Dasein* è *Grund* solo in quanto *Ab-grund*: il positivofondare dell'esserci, che porta alla peresenza il mondo come insieme regolato da determinati rapporti causali e da molteplici relazioni di dipendenza reciproca, si radica in un'originaria mancanza di fondamento, si iscrive in una negatività che precedere e rende possibile ogni giustificazione intorno all'ente.»⁴²⁰

⁴¹⁷ Ivi, p. 65.

⁴¹⁸ Ivi, p. 60.

⁴¹⁹ *Ibidem*.

⁴²⁰ R. Morani, *Essere, fondamento, abisso*, cit., p. 102.

È stato dunque chiarito il rapporto tra Esserci, trascendenza, negativo e mondo nella filosofia di Heidegger degli anni '20. Tale legame, preso nella sua dimensione più generale e non con tutto il contenuto teoretico che Heidegger gli dona, vale come una conquista teoretica che assume forza ben al di là del filosofo tedesco. Tale legame è infatti riscontrabile, con accenti anche molto diversi, in un importante segmento della filosofia francese degli anni '30: i figli e i fratelli filosofici più noti di Heidegger in Francia lo hanno seguito su questa via. Hanno cioè accettato l'idea di non poter pensare l'umano che al di là della sua vita corporea e quindi di doverlo collocare fin da subito nella dimensione del Nulla. Allo stesso tempo, un autore come Merleau-Ponty utilizzerà in senso radicalmente alternativo l'idea di *Apertura* per *scardinare* il binomio uomo-negativo. Su questo passaggio concettuale, dunque, è davvero riscontrabile fino in fondo l'influenza decisiva di Heidegger sulla filosofia e sul pensiero del '900 e oltre. In conclusione, è da questa assenza radicale della dimensione corporea, o quanto meno dal fatto che essa viene sempre pensata a partire dall'e-sistenza dell'Esserci e quindi dalla sua dimensione sostanzialmente temporale, che nascono i due lati del pensiero di Heidegger alla fine degli anni '20. Il fascino di una lettura del primo Heidegger dal punto di vista dell'eco-logia può nascere solo dal fatto che egli vede talmente bene la vicinanza tra l'Esserci e il mondo che parla dell'Apertura originaria come proiezione dell'uomo verso gli enti e nonostante questo la descriva come possibile solo in virtù del fatto che l'Esserci non è un corpo. Egli è preso dal binomio umano-negativo finché deve dire *cosa* pensa, ma ne esce *quando* pensa. La mattina egli cuciva la tela di una distinzione abissale tra gli uomini e gli animali, e la notte la disfava. *Amicus Homo, sed magis amica veritas.*

Intermezzo
ARNOLD GEHLEN. CORPO, MANCANZA,
PROMETEISMO

1. Tra mancanza e eccedenza

Vi sono due motivi per cui è indispensabile trattare il pensiero di Gehlen ai fini della presente ricerca. Il primo è, per così dire, di ordine storico-classificatorio. Nonostante che i suoi scritti si collochino su una scala cronologica più tarda rispetto a quelli di Scheler e di Plessner che abbiamo trattato, Gehlen è comunemente ricondotto al nucleo della corrente dell'antropologia filosofica tedesca, per tutta una serie di motivi metodologici che emergeranno nel corso della trattazione, tra cui centrale è il rapporto con von Uexküll. Il secondo è di ordine teoretico. Se infatti il rapporto tra umano e negativo, che emerge nelle pagine della sua opera, ha diversi tratti in comune con gli altri due autori affrontati, è anche vero che i punti di differenza sono molteplici. Gehlen è inoltre, proprio per le modalità specifiche in cui imposta la questione, estremamente concentrato sul tema della *tecnica* in prospettiva antropologica. Si tratta di un tema centrale per questo lavoro. Gli esiti, nonché i presupposti e lo sviluppo stesso della riflessione gehleniana sono molto significativi per una maggior comprensione delle conseguenze del posizionamento in un "posto" piuttosto che in un altro del *negativo*.

1.1. Gehlen e von Uexküll. Mancanza biologica e eccesso pulsionale

Anche la riflessione gehleniana a proposito dell'umano si costituisce nella modalità, al contempo, di utilizzo e critica nei confronti di von Uexküll¹. Questi infatti risolve, per così dire, alcuni problemi con cui Gehlen si confronta fin da molto giovane, anche se un'accettazione completa della

¹ Anche su questo, per una ricognizione generale, rimandiamo a C. Brentari, *Jacob von Uexküll*, cit., pp. 237-241, nonché a V. Rasini, *L'agire dell'uomo. Sul pensiero di Arnold Gehlen*, Mimesis, Milano 2018, pp. 49-62.

sua posizione renderebbe impossibile al filosofo di Leipzig lo sviluppo di un'autentica antropologia filosofica. Gehlen, infatti, è interessato alla questione del rapporto tra quanto è possibile esperire e ciò che è originariamente dato al soggetto che fa esperienza. È questo il tema centrale della sua riflessione nel 1935 in un testo dal titolo *L'idealismo e la dottrina dell'agire umano*². Qui Gehlen si propone di delineare le linee fondamentali di una filosofia idealistica dell'azione, che superi da un lato il realismo, dall'altro le forme di idealismo da lui definite «estetica»³ (Schopenhauer) o «logocratica»⁴ (Hegel e Fichte). Ciò che egli apprezza dell'idealismo e che lo porta a considerare la sua filosofia dell'azione una forma, seppur mediata, di idealismo, è precisamente il fatto che quest'ultimo si costituisce su «un'equiparazione di tutto ciò che è esperibile con il già dato»⁵. Il problema sostanziale del realismo, che lo rende un pensiero astratto, è proprio la dimenticanza di questo *factum* fondamentale, cioè della «relazione tra ogni sistema di relazione e colui che lo detiene»⁶. Questo elemento è ciò che muove Gehlen a formulare alcune linee di una filosofia dell'azione in cui l'uomo non sia visto né «dall'esterno» come fa il materialista, che lo pensa dunque al di là della sua conformazione soggettiva, né solo a partire dalla «realtà della coscienza» come fa l'idealista puro⁷. Una teoria dell'azione è una teoria che pensa l'uomo nella sua completezza, nel suo realizzare la propria forma a partire da sé stesso. L'interesse che muove la prima riflessione di Gehlen è cercare qualcosa nell'uomo che lo renda essenzialmente *agente*, cioè sempre portato al di là della passività che lo caratterizzerebbe se avessero ragione i materialisti e sempre al di là dell'isolamento in cui sarebbe se invece ad avere ragione fossero gli idealisti.

Da questa esigenza nasce l'interesse per von Uexküll e la centralità della sua teoria sul rapporto organismo-ambiente nel testo gehleniano. Tale interesse è chiarito fin dalle primissime pagine del capolavoro gehleniano, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*⁸, universalmente

² A. Gehlen, *Arnold Gehlen. Gesamtausgabe* Bd.2 (hrsg. Von Lothar Samson), Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt 1980, pp. 311-345; tr. it. di A. Gualandi *L'idealismo e la dottrina dell'agire umano*, in *L'uomo, un progetto incompiuto. Vol.1.*, op.cit., pp. 11-46.

³ Ivi, p. 14.

⁴ Ivi, p. 15.

⁵ Ivi, p. 24.

⁶ Ivi, p. 27.

⁷ Ivi, p. 30.

⁸ Testo edito per tre volte, la prima nel 1940 e l'ultima nel 1950, subi notevoli modifiche, su cui non avremo tempo di dilungarci, nel corso della sua storia editoriale. Indispensabile per il

considerato un vero pilastro dell'antropologia filosofica tedesca. Gehlen infatti disambigua fin dall'introduzione il proprio rapporto con il biologo estone. Nel paragrafo nove dell'introduzione⁹, infatti, egli chiarisce, dopo aver brevemente riportato la teoria del rapporto tra dotazione organica dell'animale e ambiente di von Uexküll, come egli consideri tale «teoria della *Umwelt* [...] un tocco di genio, qualcosa di realmente nuovo»¹⁰. Per Gehlen, al pari che per Plessner e Scheler, la scoperta del barone estone è decisiva poiché consente di pensare il fondamentale rapporto tra conformazione organica e mondo, sfuggendo così sia all'idealismo astratto che al realismo riduzionista. È però interessante che, mentre Scheler e Plessner criticano von Uexküll per così dire *alla fine* del loro ragionamento complessivo, Gehlen segnala immediatamente ciò che lo convince meno. Si tratta, esattamente come per Plessner e Scheler, dell'equiparazione di umano e animale tipica dell'autore di *Biologia teoretica*. In primo luogo Gehlen critica il mancato approfondimento della nozione di istinto. Tale studio avrebbe infatti portato, secondo il nostro autore, a comprendere una differenza sostanziale tra il (non) agire dell'animale (mosso dall'istinto) e l'agire dell'uomo¹¹. In secondo luogo egli non può accettare che Uexküll abbia «trasferito all'uomo il suo pur così fertile spunto di partenza»¹². In questo modo infatti viene cancellata la «distinzione primaria»¹³ tra uomo e animale, che è il presupposto di partenza e ciò che deve essere dimostrato dal testo in oggetto.

Per Gehlen, a differenza che per Scheler, non vi sono che corpi. Non esiste alcuna dimensione relativamente trascendente, come quella del *Geist* che il filosofo fenomenologo poneva al centro della propria antropologia filosofica. Per lui, che pure gli riconosce grandi meriti sul piano della problematizzazione della questione dell'uomo, l'autore di *Die Stellung des Menschen* rimane irrimediabilmente ancorato alla metafisica e quindi la sua teoria è inservibile dal punto di vista di una determinazione

confronto tra le edizioni del testo, nonché riferimento della più recente traduzione italiana, è A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, in *Gesamtausgabe* voll 3.1 e 3.2, a cura di K.S.Rehberg, Testkritische Edition, Frankfurt 1993 (1940); tr. it. di V. Rasini *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Mimesis, Milano 2010.

⁹ Ivi, p. 112-125.

¹⁰ Ivi, p. 118.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Ivi, p. 119.

¹³ *Ibidem*.

scientifico-filosofica della natura dell'uomo¹⁴. Anche il ragionamento di Plessner è tenuto da Gehlen in grande considerazione (sebbene non sia sicuramente l'autore più citato) ma la critica che egli gli rivolge è sempre relativa alla dimensione del corpo: il punto, per Gehlen, non è la *posizionalità* con cui l'uomo vive il proprio avere un corpo, ma la forma medesima del corpo dell'uomo, che è radicalmente altra rispetto a quella degli animali. Questo è l'elemento fondamentale di differenza tra Gehlen e i suoi compagni di corrente¹⁵. Per lui ciò che differenzia l'uomo dall'animale non è né partecipar del *Geist*, né vivere in una posizionalità eccentrica il proprio corpo, quanto l'aver un corpo radicalmente diverso da quello degli animali. Ecco perché la sua critica a Plessner non può che manifestare l'insoddisfazione per una posizione che non prenda in considerazione la peculiare conformazione morfologica dell'uomo¹⁶. Se vi sono solo corpi, la differenza tra l'uomo e l'animale deve necessariamente essere rinvenuta a livello biologico-organico¹⁷. Tutto il resto (posizionalità, spirito, cultura, linguaggio etc.) non può che derivare dall'accertamento di una differenza sostanziale tra morfologie organiche. È per questo che Gehlen inizia il suo capolavoro con una parte dedicata al «Peculiare posto morfologico dell'uomo»¹⁸. Secondo lui il corpo dell'uomo si caratterizza per essere sostanzialmente «non-specializzato»¹⁹ a livello organico. In questo rivenire la specificità dell'uomo nel suo corpo sta tutta l'originalità di Gehlen nell'impostare la questione dell'antropologia filosofica. Egli, ossia l'uomo, non è dotato di organi che lo rendano adatto ad un ambiente particolare nel quale essere “a casa”.

¹⁴ Sono molteplici di saggi e i passaggi in cui Gehlen si confronta con Scheler. Si rimanda qui a quello sicuramente più completo A. Gehlen, *Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers*, in *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt 1983 [1975]; tr.it di V. Rasini, *Uno sguardo retrospettivo all'antropologia di Max Scheler*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida editori, Napoli 1990, pp. 297-311.

¹⁵ Come certifica anche V. Rasini, *L'agire dell'uomo*, cit., p. 69.

¹⁶ A. Gehlen, *Antropologia filosofica*, in *ivi*, p. 287. Ne *L'uomo* Gehlen dedica un paio di pagine a Plessner, riconoscendone i meriti ma criticando il fatto che per il suo compagno di corrente l'uomo non è in quanto tale legato ad alcuna forma biologica determinata (nella misura in cui la sua differenza è data dalla posizionalità eccentrica), mentre, come si vedrà, è precisamente la specifica *forma* del corpo umano a livello biologico che per Gehlen ne certifica la differenza. Vd. A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p.318.

¹⁷ Il non aver compreso questo, e l'aver trattato «il corpo dell'uomo come un corpo tra gli altri corpi» è, per Gehlen, anche l'errore fondamentale commesso da Cartesio, il quale ha dovuto, per poter rinvenire una qualche differenza radicale tra uomo e animale, inserire la “res cogitans”, pensando il corpo come una macchina animata dallo spirito. Vd. A. Gehlen, *Per la storia dell'antropologia*, in *Antropologia filosofica*, cit., p. 192.

¹⁸ *Ivi*, p. 127.

¹⁹ *Ibidem*.

Questa che Gehlen definisce «primitività degli organi [*Organprimitivismen*]»²⁰ è tipica dell'essere umano. Il testo che stiamo analizzando è cosparso di studi di letteratura scientifica con cui Gehlen è certamente a proprio agio²¹.

È interessante, tenendo presente il modo in cui nell'antropologia filosofica il negativo-relativo (sotto forma di mancanza, eccentricità etc.) viene sempre posto "nell'uomo", notare che Gehlen costruisce il suo discorso, fin da giovanissimo, come una critica verso il dualismo anima-corpo. Non è infatti per nulla vero che ogni posizione che rinvenga nell'uomo un rapporto speciale con la dimensione della negazione (che cioè trovi in lui il *posto* del negativo) si costituisca come un dualismo ontologico. Come si è visto, non è affatto così per quanto riguarda l'antropologia filosofica per esempio di Scheler, il quale, al contrario, ha dovuto discutere la dimensione *negativa* della specificità umana proprio nel momento in cui *supera* quel dualismo. La stessa cosa fa, fin da subito, Gehlen. È proprio perché non si è dualisti, ma si vuole mantenere una distinzione assoluta tra uomo e animale e spiegarne una radicale specificità, che serve attribuire una tale importanza al tema della mancanza. Essa svolge un ruolo decisivo proprio perché, nel contesto dell'antropologia filosofica, non si dà una forma ontologica di dualismo, come si è visto. Tale concezione del negativo è qui sempre relativizzata e non possiede uno spazio ontologico autonomo. Questa assoluta differenza rispetto agli animali spinge Gehlen a *rifiutare* il darwinismo e l'idea di un essere umano direttamente discendente da animali "normali" come le scimmie. Non è infatti possibile, per lui, che gli organi specializzati dei nostri ipotetici antenati siano regrediti in quel "meno" che sono i nostri organi²². L'essere inadatto dell'uomo è originario: questo non significa evidentemente che Gehlen rifiuti ogni forma di evoluzione, ma che vi è un *salto* tra umano e animali da un punto di vista biologico-organico, che è in contraddizione con l'idea che l'uomo e lo scimpanzé abbiano un antenato comune. Questo essere radicalmente non-adatto ad un ambiente fa sì che egli sia l'unico animale a cui, per l'appunto, non è applicabile la teoria uexkülliana della *Umwelt*. L'essere umano *manca* di ambiente «con

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Quello più noto riguarda la dentatura dell'essere umano, per lo studio della quale si rifà agli studi di Adloff, dove viene dimostrata l'assoluta primitività della forma di questa rispetto a quella degli animali. *Ivi*, pp.135-136.

²² *Ivi*, p. 134.

il quale egli possa vivere in equilibrio biologico»²³. È questa mancanza costitutiva che lo caratterizza, almeno in prima battuta, agli occhi di Gehlen. Niente di più lontano dalla prospettiva uexkülliana, per la quale, come si ricorderà, ogni soggetto corporeo è sempre pienamente adatto al suo ambiente. Questa differenza radicale, certificata da quella che, con Bolk, Gehlen definisce «embrionalizzazione»²⁴ fa sì che l'uomo sia escluso «da tutte le condizioni di vita “naturali”»²⁵. Con questo termine il nostro autore intende sottolineare la primitività dei suoi organi, cioè il fatto che essi non siano mai sviluppati per vivere nella natura così come è data. Gli animali, invece, vivono in questo stadio solo fino a quando sono, appunto, embrioni e nei pochi giorni immediatamente successivi alla nascita. L'essere umano è invece l'essere che non ha una *natura* giacché per lui non esiste alcuna *Umwelt* originariamente data, in forza del suo essere costitutivamente inadatto ad ogni singolo ambiente.

Questa mancanza caratteristica dell'umano non è un negativo pensato ontologicamente, ma semplicemente un *meno* che costituisce originariamente la forma biologica dell'umano sotto il segno del *non-adattamento*. Che l'umano abbia un rapporto specifico con il negativo è qui da intendersi nel senso che il suo corpo è già da sempre in-adatto a qualsiasi *Umwelt*, radicalmente non in equilibrio con la natura:

«Dal punto di vista morfologico, l'uomo è determinato da tutta una serie di *carenze*, le quali di volta in volta vanno definite nel preciso senso biologico di inadattamenti, non specializzazioni, primitivismi, cioè carenze di sviluppo: e dunque in senso essenzialmente negativo.»²⁶

Questa negatività, che rende l'uomo l'essere che propriamente non è mai, ma ha sempre *da farsi* e divenire, rimane costantemente sullo sfondo della trattazione gehleniana. Il fatto che essa non sia *il tutto* che costituisce l'umano non impedisce a questo *non* che definisce l'umanità di avere un peso decisivo nel modo in cui viene pensata l'attività di questo stesso essere. Se fosse semplicemente così, naturalmente, l'uomo come animale sarebbe da lungo tempo estinto. Esso, infatti, è l'animale più debole di

²³ Ivi, p. 177.

²⁴ Ivi, p. 157.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Ivi, p. 70.

tutti a livello biologico, sorta di feto che non si sviluppa mai, che non è mai a casa nella natura: se vi fosse cioè solo questa costitutiva mancanza di adattamento e se cioè l'umano fosse null'altro che il suo essere inadatto, si sarebbe estinto all'inizio della sua storia. Quello che accade, invece, per Gehlen, è tutto al livello della questione dei "dintorni", per esprimersi con von Uexküll. Se la *Umwelt* dell'animale è chiusa, «foggiato ad hoc, parco di stimoli e tale che gli istinti vi sono ancorati»²⁷, l'essere inadatto dell'uomo ha l'esito di rendere i suoi "dintorni" non una *Umwelt* nel senso dell'animale, ma un «campo di infinite sorprese»²⁸, nel quale l'uomo deve necessariamente orientarsi. Questo essere inadatto non ha cioè l'esito di chiudere l'uomo in sé stesso in un processo immunitario²⁹ di difesa dall'esteriorità, quanto di aprirlo radicalmente a letteralmente tutto. Questa apertura assoluta (che al fondo è il segno della differenza più radicale dell'umano dall'animale) è invero per Gehlen qualcosa di pericoloso per l'uomo, giacché lo rende costitutivamente esposto a qualsiasi cosa. Questo rapporto tra non-adattamento e apertura è assunto da Gehlen come un fatto e non è ulteriormente indagato: egli sostiene che nella misura in cui l'uomo non ha una *Umwelt* prestabilita è rivolto ad una serie indefinita di elementi del mondo esterno; è, appunto, *Weltoffen*: «l'apertura verso l'esterno del nostro interno è per noi, "in sé", un completo mistero»³⁰.

Si tratta allora per l'uomo di impraticarsi con le cose, di dominarle e utilizzarle in un'attività pratica di previsione. Questo dominio previsionale delle cose è chiamato da Gehlen «esonero o svincolamento della pressione diretta del presente»³¹. L'uomo, attraverso questo agire, deve esonerarsi da questo «diluvio di impressioni»³² e in questo modo rendere le cose appropriabili, disponibili, in quanto *mediate* dall'agire pratico e simbolico. Questo porta, ad esempio, ad una plasticità molto superiore dei movimenti dell'uomo, poiché egli deve poter essere adatto

²⁷ Ivi, p. 177.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Si afferma, di solito, che questa sia la tesi di Roberto Esposito. È probabile che il filosofo italiano sottovaluti la portata di questa apertura che ora descriveremo, almeno per quanto riguarda Gehlen. In ogni caso, il senso profondo delle pagine in cui discute il tornante negativo dell'antropologia filosofica possono essere lette in un senso differente, come verrà mostrato. R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002, pp. 95-104.

³⁰ A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 247.

³¹ Ivi, p. 178.

³² Ivi, p. 227.

ad un numero di situazioni pressoché infinito³³. Bisogna sottolineare che tale plasticità, per Gehlen, così come l'intelligenza e tutte le caratteristiche tipiche dell'uomo non sono affatto originarie, ma derivano da questa sua costitutiva apertura all'interezza delle cose, co-originaria rispetto al suo essere radicalmente inadatto da un punto di vista organico. È per questi motivi che Gehlen può porre come esito della differenza radicale tra umano e animale il fatto che il primo non abbia una *Umwelt*, ma una *Welt*, un mondo, che è appunto per lui la definizione di questa apertura assoluta³⁴.

Questa inadeguatezza di fondo che caratterizza l'umano ha dunque, come esito, una serie di attività eminentemente pratiche che hanno il compito di trasformare l'indefinita apertura dell'umano, il mondo pieno di sorprese in cui vive, in qualcosa di prevedibile e maneggiabile. L'attività simbolica e tecnica dell'umano è vista da Gehlen a partire da questa ricchezza, altro lato della povertà organica che caratterizza la vita dell'uomo. Il tema del linguaggio, ad esempio, è ricondotto dal nostro autore a quello dell'esonero. Dare un nome alle cose significa renderle controllabili, poter prevedere un'azione su di esse nonché il loro comportamento, cioè portarle al di là del loro "accadere" e poterle dunque gestire³⁵. Il linguaggio è ciò che «annichilisce la presenza in generale»³⁶, ciò che rimuove le cose nella loro naturalità, esonerandocene. Questo temine, "annichilisce" [*Vernichtet*], tradisce non solo un'idea del linguaggio specifica, ma anche in generale un'idea dell'attività esonerante ben definita. Come vedremo, essa sarà la chiave per leggere anche il rapporto tecnica-natura in Gehlen. Questa attività serve a separare il più possibile l'uomo dalla sua naturalità e dal suo essere un mero vivente, giacché egli, in quanto tale, sarebbe condannato all'estinzione³⁷. Questo

³³ Ivi, p. 179.

³⁴ Ivi, p. 226.

³⁵ Ivi, p. 255.

³⁶ Ivi, p. 308.

³⁷ Pensare il linguaggio come distruzione della presenza, di ciò che immediatamente e originariamente ci circonda è esattamente l'opposto, come si vedrà, di pensare il linguaggio come farà Merleau-Ponty, cioè come apertura che ci connette con le cose. Tale differenza, come sarà più chiaro dall'esposizione del problema nel quarto capitolo, rivela una differenza decisiva tra i due autori che rende estremamente elaborare un pensiero eco-logico a partire da Gehlen. Un pensiero ecologico non può infatti che essere un pensiero della presenza, che tiene in valore ciò che noi prima di tutto siamo in relazione a ciò che ci circonda. In un pensiero ecologico, il nostro agire anche linguistico (per Gehlen il linguaggio è prima di tutto una pratica) non potrà mai darsi in termini "nichilistici" nei confronti della presenza. Su questo si veda S. Righetti, *La ragione ecologica. Saggi intorno all'etica dello spazio*, Mucchi, Modena 2017.

porta addirittura Gehlen a considerare le lingue indoeuropee più sviluppate di altre lingue (quelle, ad esempio, dei nativi americani) poiché queste, godendo di un alto numero di verbi, non sono lingue «incorporanti [...] che comprimono il senso dell'asserzione in una parola-proposizione [...] restando sostanzialmente legate al situazionale»³⁸. Le lingue indoeuropee sono più sviluppate (possiamo dire più “umane”) poiché hanno la capacità di costruire frasi non legate alla singola situazione, ma di astrarre da quanto è presente, di allontanarsi dal contesto. Le lingue che sono troppo legate alle situazioni specifiche, come quelle dei popoli indigeni, sono lingue, potremmo dire, un po' meno ‘umane’, nella misura in cui bloccano la capacità potenziale di astrazione che è ciò che di più tipico vi è nell'uomo.

Questa infinita apertura verso l'esterno ha il suo altro lato complementare in un *eccesso pulsionale* che è tipico dell'umano. Esso è il *versante interno* di questa carenza organica di cui abbiamo parlato. Che questa «vitalità sovrabbondante»³⁹ venga prima o dopo la carenza organica è una domanda che non ha molto senso, nella misura in cui, se è vero che Gehlen considera, probabilmente influenzato da Freud⁴⁰, tale eccesso pulsionale come originario, è anche vero che la possibilità medesima di sperimentare questo eccesso di pulsioni è data dal fatto di essere in-adatti biologicamente e quindi *aperti* al mondo:

«l'eccesso pulsionale *costituzionale*, invece, può essere inteso solo come il versante interno di un essere non specializzato, organicamente sprovvisto, esposto a una pressione cronica di compiti interni e esterni. Tale eccesso è, per così dire, il riflesso dell'illimitata tematica di una cronica indigenza»⁴¹.

Dove è chiaro che l'eccesso pulsionale non ha una propria dimensione ontologico-vitale, ma è l'altra faccia dell'indigenza originaria, ciò che

³⁸ Ivi, p. 340.

³⁹ Ivi, p. 247.

⁴⁰ Freud è certamente un punto di riferimento decisivo per Gehlen lungo tutto il suo percorso. Ciò è certificato dall'enorme numero di citazioni, dirette o indirette, del fondatore della psicanalisi. Vd. K. S. Rehbel, *Prefazione*, in A. Gehlen, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., p. 19. In un tardo (1968) testo che Gehlen stesso consacra all'indagine della propria storia intellettuale, inoltre, egli riconosce esplicitamente il suo debito con Freud per la comprensione della vita interiore come fondata sull'eccesso pulsionale: A. Gehlen, *Un modello antropologico*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., p. 257.

⁴¹ A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 95.

essa porta all'emersione. La dimensione della mancanza non viene mai superata da questa pulsione, ma la conserva internamente come condizione del suo potersi dare a manifestazione. Questo eccesso pulsionale è talmente sovrabbondante, sia nella sua forma interna che esterna (come pulsione di vita e come apertura al mondo), che l'uomo deve necessariamente venirne a capo mediante una delle facoltà per lui più caratteristiche, cioè l'immaginazione. Quel fare creativo che rende l'essere umano plastico e sempre disposto ad impraticarsi con le cose e che anima sia il suo corpo (immaginazione motoria e sensoria⁴²) sia la sua attività più propriamente tecnica. Questa immaginazione, portato dell'essere inadatto organicamente nella misura in cui ha il compito fondamentale di esonerarlo dall'immediatezza, ma al contempo sovrappiù di attività, segno di un'eccedenza originaria – è precisamente qualcosa che manca all'animale, già da sempre preso nel suo mondo⁴³. Da questa necessità di organizzazione l'immaginazione viene definita da Gehlen di «importanza eccezionale»⁴⁴. Essa è la facoltà che gli consente di trasformare il mondo in continuazione, il senso di «costituire un fattore delle condizioni d'esistenza dell'uomo, essere aperto al mondo, destinato a *trasformare* quanto gli è dato rinvenire»⁴⁵. Si vede qui come l'elemento dell'eccedenza e l'elemento di una originaria carenza istintuale-organica siano sempre le due facce dello stesso essere umano.

1.2. La mancanza come motore della costruzione della “seconda natura”

Tale facoltà trova la sua condizione di esistenza nella capacità esclusivamente umana di creare uno *iato* tra gli impulsi e l'azione, cioè nella capacità di inibire le pulsioni immediate. Procrastinando il soddisfacimento immediato dei bisogni – il che può essere fatto solamente utilizzando una parte del proprio corredo pulsionale per inibirne un altro⁴⁶ – l'uomo crea lo iato all'interno del quale si dà l'azione e in generale la

⁴² Ivi, p. 190.

⁴³ Ivi, p. 226.

⁴⁴ Ivi, p. 236.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Questa precisazione viene fatta da Gehlen precisamente allo scopo di distinguere la sua posizione da quella di Scheler: non è la partecipazione al *Geist* che rende l'umano in grado di “dire di no alla vita” ma l'apertura originaria resa possibile dal primitivismo organico unita all'eccesso pulsionale. Vd. Ivi, p. 401

costruzione di un nuovo mondo a misura dell'uomo, tecnico-simbolico-linguistico. In questo spazio l'uomo può ricostruire integralmente il mondo, rendendolo in generale esperibile e non solo maneggevole. L'esperienza stessa infatti, per Gehlen, è qualcosa che si può fare solo a partire dall'aver già rielaborato, anche praticamente, ciò che vi è fuori di noi: «le cose sono là per noi solo in quanto “ci” riguardano, e fare esperienza con esse significa *fissare univocamente il carattere di questo riguardarci per una futura disponibilità*»⁴⁷. L'attività dell'uomo consiste nella creazione di una «seconda natura», totalmente altra rispetto a quella in cui si trova originariamente:

«Essenzialmente, l'uomo vive in una seconda natura, in un mondo da lui stesso trasformato e volto al vitale servizio dei suoi bisogni, vive in una “nature artificielle” come la chiama Sorel. D'altronde, noi non viviamo semplicemente in una natura artificiale, ma in una natura “coltivata” traendone possibilità, alle quale, se fosse lasciata a se stessa e permanesse nello stato originario, essa non perverrebbe. Nella natura immediata, nella “prima” natura non ci sono né animali utili né sostanze esplodenti.»⁴⁸

L'uomo di Gehlen infatti può vivere solo distruggendo la “prima” natura che lo circonda, nella creazione di una «cultura innaturale»⁴⁹ entro la quale poter essere relativamente adattato. Per Gehlen quell'adattamento tra il soggetto e il suo mondo, che per von Uexküll è costitutivo, cioè determinato *a priori*, è qualcosa che per l'uomo e solo per lui si dà a posteriori, nella costruzione attiva (non solo trascendentale) di un mondo *nuovo*. È per questo che la migliore “figura” per mostrare l'uomo di Gehlen è quella di Prometeo, come lui stesso sottolinea: l'essere umano non vive nel presente, ma nel futuro⁵⁰ (giacché la presenza è quella naturalità in cui egli soccomberebbe) sempre in ciò che è lontano e non in ciò che c'è, al di là dello spazio e del tempo attuali⁵¹.

Può risultare ora chiaro perché Gehlen abbia rivolto successivamente la sua attenzione alla dimensione della tecnica come attività di

⁴⁷ A. Gehlen, *Sulla natura dell'esperienza*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., p.43.

⁴⁸ A. Gehlen, *L'uomo*, cit., pp.365-366.

⁴⁹ Ivi, p. 75.

⁵⁰ A differenza dell'animale, che «vive nell'adesso» cfr. Ivi, p. 89.

⁵¹ Ivi, p. 69.

trasformazione creativa del mondo. La sfera della cultura (e quindi anche della tecnica⁵²) è per Gehlen la sfera propria dell'umano⁵³. Se il primo compito di quest'ultimo è costruirsi una seconda natura, evidentemente la tecnica sarà «insita già nell'essenza stessa dell'uomo»⁵⁴: esso sarà un animale naturalmente artificiale⁵⁵. Per questo motivo non si danno in alcun caso forme di presenza umana attestata storicamente dove non siano presenti strumenti tecnici: «la tecnica è antica quanto l'uomo»⁵⁶. Vi è una sorta di ambiguità non contraddittoria che si dà alla base del pensiero di Gehlen sul tema della tecnica. Si tratta del gioco-scontro tra in-adattamento organico e eccesso pulsionale⁵⁷. Dare un peso eccessivo ad uno di queste due parti costitutive dell'umano, senza tenere presente

⁵² La tecnica è definita un «ramo della cultura» in A. Gehlen, *Die Mensch und die Technik*, in *Die Seele im technischen Zeitalter*, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Hamburg, 1957; tr. it. di M.T. Pansera, *L'uomo e la tecnica*, in *L'uomo nell'era della tecnica*, Armando Editore, Roma 2003, p.31.

⁵³ A. Gehlen, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., p. 119.

⁵⁴ A. Gehlen, *L'uomo e la tecnica*, in *L'uomo nell'era della tecnica*, cit., p.33.

⁵⁵ Tale spinta alla trasformazione del mondo che circonda l'uomo come qualcosa di *essenziale* per questo essere inadatto-pulsionale è certificata per Gehlen, oltre che dalla attestata presenza di strumenti tecnici ovunque laddove siano stati rinvenute vestigia di assembramenti umani, dalla presenza della magia in quasi tutte le civiltà che si sono date storicamente. La magia infatti è «un tentativo di apportare mutamenti a vantaggio dell'uomo, deviando le cose dal loro proprio cammino per metterle al nostro servizio.» Ivi, pp.38-39.

⁵⁶ A. Gehlen, *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstdeckung des Menschen*, Rowolt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbeck bei Hamburg 1961; tr. it. di V. Rasini, *Prospettive antropologiche. Per l'incontro con sé stesso e la scoperta di sé da parte dell'uomo*, Il Mulino Bologna, 1987, p. 127.

⁵⁷ Che vi sia un problema interpretativo da questo punto di vista è certificato dalle discussioni dei lettori stessi di Gehlen. Oltre a interpretazioni più banali e a tratti errate, si possono fare due esempi nel panorama italiano di due letture di Gehlen che valorizzano la prima il tema della mancanza, il secondo quello dell'eccedenza. Si tratta di due letture penetranti e alle quali si deve qui moltissimo. La prima è quella del già citato Roberto Esposito, per il quale la mancanza che costituisce il corpo dell'essere umano è la causa di un'involuzione *immunitaria* del ragionamento gehleniano a proposito delle istituzioni. Vd. R. Esposito, *Immunitas*, cit., pp. 101-102 e p.123. La seconda è invece quella di Ubaldo Fadini, il quale, collegandosi anche a tradizioni di pensiero differenti (Deleuze e la teoria critica) prova a pensare Gehlen per così dire partire dall'eccedenza (tenendo comunque presente la centralità del tema della mancanza), vedendo in lui un possibile uso in termini istituenti-radicali e di filosofia della tecnica in senso emancipatorio. Cfr. ad esempio U. Fadini, *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, FrancoAngeli, Roma 1988; o U. Fadini, *Fogli di via. Ai margini dell'antropologia filosofica*, Clinamen, Firenze 2018, pp.22-37, dove viene esplicitamente affermato «c'è quindi un protagonismo (tutt'altro che irriflesso) della pulsione (e non semplicemente della "mancanza" nel ragionamento di Gehlen)». Quest'ultima lettura di Gehlen, come si vedrà, è centrale nel modo di intendere l'autore qui presentato. Quello che conviene sottolineare con Esposito è, tuttavia, il *permanere* del negativo (in termini di mancanza) anche all'interno della teoria della tecnica, in un senso a tratti effettivamente *annichilente* nei confronti del dato naturale. È la spiegazione di questo fatto la posta in gioco di questo paragrafo.

l'altra e dimenticando i reciproci rapporti può portare a tutta una serie di errori interpretativi che avrebbero l'esito di non spiegare l'inezienza delle riflessioni del nostro autore. Che per Gehlen si dia originariamente un processo indefinito di trasformazione del mondo naturale nella sua inezienza, «dal circolo polare all'equatore»⁵⁸, è qualcosa che discende naturalmente da quanto abbiamo detto e che è allo stesso tempo certificato dai testi. Come rileva correttamente Ubaldo Fadini, in Gehlen c'è un vero e proprio «invito all'abbandono nei confronti del fare articolato come progresso scientifico/tecnologico/culturale»⁵⁹, nella misura in cui l'uomo, essere in-adatto, ha bisogno costantemente di elaborare praticamente una seconda natura che superi e sostituisca la prima. Il processo tecnico è uno e unidirezionato, nella sua necessità antropologica data dalla carenza originaria. Esso attraversa la storia umana nella direzione di un sempre maggiore esonero dell'essere umano dalla necessità di confrontarsi con la presenza. Esso è allo stesso tempo *creazione* indefinita, nella misura in cui l'essere costitutivamente in-adatto dell'uomo ha bisogno di una costante trasformazione del mondo naturale. È nelle pagine in cui Gehlen descrive l'essenza della tecnica che emerge tutto il suo prometeismo, cioè un'idea di tecnica come creazione infinita del nuovo che soppianta la natura: «altrettanto originaria è l'ingegnosità, la costruttività e la superiorità della natura sulla tecnica»⁶⁰. Tale progressione tecnica è assolutamente inesorabile e non può essere revocata in dubbio. Essa è peraltro pensata a livello planetario, come se non si dessero in nessun luogo civiltà diverse dalla nostra: essa è il destino dell'umanità in generale⁶¹:

⁵⁸ A. Gehlen, *L'immagine dell'uomo nell'antropologia moderna*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., pp.209-210.

⁵⁹ U. Fadini, *L'esperienza della plasticità. Su un registro della riflessione di Arnold Gehlen*, in B.Accarino, a cura di, *Ratio imaginis*, cit., p. 121.

⁶⁰ A. Gehlen, *La tecnica vista dall'antropologia*, cit., p. 127.

⁶¹ Questo non significa affatto che per Gehlen non sia possibile fare una storia della tecnica: solo che questa storia può essere fatta tenendo presente un solo criterio, quello del maggiore o minore esonero possibile. Questo lo porta a pensare la tecnica contemporanea come maggiormente progressiva e *basta* rispetto a quella antica. Gehlen identifica infatti quelle che egli chiama "svolte" nel corso del processo storico (svolte che naturalmente si danno solo nella storia Occidentale) che sono il Neolitico e il passaggio alla modernità. Già questa scelta è significativa del modo essenzialmente progressivo (in termini di maggiore o minore esonero) con cui il nostro autore legge il processo di sviluppo tecnico, pur vedendone, come si vedrà, alcune difficoltà. Vd. A. Gehlen, *L'uomo e la tecnica*, in *L'uomo nell'era della tecnica*, cit., pp. 36 sg.

«Io ritengo che del progresso, nel senso di sviluppo della scienza e della tecnica, comprese le loro innumerevoli conseguenze dirette e indirette, proprio nessuno sia responsabile. *Questo progresso è diventato una inviolabile legge della vita dell'umanità.* Nessun singolo deve portare una responsabilità morale per esso. Ci si è imbarcati da tempo su questo elemento: non esiste via di ritorno e vi sono solo soluzioni in avanti.»⁶²

In cui per “via di ritorno” Gehlen intende un’ involuzione dello sviluppo tecnico, giacché quest’ultimo è da lui pensato in una modalità progressiva, da un’arretratezza verso una maggior completezza che si danno su una linea temporale diritta⁶³. La tecnica, da un lato, è necessaria in virtù dell’antropologia della mancanza, dall’altro viene pensata come processo continuo e sostanzialmente progressivo, quindi radicalmente impolitico (non esistono *forme storiche* della tecnica determinate da rapporti di forza sociali, per esempio, ma solo forme più o meno avanzate di *mezzi* per l’esonero).

1.3. Un altro Gehlen possibile. L’uomo come animale di fantasia

Non si darebbe però ragione dell’intero ragionamento gehleniano sulla tecnica, nel caso se ne riportasse solo questo aspetto nichilistico (nei confronti del dato naturale) e prometeico indubbiamente presente. In Gehlen vi sono anche passaggi che lasciano pensare ad un possibile uso diverso delle sue riflessioni, fatte salve alcune precisazioni. In primo luogo, se è vero che quando ne fa descrizioni più generali Gehlen tende a valorizzare l’aspetto di separazione radicale della tecnica dal mondo

⁶² A. Gehlen, *La situazione sociale del nostro tempo*, in *Prospettive antropologiche*, cit., p. 186.

⁶³ Anche in un famoso dialogo del 1965 di Gehlen con Adorno uno dei punti che allontana di più il grande filosofo da Gehlen è proprio la considerazione del progresso. In primo luogo infatti Adorno prova costantemente a far notare al suo interlocutore la storicità di forme di organizzazione sociale ma anche delle forme tecniche (legate, per lui, al modo di produzione storicamente dato). Egli accusa di astrattezza una posizione che parli di “razionalità tecnica” rivendicando il rapporto che esiste tra forze produttive e rapporti di produzione. In secondo luogo, Adorno non è convinto che ciò che per Gehlen è progresso (cioè l’accessibilità di beni materiali e stimoli intellettuali a sempre più persone) sia in sé da determinarsi come tale. Si tratta di un dibattito che sarebbe importante analizzare. Qui non ci è possibile farlo, ma è molto interessante, ai fini di questa indagine, che questa prospettiva gehleniana abbia fin da subito suscitato perplessità nel campo della teoria critica radicale. Il testo è ora disponibile in traduzione italiana curata da Ubaldo Fadini: T. W. Adorno, E. Canetti, A. Gehlen, *Desiderio di vita. Conversazioni sulle metamorfosi dell’umano*, Mimesis, Milano 2019, pp. 79-103.

naturale, quando poi egli concretamente descrive strumenti tecnici, molto spesso ne valorizza e ne identifica il lato più vicino al mondo della natura e dell'organico di quanto ci si potrebbe aspettare. In tali descrizioni la tecnica non viene vista come qualcosa che sovrasta e annichilisce la natura, ma come qualcosa che intensifica processi già dati in natura: «il martello, il microscopio, il telefono non fanno che potenziare facoltà esistenti nel corpo umano»⁶⁴. La tecnica appare qui come un gesto reso possibile all'uomo non tanto dalla sua separazione originaria dalla natura e dal mondo dell'organico, ma al contrario proprio dalla sua concatenazione con esso: «il circuito regolatore tecnico ha la stessa forma della concatenazione di effetti che si riscontra nel circolo dell'azione umana e in numerose regolazioni biologiche all'interno del corpo umano»⁶⁵. Vi è un vero e proprio «isomorfismo»⁶⁶ tra oggetti artificiali e fenomeni biologici. Da questo punto di vista sembrerebbe di poter relegare in dubbio anche l'idea di una “seconda natura” che sostituisce del tutto la “prima”, pensando piuttosto ad un tipo di rapporto diverso, dove la seconda natura non è che un movimento della prima, senza nessuna distruzione totale. È inoltre possibile rinvenire tutta una serie di passaggi in cui l'azione e quindi anche la dimensione tecnica della vita si slegano, per così dire, da quella necessità originaria di esonerare l'uomo e quindi di costruire un mondo interamente artificiale. La mancanza non appare per nulla, in questi passaggi, il motore della costruzione. In essi, cioè, emerge in piena luce la dimensione dell'eccesso pulsionale e della creatività, tratteggiando la figura di un uomo come essere di fantasia e di immaginazione. Questo avviene, ad esempio, nelle pagine che Gehlen dedica alla dinamica del gioco come dispiegamento di «bisogni di contatto aperti al mondo, instabili, tramati dalla vivacità dei sensi e nella sensibilità dei movimenti»⁶⁷. Vi è qui la possibilità di pensare diversamente quell'idea di apertura (e quindi di eccesso pulsionale) originaria per l'uomo, come dimensione della creatività e dell'immaginazione (facoltà a cui non a caso Gehlen attribuisce somma importanza) in un rapporto vivo con il mondo e con le cose.

Che vi sia questa tendenza alla valorizzazione della dimensione dell'eccesso pulsionale sotto forma di attività immaginativa è certificato

⁶⁴ A. Gehlen, *L'uomo e la tecnica*, cit., p. 32.

⁶⁵ Ivi, pp.45-46.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p.415.

anche dal fatto che spesso Gehlen legge l'Apertura in cui vive l'uomo come segnata dalla stessa facoltà immaginativa, che ha il compito di filtrare le pulsioni che ci costituiscono⁶⁸. La stessa categoria di *plasticità* è leggibile secondo entrambi i registri della mancanza e della fantasia: essa è da un lato portata dalla deficienza biologica originaria, dall'altro si dà nel mondo (trasformandolo) proprio come atto di costruzione creativa e svincolata *a-priori*. Non è minimamente possibile inoltre, qui, affrontare tutta la tematica delle istituzioni⁶⁹. La centralità di questo tema nell'opera di Gehlen però rende evidente l'importanza che egli attribuisce all'eccesso pulsionale: le istituzioni sono precisamente ciò che organizza, modula e riforma i nostri eccessi, altrimenti ingovernabili, in vista di una messa a valore delle riserve di energia di cui gli uomini sono portatori. L'interesse della teoria delle istituzioni di Gehlen è incomprendibile senza tenere presente la centralità della dimensione dell'*eccesso* delle pulsioni. Tale eccesso è talmente presente che esso va *disciplinato* da un campo istituzionale che agisca anche sui singoli soggetti, in un percorso che Gehlen non esita a chiamare *ascetico*⁷⁰, proprio per evidenziare la necessità di contenimento di questo eccesso caotico originario. È talmente importante il contenimento di questo impulso che Gehlen non esita a definire questo processo ascetico una «prosecuzione del processo di ominazione»⁷¹.

⁶⁸ A. Gehlen, *Zur Systematik der Anthropologie*, in *Philosophische Anthropologie*, op.cit. tr. it. *Per la sistematica dell'antropologia*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., p.138.

⁶⁹ Gehlen affronta il tema delle istituzioni in una molteplicità di testi. Si rimanda qui almeno a A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt 2004 (1975); tr. it. di E.Tetamo, *L'uomo delle origini e la tarda cultura*, Mimesis, Milano 2016, almeno la prima parte, *Istituzioni*, pp. 21-139. e A.Gehlen, *L'uomo e le istituzioni*, op.cit.. Per uno sviluppo in senso critico radicale delle tesi di Gehlen sulle istituzioni (ma in generale della sua intera prestazione concettuale), si rimanda a U.Fadini, *Il tempo delle istituzioni. Percorsi della contemporaneità: politica e pratiche sociali*, Ombrecorte, Verona 2016. Sul tema, da un punto di vista più largo e non limitato al solo Gehlen, si veda M. Pavanini, *L'istituzione come proprio dell'umano. Un approccio antro-po-tecnologico*, in *Discipline filosofiche*, 2, 2019, pp. 31-50 e in generale tutto il volume per un inquadramento del problema dell'istituzione.

⁷⁰ A. Gehlen, *L'immagine dell'uomo nell'antropologia moderna*, cit., p. 183.

⁷¹ *Ibidem*.

2. Il prometeismo come segno dell' antropologia filosofica di Gehlen

È certamente vero però che a livello della sua filosofia della tecnica questi passaggi, a partire dai quali è possibile sviluppare, e è stato fatto, una lettura *eco-logica* di Gehlen⁷², rimangono, in generale, abbastanza oscurati dal ragionamento complessivo. In primo luogo non è affatto certo che Gehlen sia convinto fino in fondo di questo fondamentale rapporto tra forma della tecnica e movimento organico. Pensare la tecnica in questo modo, infatti, significherebbe porle anche un limite di sviluppo (in termini formali, non tanto processuali) che difficilmente può trovare spazio in una teoria come quella di Gehlen, che rimane fino in fondo una teoria del progresso senza limiti, come si è visto. Non è quindi senza ambiguità quella tesi nell'opera complessiva di Gehlen: nei testi più tardi del filosofo egli, al contrario, sostiene un'idea di tecnica come «superamento dell'organo»⁷³ e non più come suo semplice prolungamento. Il senso dell'analisi sulla tecnica di Gehlen rimane quello, appunto, prometeico, da lui peraltro rivendicato. Il seguente passo chiarisce definitivamente come la posizione di Gehlen rimanga tutto sommato interna ad un paradigma prometeico per cui lo sviluppo indefinito di una tecnica pensata nella sua generalità porta a una distruzione totale di ogni forma di natura:

«L'uomo è dunque organicamente “l'essere manchevole” (Herder), egli sarebbe inadatto alla vita in ogni ambiente naturale e così deve crearsi una *seconda natura*, un mondo di rimpiazzo, approntato artificialmente e a lui adatto, che possa cooperare con il suo deficiente adattamento organico; e fa questo ovunque possiamo vederlo. Vive, per così dire, in una natura artificialmente disintossicata, resa maneggevole, trasformata in senso utile alla sua vita, ciò che è appunto la sfera della cultura. *Si può anche dire che è costretto biologicamente al dominio sulla natura.*»⁷⁴

⁷² Ci si riferisce qui al già citato Ubaldo Fadini. Su questo tema rimando al suo U. Fadini, *Divenire corpo*, op.cit.

⁷³ A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., p. 128.

⁷⁴ A. Gehlen, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., pp.88-89. Sottolineatura mia.

Per Gehlen la tecnica e più specificamente il processo tecnico che si dà progressivamente nel corso della storia (che è genericamente intesa come storia dell'umanità) hanno una valenza distruttiva nei confronti di tutto ciò che è natura. Tale distruttività (che si è visto esposta da Gehlen in termini di dominio della natura, di annichilimento della presenza, di trasformazione continua della prima natura in una seconda natura) non è affatto qualcosa che si verifica per accidente, ma è lo scopo principale dell'esistenza medesima della tecnica. Essa infatti è quanto serve all'animale originariamente in-adatto per costruire un mondo che sia interamente artificiale. Nelle righe sopra citate, inoltre, appare evidente il permanere, nell'argomentazione di Gehlen, della mancanza originaria. Non è vero, come si è visto, che essa sia la *padrona assoluta* del panorama argomentativo gehleniano. Essa però, in qualche modo, è paradossalmente l'unica parte della natura che non viene mai eliminata dal panorama concettuale gehleniano. Ciò che permane è la natura interna dell'uomo. Essa è in qualche modo il motore di quell'indefinito processo tecnico che allarga la *Welt* dell'umano a tutto l'ambiente naturale, distruggendolo e trasformandolo. Se la tecnica si configura come *compensazione* della deficienza organica, essa non potrà mai rimuovere quella deficienza, che permarrà al cuore di tutto il movimento di costruzione tecnica che sta al centro della storia dell'uomo. Come mostra infatti Jean Svagelski, la nozione di compensazione porta dietro di sé l'idea che ciò che viene compensato non sia mai *risolto*, ma permanga come un peso. Anzi, proprio il fatto di *compensare* una mancanza ne assicura, in qualche modo, la presenza nascosta:

«Compensare è come curare una piaga. La ferita è ricoperta, è mascherata per essere medicata; essa rimane sotto la medicazione e non scompare per questa. La medicazione l'addolcisce, la calma (dopotutto la compensazione ha una funzione consolatrice), ne aiuta la cicatrizzazione ma nello stesso tempo la sottolinea e le conferisce un'altra realtà.»⁷⁵

Non vi sono dubbi, infatti, che è precisamente il fatto di pensare l'uomo come organicamente in-adatto compensato tecnicamente ciò che rende impossibile a Gehlen elaborare un'idea *ecologica* di tecnica. Diverse

⁷⁵ J. Svagelski, *L'idee de compensation en France (1750-1850)*, Editions l'HERMES, Lyon 1981, p. 9. Devo questa citazione a Esposito che la riporta nel suo *Immunitas*, cit., pp. 97-98

letture⁷⁶, critiche nei confronti del nostro autore, sottolineano come Gehlen manchi di pensare che «di fronte all'uomo tecnico non c'è solo l'artificialità della *Welt*, ma anche la *physis*, refrattaria ad un dominio vero e sempre precondizione anche di quella *Welt*»⁷⁷. In effetti Gehlen non concepisce questo tipo di problematicità. Non vi sono mai, per lui, problemi *naturali*, legati al rapporto dell'uomo con un mondo da cui in realtà dipende. Questo proprio perché, per Gehlen, l'uomo è originariamente, biologicamente, separato dal mondo naturale. Un elemento che potrebbe trarre in inganno a proposito di Gehlen è il fatto che egli, a partire dalla sua teoria delle istituzioni, sia considerabile certamente un pensatore dell'abitare. Egli cioè considera fondamentale per l'uomo trovare, attraverso le istituzioni, una qualche forma di stabilità e di territorializzazione. Si potrebbe fare un lungo ragionamento sulla questione dell'abitare nell'antropologia filosofica tedesca. Si tratterebbe probabilmente di uno degli elementi sul quale tracciare il maggior numero di linee di discontinuità all'interno di questa corrente, a partire dal concetto stesso di *Heimat* e delle sue declinazioni internamente agli autori che abbiamo trattato in questo capitolo. Non ci si può qui dilungare su questo. Quello che deve però essere sottolineato è, però, il fatto che certamente Gehlen è un pensatore che potremmo definire "dell'abitare", nella misura in cui l'essere umano deve necessariamente, mediante l'azione e le istituzioni, trovare una sorta di *stabilità*, di *forma* nel mondo, anche grazie a forme di controllo degli impulsi, come abbiamo brevemente visto. Ciò che bisogna però domandarsi, volendo mantenere il punto di vista che anima questa ricerca, è: cosa significa abitare per Gehlen?

«Non è ancora chiaro se l'abitare, oppure il comportamento di protezione, differisca dall'occupazione territoriale. Proteggersi dal clima, dalla notte ecc. è comunque sicuramente una pulsione specifica e innata della nostra specie [...]. Tanto la delimitazione territoriale quanto l'abitare si riferiscono, sebbene vi si possa rinunciare in alto grado a seconda delle circostanze, al "fissare": si ritaglia

⁷⁶ Ad esempio da N. Russo, *Uomo, Tecnica, Kultur*, in *L'uomo, un progetto incompiuto. Vol. I*, cit., p. 135 e da E. Mazzarella, *Introduzione*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., p. 7 sg.

⁷⁷ N. Russo, *Uomo, tecnica, Kultur*, cit., p. 135.

dal mondo un'isola invariante, ci si *separa* dalle sorprese, dall'influenza di elementi ostili, uomini e animali.»⁷⁸

Abitare significa costruire un mondo integralmente artificiale che annulli ogni forma di naturalità, *separandosi* (in questo lemma è possibile notare la semantica negativa) appunto da quel dato originario. Per Gehlen l'umano può abitare solo ciò che non si dà come natura. Solo un mondo artificiale, una seconda natura, può essere *casa* per l'uomo. Non manca tuttavia in Gehlen la consapevolezza delle problematiche date dall'espansione della forma contemporanea della tecnica. Egli parla infatti esplicitamente di un «disagio della tecnica»⁷⁹ portato dall'enorme sviluppo autonomo di una megamacchina globale, che genera mancanza di controllo e mancanza di prospettiva. Inoltre lo sviluppo dei media viene identificato esso stesso come problematico poiché rende l'intero ambito culturale eccessivamente semplificato e banalizzato, amplificando i fenomeni di disorientamento sociale⁸⁰. È vero, d'altra parte, che per Gehlen il processo di sviluppo tecnico è radicalmente irreversibile. Tutto ciò che si può sperare è un suo rallentamento per potergli dare una maggiore forma mediante un'attività di costituzione delle istituzioni più adatte al grado di sviluppo raggiunto. Questo disagio e questo insieme di problemi Gehlen li vede esclusivamente sul piano per così dire “eticomorale” e mai sul piano del rapporto uomo-natura⁸¹. Per Gehlen infatti non si dà mai “crisi ecologica” per l'uomo, giacché tale mettere-in-crisi il naturale è precisamente il destino e la consistenza dell'azione stessa

⁷⁸ A. Gehlen, *Ricerca sugli istinti nel caso dell'uomo*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., p. 283.

⁷⁹ A. Gehlen, *La tecnica vista dall'antropologia*, cit., p. 137.

⁸⁰ A. Gehlen, *Fenomeni culturali di nuovo genere*, in *L'uomo nell'era della tecnica*, cit., p. 61 sg.

⁸¹ Che la categoria di “ascesi” e quindi di contenimento degli impulsi, da mettere in atto in un movimento istituzionale che plasmava anche le soggettività, sia passibile di una lettura ecologica rimandando fedeli ai testi di Gehlen, è tesi di Nicola Russo, su cui qui non si è d'accordo. In primo luogo perché in ogni caso la necessità della dimensione ascetica deriva non dal riconosciuto dipendere dell'uomo da un mondo naturale, quanto piuttosto dalla necessità di evitare una forma di spaesamento radicale; in secondo luogo perché questa ascesi si dà in un contesto istituzionale che si *adatta* allo sviluppo tecnico, semmai indirizzandolo eticamente, ma mai mettendone in discussione lo sviluppo generale (pensato nei termini analizzati nel testo). Che vi siano delle difficoltà nella propria interpretazione sembra notarlo lo stesso Russo quando scrive «Gehlen è necessitato da uno dei suoi assunti antropologici più centrali a postulare la libertà dell'uomo “da ogni particolare costellazione di condizioni ambientali. Egli può trasformarle oppure proteggersi da esse, lotta contro la natura e la vince”». cfr. N. Russo, *Natura e ascesi: le prospettive ecologiche dell'antropologia di Gehlen*, in *L'uomo, un progetto incompiuto*, vol.2, cit., p. 262.

dell'umano. L'uomo è a casa solo dove la natura è messa in crisi. Una citazione da un testo del 1961 ci consentirà di provare meglio quanto appena affermato:

«Viviamo oggi in un'epoca nella quale il dominio dell'uomo sulla natura pone ormai pochi problemi. Esso ha raggiunto una portata della quale precedenti secoli non potevano figurarsi una rappresentazione sufficiente nemmeno nelle loro utopie, una perfezione che ci porta all'impaccio della ricchezza. I problemi che sorgono sulla strada del dominio sulla natura sono oggi più di tipo morale che di tipo tecnico [...] Si può dire che l'uomo comincia a scompigliare la natura, dovrà dunque considerare sé stesso e problematizzare sé stesso.»⁸²

In cui è del tutto evidente la totale assenza non di preoccupazioni per lo sviluppo tecnico in sé, che invece sono assolutamente presenti, quanto di qualsiasi considerazione della possibilità di una crisi ambientale. Vi è solo un passaggio in cui Gehlen mostra di essere conscio di una possibile crisi ecologica. In un testo del 1953, egli sostiene che ad oggi, dato l'immenso sviluppo tecnico, anche i «problemi del clima [...] possono essere affrontati tecnicamente»⁸³. Come si vede, per Gehlen il tema rimane la soluzione tecnica all'insieme dei problemi che si pongono di fronte all'umano da un punto di vista del suo rapporto con il mondo. Non esiste possibilità di alcun ripensamento dello sviluppo in quanto tale. Da questo punto di vista non è errata l'analisi di Esposito a proposito di questo vero e proprio movimento del negativo (inteso qui come mancanza) nel campo dell'antropologia filosofica⁸⁴. Tuttavia, come è stato rilevato, vedere questo movimento sul piano del rapporto tra soggetti⁸⁵ genera non pochi problemi nei confronti del testo. È forse più indicativo il piano del rapporto uomo-natura. Quella mancanza è talmente radicale che riesce ad agire *nonostante* la presenza dell'eccesso pulsionale e dell'immaginazione, nella misura in cui pone anche la loro potenza creativa al lavoro per una costruzione indefinita sopra la natura. Si potrebbe dire che in Gehlen si passa dalla mancanza organica

⁸² A. Gehlen, *Per la storia dell'antropologia*, cit., p. 206.

⁸³ A. Gehlen, *La tecnica vista dall'antropologia*, cit., p. 137.

⁸⁴ Vd. R. Esposito, *Immunitas*, cit., p. 123.

⁸⁵ Mi paiono corrette le precisazioni fatte da M. Farisco, *Antropologia negativa e identità relazionale: l'uomo precario di Gehlen*, in M. T. Pansera, a cura di, *Il paradigma antropologico di Gehlen*, Mimesis, Milano 2006, pp. 51-68.

all'annichilimento della presenza senza alcuna mediazione. Infatti per lui, come si è visto, si dà sempre un completo «affrancamento dell'uomo dalla diretta presenza ai fini della sua esistenza "antivedente"»⁸⁶. È per questo che per il nostro autore non si può pensare il processo di sviluppo tecnico per come si è dato che come *progresso*: esso è quanto di più originario vi sia nell'uomo, proprio nella misura in cui quel *meno* che abita l'uomo pesa come un macigno lungo il corso della sua storia, che è la storia di un Prometeo che deve portare il fuoco (*letteralmente*) alla natura in cui si è trovato a nascere. Tutta la semantica di Gehlen quando parla di sviluppo tecnico e di costruzione della seconda natura è sempre legato al non-limite, alla conquista indefinita del globo da parte dell'uomo. È peraltro evidente che i momenti "ecologici" del testo gehleniano sono interamente da ricondurre al fatto che egli rimanga fino in fondo un pensatore del corpo. Questo partire dal corpo gli impone di rendersi conto che in realtà non si dà mai quella genericità e quel non-adattamento assoluti che pure egli pone alla base della sua teoria. Dire che la tecnica non è che riscoperta e allargamento di processi interamente organico-biologici significa dire che questi processi non sono affatto assenti o inadatti, ma al contrario sono tutto ciò che può darsi. La dimensione biologica dell'umano in questi casi non viene mai superata dallo sviluppo tecnico, che invece si basa su di esso, proprio perché essa non deve essere pensata come "mancanza" quanto piuttosto come presenza qualificata, forma della vita. Da questo punto di vista, è sicuramente presente una *tensione* in Gehlen, che va ben al di là del rapporto di gioco tra *eccedenza pulsionale* e *deficienza organica*: si tratta dell'alternativa tra *presenza* della vita e *scarto* della mancanza. Che la seconda determini, in fondo, il modo in cui Gehlen legge i rapporti tra natura e tecnica non significa affatto che egli non avesse intravisto la possibilità di una lettura diversa di questi stessi rapporti proprio quando andava concretamente ad analizzare la *forma* della tecnica proprio nella sua *morfo-genesi*.

Se il compito di questo lavoro non è solo la ricostruzione storiografica (certamente utile quale sfondo del discorso), ma il rinvenire il funzionamento di questo binomio uomo-negativo, possiamo ora identificare due continuità tra gli autori trattati finora, al di là delle loro differenze. La prima è, appunto, questa presenza in forme diverse di un *negativo* che spezza l'appartenenza dell'uomo al mondo della vita. La

⁸⁶ A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p.313.

seconda è invece la *produttività* di tale negativo. Sia in Scheler, che in Plessner, e tanto più in Gehlen, il fatto di non essere un mero pezzo della natura e l'averne quindi la capacità di negare ciò che è presente è precisamente ciò che rende possibile l'azione e la distruzione della presenza. Il negativo non ha un carattere di chiusura immunitaria, ma di estroflessione relativamente distruttrice: questo è evidente al massimo grado nel pensiero di Gehlen. Il fatto che l'essere umano abbia questo rapporto specifico con la dimensione del negativo è precisamente ciò che gli rende possibile l'azione negatrice della presenza e qualifica in via negativa quest'azione (fatte salve le oscillazioni che abbiamo notato in alcuni passaggi), ad esempio quando essa si dà come azione tecnica. Qualifica negativamente anche la forma di vita dell'umano, che diviene così asceta della natura, essere posto nel nulla. Quella dell'essere umano è per tutti gli autori trattati finora una vita completamente collocata nella dimensione del futuro, che rifugge e nega la presenza, che si dà sempre come al di là di sé stessa, proprio in virtù di questo non originario. Non è qualcosa di molto diverso dal passaggio che si è visto in Heidegger dal *Dasein* come essere-gettato al *Dasein* come ente in grado di decider-si per la morte e di illuminare così il mondo di senso. Quando il negativo viene posto nel seno stesso dell'umano e quando si stabilisce un rapporto speciale, originario, tra di essi, l'esito è sempre una forma di attivismo assoluto. Questo 'non' (antropologia filosofica) e questo 'nulla' (Heidegger) non rimangono mai in sé stessi, ma si proiettano verso ciò che è fuori dall'umano, qualificando in senso negativo/distruttivo l'azione medesima dell'umano. Il negativo, quando è posto come dimensione con cui l'uomo ha un rapporto esclusivo, non può che divenire un processo tecnico/attivo che annichilisce la presenza che sta fuori dall'uomo. Si tratta esattamente dello stesso meccanismo concettuale che si vedrà agire, ulteriormente rafforzato, in Francia, negli anni '30.

II.

ESISTENZA, CONCRETO, NEGATIVO. GLI ANNI '30 FRANCESI

Scopo di questo capitolo è analizzare il *milieu* intellettuale delle filosofie antropologiche¹ degli anni '30 e dei primi anni '40, quelle cioè di Jean-Paul Sartre e di Alexandre Kojève². Tali filosofie antropologiche del negativo, che saranno l'oggetto del capitolo successivo, sono viste come esito possibile del *milieu* filosofico-culturale³ in cui si sviluppano: quello degli anni '30 francesi. Precisamente il rilievo dato ai pensieri di Kojève e Sartre rende necessaria una attenta ricostruzione storica. Un ruolo centrale, nella costruzione di questi argomenti, nella relativa unificazione di questa generazione e anche, più banalmente, nella edificazione di legami, lo ha in particolar modo una rivista: *Recherches Philosophiques*, fondata e diretta, dal 1931 al 1937, da Alexandre Koyré, Henri-Charles Puech e Albert Spaier. L'assoluta centralità di *Recherches philosophiques* la rende non solo "luogo" importante di pubblicazione per gli autori trattati in questo capitolo, ma anche coacervo di elaborazioni e spazio di

¹ Sono così nominati i pensieri di Kojève e Sartre per distinguerli da quelli dell'antropologia filosofica tedesca e dall'esistenzialismo (termine troppo vago e difficilmente utilizzabile in un lavoro ricostruttivo come questo). Scelgo tale espressione a partire dal fatto che tali pensieri si costituiscono, negli snodi che qui ci interessano, ponendo un rapporto strettissimo tra ontologia/ filosofia teoretica e antropologia filosofica, come si vedrà.

² Per una ricostruzione della filosofia francese che evidenzi la centralità di queste figure si veda il classico V. Descombes, *Le même et l'autre. Quarante cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Les Éditions de Minuit, Paris 1979, in particolare pp. 21-70. Per altre ricostruzioni della storia della filosofia francese del '900, si veda M. Iofrida, *Per una storia della filosofia francese contemporanea. Da Jacques Derrida a Maurice Merleau-Ponty*, Mucchi, Modena 2007; A. Badiou, *L'avventure de la philosophie française*, La Fabrique éditions, Paris 2012; F. Worms, *La philosophie en France au XX siècle. Moments*, Gallimard, Paris 2009.

³ Milieu magistralmente descritto dal testo di E. Kleinberg, *Generation existential. Heidegger's philosophy in France 1927-1961*, Cornell University Press, Ithaca and London 2005, pp. 49-154. Tale testo va molto al di là di una semplice ricostruzione storica della recezione di Heidegger in Francia, trattando in generale dell'ambiente storico culturale in cui cresce tale generazione. Per una ricostruzione storica del mondo intellettuale in Francia tra le due guerre si veda invece il monumentale J. Sirinelli, *Génération intellectuelle. Khâgneux et Normaliens dans l'entre-deux-guerres*, Fayard, Paris 1988.

lettura. Lo studio dei suoi contenuti ci servirà per evidenziare ulteriori elementi decisivi per l'affermazione di questo binomio uomo-nulla. In questo capitolo, essenzialmente storico, verranno identificati tre piani su cui si costituisce questa riflessione che salda umano e negativo, tra loro intersecati e disposti in una gerarchia relativa. Ad ogni piano corrisponde un paragrafo.

Il primo, fondamentale, è il “piano-Heidegger”. Non si comprende nulla della generazione degli anni '30, e quindi di Sartre e Kojève, se non si analizza il ruolo che gioca la lettura di Heidegger in Francia a partire dagli anni '30 in poi. Più specificamente, la tesi che verrà qui sostenuta è che da un punto di vista storico la *generation existential*⁴ usa Heidegger e la questione del negativo per costruire per sé stessa un'autonomia specifica rispetto alle tradizioni di pensiero allora dominanti in Francia e cioè il neo-kantismo e il bergsonismo, per quanto non si possa dire che tale prima generazione mantenga un'equidistanza tra le due posizioni (è infatti evidente una maggiore vicinanza generale a Bergson). È proprio in quanto rivelatore dell'esistenza come *être-au-monde* e come elaboratore di una «filosofia del Nulla» che Heidegger arriva al di là del Reno, come un Dio in Francia⁵.

Il secondo piano è la riflessione di Jean Wahl, specialmente per come prende forma in *Vers le concret*, vero e proprio manifesto per tutta una generazione. In questo testo, che esce prima come un saggio su *Recherches philosophiques* nel 1932 (è l'editoriale del primo numero) e poi, con l'aggiunta di tre capitoli, come libro autonomo qualche mese dopo⁶, Wahl mette in chiaro alcuni punti che saranno alla base di tutta la riflessione sartriana (il quale ne riconosce la centralità per i suoi coetanei⁷) e che troveremo anche, invertiti, in Kojève. Wahl è anche un importante punto di riferimento di Merleau-Ponty, come, peraltro, di Deleuze⁸.

⁴ Prendo quest'espressione da E. Kleinberg, *Generation existential*, op.cit.

⁵ Secondo l'espressione di H. Mougin, *Comme Dieu en France: Heidegger parmi nous*, in *Europe*, 24, 1946, pp.136-138

⁶ J. Wahl, *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine: William James, Whitehead, Gabriel Marcel, Vrin*, Paris 1932 (2004); tr. it. di G. Piatti, *Verso il concreto. Studi di storia della filosofia contemporanea: William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, Mimesis, Milano 2020.

⁷ J. P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre. Septembre 1939-Mars 1940*, Gallimard, Paris 1995, p. 407.

⁸ G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, Flammarion, Paris 2008; tr. it. di G. Comolli, *Conversazioni* (1977), Ombre Corte, Verona 2019, p. 56: «il filosofo più importante in Francia era Jean Wahl. Non soltanto ci ha fatto incontrare il pensiero inglese e americano, ma ha saputo farci pensare in

Coloro che raccolgono più o meno esplicitamente l'eredità della sua prestazione concettuale elaborano pensieri profondamente differenti l'uno dall'altro. Questo avviene poiché significato dei temi da lui lanciati viene radicalmente trasformato nel corso della ricezione di *Verso il concreto*. Il testo di Wahl deflagra, si potrebbe dire, senza che alcuno (meno che mai lui stesso) potesse controllarne gli effetti. Analizzare a fondo questo lavoro di Wahl sarà quindi utile per comprendere il contesto in cui le riflessioni trattate in questo capitolo (nonché quelle di Merleau-Ponty) prendono forma. Esso è inoltre imprescindibile da un punto di vista teoretico, rappresentando già, in sé, un'alternativa a questo saldarsi definitivo di umanità e negativo che analizzeremo in Sartre e in Kojève. Con Wahl non sarà possibile fare esattamente quello che nel capitolo precedente è stato fatto con von Uexküll: le sue riflessioni, pur centrali sia per Sartre che per Kojève (sebbene quest'ultimo non lo citi mai esplicitamente), sono meno oggetto di citazione e di riferimento continuo per questi ultimi; inoltre, egli agisce più come "segnalatore" di temi e piste di ricerca che come vero riferimento diretto. *Verso il concreto* è letto come un manifesto: delinea dei temi (concreto, esistenza, negativo) che saranno poi patrimonio di tutta la generazione del 1905; inoltre, è Heidegger, e non Wahl, il vero punto di riferimento (anch'esso tradito e letto secondo convenienza) di tale generazione, anche per lo stesso autore di *Vers le concret*. È però vero che, come quelle di von Uexküll, anche le riflessioni di Wahl vengono accettate, almeno da Sartre che lo cita in diversi contesti con "beneficio d'inventario", sempre e solo in parte. L'ipotesi qui sostenuta è che sia Merleau-Ponty, invece, ad incontrare maggiormente lo spirito originario di *Verso il concreto*, dando, tra l'altro, importanza a lati "altri" del testo di Wahl (ad esempio, il tema della natura) che in Sartre e Kojève spariscono completamente. Tale ipotesi viene qui considerata confermata anche dal modo in cui lo stesso Wahl, nel secondo dopoguerra, tratterà le distanze del suo pensiero rispetto a quello di Sartre.

Il terzo piano, di solito scarsamente considerato, è quello dell'influenza dell'antropologia filosofica tedesca su questo panorama francese. I tre autori, di cui ci siamo occupati nel I capitolo, non vengono letti direttamente nella Francia degli anni '30, se non Scheler, che però è studiato come fenomenologo e non come primo membro dell'antropologia filosofica. Vi è tuttavia un personaggio, noto per suoi

francese su cose molte nuove. Per proprio conto ha portato molto lontano questa arte della E, questo balbettamento del linguaggio in se stesso, questo uso minoritario della lingua».

testi successivi, che ha un ruolo decisivo nel portare alcune di quelle suggestioni in Francia: Günther Stern, allievo di Heidegger, Husserl e futuro marito di Hannah Arendt. Stern pubblica due articoli su *Recherches Philosophiques*⁹, mentre segue i seminari di Kojève all'EPHH¹⁰, di vera e propria "antropologia filosofica". Questi testi, certamente letti da Sartre e da Kojève, hanno un ruolo non secondario, per quanto difficilmente documentabile, nella formazione del meccanismo concettuale che lega umanità e negazione all'altezza di quegli anni.¹¹

1. Il filosofo del Nulla: Heidegger in Francia

Fin da subito, e poi fino al 1946, la ricezione di Heidegger in Francia si salda intorno a due temi: quello dell'esistenza come dimensione concreta, fattiva, immediatamente rapportata al mondo; e quello del rapporto di questa esistenza con un *Néant* che la pervade. In questo senso va forse relativizzata l'idea, che traspare dal fondamentale testo di Janicaud su Heidegger in Francia, che sia stato Sartre¹² a mistificare (identificando l'esistenza con il Per-Sé) un pensiero letto prima con più ambiguità. Al contrario, quello che appare è piuttosto una lettura relativamente comune che la *generation existential* fa di Heidegger, a partire dalle proprie esigenze teoriche.

⁹ G. Stern, *Une interpretation de l'a-posteriori*, in *Recherches philosophiques*, 4, 1934, pp. 65-80; *Pathologie de la liberté*, in *Recherches philosophiques*, 6, 1936, pp. 22-54; tr. it. di L. F. Clemente, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, Orthotes, Salerno, 2015.

¹⁰ Come sappiamo dai registri ora disponibili e pubblicati in D. Auffret, *Alexandre Kojève . La philosophie, l'état, la fin de l'Histoire*, éditions Grasset & Fasquelle, Paris 1990, p. 238.

¹¹ Non è stato naturalmente possibile in questa sede riprendere per intero tutte le linee divergenti da quell'impostazione sostanzialmente dualista. Tra le quali sono da evidenziare almeno quella di Klossowski, attivo e appartenente alla medesima generazione (pubblicando anche interventi su *Recherches Philosophiques*) e quella di Raymond Ruyer (anch'esso attivo su *Recherches*) molto diverse tra loro. R. Raymond, *La mort et l'existence absolue*, in *Recherches Philosophiques*, 2, 1933, pp. 131-147; P. Klossowski, *Temps et agressivité*, in *Recherches Philosophiques*, 5, 1936, pp. 100-111.

¹² Non vi è dunque alcuna "bomba Sartre" che scoppia a metà degli anni '30, da questo punto di vista. Vd. D. Janicaud, *Heidegger en France, tome I*, Pluriel, Paris 2005, p. 55.

1.1. Una generazione insoddisfatta

Alla fine degli anni '20, l'accademia e il dibattito filosofico francesi vedono l'egemonia del neo-kantismo, incarnato dalla figura di Léon Brunschvicg, in scontro con il bergsonismo¹³ variamente interpretato. Soprattutto Brunschvicg, professore per diversi decenni alla Sorbona e punto di riferimento (positivo e critico) di tutta la generazione che matura tra gli anni '20 e gli anni '30, personaggio fondamentale anche da un punto di vista istituzionale (è lui a capo della commissione che valuta l'ingresso dei giovani allievi all'ENS), ha elaborato quella che viene percepita come una "filosofia civile", progressista, umanista-razionalista: una filosofia del tutto teoretica che lascia profondamente insoddisfatto un gruppo di giovani e meno giovani studiosi attivi nell'ambiente parigino del tempo¹⁴. Ciò che si percepisce sia rileggendo le biografie scritte a posteriori dai protagonisti di quell'epoca¹⁵ sia gli scritti stesi negli stessi anni '30 da coloro che diventeranno i membri di una generazione "in rottura" con i propri padri filosofici¹⁶, è un assoluto bisogno di novità rispetto ad una filosofia che pare non parlare che di cose lontanissime da quelle che questo insieme di studiosi sente di sperimentare, sia in termini di perdita di senso sul piano storico sia in termini di necessità di riflessione sulla propria esistenza effettiva¹⁷.

¹³ Per un'ottima ricostruzione della nascita dell'esistenzialismo come rottura con il bergsonismo, con particolare attenzione al ruolo di Heidegger, si veda l'articolo di un protagonista dell'epoca, come J. Hyppolite, *Du bergsonisme à l'existentialisme*, in *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* (Mendoza 1949), v. I, Universidad Nacional de Cuyo, Buenos Aires 1950, pp. 442-455.

¹⁴ E. Kleinenberg., *Generation existential*, cit., p. 55.

¹⁵ È celebre, tra i tanti, l'episodio narrato da Aron, di cui è protagonista un giovanissimo Sartre. Ad un seminario sul "Progresso della coscienza nel pensiero occidentale" tenuto da Brunschvicg, già allora capo del *jury d'agregation* a cui lo stesso Sartre sarebbe stato sottoposto di lì a poco, il giovane filosofo ribatté con foga alle tesi dell'illustre professore sul progresso della coscienza razionale criticando l'idea stessa di verità e rivendicando l'assurdità degli oggetti posti nei dintorni dell'uomo. R. Aron, *Mémoires: Cinquante ans de reflexion politique*, Julliard, Paris 1983, p. 36.

¹⁶ Tra cui il più virulento, nonché quello che rende più evidente le difficoltà di questo gruppo di giovani è senz'altro il testo di P. Nizan, *Les chiens de garde*, Rieder, Paris 1932, dove Nizan accusa sostanzialmente il neo-kantismo accademico e il bergsonismo di essere i "cani da guardia" della borghesia, di assumere una funzione conservatrice. Bisogna però ricordare il fatto che il neo-kantismo incarnasse una "filosofia civile", e fosse per questo criticato allo stesso tempo, oltre che da posizioni come quelle di Nizan, anche da posizioni di estrema destra, che accusavano la stessa classe dirigente (che gestiva l'ENS) di essere "distruttrice di società".

¹⁷ Non si vuole qui ridurre il panorama degli anni '30 francesi ad uno scontro *contra* Brunschvicg. Michel Foucault ha sottolineato, in una sua prefazione a *Il normale e il patologico* di Georges Canguillem, l'esistenza in Francia di una importante corrente di ricerca e di pensiero che risulterà

Il senso della rottura messa in atto è tutt'altro che univoco, e la rottura per niente assoluta¹⁸. Non è qui possibile indagare se questa lettura dei propri maestri da parte della generazione degli anni '30 fosse filologicamente corretta. Certo è che questa radicale insoddisfazione, a tratti – come nel testo di Nizan *Les chiens de garde* – riportata come vero e proprio odio, genera la ricerca spasmodica di nuove fonti di riflessione, nuovi autori di riferimento e luoghi dove poterli leggere e addirittura incontrare fisicamente. Fondamentale in questa ricerca è la grande apertura a contributi di stranieri che lavorano e vivono in Francia in questa fase. Protagonisti di essa infatti, saranno personaggi come Emmanuel Levinas, Günther Stern, Alexandre Kojève, per fare solo alcuni dei tanti nomi che si raccolgono intorno ad André Koyré, anch'esso emigrato

solo cursoriamente dalla presente ricostruzione: quella di una filosofia del concetto e della razionalità, che egli contrappone a quella (qui indagata) dell'esperienza, del senso e del soggetto (cfr. M. Foucault, *La vie, l'expérience, la science*, in *Dits et Écrits*, v. IV, Gallimard, Paris 1994, p.764). Al di là delle distinzioni sui singoli autori (su cui è difficile concordare con Foucault, che pone ad esempio Koyré dal lato della filosofia del concetto, quando egli è piuttosto, come si vedrà, uno dei fondatori e dei maestri della filosofia dell'esistenza in Francia), tale divisione generale coglie la presenza effettiva di questo filone di ricerca. Due esponenti centrali, che emergono da esso, sono Gaston Bachelard e Georges Canguillem. Se il primo, con il suo rinnovamento del razionalismo, dentro e contro Brunschvicg, per così dire, rimarrà nonostante tutto ancorato ad una posizione sostanzialmente anti-realista per la quale lo spirito scientifico si costruisce come negazione della vita-nel-mondo, come è chiaro ad esempio da G. Bachelard, *La philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, PUF, Paris 1962; tr. it. di G. Quarta, *La filosofia del non. Saggio di una filosofia del nuovo spirito scientifico*, Armando Editore, Roma 1998 (sull'anti-realismo di Bachelard si veda anche G. Quarta, *Introduzione*, in *La filosofia del non*, cit., p. 25), le posizioni di Georges Canguillem, riconducibili ad un vitalismo razionalistico (come sostiene A. Angelini, *Filosofia dell'ecologia e politiche della vita. Note su Georges Canguillem*, in *Dianoia. Rivista di filosofia*, 23, 2016, p. 463) lo avvicinano molto al lavoro complessivo di Maurice Merleau-Ponty e al suo riferimento costante ad una vita non culturalizzabile, e in generale ad una disattivazione del binomio uomo-negativo, a cui il primo Bachelard sembra rimanere legato (ad esempio anche in G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, Alcan, Paris 1934; tr. it. di A. Alison, *Il nuovo spirito scientifico*, Mimesis, Milano 2018). Lo stesso Bachelard intraprenderà un percorso di studio della *réverie* e della *facoltà immaginativa*, a partire dal secondo dopoguerra, che lo allontanerà in qualche modo dal razionalismo non-cartesiano dei suoi anni '30, come avremo modo di vedere nell'ultimo capitolo di questo lavoro.

¹⁸ Come si vedrà, ad esempio, Brunschvicg con il suo tema del progresso rimarranno centrali nell'opera di Kojève, così come tutto il pensiero di Sartre è impensabile senza Cartesio, autore a cui il Brunschvicg aveva dedicato molte ricerche; allo stesso tempo, un autore in teoria "dalla parte" di Brunschvicg come Georges Canguillem pone alla base delle sue ricerche più note l'esigenza di indagare problemi umani «concreti» mostrando senz'altro una vicinanza a Jean Wahl. Vd. G. Canguillem, *Le normal et le pathologique*, PUF, Paris 1972 (1943); tr. it. di M. Porro, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1996, pp. 9-10.

russo in Francia¹⁹. Si può dire, inoltre, che tutta la *generation existential*, attraversata dunque anche al suo interno da contaminazioni con l'esterno, cerca riferimenti intellettuali, pur nella libertà assoluta della lettura, all'estero e specialmente (ma non solo) in Germania. Tale ricerca e apertura sono la causa principale del felice incontro che avviene tra Francia e Germania in questi anni '30. È noto infatti come questa generazione sia stata chiamata la «generazione delle tre H»²⁰: Hegel, Husserl, Heidegger. Sono questi i tre autori principali a cui tale *generation existential* fa riferimento per pensare i temi dell'esistenza, del mondo e del negativo. È qui impossibile riportare il rapporto che anche solo alcuni autori hanno con questi tre “maestri del pensiero”²¹. Il ruolo decisivo che essi hanno in tale panorama sarà comunque evidente alla fine del capitolo, nella misura in cui essi sono talmente centrali che è impossibile tracciare anche solo i contorni di questo “momento” del pensiero senza tirarli in campo in continuazione. Decisivo, in ogni caso, è certamente l'apporto della lettura che di Martin Heidegger viene fatta in Francia, su cui ora conviene dilungarsi.

1.2. Echi da Friburgo

Si può imputare a Georges Gurvitch la prima lettura di Heidegger fatta in modo minimamente sistematico in ambiente francese, all'altezza del 1928 (un anno dopo, cioè la pubblicazione di *Sein und Zeit*). Egli affronta, il tema “Heidegger”, in una serie di corsi liberi tenuti alla Sorbona (in cui trattava anche altri autori tedeschi contemporanei), poi raccolti in un testo pubblicato un paio di anni più tardi²². Si tratta di una lettura abbastanza

¹⁹ Questa dimensione dell'apertura alle influenze straniere ma anche al conferimento di incarichi istituzionali-accademici decisivi a non francesi un elemento assolutamente tipico del mondo universitario e intellettuale francese, secondo Tom Rockmore. Vd. T. Rockmore, *Heidegger and French Philosophy. Humanism, Anti-Humanism and Being*, Routledge, London 1995, p. 14.

²⁰ V. Descombes, *Le même et l'autre*, cit., p.20.

²¹ Prendo l'espressione e il suo significato dal testo di Tom Rockmore, dove egli identifica con l'idea di “master thinker” quella di un pensatore il cui lavoro opera da “campo gravitazionale” in un determinato contesto storico-culturale, agendo come propulsore di pensieri anche molto diversi tra loro. Vd. T. Rockmore, *Heidegger and French Philosophy*, cit., pp. 18-31.

²² G. Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande, :E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, N. Hartmann, M. Heidegger*, Vrin, Paris 1930. Al fine di mostrare come, paradossalmente, la rottura con i vecchi schemi neo-kantiani sia stata resa possibile anche dalla grande apertura di spirito di Brunschvicg (difficilmente quindi considerabile un “cane da guardia”), è bene qui

superficiale, dove Heidegger viene considerato un idealista esistenziale²³. Curiosamente, però, Gurvitch non affronta in queste pagine e in questi corsi né il problema del rapporto tra analitica dell'esistenza (o idealismo esistenziale, per usare i suoi termini) e antropologia, la cui sovrapposizione è il cardine, almeno da un dato momento in poi, della lettura francese di Heidegger, né prende in considerazione la centralità del tema del Nulla (altro pilastro della ricezione francese di Heidegger). Si tratta dunque di una prima lettura che non apre molte piste, essendo ancora precedente al vero testo chiave, per i francesi, di Heidegger. È bene ricordare che questo testo non è affatto *Essere e tempo*, bensì *Che cos'è metafisica?*. È dalla traduzione e dalla discussione di questo testo che i francesi leggeranno, a posteriori, *Essere e tempo*. Quella di Gurvitch, è dunque una lettura importante storicamente, ma ancora prematura²⁴. Una eco della gloria di Heidegger arriva successivamente in Francia grazie alla famosa discussione con Cassirer in occasione della conferenza di Davos, che aveva come tema principale "L'Uomo". Ad essa presenziavano, tra i tanti, anche Brunschvicg con il suo assistente Cavaillès, Levinas e de Gandillac²⁵. Com'è naturale, Brunschvicg parteggiava per Cassirer. Fu però il solo a non notare, a differenza sia degli ospiti tedeschi sia dei suoi accompagnatori francesi, la vittoria di Heidegger sul vecchio professore kantiano. La discussione, infatti, suscitò molto scalpore e, per la prima volta, un francese identificava la prospettiva di Heidegger in una chiave che poi diventerà assolutamente dominante nella Francia degli anni '30: quella del Nulla. È lo stesso Cavaillès infatti, il quale comunque non esita in una lettera alla sorella di quei giorni a dichiararsi dalla parte di Cassirer²⁶, sicché in una relazione stesa a congresso concluso scrive:

«ce fut avec une véritable joie intellectuelle que les auditeurs purent entendre Heidegger, dont l'ardeur était stimulée par les objections, définir en formules impressionnantes le sens du Dasein dans sa doctrine, situer la place et la fonction de la vérité dans la réalité métaphysique, faire apparaître enfin le rôle

segnalare come la prefazione a tale testo fosse dello stesso grande professore alla Sorbona (che, peraltro, aveva patrocinato lo stesso corso di Gurvitch di due anni prima).

²³ Ivi, p. 227.

²⁴ Come peraltro nota anche Dominique Janicaud nel suo capolavoro: D. Janicaud, *Heidegger en France*, cit., pp. 25-26.

²⁵ Quest'ultimo racconta l'ambiente e le giornate nel suo M. de Gandillac, *Le Siècle traversé*, Albin Michel, Paris 1998, pp. 133-134.

²⁶ Riportata da G. Ferrières, *Jean Cavaillès. Une philosophe dans la guerre*, Seuil, Paris 1982, p. 52.

de l'angoisse comme révélatrice de la finitude de l'homme et de la présence du Néant.»²⁷

Viene così identificata, per la prima volta da parte francese, la centralità della questione del Nulla a fianco della questione dell'umano, che emerge nella sua centralità a partire dal tema stesso della conferenza. Questa annotazione di Cavaillès, tuttavia, non rimane che ad uno stato di mancata elaborazione; egli non si occuperà di “portare” Heidegger in Francia. Questo compito ricadrà piuttosto, almeno inizialmente, su un altro membro del pubblico di Davos: Emmanuel Levinas²⁸. È noto come, dopo la discussione a parere di quasi tutti vinta dal «contadinesco e irrispettoso»²⁹ Heidegger, che manifestava la novità di una filosofia dell'esistenza e dell'Essere contro il razionalismo stanco di Cassirer, Levinas si recasse con altri a festeggiare e insieme a loro inscenasse ironicamente il dibattito tra i due grandi filosofi. Fu Levinas stesso a mettersi una parrucca, imitando e ridicolizzando così Cassirer³⁰. È Heidegger, per questi giovani studiosi che hanno frequentato il circolo di Gottinga e cercavano una novità rispetto al vecchio neo-kantismo, il vincitore di Davos³¹. Levinas, che dal 1930 si reca in Francia, diviene, negli anni successivi, un punto di riferimento per i francesi su Heidegger. È di Levinas, infatti, il primo articolo redatto in francese su Heidegger, se si esclude l'introduzione di Alexandre Koyré alla traduzione di *Was ist Metaphysik?* sul numero 8 della rivista *Bifur*, uscita il 10 giugno 1931. Il testo di Levinas costituisce un *unicum*, per così dire, della ricerca che su Heidegger si porta avanti in Francia e evidenzia chiaramente l'incredibile successo che l'autore di *Essere e tempo* ha nell'*Hexagone*. Levinas pubblica questo primo articolo³² su Heidegger sulla *Revue philosophique*

²⁷ J. Cavaillès, *Les deuxièmes cours Universitaires de Davos*, in *Die II Davoser Hochshulkurse*, Heintz, Neu & Zahn Internationale Buchhandlung, Davos, 1929, p. 74.

²⁸ Per un'ottima ricostruzione del percorso di Levinas come “introduttore” di Heidegger in Francia si veda H.Kleinenberg, *Generation existential*, cit., pp.19-45.

²⁹ H.Kleinenberg, *Generation existential*, cit., p. 40.

³⁰ Ivi, p. 41. Bisogna sottolineare come, molti anni dopo, Levinas si pentirà di avere appoggiato così spudoratamente Heidegger a Davos: F. Poirié, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?* La Manufacture, Lyon 1987, p. 78.

³¹ Levinas ricostruisce questo entusiasmo in E. Levinas, *Fribourg, Husserl et la phénoménologie*, in *Revue d'Allemagne*, 43, 1931, pp. 403-414.

³² L'opinione di Kleinenberg –E. Kleinenberg, *Generation existential*, cit., p. 34 - è che la prima reale discussione di Heidegger in Francia avvenga nella tesi di dottorato dello stesso Levinas, dove egli critica la teoria dell'intuizione di Husserl seguendo le orme del maestro di Friburgo. Questo è vero, ma, da un lato, in tale testo Heidegger non è tanto l'oggetto quanto il soggetto, o il mezzo,

*de la France et de l'étranger*³³. L'opinione di Kleinenberg è che il testo di Levinas, dal titolo *Martin Heidegger et l'ontologie*³⁴, sia un articolo isolato da un punto di vista interpretativo nel panorama francese, in quanto sostanzialmente fedele al maestro (mentre la lettura più tipicamente "francese" si caratterizzerebbe per fraintendimenti e usi strumentali)³⁵. In tale articolo, secondo lo studioso statunitense, sarebbe presente una distinzione netta tra *Essere e Enti* che, semplicemente, non sarebbe stata recepita dai francesi, tutti concentrati sul piano del soggetto, in Heidegger – e in Levinas che parla di Heidegger - assente. Si tratta di una lettura che risponde solo in parte al reale statuto del testo. Problematizzarla può aiutare a rendere comprensibile il senso di tale primo lavoro francese su Heidegger.

Innanzitutto dal saggio emerge chiaramente la buona conoscenza che Levinas ha dell'ambiente in cui sta andando a introdurre Heidegger (l'articolo si vuole infatti come presentazione generale dell'opera di Heidegger, come è evidente anche dalla prima nota, volta a restituire una bibliografia minima delle stesse opere heideggeriane)³⁶. Tale testo comincia infatti mostrando la radicale differenza tra Heidegger e il neo-kantismo a proposito del tema della conoscenza³⁷. In un certo senso Levinas sta dunque mostrando ai suoi lettori come in questo nuovo pensatore tedesco vi siano le armi per lottare contro il neo-kantismo accademico che questa stessa *generation existential* vuole a tutti i costi combattere. Si tratta dunque di un'operazione, se si pensa agli usi futuri di Heidegger in Francia proprio in chiave anti neo-kantiana (come

con cui Levinas lavora; inoltre l'articolo di cui stiamo parlando si propone di introdurre Heidegger in Francia (e così viene recepito da Wahl, ad esempio), mentre la tesi di dottorato non ha questo obiettivo. Vd. E. Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris 1994 (1930).

³³ Si tratta di un altro importante "luogo" di incontro di questa nuova generazione (solo nel numero dove viene edito questo contributo scrivono anche Ruyer e Koyré, ad esempio) e con importanti rapporti con *Recherches Philosophiques*: è estremamente significativo che sia nel luogo dove appare il primo articolo in francese su Heidegger che, in chiusura della rivista, sia segnalata tra le Informations una certa rivista «Recherches Philosophiques, recueil annuel dirigé par M. Koyré, Puech et Spaier». (*Informations, Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1-2, 1932, p. 491.) Questo dimostra sin d'ora, ma verrà mostrato più diffusamente, il ruolo centrale che ha Koyré in questo contesto come diffusore di tale innovazione sistematica.

³⁴ E. Levinas, *Martin Heidegger et l'ontologie*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1-2, 1932, pp. 395-431.

³⁵ H. Kleinenberg, *Generation existential*, cit., pp. 43-44.

³⁶ E. Levinas, *Martin Heidegger et l'ontologie*, cit., p.395.

³⁷ Ivi, p.396.

vedremo in Wahl, ma anche in Sartre e poi in Merleau-Ponty, per nominare solo alcuni autori fondamentali), assolutamente di successo e tutt'altro che isolata, come vorrebbe Kleinenberg. È certamente vero che Levinas ragiona seriamente sulla dimensione dell'Essere in Heidegger, riconoscendo che *Essere e tempo* presenta la questione dell'Essere come proprio sfondo e obiettivo finale. Se si legge però il testo nella sua interezza, appare che Levinas intende mostrare come a partire da Heidegger sia possibile una lettura ontologica dell'*Esserci* e non tanto una lettura ontologica dell'*Essere* (cioè un ragionamento sull'Essere in generale). In questo senso ciò che interessa a Levinas è mostrare la possibilità di una diversa visione dell'esistenza stessa nella sua dimensione immediatamente temporale. Tale esistenza viene da Levinas rinvenuta come esistenza dell'uomo; Dasein *significa* uomo:

«Et c'est parce que l'essence de l'homme consiste dans l'existence que Heidegger désigne l'homme par le terme Dasein (l'être ici-bas) et non pas par le terme Daseinendes (l'étant ici-bas). La forme verbale exprime ce fait que chaque élément de l'essence de l'homme est un mode d'exister, de se trouver là. En résumé, le problème de l'être que Heidegger pose nous ramène à l'homme, car l'homme est un étant qui comprend l'être.»³⁸

.Kleinenberg ha ragione nel sostenere che Levinas rende chiaro il legame tra la questione dell'uomo e quella dell'Essere. A differenza forse di altre letture francesi, è vero però che al centro della sua riflessione del filosofo su Heidegger rimane il tema dell'esistenza e di una comprensione ontologica della stessa: per questo, nelle pagine successive, egli parla dell'esistenza come *trascendenza*³⁹, riportando alcuni ragionamenti heideggeriani visti nel primo capitolo e che saranno centrali nella lettura francese di Heidegger (nella misura in cui esistenza = trascendenza), nonché del tema del mondo come di ciò che è essenzialmente maneggiabile. Del resto l'erroneità della considerazione di questo testo come di qualcosa di "isolato" nel panorama francese è confermata da una frase fondamentale scritta da Levinas:

³⁸ Ivi, p. 405.

³⁹ Ivi, p. 408.

«C'est l'homme *concret* qui apparaît au centre de la philosophie, et par rapport à lui, la notion de conscience n'est qu'une abstraction, séparant arbitrairement la conscience l'illumination en tant qu'illumination de l'histoire; de l'existence. Nous pouvons déjà entrevoir comment la connaissance théorique elle-même dont la compréhension est le phénomène originel et le fondement (nous le montrerons plus loin), se trouve engagée dans l'existence du Dasein, et comment ici, pour la première fois, la théorie de la connaissance se trouve intégrée à l'ontologie sans que ce soit par pure convention, par une extension formelle du mot être à la connaissance.»⁴⁰

Emerge qui il tema fondamentale del *concreto*, che di lì a poco diventerà per mezzo di Wahl (che siamo certi, grazie ad una lettera da lui inviata a Gabriel Marcel, avesse letto immediatamente questo testo levinassiano)⁴¹ centralissimo per tutta la *generation existential*. Heidegger arriva in Francia non come pensatore dell'Essere (anche se questo punto viene segnalato, non costituisce ciò che sta al centro dell'articolo di Levinas) ma come pensatore dell'umano nella concretezza del rapporto con un mondo che si dà in un ambito di maneggevolezza, al di là di un'idea astratta di coscienza, così come di un razionalismo puro. Questo tema del concreto riemerge anche nelle pagine successive come definizione stessa del *Dasein*: esso, cioè l'esistenza, viene definito da Levinas una «manière d'être concret»⁴² contrapposto al «concept»⁴³. Non si potrebbe essere più chiari nel mostrare la lontananza esplicita tra Heidegger e il neo-kantismo⁴⁴. Vi è in questo testo dunque un primo punto che diverrà classico nella lettura che i francesi faranno di Heidegger: l'autore di *Essere e tempo* non è un filosofo dell'Essere, astratto e fumoso, erede della scolastica medievale, ma un pensatore del concreto, dell'esistenza nel suo rapporto con il mondo, dell'umano nella sua dimensione esistenziale e vissuta. In questo tipo di lettura – esattamente come in Wahl – Heidegger e Bergson possono stare insieme quali pensatori della vita concreta⁴⁵. Il

⁴⁰ Ivi, p. 416. Sottolineatura mia.

⁴¹ Lettera citata da E. Kleinberger, *Generation existential*, cit., p. 44.

⁴² E. Levinas, *Martin Heidegger et l'ontologie*, cit., p.426.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Sia chiaro che qui non voglio dire che vi sia effettivamente una distanza assoluta tra gli scritti di Heidegger e il neo-kantismo nella sua generalità, ma piuttosto che in questo modo il testo heideggeriano è letto in Francia.

⁴⁵ Segnalo un passaggio decisivo: per Levinas è possibile avvicinare Bergson a Heidegger sul tema della *quidditas*, che il filosofo lituano vede come un possibile avvicinamento al tema dell'esistenza concreta-effettiva. Ivi, p. 423.

secondo punto che mette in crisi la lettura di Kleinberg è relativa alla questione del *nulla* (*néant*). Levinas mostra fin da subito come si debba parlare di «néant humain»⁴⁶. Questo essere nulla dell'umano viene immediatamente saldato a tale dimensione del "concreto": come può darsi comprensione della possibilità della vita concreta effettiva? Mediante l'angoscia. Riportando infatti alla lettera il discorso di Heidegger, visto anche nel primo capitolo, per Levinas è *l'Angst* che ci rende comprensibile la nostra esistenza come essere nel mondo, che la nostra esistenza viene riportata a sé stessa⁴⁷.

«l'angoisse ramène le Dasein au monde en tant que monde en tant que possibilité d'être en vue de soi-même et non pas au monde en tant qu'ensemble des choses, des ustensiles maniables. C'est dans l'angoisse que le Dasein est dans le monde et, par conséquent, qu'il se comprend d'une manière authentique, ramené à la possibilité nue de son existence.»⁴⁸

Per Levinas nel pensiero di Heidegger la dimensione dell'esistenza nuda, concreta e effettiva viene rinvenuta a partire dall'angoscia, da questo essere calato nel nulla che caratterizza il *Dasein*. È precisamente a questa «specie di nulla»⁴⁹ nel quale il *Dasein* si ritrova, come origine e come struttura della sua esistenza (che solo nella misura in quanto è portata alla sua nullità dall'angoscia è concreta, cioè nel-mondo), che Levinas dedica una decisiva nota, di cui riportiamo qui il testo per intero:

«Le néant auquel la philosophie traditionnelle de Parménide à Bergson essayait vainement d'accéder en le supposant de nature théorique - en tant que négation théorique de l'être - se trouve essentiellement accessible à t'angoisse. La négation théorique en est une modalité. Voir: *Was ist Metaphysik.*»⁵⁰

In cui sono evidenti due elementi: in primo luogo, quella di Heidegger è una filosofia del *Néant*, cioè un pensiero che pone alla sua stessa base – quella di una filosofia dell'esistenza concreta-nel-mondo, pre-razionale –

⁴⁶ Ivi, p. 417.

⁴⁷ Ivi, p. 428.

⁴⁸ *Ibidem.*

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ *Ibidem.*

questa dimensione del Nulla. In secondo luogo, però, il momento nullificante deve essere posta ad un livello non teoretico-astratto (nel quale veniva respinta come contraddizione, sia da Parmenide che da Bergson: non è un caso che qui Levinas citi due autori che *rifiutano* l'idea di nulla). Piuttosto, il piano proprio di questo nulla è quello dell'esistenza, cioè quello che si rivela mediante l'angoscia: la negazione teorica ne è una modalità, può dunque esistere solo a partire dalla nullità dell'esistenza. Vi è qui dunque un secondo punto che va ad aggiungersi al primo: vi è esistenza concreta; questa esistenza concreta è da ricollegarsi immediatamente alla sua dimensione di *Néant*. Si tratta di due elementi (esistenza nel-mondo, effettiva, concreta e dimensione del Nulla ma *declinata* sul piano del soggetto⁵¹) che vedremo essere la chiave con cui il pensiero di Heidegger viene letto in Francia. Il richiamo finale a *Was ist Metaphysik?* rende inoltre evidente il rapporto che tale testo levinassiano ha con la lettura francese di Heidegger: si tratta del testo appena tradotto da Corbin, in francese, e sicuramente quello su cui si è basata la lettura che la generazione degli anni '30 fa di Heidegger. Perciò tale saggio può esser ritenuto un punto di partenza imprescindibile di quella lettura, senza rischiare di sopravvalutarne l'influenza. Si tratta infatti di un articolo uscito su una rivista riferimento di tutta la *generation existential* in un numero in cui ha scritto lo stesso Koyré. Il lavoro di Levinas, dunque, *apre* una stagione di letture heideggeriane in Francia. Che tali elementi (esistenza effettiva e nullità dell'esistenza) fossero presenti già nello stesso Heidegger e che quindi non si possa che concordare con Kleinenberg sull'idea che tale lettura sia fedele nei confronti del maestro tedesco di Levinas, è precisamente quanto si è provato a dimostrare nel primo capitolo. Tali due elementi sono il senso di tutta la lettura francese di Heidegger, in cui dunque questo articolo ha un ruolo di apripista assolutamente decisivo e che non si potrebbe sottovalutare. Con questo non si vuole dire che la lettura francese di Heidegger è ricavabile interamente da questo articolo, che effettivamente manifesta punti di contatto con il testo tedesco che poi mancheranno (a partire dalla traduzione), ma piuttosto che essa è già scritta "per" i francesi, risponde

⁵¹ Naturalmente pensato come esistenza effettiva, al di là della sua dimensione più razionale di coscienza.

ad una loro esigenza. È a partire da questo modo di intendere Heidegger che il filosofo tedesco verrà letto al di là del Reno⁵².

1.3. «Che cos'è Metafisica?» a Parigi

Il primo testo in assoluto tradotto in francese di Heidegger è *Was ist Metaphysik?* Esso viene tradotto da Henry Corbin, altro nome importante della *generation existential*, sull'ultimo numero di *Bifur*⁵³, in una traduzione che farà storia, sebbene a uno stadio ancora incompleto rispetto a quella, più canonica, del 1937 (dello stesso Corbin). È assolutamente centrale comprendere perché, con *Sein und Zeit* e *Kant und das problem der Metaphysik* già editi da diverso tempo, sia stato comunque scelto questo come primo da tradurre in francese⁵⁴. Questo risulta evidente in prima battuta dallo scritto introduttivo scritto da Alexandre Koyré alla traduzione della conferenza del '29 di Heidegger. Già il fatto che sia Koyré ad aver introdotto questo testo rende chiara la sua centralità nella diffusione in Francia di Heidegger⁵⁵, come sarà ancora più evidente dalla vicenda di *Recherches philosophiques*. La sua introduzione, inoltre, è un autentico manifesto di cosa interessa ai francesi di Heidegger. Si tratta di

⁵² Anche il pensiero dello stesso Levinas sarà influenzato da questo modo di porre il rapporto tra esistenza e nullità, tra esistenza e superamento dell'immediatamente vitale. Nel saggio *De l'évasion*, peraltro pubblicato sempre su *Recherches philosophiques* (E. Levinas, *De l'évasion*, in *Recherches philosophiques*, 5, 1936, pp. 373-392), il filosofo lituano pensa l'esistenza come un'uscita dall'essere; è proprio dalla percezione di una pienezza in cui si è immersi che scaturisce quella forma di "Nausea" (si tratta di un testo che ha un rapporto stretto con i lavori sartriani degli stessi anni) che spinge l'essere umano a ricercare il piacere dell'evasione (p.380), ricercando la rottura radicale rispetto alla presenza. Anche qui il punto di specificità dell'esistenza è la rottura radicale (in quanto tale, per il Levinas del 1936, non raggiungibile). La Nausea consiste specificamente nella scoperta di una compattezza dell'essere di fronte a noi dal quale vogliamo a tutti i costi, appunto, evadere.

⁵³ M. Heidegger, *Qu'est-ce que la Métaphysique? traduit de l'allemand par M. Corbin-Petithenry* [curioso pseudonimo usato da Henry Corbin] *avec une introduction de Alexandre Koyré*, in *Bifur*, 8, 1931, pp. 5-27. È necessario segnalare che è su questo stesso numero che il giovanissimo Sartre pubblica il suo *Légende de la vérité*. È dunque certo che egli avesse presente già questa traduzione di Corbin.

⁵⁴ Evidentemente non è un problema di lunghezza: come poi verrà fatto nel '37, è assolutamente pensabile – sebbene, forse, non ottimo per la comprensione del testo generale – tradurre pezzi delle opere più ampie e pubblicare a parte le traduzioni. Peraltro, come si vedrà, lo stesso Heidegger era d'accordo con questo tipo di operazioni.

⁵⁵ Per il ruolo fondamentale di Koyré nell'ambito della cultura francese e europea contemporanea vd. P. Zambelli, *Alexandre Koyré in incognito*, Leo S. Olschki, Firenze 2016, un inquadramento generale del lavoro di Koyré è rinvenibile invece in C.Vinti, a cura di, *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, ESI, Napoli 1994.

un testo strategico, sia, com'è evidente, per la sua posizione (la prima introduzione alla prima traduzione del testo heideggeriano e in generale il primo lavoro *su* Heidegger in lingua francese, prima ancora di quello di Levinas appena visto), sia per i suoi contenuti, come stiamo per vedere.

«Dans le firmament philosophique de l'Allemagne l'étoile de M.Heidegger brille d'un éclat de première grandeur»⁵⁶. Così comincia questa introduzione. Koyré sente la necessità di far comprendere al lettore l'assoluta centralità di Heidegger e la sua importanza per dare qualche linea di ricerca ai lettori francesi, a partire dalle loro esigenze. Heidegger è per Koyré il primo filosofo che dal dopoguerra ha «ramené la philosophie du ciel sur la terre»⁵⁷; egli ha aperto un ciclo radicalmente nuovo nella filosofia, trattando nuovamente le questioni più banali ma allo stesso tempo meno indagate⁵⁸. Di cosa si tratta? Il lettore contemporaneo di Heidegger potrebbe aspettarsi che a questo punto Koyré tiri in ballo la questione dell'Essere nella sua esclusività. Tutt'altro. Koyré fa un breve elenco di tali questioni "reali", interessanti per lui e legate alla realtà concreta: «existence et mort, être et néant»⁵⁹. Queste ruotano intorno al punto centrale dell'opera heideggeriana secondo Koyré: l'esistenza. Sarebbe sbagliato pensare che Koyré non conosca l'interesse heideggeriano per la questione dell'Essere; egli piuttosto riconosce immediatamente che parlare dell'Essere, per il filosofo di Friburgo, significa partire dall'esistenza: «car toute l'existence humaine n'est qu'une réponse à la question de l'être»⁶⁰. L'essere ci si rivela solo nella riflessione sull'esistenza, riflessione che non ha nulla di intellettualistico ma avviene nella comprensione stessa del proprio esistere: «une prise de conscience de moi dans son être; une revelation de son être au moi existant»⁶¹. Emerge qui con tutta chiarezza la dimensione dell'esistenza concreta, cioè colta nella dimensione mondana. La vera conquista di Heidegger sul piano storico-filosofico è rendere possibile una lettura - anche distruttiva- delle stesse grandi filosofie del passato su questo sul

⁵⁶ A. Koyré, *Introduction*, in *Bifur*, 8, 1931, p. 5.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Bisogna vedere già in questo l'inizio di un dibattito francese sulla portata storica del pensiero di Heidegger: è qui evidente una critica di Koyré a Gurvitch, per il quale Heidegger era semplicemente parte delle *tendenze attuali della filosofia tedesca*. Per Koyré Heidegger è un'assoluta novità nel panorama della filosofia globale, assolutamente irriducibile al resto della filosofia tedesca.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ivi*, p. 6.

⁶¹ *Ibidem*.

“piano” esistenziale⁶². Esistenza concreta che viene letta come assolutamente incomprensibile senza ricorrere ai concetti di finitudine e soprattutto di *Néant*. Koyré rinviene la centralità del contributo heideggeriano (ed è per questo, evidentemente, che ha ritenuto necessaria la traduzione di *Was ist Metaphysik?*, in quanto testo sul Nulla e sul suo venir rivelato dall’esistenza, in essa gettata, mediante l’angoscia) nel renderci nota la nostra finitudine essenziale che ci deriva non solo dall’essere davanti al *Nulla* che è la morte, ma anche dal nostro permanere originariamente nel Nulla. La vita inautentica è la vita di chi cerca di «ne pas voir notre existence projetée et suspendue dans le vide»⁶³. Noi viviamo un’esistenza letteralmente circondata dal «néant qui la baigne»⁶⁴, sostiene Koyré, inaugurando così quel gesto così tipico della lettura francese di Heidegger e della filosofia antropologica che qui ci interessa: saldando cioè l’effettività dell’esistenza, il suo essere reale, non concettuale, e il suo essere colta nel nulla, abitata e circondata dal negativo assoluto. È questo Nulla (scritto con la maiuscola: *Néant*), prosegue Koyré, che, se accettato, ci consente di sfuggire dai falsi valori che rendono la vita inautentica⁶⁵. Heidegger viene introdotto in Francia come l’autore che pone un rapporto stretto tra l’uomo come esistenza effettiva e il Nulla. Koyré conclude la sua introduzione, con il lemma *Néant*, in questo modo:

«Le Néant dont parle M. Heidegger, ce néant qui enveloppe l’être, n’est – quoiqu’on ait dit – ni l’Absolu, ni Dieu. C’est du Néant; ce n’est rien d’autre. Et c’est ce qui rend tellement tragique la grandeur solitaire de la finitude humaine jetée et plongée dans le Néant. Et c’est ce qui rend tellement efficace la puissance destructive de la cathartique du Néant.»⁶⁶

Quale centralità più assoluta si potrebbe dare a questo concetto di *Néant* se non mettendolo di fianco al lemma “cathartique”? È questo percorso esistenziale, che parte dal Nulla, a rendere possibile la distruzione dei vecchi valori (vi è qui un evidente rimando a Nietzsche). Naturalmente, questa accentuazione sulla dimensione distruttiva dell’opera

⁶² Ivi, p. 8.

⁶³ Ivi, p. 7.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Ivi, p. 8.

⁶⁶ *Ibidem*.

heideggeriana⁶⁷ ha lo scopo di mostrarne la dirompenza, proprio sugli elementi fondamentali dell'esistenza concreta e del Nulla in cui essa è collocata, rispetto ad altri schemi di ragionamento (come quello neo-kantiano o quello bergsonian). Decisivo è un altro elemento, che rende lampante quanta importanza diano i francesi ad Heidegger come pensatore del Nulla e come tale interesse sia costitutivamente saldato a quello per la dimensione dell'esistenza concreta (evidente anche dall'introduzione di Koyrè): alla fine di tutti i numeri di Bifur, è sempre contenuto un piccolo indice biografico dove viene, in pochissime righe, detto qualcosa degli autori dei testi ivi pubblicati. Riporto qui la descrizione di Heidegger: «*Martin Heidegger. Un des philosophes les plus importants de l'Allemagne. A fondé la philosophie du néant. On raconte qu'il en eut la révélation grâce à la pratique du ski*»⁶⁸. Per i francesi, Heidegger è il filosofo dell'esistenza solo nella misura in cui egli tratta del Nulla.

Sono dunque questi i presupposti a partire dai quali chi per la prima volta si accosta in francese a Heidegger legge *Che cos'è Metafisica?*. Come si è potuto vedere, Levinas non dirà nulla di molto diverso quando un anno dopo pubblicherà il suo articolo: i due pilastri sono sempre da un lato l'esistenza concreta-nel-mondo, dall'altro la dimensione di nullità di tale esistenza. Se si procede ad analizzare la traduzione di Corbin, risultano evidenti diversi elementi centrali. Bisogna in prima battuta sottolineare come per la filosofia francese sia assolutamente importante, almeno fino a recenti anni ma in fondo ancora oggi, la dinamica della traduzione: come sostiene correttamente Tom Rockmore, in genere la filosofia francese manca di un solido background linguistico (al contrario dei tedeschi, spesso fluenti in inglese e in francese) che rende le traduzioni assolutamente decisive⁶⁹. La modalità in cui viene tradotto un testo è dunque decisiva al fine di comprenderne la recezione dell'autore del lavoro di volta in volta in questione. La traduzione del '31 presenta tratti sostanziali in comune con quella dell'edizione più "canonica" del 1937⁷⁰, ma ha rispetto ad essa delle differenze importanti. Tali differenze paiono però porsi sul piano di una non coerenza complessiva del lavoro del '31 più che su quello di un'opposizione tra le due traduzioni. In questo primo

⁶⁷ Rinvenibile anche in altri luoghi dell'introduzione, come a p. 6 e a p. 7.

⁶⁸ *Glossaire*, in *Bifur*, 8, cit., p. 167.

⁶⁹ T. Rockmore, *Heidegger and french philosophy*, cit., p. 71.

⁷⁰ Nel 1937 Corbin cura e traduce la conferenza heideggeriana del '29, più una serie di altri testi, che pubblica con Gallimard: M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique? Suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin*, Gallimard, Paris 1937.

lavoro, infatti, Corbin non ha ancora “trovato”, per così dire, una modalità singola di tradurre il lemma *Dasein*, che è la posta in gioco fondamentale del testo: tale lemma viene tradotto in diversi modi, tra i quali è difficile rinvenire una coerenza di fondo⁷¹: «existence»⁷², «être present»⁷³, «l'homme dans le monde»⁷⁴, «exister en fait»⁷⁵, «existence humaine»⁷⁶. Corbin mette quasi sempre tra parentesi i lemmi tedeschi (come anche *Dasein*) non tanto a causa di un'attenzione filologica quanto per una difficoltà nel maneggiare il linguaggio heideggeriano⁷⁷. Risulta comunque evidente l'interesse per l'esistenza nella sua dimensione concreta e mondana, anche nelle stesse espressioni usate per tradurre, e emerge già il fulcro interpretativo forte della traduzione heideggeriana, che abbiamo già visto attivo in Levinas e Koyré: il *Dasein* è l'uomo nel mondo, preso nella sua vita *effettiva fattizia*. Inoltre, che la frase «Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts»⁷⁸ venga tradotta: «Exister-en-fait revient à ceci: se trouver maintenu dedans le néant»⁷⁹ fa emergere con molta chiarezza perché questo testo faccia da apripista alla lettura francese di Heidegger. Tale passaggio contiene precisamente i due pilastri di cui abbiamo già più volte parlato: l'esistenza concreta con la sua nullità, la collocazione di essa nel Nulla. È però nella traduzione del 1937 che Corbin segna una differenza importante e modifica l'asse della lettura di Heidegger in Francia in senso antropologico. Probabilmente insoddisfatto per i motivi sopra esposti dalla traduzione del '31, Corbin lavora nuovamente sul testo in oggetto e lo rende da un lato più omogeneo e dall'altro imbocca nettamente la strada di una lettura antropologica di Heidegger. È noto infatti che Corbin sceglie di tradurre *tutte* le occorrenze di *Dasein* in generale nei testi di Heidegger contenuti in questa raccolta

⁷¹ È fattualmente errata dunque la considerazione di Rockmore per il quale Corbin traduce nel 1931 *Dasein* con *existence*, mentre nel 1937 traduce *Dasein* con *réalité-humaine*. In realtà è molto evidente da una lettura della traduzione del testo del '31 (e da un confronto di essa con l'originale tedesco) come letteralmente Corbin *non sappia* come restituire la complessità e il senso di *Dasein*. Vd. T. Rockmore, *Heidegger and french philosophy*, cit., p.73.

⁷² M. Heidegger, *Qu'est-ce que Metaphysique?*, in *Bifur*, cit., p. 9.

⁷³ Ivi, p. 17.

⁷⁴ Ivi, p. 18.

⁷⁵ Ivi, p. 20.

⁷⁶ Ivi, p. 26.

⁷⁷ Difficoltà rinvenuta anche da Janicaud, che mostra come lo stesso termine *Seiende* venga tradotto *existence* da Corbin (il che è evidentemente contraddittorio). Vd D. Janicaud, *Heidegger en France, tome I*, cit., pp. 42-43.

⁷⁸ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1955 (1929), p.35.

⁷⁹ M. Heidegger, *Qu'est-ce que Metaphysique?*, in *Bifur*, cit., p. 20.

con il lemma «réalité-humaine»⁸⁰. Questo fa intendere al lettore che l'operazione di Heidegger consista in un'antropologia filosofica, ovvero in una descrizione dell'uomo come ente gettato-nel-nulla. Ciò viene confermato ulteriormente dalla scelta stessa dei testi che, *combinandosi* con quella relativa alla traduzione, rende nettissima l'impressione di uno Heidegger dedito ad analizzare filosoficamente l'umano. Janicaud nota come, ad esempio, l'inizio degli estratti dal testo di Heidegger su Kant, presentandosi così in francese, non possa che portare il lettore francofono in direzione dell'interpretazione appena menzionata: «La question inévitable, dès qu'il s'agit de poser le fondement de la métaphysique – à savoir, qu'est-ce que l'homme? – c'est la métaphysique de la réalité humaine qui l'assume»⁸¹. Che al centro della questione vi sia l'umano è altresì evidente, come viene sottolineato correttamente da Kleinenberg⁸², da come Corbin traduce lemmi decisivi come *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit*. Il primo viene tradotto con «réalité-des-choses» e il secondo con «réalité-utensiles»⁸³. Chiaramente questa scelta ha l'esito il ricollegare immediatamente Heidegger al tema (da lui sempre rifuggito) dell'intenzionalità husserliana. Il che, a sua volta, rischia di dare l'impressione che il soggetto mondano di cui parla Heidegger in realtà non si allontani molto da quella figura dell'umano così tipica della tradizione cartesiana.

Come giustifica tale scelta lessicale Corbin? Al fine di comprendere questo, conviene soffermarsi sull'*avant-propos* al testo del '37⁸⁴. Già il modo in cui Corbin giustifica la scelta dei testi⁸⁵ rende evidente che l'elemento di assoluta centralità e novità della prestazione concettuale heideggeriana è, per lui, il tema dell'esistenza concreta nel suo rapporto con la dimensione del nulla. Anche la conferenza su Hölderlin viene letta come testo in cui Heidegger attesta il senso originario di una filosofia che si pensa come rivelazione alla realtà umana del suo stesso poter-essere,

⁸⁰ M. Heidegger, *Qu'est-ce que la Métaphysique? Suivi etc.*, cit., pp.21-44.

⁸¹ Ivi, p. 211.

⁸² In E. Kleinenberg, *Generation existential*, cit., p. 70. Non è forse possibile concordare con l'autore sul fatto che tale traduzione rimandi ad una dimensione teoretica dell'essere-nel-mondo, che non è giustificata a sufficienza dall'autore stesso.

⁸³ H. Corbin, *Avant-propos du traducteur*, in *Qu'est-ce que la Métaphysique?* cit., p. 15.

⁸⁴ Ivi, pp.9-17.

⁸⁵ Si tratta di, oltre a *Was ist Metaphysik?*, di *Vom Wesen des Grundes*, di alcuni estratti di *Sein und Zeit* (sono tradotti i seguenti paragrafi: 46,47,48,49,50,51,52,53,72,73,74,75,76), di una sezione del quarto capitolo di *Kant und das Problem der Metaphysik* e della conferenza *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*.

del suo possibile⁸⁶. Concludendo la sua introduzione, Corbin riviene il tema fondamentale del lavoro heideggeriano: una *compréhension* che fondi la *réalité-humaine*⁸⁷. Paradossalmente, è proprio nel giustificare tale scelta che Corbin si allontana da una lettura antropologica di Heidegger e si avvicina di più al testo tedesco: l'argomento centrale che egli adduce è la necessità di non allargare il campo dei neologismi⁸⁸. Allo stesso tempo però, nel trattare in modo *positivo* il perché della scelta di *réalité-humaine*, egli scrive di aver rinvenuto da un lato la necessità di svincolare il termine *Dasein* da quello di *existence*, che esprime piuttosto per lui il tedesco *Existenz*; dall'altro di aver voluto identificare con tale espressione la «*réalité-humaine dans l'homme*»⁸⁹. Non tanto quindi di voler intendere l'essere dell'uomo come "soggetto" ma vedere, nell'uomo, ciò che vi è di umano (il che viene poi declinato secondo i concetti di temporalità, trascendenza e nulla). Da questo punto di vista Corbin non si distacca molto dalla lettera del testo heideggeriano: è chiaro però che tale scelta così netta poi andrà ad inficiare la traduzione stessa che, come abbiamo rapidamente mostrato, tende a far apparire il lavoro di Heidegger un'antropologia filosofica *tout court*⁹⁰. Si tratta, con tutta evidenza, di una lettura molto orientata del testo heideggeriano: se nel primo capitolo di questa ricerca si è mostrato come si dia con forza un rapporto tra esistenza e negativo nello Heidegger dei tardi anni '20, è certamente vero che nel testo tedesco è molto forte la critica all'antropologismo e alla possibilità di una lettura dell'analitica esistenziale come di un'antropologia filosofica. L'esistenza concreta a cui facevano riferimento Koyré e Levinas diventa l'esistenza umana *tout court*. Corbin non ha il ruolo di creatore, quanto di diffusore e più in generale di formalizzatore di una lettura antropologica di Heidegger che già circolava in Francia: è infatti

⁸⁶ H. Corbin, *Avant-propos*, cit., p.12.

⁸⁷ Ivi, p. 17.

⁸⁸ Ivi, p. 13.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Per Kleinenberg Corbin, nonostante l'intenzione qui manifestata (ed effettivamente realizzata nel momento della giustificazione), non può che tradirsi nel corso della traduzione, in quanto l'espressione stessa *réalité* (più che *humaine*) non consegna al lettore francese la dimensione mondana (si potrebbe dire in un certo senso immanente, come si è visto nel primo capitolo) del *Dasein*. Come si è provato a mostrare, il rapporto tra immanenza come rapporto con il mondo e trascendenza come permanenza nel nulla è qualcosa che si dà con molta più ambiguità, anche nel testo di *Sein und Zeit* (e ancora di più in *Vom Wesen des Grundes*) di quanto Kleinenberg non faccia pensare. È certamente corretto però quanto afferma sull'impossibilità, per Corbin, di evitare di trasformare Heidegger in un antropologo filosofico ponendo come traduzione di *Dasein* l'espressione *réalité humaine*. Vd. E. Kleinenberg, *Generation existential*, cit., p.70

significativo che questa traduzione con ogni probabilità venne stesa nella stanza a fianco a quella dove Alexandre Kojève, come vedremo molto impegnato negli anni precedenti sul fronte della diffusione di Heidegger come filosofo dell'uomo, teneva i suoi seminari all'EPHE⁹¹. Non è improbabile che la scelta di Corbin di tradurre *Dasein* con *réalité-humaine* fosse una conseguenza della sua assidua presenza alle lezioni stesse del giovane maestro (nonché della lettura, certa, data la collaborazione attiva di Corbin alla rivista, delle numerose recensioni stese dal russo a testi su Heidegger in *Recherches philosophiques*, come vedremo)⁹². Si tratta di una traduzione che ebbe enorme influenza: è lo stesso Sartre a scrivere nei suoi *Carnets de la drôle de guerre* (il diario da lui tenuto sul fronte occidentale francese tra il settembre del 1939 e il marzo 1940) che:

«La publication de *Qu'est-ce que la métaphysique?* est un événement historique que j'ai justement contribué pour ma part à produire [...] C'est pour nous que Corbin a fait sa traduction. Il fallait cette curiosité première. [...] Elle naquit peu à peu autour de traductions comme celle de *Bifur* (1930), des *Recherches philosophiques* (1933)⁹³, pour enfin s'organiser vraiment et réclamer des renseignements.»⁹⁴

Se è chiaro come sia esagerato ritenere che la traduzione di Corbin non abbia avuto alcuna *agency* propria, per così dire, nel costruire la lettura antropologica di Heidegger, è anche vero che essa ha potuto avere successo (e, soprattutto, ha potuto nascere) solo dentro un contesto che ricercava con passione e curiosità già da diversi anni una via di fuga dalle linee di ricerca proprie del neo-kantismo e del bergsonismo. Dunque, se il tema dell'umanità emerge con tale forza non è solo per una scelta di Corbin: è piuttosto perché, da un lato, il tema dell'uomo e dell'antropologia è un tema per così dire *classico* in Francia molto più che in Germania⁹⁵ e, dall'altro, perché interesse centrale di questa generazione

⁹¹ Informazione tratta da E. Kleinenberg, *Generation existential*, cit., p. 70.

⁹² È l'ipotesi di Rockmore, che tiene a sottolineare come questo approccio antropologico alla lettura di Heidegger non sia affatto originario di Corbin, ma ben radicato nella cultura tutto sommato "cartesiana" francese. T. Rockmore, *Heidegger and french philosophy*, cit., pp. 73-74.

⁹³ Sartre fa qui riferimento alla traduzione, uscita a cura di A. Bessey, di *Won wesen des Grundes*, dal titolo *De la nature de la cause*, sul primo numero di *Recherches philosophiques*. Torneremo su questo testo (anch'esso ritradotto da Corbin e pubblicato nella raccolta del '37).

⁹⁴ J. P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, Gallimard, Paris 1995, p. 407.

⁹⁵ Come ricorda anche Rockmore in T. Rockmore, *Heidegger and french philosophy*, cit., p. XVI.

è riflettere sulla dimensione dell'esistenza dell'uomo, nella sua specificità e nella sua concretezza.

Prima di concludere su questo punto, volto a evidenziare il ruolo centrale della traduzione di Corbin in primis per acclimatare in Francia l'idea di uno Heidegger pensatore dell'esistenza (nella fattispecie dell'uomo) concreta nel suo rapporto con il Nulla, bisogna evidenziare un punto che di solito passa inosservato quando si parla di questa operazione soprattutto se si tiene conto del fatto che, nella famosa *Lettera sull' "umanismo"* (1946), il filosofo di Friburgo rifiuterà *in toto* la lettura antropologizzante dei suoi testi. Questo punto è che Heidegger, nel 1937, approva completamente la traduzione di Corbin. È infatti sua l'introduzione alla raccolta di cui stiamo parlando. Si tratta di due pagine molto dense, in cui se da un lato Heidegger sottolinea come «les considérations qui ont été choisies pour être communiquées dans la présente traduction sont toutes et uniquement consacrées à la question fondamentale concernant l'essence et la vérité de l'Être»⁹⁶, cercando quindi in qualche modo di contrastare ciò che forse avvertiva come possibile esito della scelta lessicale di Corbin, è anche vero che egli stesso usa il termine *réalité-humaine* nel suo testo⁹⁷, manifestando come minimo una non consapevolezza del fraintendimento che ricuserà poi nel '46. Inoltre, cosa più importante ancora, il breve testo di Heidegger termina con un ringraziamento a Corbin (pur riconoscendo che una traduzione non può mai riportare per intero il pensiero originale). Si tratta di un testo importante, in quanto prova che è Heidegger stesso che ha avallato una sua lettura in senso antropologico, nel 1937, con una traduzione che prende in considerazione testi precedenti. La sua accusa ai francesi nel 1946 dovrebbe dunque essere riletta sullo sfondo di questa prefazione; è quest'ultima che consentirà poi ai francesi (come Koyrè, Wahl e anche Sartre) di sostenere che non sono stati loro ad aver letto male Heidegger, ma è piuttosto quest'ultimo ad aver cambiato idea.

1.4. *Recherches philosophiques: la "bomba" Heidegger*

⁹⁶ M. Heidegger, *Prologue de l'auteur*, in *Qu'est-ce que la Métaphysique?* cit., p. 7.

⁹⁷ «Que la question fondamentale concernant l'Être soit historique, cela signifie que son fondement est déjà posé avec notre réalité-humaine historique, jusqu'ici advenue et encore advenir». Ivi, p. 8.

Uno dei più grandi difetti di un pur ottimo libro come quello di Janicaud⁹⁸ sulla recezione francese di Heidegger sta nel non considerare a parte la rivista *Recherches philosophiques*, vero e proprio coacervo sia di testi su (e di) Heidegger che di articoli colmi delle suggestioni che la lettura di Heidegger porta nelle giovani (e meno giovani) menti dell'*Hexagone*. Alexandre Koyré, già attivo negli *Jahrbuch* di Husserl legati al circolo di Gottinga al quale partecipava attivamente⁹⁹, fonda *Recherches philosophiques* nel 1931 con lo scopo esplicito di aprire il mondo intellettuale francese a influenze straniere (specialmente, ma non solo, tedesche). I giovani intellettuali francesi, che difficilmente potevano imparare qualcosa sulla nuova filosofia tedesca all'ENS, potevano però recarsi all'EPHE per seguire i corsi di Kojève, o leggere *Recherches philosophiques*, dove grazie all'ampia sezione dedicata alle recensioni (oltre ai saggi) venivano aggiornati sull'avanzare della ricerca dall'altra parte del Reno¹⁰⁰. Tale rivista, che certamente risente delle influenze passate di Koyré e del suo interesse per la fenomenologia, diviene il centro della diffusione della fenomenologia in Francia. In essa si trovano anche, sempre impostate su una linea di ragionamento *fenomenologica* ma comunque con grande apertura di interessi, lavori sulla filosofia medievale, ricerche storico-filosofiche, molte recensioni e importanti articoli di ordine teoretico. Koyré compone il comitato editoriale con attenzione (di esso fa parte anche Léon Brunschvicg, che dimostra con questo gesto di apertura di essere tutto meno che un "chien de garde")¹⁰¹. Gregory Cormann ha correttamente sottolineato come anche ad una rapida scorsa degli indici dei sei corposi volumi risulti assolutamente chiaro che si tratta di una rivista dedita alla riflessione fenomenologica, in particolare al commento e alla discussione di Heidegger, nonché alla diffusione delle sue tesi¹⁰². Non a caso sono gli anni successivi quelli in cui comincia a

⁹⁸ Difetto che non hanno altre ricostruzioni, come quella più volte citata di E. Kleinenberg, *Generation existential*, cit., pp.58-65, per quanto centrare la lettura di tale rivista su Alexandre Kojève rischi di oscurare altri importanti contributi.

⁹⁹ Per informazioni sul circolo di Gottinga come primo nucleo importante di studiosi intorno ad Husserl (nonché per una documentazione fotografica che attesta la presenza, fin dal 1910, di Koyré) si veda il classico H. Spiegelberg, *The phenomenological movement*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1993, pp.166-169; su Koyré membro del circolo si veda Ivi, p. 239.

¹⁰⁰ E. Kleinenber, *Generation existential*, cit., p.56.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² G. Cormann, *Sartre, Heidegger et les Recherches Philosophiques - Koyré, Levinas, Wahl. Eléments pour une archéologie de la philosophie française contemporaine*, in G. Cormann, O. Feron, a cura di, *Questions anthropologique et phénoménologie. Autour du travail de Daniel Giovannangeli*, Ousia, Bruxelles 2014, p. 149.

manifestarsi in Francia un grande entusiasmo per Heidegger, testimoniato ad esempio dalla lettera del 1932 di Rachel Bepaloff a Daniel Halévy, che verrà addirittura pubblicata su *Revue philosophique* un anno dopo¹⁰³.

Il primo numero della rivista è aperto dal saggio di Jean Wahl *Vers le concret*. In esso, come vedremo, sono contenuti, relativamente trasformati, i due pilastri della lettura francese di Heidegger di cui si parlava precedentemente. Nello stesso numero è presente inoltre la seconda traduzione in francese di un testo di Heidegger (*Von Wesen des Grundes*), a cura di Bessey¹⁰⁴, su cui non ha ora senso dilungarsi in quanto è una traduzione che rimane relativamente isolata per quanto essa indichi un chiaro interesse da parte della rivista verso il pensatore di Friburgo – e segnatamente verso un testo che si presta ad una lettura che va nella direzione di una triangolazione esistenza-umanità-negativo. È però chiaro, anche da altri interventi, il segno di una lettura di Heidegger già radicata nei primissimi anni '30: si prenda ad esempio il saggio di Oskar Becker¹⁰⁵, tedesco ma fortemente “francese” nell'impostazione del ragionamento e della lettura di Heidegger. Si tratta di un personaggio importante in quegli anni, citato tra gli altri anche da Levinas nell'articolo che abbiamo già analizzato precedentemente¹⁰⁶. Questo saggio apparso nel secondo numero di *Recherches Philosophiques*, dall'indicativo titolo *La transcendance de la vie et l'irruption de l'existence*¹⁰⁷, è un testo di vera e propria antropologia filosofica da un punto di vista esistenziale, in cui Heidegger è uno dei principali (ed espliciti) punti di riferimento. L'articolo inizia chiarendo il compito della filosofia: «elle cherche proprement à découvrir l'objectivité même (*Fakticität*)»¹⁰⁸, cioè le cose stesse (in un senso husserliano). Il testo si pone di conseguenza l'obbiettivo di cercare di comprendere il senso dell'essere dell'uomo da

¹⁰³ È Janicaud che porta questa lettera ad esempio dell'entusiasmo di questi anni per Heidegger. Vd. D. Janicaud, *Heidegger en France*, cit., p. 35; per la lettera si veda R. Bepaloff, *Lettre sur Heidegger à M. Daniel Halévy*, in *Revue philosophique*, 116, 1933, pp. 321-339.

¹⁰⁴ M. Heidegger, *De la nature de la cause*, trad. di A. Bessey, in *Recherches philosophiques*, 1, (1931), pp. 83-124.

¹⁰⁵ Per una rapida ricognizione del ruolo di Becker e della sua figura, si veda H. Spiegelberg, *The phenomenological movement*, cit., p. 241; p. 247.

¹⁰⁶ E. Levinas, *Martin Heidegger et l'ontologie*, cit., p. 417.

¹⁰⁷ O. Becker, *La transcendance de la vie et l'irruption de l'existence*, in *Recherches philosophiques*, 2, 1933, pp. 112-130.

¹⁰⁸ Ivi, p. 113. Dove è curioso che il traduttore senta l'esigenza di giustificare in nota la sua scelta di traduzione, avendo ormai già assunto il termine un profondo significato filosofico difficile da riportare.

un punto di vista diacronico: come entra nell'uomo lo spirito – l'esistenza, cioè ciò che rende umano l'uomo? Prendendo a riferimento lo studio di Menghin¹⁰⁹ sulla preistoria, Becker sostiene che l'uscita dallo stato naturale in cui l'uomo vive confuso con le cose consista nella rottura dell'«Umring», il cerchio ambientale in cui esso vive chiuso nel suo stadio primitivo, per giungere all'apertura della «Umwelt»¹¹⁰. È qui evidente per un lato come risuonino con forza sia alcuni temi classici dell'antropologia filosofica tedesca (che arriva quindi in Francia mediata da questi autori tedeschi come Becker, Nadler e soprattutto come Günther Stern proprio grazie a *Recherches philosophiques*,) sia le riflessioni di Heidegger in *Concetti fondamentali della metafisica*, cioè l'idea che l'umano si dia essenzialmente come separazione dal proprio mondo-ambiente e che l'esistenza sia possibile solo a partire da quella rottura originaria. Successivamente, continua Becker, si sviluppa la riflessione che rende l'uomo, in termini culturali, in grado di criticare «l'éclat extérieur dont s'entoure la vie, la pensée décisive du néant de l'existence (*Dasein*)»¹¹¹. Qui è chiarissimo il riferimento a Heidegger, certificato dal termine “*Dasein*” riportato dal traduttore. Come è evidente che anche in questo caso Heidegger viene utilizzato per mostrare la *nullità* dell'esistenza concreta nel suo rapporto con il mondo. Questo testo, apparso su *Recherches philosophiques*, cita Heidegger per sostenere precisamente il rapporto tra nullità e esistenza¹¹²; è in questo modo che i lettori entrano in confidenza con termini come *Dasein* e *Néant* e dunque in generale con il pensiero dell'esistenza. Che vi sia al centro del testo questa dimensione dell'esistenza come annullamento della dimensione vitale e come superamento dell'animalità dell'uomo è evidente dalla seguente citazione:

«Car le concept de la vie ne s'est pas encore mué en celui d'existence (*Dasein*). L'existence (*Dasein*) ne s'identifie pas avec l'homme en tant qu'être

¹⁰⁹ O. Menghin, *Weltgeschichte der Steinzeit*, Schroll, Wien 1931.

¹¹⁰ Ivi, p. 114.

¹¹¹ O. Becker, *La transcendance de la vie*, cit., p.117.

¹¹² Peraltro, come è stato ripetuto, stiamo parlando di un autore tedesco, che certamente non ha avuto accesso ad Heidegger dalle traduzioni di Corbin; è chiaro che l'idea di nullità esistenziale e la centralità del tema del *Dasein* come pervaso dal nulla fosse evidente anche ai lettori *tedeschi* di Heidegger. Questo deriva dunque anche da alcuni passaggi del testo reale di Heidegger, come si è provato a dimostrare nel primo capitolo.

vivant. Suivant la terminologie postérieure de Heidegger l'existence n'est plus l'homme (ontologiquement considéré), mais est “dans l'homme”.»¹¹³

In cui è chiaramente dimostrato sia quanto vuole sostenere Becker (a proposito della separazione, nell'uomo, tra uno spazio di pura vita e uno di “esistenza”), sia l'uso che esso fa di Heidegger¹¹⁴ come del pensatore dell'esistenza nel nulla, cioè trascendente rispetto alla vita. È in questa trascendenza esistenziale che il *Dasein*, riporta Becker, crea l'*Umwelt*, cioè il mondo, superando la mera dimensione animale chiusa nell'ambiente immediato¹¹⁵. L'esistenza, ciò che rende umano l'uomo, è il costante superamento del suo essere animale, del suo rimanere nella contingenza; solo pro-gettandosi l'uomo può divenire tale: «C'est par ce dépassement (*Ueberschritt*) que l'animal devient homme»¹¹⁶. L'esistenza come ciò che non ha «”pas pied sur son propre sol” (Heidegger)»¹¹⁷, ripete Becker citando esplicitamente il maestro tedesco, ancora una volta a proposito di questo rapporto triangolare tra esistenza-uomo-nulla. È questo in fondo il compito stesso della riflessione, conclude Becker: «La réflexion ne fait que replacer l'existence (*Dasein*) dans son néant»¹¹⁸. È così confermato l'uso che in Francia viene fatto di Heidegger, con questa saldatura strettissima tra esistenza-umanità-negativo. È in questo modo che egli diviene letteralmente «comme un Dieu en France», molto prima che esploda quella che Janicaud chiama la “bomba” Sartre (che naturalmente contribuirà alla notorietà del filosofo di Friburgo).

Peraltro la febbrile attività di diffusione delle tesi heideggeriane “in senso antropologico” è rinvenibile anche a livello delle recensioni; come è noto, molte di esse sono a cura di Alexandre Kojève, che porta avanti la sua linea di ricerca che legge Heidegger come costruttore di un'antropologia filosofica di stampo hegeliano fondata sull'esistenza come nullità. Allo

¹¹³ Ivi, p. 121.

¹¹⁴ La cui centralità nel lavoro di Becker è da lui stesso riconosciuta senza alcun problema: «Ces faits, Heidegger les a établis d'une façon exhaustive dans “l'analytique existentielle”, herméneutique». Ivi, p. 127.

¹¹⁵ Ivi, p. 123. Risulta veramente complesso pensare che Becker non avesse presenti le lezioni heideggeriane oggi raccolte in *Concetti fondamentali della metafisica*. Si tratta anche di un testo che, sicuramente letto da Kojève e Sartre, avrà un ruolo nell'elaborazione della filosofia antropologica descritta negli ultimi due paragrafi di questo capitolo.

¹¹⁶ Ivi, p. 124.

¹¹⁷ Ivi, p. 127.

¹¹⁸ Ivi, p. 129.

stesso tempo, sono in *Recherches* sia i saggi di Wahl sull'esistenza e sul concreto, sia quelli di Stern così come il saggio di Sartre su *La transcendance de l'Ego*. Non possiamo qui dilungarci su esempi specifici¹¹⁹ Invece vorremmo concludere questo paragrafo con una prova di quanto detto: una prova, per così dire, *a posteriori*, che alla fine della stagione della prima ricezione di Heidegger in Francia mostra il senso di quella medesima stagione, illuminandola di una luce nuova.

1.5. Fine del negativo: Koyré e Heidegger quindici anni dopo

È noto come sia con la *Lettera sull' "umanismo"* a Jean Beaufret, pubblicata nel 1947, che si instaura un'ortodossia heideggeriana in Francia¹²⁰. Negli anni precedenti Heidegger, con la sua (semi) tacita approvazione, lascia il campo aperto per l'interpretazione antropologico-esistenziale di cui abbiamo tracciato le linee. È solo nel 1946 che Heidegger, delimitando definitivamente il campo delle sue possibili letture, assegna, per così dire, il suo pensiero ad alcuni luogo-tenenti (tra i quali spiccano Kostas Axelos e Jean Beaufret)¹²¹. Questa chiusura della stagione di "libera" interpretazione del testo heideggeriano ha come esito ultimo e definitivo l'abbandono della traduzione di Corbin e la riedizione degli stessi, più molti altri testi di Heidegger in quattro voluminose nuove raccolte (lo stesso filosofo fu parte attiva del processo di scelta e traduzione dei testi), nelle quali (specialmente nel secondo, terzo e quarto volume) i saggi scelti lo presentano inequivocabilmente come filosofo dell'Essere¹²².

¹¹⁹ Sarebbe però possibile rinvenire lo stesso movimento teorico e di lettura, ad esempio, in d'H. Conrad-Martius, *L'existence, la substantialité et l'âme*, in *Recherches philosophiques*, 2, 1933, p. 148-18 o in K. Nadler, *La dialectique de vie, existence, esprit*, in *Recherches philosophiques*, 4, 1935, pp. 81-104.

¹²⁰ Vd. M. Cormann, *Sartre, Heidegger et les Recherches philosophiques*, cit., p.2.

¹²¹ I quali organizzeranno il famoso incontro di Cerisy del 1955 dove viene manifestata la loro volontà di "possedere" e proteggere in un certo senso, Heidegger dai francesi: essi costruiscono quello che Kleinenbger definisce un vero e proprio "cordone sanitario" intorno al maestro, di contro ad una davvero ampia platea francese (che conteneva, tra gli altri, Lucien Goldmann, Gilles Deleuze, Gabriel Marcel, Paul Ricoeur) che non ebbe fisicamente modo di discutere con il grande (e ormai molto contestato) maestro tedesco. Vd E. Kleinenberg, *Generation existential*, cit., pp. 200-201.

¹²² M. Heidegger, *Questions I*, Gallimard, Paris 1968; M. Heidegger, *Questions II*, Gallimard, Paris 1968; M. Heidegger, *Questions III*, Gallimard, Paris 1966; M. Heidegger, *Questions IV*, Gallimard, Paris 1976. In *Questions I*, i curatori decidono di mantenere sia la prefazione di Corbin al testo del

La chiusura di questa stagione non è certo determinata solo da una scelta esclusivamente di ordine teoretico. Come è noto, è piuttosto l'isolamento di Heidegger in seguito alla sconfitta della Germania nazista e l'arrivo delle notizie del suo appoggio al regime che lo isolano in modo pressoché totale¹²³. La *Lettera sull' "umanismo"* è quindi il tentativo di mettersi, da un lato, in dialogo critico con i suoi (ormai ex) ammiratori francesi e, dall'altro, di rientrare nel dibattito filosofico continentale. Attaccato da più parti, Heidegger reagisce in questo modo, stabilendo un'ortodossia e chiudendo alla possibilità della lettura "francese" *tout court*. Si ha tuttavia la prova che la prima stagione della lettura di Heidegger in Francia fosse già chiusa prima della sua lettera¹²⁴ da due articoli, scritti da colui che, in qualche modo, la aveva aperta: Alexandre Koyré. In due articoli che escono su *Critique*¹²⁵, Koyré sostiene che esistono sostanzialmente due Heidegger. Uno, il primo, riconducibile a quanto abbiamo detto, è lo Heidegger che definiamo qui "francese", cioè quello di *Was ist Metaphysik?* e di *Sein und Zeit*; il secondo è quello di testi come *Vom Wesen der Wahrheit*. In altre parole, dunque, la tesi di Koyré (che anticipa, in qualche modo già criticandola, la *Lettera* di Heidegger)

³⁷, sia la sua traduzione, riconoscendone il significato storico, pur certificando l'erroneità della traduzione. Certamente decisivo per questa scelta è il fatto che, come si è visto ma come raramente viene considerato nelle trattazioni del rapporto tra Heidegger e la Francia, fosse stato lo stesso Heidegger ad avvallare tale traduzione.

¹²³ Un bel racconto di tale isolamento è rinvenibile nella storia narrata da F. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messenger de la Forêt-Noire*, Gallimard, Paris 1993. De Towarnicki era un soldato del nuovo esercito francese di stanza vicino alla Foresta Nera, inviato dall'armata francese a cercare il grande filosofo tedesco all'interno della stessa foresta. Questo militare rimarrà talmente affascinato da Heidegger da pubblicare, al suo ritorno in Francia, un articolo nientemeno che su *Les temps modernes* in sua difesa: vd F. de Towarnicki, *Visite à Martin Heidegger*, in *Les Temps Modernes*, 4, 1946, pp. 717-724. È molto curioso notare come siano questo saggio e un altro intervento di De Gandillac i primi documenti che si abbiano, in Francia, a proposito di Heidegger *dopo* la guerra e che fanno i conti con il suo rapporto con il nazismo: si tratta di due saggi sostanzialmente "difensivi" nei suoi confronti. È precisamente contro di essi che Karl Löwith, per evitare che Heidegger riprendesse immediatamente il suo buon nome, si sentirà in dovere di intervenire qualche mese dopo, attaccando il pensiero di Heidegger in modo abbastanza radicale e legandolo concettualmente (a partire dalla categoria di *decisione*) al nazismo: K. Löwith, *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger*, in *Les Temps Modernes*, 14, 1946, pp. 343-360. Per una ricostruzione dello *scandalo* causato in Francia, nel secondo dopoguerra, dalla "scoperta" del nazismo di Heidegger, si veda S. Ungar, *Aftersight and Scandal: Martin Heidegger in France*, in *South Central Review*, 6, 1989, pp. 19-31, dove l'autore discute acutamente anche i lavori di Farias, Ferry e Renault alla luce della ricezione heideggeriana in Francia.

¹²⁴ Che viene pubblicata solo nel 1947, e probabilmente ha i testi di Koyré a cui stiamo per riferirci, tra i molti altri, come obbiettivo polemico.

¹²⁵ A. Koyré, *L'evolution philosophique de Martin Heidegger I*, in *Critique*, I, 1946, pp. 73-82; A. Koyré, *L'evolution philosophique de Martin Heidegger II*, in *Critique*, II, 1946, pp. 161-183.

è che non sono i francesi ad aver letto male Heidegger: è lui, piuttosto, ad avere cambiato idea. Koyré non si identifica mai con i francesi *tout court*, criticando in parte anche la scelta di traduzione di Corbin, come vedremo, eppure sostanzialmente si pone dalla parte di una lettura di Heidegger come pensatore dell'esistenza e del Nulla, nella loro relazione, tipica della Francia degli anni '30. Questo cambio di posizione è identificato da Koyré in un testo che, è bene ricordarlo, appare solo tre anni dopo la pubblicazione di *Sein und Zeit*, e cioè appunto *Vom Wesen der Wahrheit*¹²⁶, sebbene tale evoluzione filosofica necessiti, per il filosofo russo, di più di dieci anni per stabilizzarsi e per prendere una forma¹²⁷. È possibile notare una conferma del fatto che questo testo si ponga consapevolmente in una postura ricapitolativa del percorso "francese" di Heidegger sin dalla prima nota, relativa alla discussione dell'opportunità o meno della resa in francese, da parte di Corbin, del termine *Dasein*¹²⁸. Coerentemente con la posizione che assumerà lungo lo svolgimento del suo percorso, cioè con una sostanziale difesa delle linee interpretative tipiche della lettura francese di Heidegger (a cui lui aveva attivamente partecipato) – fondate sulla triangolazione di esistenza-umanità-negativo –, Koyré ritiene «juste sans doute»¹²⁹ la resa corbiniana di *réalité-humaine*, nella misura in cui «le *Dasein* désigne la structure fondamentale de l'être humain»¹³⁰ identificando però un rischio di antropologizzazione, cioè il rischio di pensare che *Dasein* sia l'umano in quanto tale, laddove esso è l'esistenza che si attualizza nell'umano. Da questo punto di vista Koyré sostiene di preferire, seguendo l'esempio di de Waehlens¹³¹, l'utilizzo di *Dasein* come di un *terminus technicus* che non può essere reso in altre lingue. Vi è qui dunque una certa consapevolezza di Koyré, a partire comunque da una difesa di Corbin, di fronte a quella che egli riconosce essere senza dubbio l'unica cosa che i francesi non hanno colto del pensiero heideggeriano – e cioè la sua volontà di non fare un'antropologia filosofica. Si può concordare con Koyré, nella misura in cui, come emerge

¹²⁶ M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt 1943 (1930). Il testo sarà tradotto in francese due anni dopo la riflessione che Koyré sviluppa in questi due saggi: M. Heidegger, *De l'essence de la vérité*, a cura e traduzione di A. de Waehlens e W. Biemel, Vrin, Paris 1948.

¹²⁷ A. Koyré, *L'évolution philosophique de Martin Heidegger I*, cit., p.73.

¹²⁸ Ivi, p. 74.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ A. De Waehlens, *La philosophie de M. Heidegger*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1946.

dalla lettura di questo paragrafo del presente lavoro in controluce con il primo capitolo, vi è effettivamente un rapporto nello stesso pensiero di Heidegger tra esistenza e Nulla. Per Koyré è il testo sull'Essenza della verità che mostra il motivo per cui Heidegger non pubblica il secondo volume di *Sein und Zeit*: se infatti si va ad analizzare la distinzione tra l'idea di verità nel primo e nel secondo testo, si nota subito una divergenza importante che rende evidente la trasformazione del pensiero heideggeriano che impedisce il proseguimento del percorso di *Sein und Zeit*.

Riportando il ragionamento heideggeriano sulla verità come ἀλήθεια, cioè dis-velamento di qualcosa che si dà essenzialmente come s-copribile, Koyré ricorda come fondamentale sia, nello Heidegger di *Sein und Zeit*, l'essere già da sempre aperto del *Dasein* al mondo e al resto degli enti: «La condition essentielle de la vérité est donc l'existence du *Dasein*»¹³². La verità delle cose presuppone la verità del *Dasein*, la sua (non) presenza. Per questo motivo assolutamente centrale nel ragionamento heideggeriano e per Koyré *assolutamente coincidente* con la sua filosofia è l'analisi del *Dasein* come esistenza: «analyser la structure essentielle du *Dasein* voudrait dire exposer la philosophie de M. Heidegger tout entière»¹³³. Ciò che Koyré, *significativamente*, sente di dover sottolineare a proposito del *Dasein* è la sua differenza *assoluta* rispetto al resto degli enti. Ponendo la questione in termini simil-sartriani, ma con un forte radicamento effettivo nel testo del '27 di Heidegger, Koyré ricorda come, di contro alla *res* chiusa su sé stessa e sempre indifferente al resto, il *Dasein* si collochi piuttosto costitutivamente in rapporto al resto degli enti e a sé stesso¹³⁴. In questo senso egli è sempre trascendenza, rispetto alle cose e rispetto al mondo; è sempre tentativo di superarle, di uscire da esse e andare oltre sé stesso. A partire da ciò il *Dasein* può essere *nella* verità, che gli si rivela poi mediante l'angoscia e gli rende percepibile la propria condizione come essere-gettato-nel-nulla: è su questo tema del nulla che si conclude il primo saggio. Koyré tiene dunque uniti il tema dell'esistenza concreta nel-mondo (la sua apertura), quello della verità e quello dell'essere-nulla dell'*Dasein*, secondo il *gesto* tipico della lettura francese di Heidegger.

¹³² A. Koyré, *L'évolution philosophique de Martin Heidegger I*, cit., p.77.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ *Ivi*, p. 78.

Passando ad analizzare il testo del '30, Koyré nota immediatamente una differenza, presente innanzitutto nei termini del discorso heideggeriano. È precisamente l'apparato linguistico di *Sein und Zeit* che viene meno: all'*Entdecken* (scoprire) viene sostituito con *Ent-bergen* (svelare), spariscono termini come *Sorge*, o espressioni come *in-der-welt-Sein*. Il fatto che Heidegger non comunichi il perché di tali modificazioni è per Koyré il segno di una avvenuta trasformazione del ragionamento; che Heidegger, nota Koyré, si lamenti di non essere stato compreso, è assurdo: è semplicemente colpa delle sue ambiguità e delle sue trasformazioni. Koyré, come si vede, rigetta completamente l'idea sviluppata da Heidegger nella *Lettera sull' "umanismo"* di una mancata comprensione (da parte francese) del suo testo, e passa, nel resto dell'articolo, a mostrare le differenze effettive e concettuali. In *Vom Wesen der Wahrheit*, sostiene Koyré, Heidegger non pone più come condizione della verità la presenza veritativa del *Dasein*, ma piuttosto il *lasciar-essere* la cosa, di contro alla precedente presenza s-velante del *Dasein*. Questo ha una ricaduta anche sull'idea di libertà, che consiste appunto in questo fondamentale *lasciar-essere*¹³⁵. È il tema del *mistero*, che per Koyré pervade il secondo Heidegger, il fondo del suo ragionamento: essere nella verità significa avere un rapporto essenziale con una dimensione misteriosa e infine non afferrabile dalla quale il *Dasein* dipende completamente e che non può che *lasciar-essere*¹³⁶. In questo senso, quella dimensione di non chiarezza e confusione che caratterizzava l'inautenticità del *Dasein* di *Sein und Zeit* si tramuta, per Koyré, in una necessità invincibile, in un destino assoluto a cui non è possibile scappare, in virtù di questa dipendenza essenziale della verità per il *Dasein* da questa dimensione misteriosa¹³⁷. La critica di Koyré a questo "nuovo" Heidegger è illuminante per l'interezza del percorso qui svolto. Essa è certamente composita e ha diversi presupposti che solo uno studio complessivo del pensiero del filosofo russo potrebbe illuminare. Interessa però qui evidenziare quanto Koyré stesso identifica come "essenziale". Dopo aver ricostruito la centralità della libertà come *lasciar-essere*, quindi dell'idea di un *Dasein* già da sempre dipendente dall'Essere, in un rapporto di ascolto (non di attività) con esso talmente stretto da impedire una verità che non sia pervasa dal mistero, Koyré scrive:

¹³⁵ A. Koyré, *L'évolution philosophique de Martin Heidegger II*, cit., p. 167.

¹³⁶ Ivi, p. 172.

¹³⁷ Ivi, pp. 173-174.

« Ne confondons pas toutefois la situation dans laquelle M. Heidegger place l'homme avec celle dans laquelle l'avait mise Descartes. Car, si Descartes nous avait expliqué que c'est grâce à notre liberté que nous sommes généralement et habituellement dans l'erreur et la confusion, et nous a, en même temps, proposé de faire appel à cette même liberté pour nous permettre de nous libérer de l'erreur et d'atteindre le vrai, c'est-à-dire la clarté et donc l'être, il s'agissait pour lui d'une liberté dont l'homme était le maître, et non la possession. Aussi sa liberté à lui pouvait-elle dire "non" au monde, à la nature, à l'illusion, et sur ce "non" fonder le "oui" de l'adhésion à la clarté, à l'ἀλήθεια; mais la liberté de M. Heidegger ne peut *jamais dire "non"* (c'est là, je crois, sa faiblesse essentielle). Elle dit toujours "oui", et lorsqu'elle se décide, sa décision est une acceptation. Aussi ne pourra-t-elle pas nous libérer de l'erreur, de l'illusion et de la confusion.»¹³⁸

Oltre al significativo rimando a Cartesio e alla necessità della *clarté*, è assolutamente chiaro come Koyré usi alcuni degli elementi "insegnati" ai francesi da Heidegger (e cioè questo rapporto tra umanità-esistenza-negazione) contro lo stesso "secondo" Heidegger, il cui problema sarebbe precisamente quello di non avere più la capacità di pensare la dimensione di *nulla* del *Dasein*, la sua capacità di dire *no* al mondo e alla natura. Ciò che vi era di specifico nello Heidegger francese (cioè quello di *Sein und Zeit* e *Was ist Metaphysik?* che appassionava Koyré quindici anni prima), e cioè l'idea di un'esistenza concreta e libera proprio perché radicalmente separata dalla dimensione degli altri enti, sempre trascendente nei loro confronti e gettata-nel-nulla, viene qui radicalmente meno per Koyré, e è precisamente in questo che il filosofo russo identifica il problema fondamentale. Proprio questa nuova scoperta *dell'ascolto* dell'Essere in cui vive il *Dasein* è radicalmente inconciliabile con quella prima posizione: vi è troppo poco negativo nell'esistenza; il negativo è tutto posto nell'Essere (che diviene così, appunto, *mistero*). Koyré non potrebbe, a questo proposito, essere più chiaro nel rigettare l'accusa di Heidegger ai francesi di non aver capito le sue parole: egli ritiene di averle comprese così a fondo da utilizzare gli stessi concetti del primo Heidegger contro il secondo, ormai immemore della rivoluzione da lui portata nel campo della filosofia. Koyré prova a far combattere Heidegger contro sé stesso. Naturalmente la critica di Koyré non è solo questo e risente certamente delle opere di Sartre e Kojève: è però significativo che essa si

¹³⁸ Ivi, p. 169.

strutturati in questi termini, in un articolo che è la seconda parte di un pezzo nel quale, come si è visto, il filosofo russo ricostruiva precisamente quella triangolazione tra esistenza-uomo-negativo così tipica dell'Heidegger "come un Dio in Francia". Il problema che Koyré identifica in questo secondo Heidegger è, da un lato, questa dimensione del mistero, cioè di un Essere che diventa non illuminabile dal *Dasein*, e, dall'altro, il venir meno del negativo *nel Dasein*. Il *Dasein* di *Vom Wesen der Wahrheit*, giunge a dire in conclusione Koyré, non è nemmeno più un'esistenza sempre al di là della sua *essenza*; esso è ormai fissato nell'Essere, colto solo in quell'appartenenza, senza alcuna possibilità di scarto, di negazione del mondo¹³⁹. È per questo che per Koyré, «*Sein und Zeit* avait été plus optimiste»¹⁴⁰: in quel testo il *Dasein*, come esistenza-nel-nulla, permaneva nella possibilità della scelta e del progetto, nonché nell'apertura. La sua libertà era una libertà di negazione, di separazione dal piano ontico e di progetto-per-la-morte. Si è visto quanto questi elementi fossero effettivamente presenti in *Essere e tempo* nel primo capitolo. Nello Heidegger che Koyré vede in rottura radicale con il primo, invece, l'inautenticità, il permanere nel mistero e nella non chiarezza è un destino inevitabile, conseguenza dell'appartenenza totale del *Dasein* all'Essere. Koyré non comprende come possa essere "aperta" un'esistenza che non si costituisca come *Nullità* nel cuore dell'essere; per lui, ad esempio, in questo secondo Heidegger anche la dimensione del *Dasein* come *Mit-sein* viene meno, giacché egli, fedele al primo Heidegger, ritiene l'apertura un esclusivo portato dell'esistenza come essere-gettato-nel-nulla.¹⁴¹

Questo saggio da un lato certifica *a posteriori* il modo in cui viene letto in Francia Heidegger negli anni '30 e dall'altro l'atteggiamento che questa generazione ha nei confronti della *Kehre* e delle critiche di Heidegger alla lettura francese dei suoi lavori all'altezza della fine degli anni '20. Con esso¹⁴² paiono in qualche modo chiudersi definitivamente

¹³⁹ Ivi, p. 177.

¹⁴⁰ Ivi, p. 178.

¹⁴¹ Ivi, p. 182.

¹⁴² Insieme alla liquidazione del "problema" Heidegger-nazismo che darà Sartre. Egli, i cui debiti nei confronti della prestazione concettuale heideggeriana erano già subito dopo la pubblicazione di *Essere e tempo* assolutamente evidenti, risolverà la questione del nazismo di Heidegger sostenendo, semplicemente, che il filosofo tedesco era un vigliacco e che la sua filosofia all'altezza degli anni '30 non aveva nessun tipo di rapporto con la sua scelta personale. Vd. J. P. Sartre, *À propos de l'existentialisme: Mise au point, in Action*, 29, 1944.

gli anni '30 francesi, anche da un punto di vista simbolico: è colui che ha, non solo con i suoi scritti ma con il suo lavoro di raccordo e di costruzione di spazi, portato in buona parte Heidegger in Francia a ritenere quello stesso filosofo ormai definitivamente trasformato e *lontano* da ciò che ai francesi interessava di lui, e cioè la triangolazione che il suo pensiero consentiva di fare tra esistenza-umanità-negativo. Temi che sono centrali anche nel lavoro di un altro importante protagonista di quegli anni '30 francesi: Jean Wahl – oltre che per le filosofie antropologiche oggetto di questo capitolo e Merleau-Ponty

2. Jean Wahl. Verso il concreto

È impossibile sopravvalutare il ruolo di Jean Wahl¹⁴³ nelle dinamiche del pensiero francese all'altezza degli anni '30. Non avendo qui lo spazio di ricostruire il suo percorso nella filosofia del '900, ci si concentrerà soprattutto su un autentico manifesto (ma poi, spesso usato strumentalmente) della generazione degli anni '30. È necessario, innanzitutto, contestualizzare questo testo. *Vers le concret* è il titolo

¹⁴³ Di famiglia ebraica, originario di Marsiglia, dove nasce nel 1888, egli è allievo dell'École Normale Supérieure dal 1907 al 1910, pubblica nel 1920 due opere che derivano dai suoi studi dottorali: J. Wahl, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris 2005 (1920); J. Wahl, *L'Idée d'instant dans la philosophie de Descartes*, Descartes et Cie, Paris 1994 (1920). Allievo di Bergson (indirettamente) e di Émile Boutroux (direttamente: è il suo direttore di tesi), dopo avere insegnato in molte università giunge nel 1936 alla Sorbona. Figura decisiva non solo sul piano teoretico, come si vedrà, ma anche su quello di raccordo e di costruzione della *generation existential* (che lo vede come un maestro, anche per la sua età – è, di media, una ventina di anni più anziano dei suoi protagonisti): attivo su *Recherches philosophiques*, legato ai temi che interessano questo gruppo di allievi (che in parte li apprendono da lui) anche nei suoi corsi universitari (che, come si vedrà, vertono per diversi anni su Heidegger), avrà poi un ruolo importante di ricapitolazione dell'esperienza esistenzialista negli anni '40 e '50 – con testi come J. Wahl, *Petite histoire de l'existentialisme / suivi de Kafka et Kierkegaard commentaires*, Editions Club Maintenant, Paris 1947 e *Tableau de la philosophie française*, Gallimard, Paris 1962 (1946) - e diventerà importante punto di riferimento di autori del secondo Novecento come Gilles Deleuze, che ne riconosce l'assoluta importanza nella sua formazione e in quella della "sua" generazione in una lettera del 1972, conservata presso l'IMEC (Institut mémoires de l'édition contemporaine), e citata da F. Dosse, *Gilles Deleuze, Félix Guattari. Biographies croisées*, La Découverte, Paris 2007, pp. 137-138. Per notizie biografiche su Wahl si veda M. Girel, *Avant-propos à la deuxième édition*, in *Vers le concret*, Vrin, Paris 2004 (1932), pp. 7-9; A. di Miele, *Prefazione*, in *Breve storia dell'esistenzialismo*, Mimesis, Milano 2017, pp. 11-22. Per una ricognizione generale del suo pensiero, si veda G. lo Bianco, F. Worms (a cura di), *Jean Wahl: le multiple*, Mimesis-France, Paris 2011.

dell'editoriale che apre il primo numero di *Recherches philosophiques*¹⁴⁴. Tale articolo diviene poi la prefazione di un libro dal medesimo titolo¹⁴⁵. Si tratta di un testo universalmente riconosciuto, sia dai protagonisti di quegli anni¹⁴⁶ che dagli studiosi¹⁴⁷, come centrale nella formazione di questa generazione. Il libro, oltre alla prefazione, è diviso in tre parti, ognuna dedicata ad un diverso autore che Wahl prende come riferimento per una elaborazione possibile di una filosofia del concreto: James, Whitehead e Marcel. *Vers le concret* è un testo realmente esplosivo, che apre una breccia nel panorama della filosofia francese e costruisce una direzione di ricerca per tutta una serie di autori che ne seguiranno le tracce.

2.1. Concreto

L'articolo in oggetto si apre con una critica a Hegel. È noto che il filosofo tedesco, iniziando la *Fenomenologia dello Spirito*, sostenga che ciò che a noi appare come quanto vi è di più assolutamente particolare e di concreto è in realtà quanto di più povero vi è nel mondo: la sua falsa universalità, che peraltro già Platone nel *Timeo* aveva notato, deriva dal fatto che il “qui” e “ora” che dice chi cerca di descrivere la presenza immediata sono in effetti due locuzioni universali in quanto vuote, nella misura in cui in realtà descrivono ogni qui e ogni ora. Hegel, come è noto, ne conclude che il linguaggio ha dimostrato la *non-realtà* del concreto. Naturalmente, questo passaggio hegeliano, mette con acutezza¹⁴⁸ in luce Wahl, ha un presupposto: è il linguaggio che restituisce la realtà nella sua interezza. Il testo di Wahl si apre con una proposta, per così dire, inversa: partendo dall'esempio di Hegel sulla vuotezza del “qui” e “ora” linguistico, non se ne potrebbe, all'opposto, dedurre che «il linguaggio, lungi dal rivelare il

¹⁴⁴ J. Wahl, *Vers le concret*, in *Recherches philosophiques*, 1, 1932, pp. 1-21.

¹⁴⁵ J. Wahl, *Verso il concreto*, op.cit..

¹⁴⁶ Torneremo sullo stesso rapporto di Sartre con tale testo; per ora si veda P. Ducassé, *L'inquiétude du concret et les voies nouvelles de la connaissance*, in *Revue de synthèse*, 6, 1933, pp. 233-243, e le numerose recensioni, anche vicinissime temporalmente alla pubblicazione del testo: A. Dandieu, *Europe*, 15, 1932, p. 632-633; A. Spaier, *Recherches philosophiques*, 2, 1933, pp. 468-469 (Spaier era autore di un testo poi importantissimo per Sartre, dal titolo *La pensée concrète*, Alcan, Paris 1927); C. Morris, in *Journal of Philosophy*, 30, 1933, pp. 714-716.

¹⁴⁷ E. Kleinenberg, *Generation existential*, cit., pp. 84-87; D. Janicaud, *Heidegger en France*, tome I, cit., pp. 36-40; G. Corman, *Sartre, Heidegger et les Recherches philosophiques*, cit., pp. 17-20.

¹⁴⁸ In realtà rifacendosi alle analisi di E. Becher, *Einführung in die Philosophie*, Dunker & Humboldt, Berlin 1949 (1920).

reale, si è rivelato esso stesso, ma come impotente?»¹⁴⁹. Può forse stupire, tenendo presente quanto ha scritto Descombes sulla *generation existential* come generazione delle tre H, che il testo che apre gli anni '30 francesi cominci in qualche modo “contro” Hegel¹⁵⁰. Va però sottolineato che si tratta di un Hegel ben diverso da quello di autori come Kojève, Sartre o Hyppolite, e parimenti molto diverso da quello che lo stesso Jean Wahl aveva presentato al pubblico francese qualche anno prima, con un testo su cui avremo modo di tornare: *La conscience malheureuse dans la philosophie de Hegel*¹⁵¹. Lo Hegel qui criticato è vicino all'idealismo neo-kantiano: potremmo definirlo, con una semplificazione non inesatta, “razionalista-idealista”. Ciò risulta evidente dal seguito immediato del testo: ciò che interessa a Wahl è mostrare un reale che non si costruisce per analisi, cioè che non è affatto l'esito di un'operazione intellettuale di astrazione. Wahl critica esplicitamente la posizione di uno dei principali maestri dello stesso Brunschvicg, e cioè Jules Lachelier: lo spazio non è affatto mera exteriorità, costituito *a priori* e in quanto tale meramente soggettivo e quantificabile. Esso piuttosto, e è ciò che emerge dall'analisi dei testi di James, Whitehead e Marcel, è una «voluminosità primitiva»¹⁵². Al di sotto dello spazio geometrizzato, certamente utile come è utile la scienza ma comunque esito di un'operazione di astrazione, permane uno spazio che appartiene al dominio vitale, che emerge al nostro primo contatto con il mondo, nella nostra «fede animale»¹⁵³. Tale contatto non è intellettuale e razionale, ma è piuttosto corporeo (è per questo che Wahl riprende il tema dell'animalità): «lo spazio come insieme concreto è intimamente legato a quel senso del corpo»¹⁵⁴. Tale reale è ciò che mi è immediatamente disponibile nella percezione. Questo concreto, però, non è «atomico»¹⁵⁵, non si dà cioè mai la realtà come insieme di atomi separati gli uni dagli altri, senza relazione, come nella teoria della conoscenza di John Locke. Una filosofia del concreto non è una filosofia delle parti da comporre in un insieme, che sarebbe il reale; il reale è già immediatamente

¹⁴⁹ J. Wahl, *Verso il concreto*, cit., p.35.

¹⁵⁰ Descombes, pur dicendo qualcosa di storicamente giusto in termini generali, sostiene un po' frettolosamente che l'utilizzo in sé di Hegel, negli anni '30 francesi, rappresenti un allontanamento dal neo-kantismo e dal bergsonismo. Vd. V.Descombes, *Le même et l'autre*, cit., p. 21.

¹⁵¹ J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, PUF, Paris 1951 (1929); tr. it. di F. Occhetto, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Laterza, Bari 1994.

¹⁵² J. Wahl, *Verso il concreto*, op.cit., p. 37.

¹⁵³ Ivi, p. 42.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ Ivi, p. 38.

totale, è dato alla percezione come insieme percepito: è di diversi anni prima la frase di Wahl «le concret est le particulier vu comme totalité»¹⁵⁶. Questo reale non atomico si dà come im-mediato. Il tema dell'immediatezza come fondo non razionale della vita e del processo storico era in fondo l'argomento del testo su Hegel di qualche anno prima; in tale libro infatti Wahl presentava lo Hegel della *Fenomenologia* come autore che si poneva il compito di riflettere su una separazione originaria, una frattura mai completamente ricomponibile. La filosofia di Hegel non è, per Wahl (che fa conoscere a molti francesi il grande filosofo tedesco¹⁵⁷), una filosofia del razionale come dimensione originaria, quanto piuttosto la descrizione del tentativo che la ragione fa di governare ciò che vi è di non razionale (appunto, il negativo), cioè la separazione, la sofferenza, appunto la coscienza infelice¹⁵⁸. Il processo storico descritto nella *Fenomenologia* non è il racconto glorioso di una ragione che vuole dominare la totalità, quanto piuttosto il tentativo di superare-conservando questa dimensione non-razionale che è precisamente il *non-mediato* che si dà originariamente. Certamente quest'idea di immediatezza e di pre-razionalità non si dà, in questo libro su Hegel, nello stesso senso in cui lo vediamo in *Vers le concret*, ma è già evidente, ne *La conscience malheureuse*, la polemica anti-razionalista e anti-idealista di Wahl. La critica al neo-kantismo si manifesta ad ogni passaggio del testo: queste filosofie del concreto rivendicano «i diritti dell'immediato»¹⁵⁹ contro l'idea che le cose non siano che «quella *x* che si rappresenta l'idealismo»¹⁶⁰. Lo spirito è così posto tra le cose, e non ad una distanza assoluta da esse¹⁶¹. Il concreto è precisamente questo reale colto immediatamente che esiste senza bisogno di venire costituito da un soggetto trascendentale, è questo rapporto diretto che si ha con le cose: la

¹⁵⁶ J. Wahl, *Les philosophies pluralistes*, op.cit. p. 259.

¹⁵⁷ Avrebbe poco senso riportare anche solo una bibliografia minima sulla recezione di Hegel in Francia. Per la centralità di Wahl si veda almeno G. Jarczyk; P-J. Labarriere, *Cent cinquante années de "reception" hégélienne en France*, in *Géneses*, 2, 1990, pp. 119-120.

¹⁵⁸ J. Wahl, *Le malheur de la conscience*, cit., p.108.

¹⁵⁹ J. Wahl, *Vers le concret*, cit., p. 37.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ Il tema della centralità dell'immediato, anche nella sua dimensione pre-predicativa, rimarrà centrale in Wahl anche molti anni dopo. Centrale è come egli rapporti sempre la scoperta di questa dimensione, oltre a Bergson, anche ad Heidegger: «Domaine pré-prédicatif, c'est celui sur lequel déjà Husserl insistait, domaine du vécu, qu'un Bergson, un Husserl, im Heidegger découvrir pour nous.» J. Wahl, *La pensée de l'existence*, Flammarion, Paris 1951, p. 288.

filosofia del concreto è un vero e proprio «culto della realtà nel suo spessore»¹⁶².

In questa prospettiva sostanzialmente realista, che si pensa anche come una forma di empirismo, pur criticando l'approccio a tratti atomista di questa impostazione di pensiero, assume un ruolo decisivo la dimensione della *passività*. Anche in questo va certificata una sostanziale polemica con il neo-kantismo, per il quale, chiaramente, non vi è alcuna passività nel soggetto: esso è costitutivamente attivo, costruendo sempre quel reale pensato come relazione tra idee, schematizzato costantemente da un intelletto trascendentale. Riprendendo Novalis, a cui aveva dedicato già alcuni studi giovanili¹⁶³ e che continuerà a costituire un importante riferimento anche negli anni successivi¹⁶⁴, Wahl afferma che «c'è qualcosa da dire in favore della passività»¹⁶⁵. Riprendendo anche Maine de Biran¹⁶⁶, egli evidenzia come una filosofia del concreto non possa che valorizzare non tanto una passività assoluta, quanto piuttosto il fatto che dietro ad ogni attività ci sia un fondo di passività che ne è condizione di possibilità, una parte dell'esistenza la quale non costituisce nulla ma che riceve il dato da un mondo che non domina e di cui non è l'autore. Allo stesso tempo, questa del concreto è una filosofia dell'*effort*, cioè della durezza del confronto con un reale non costituito, nella sua differenza e nella sua autonomia dal soggetto. Vi è una «ricettività profonda dello spirito»¹⁶⁷ che è al cuore di questo pensiero. Tale rapporto con la realtà, che ha un fondo passivo, è per Wahl l'unica condizione possibile al pluralismo che caratterizza il pensiero di James: quest'ultimo non è un dogmatismo proprio perchè ci consegna un mondo (o meglio, dei mondi)

¹⁶² J. Wahl, *Verso il concreto* op.cit., p. 39.

¹⁶³ Sappiamo che, giovane professore a Saint-Quentin, aveva dedicato nel 1911 un discorso a Novalis, Shelley e Vigny. Vd. J. Wahl, *Discours. Lycée Henry Martin, Distribution solennelle des prix*, Saint Quentin, Lebrault 1911, pp. 3-12, ripreso in *Poésie, pensée, perception*, Calmann-Lévy, Paris 1948, pp. 30-39. Naturalmente, anche questa ripresa della filosofia romantica ha un senso radicalmente anti-idealistico, e rende la posizione di Wahl radicalmente inconciliabile con quella del neo-kantismo e di Hegel letto secondo quella lente (ma non secondo la lente "francese" degli anni '30).

¹⁶⁴ Novalis rimane un punto di riferimento fondamentale, citato in quasi tutti gli scritti a cui Wahl lavora nel corso della sua vita. Segnalo qui semplicemente, per far comprendere l'interesse attivo di ricerca sui testi che anima Wahl anche dopo il 1932 J. Wahl, *Magie et romantisme: notes sur Novalis et Blake*, in *Hermès*, 2, 1936, pp. 7-13.

¹⁶⁵ J. Wahl, *Verso il concreto*, cit., p. 44.

¹⁶⁶ Che rimane, anche molti anni dopo, uno dei suoi riferimenti come "antenati" della filosofia del concreto: vd. J. Wahl, *Tableau de la philosophie française*, cit., pp-70-73.

¹⁶⁷ J. Wahl, *Verso il concreto*, op.cit., p. 44.

che non è mai accessibile nella sua interezza, in quanto non costituito da noi e sempre legato alla relazione tra il soggetto e l'oggetto¹⁶⁸. La realtà può essere solo un fondo colto immediatamente e non costituito intellettualmente, realtà “spessa” che non è una relazione di pensiero. Una filosofia del concreto è dunque una filosofia della passività. In questo contesto, soprattutto nella prefazione (cioè l'editoriale di *Recherches philosophiques*), Heidegger gioca un ruolo assolutamente decisivo. Citato a piene mani¹⁶⁹ e discusso nelle edizioni *tedesche* dei suoi testi, egli è il filosofo del concreto, colui che ha elaborato una filosofia all'altezza dei problemi che Wahl tratta in questo testo. Al punto tale che Wahl non esita ad avvicinare le tesi sulla *Zuhandenheit* contenute in *Sein und Zeit* alle analisi pragmatiste. All'inizio del testo egli chiarisce la fondamentale centralità di Heidegger nella sua prospettiva:

«Ci capiterà spesso di fare riferimento a Heidegger. Egli ha preso profondamente coscienza di molte delle aspirazioni del pensiero contemporaneo, e la chiara coscienza di questo fondo oscuro, unita alla sua notevole arte di tradurre in termini astratti le sue proprie osservazioni o quelle dei suoi predecessori, che si tratti di Kierkegaard, il pragmatismo, Dilthey o Spengler, unita inoltre alla sua grande padronanza della lingua filosofica che si è creato, fanno della sua opera un segno e un punto di riferimento preziosi.»¹⁷⁰

In questa lettura del 1932, Heidegger non è affatto il pensatore dell'Essere, il grande ontologo, l'astratto filosofo teoretico che dal 1946 (cioè da dopo lo stabilirsi dell'“ortodossia” heideggeriana in Francia) è al centro dei discorsi: è piuttosto il filosofo del concreto *nel senso in cui lo intende Wahl*. Un filosofo dell'immediato, che riflette sul costitutivo rapporto dell'uomo con il mondo, raccogliendo le più interessanti ricerche della filosofia contemporanea¹⁷¹. Sicché la stessa nozione di *Dasein* viene letta, secondo una prospettiva sicuramente un po' tendenziosa, a partire da quel concetto di spazio “voluminoso” visto in precedenza: il *Da* del *Dasein* è

¹⁶⁸ Ivi, pp.87-88.

¹⁶⁹ Sette delle ventitré note contenute dell'articolo hanno come soggetto il filosofo di Friburgo.

¹⁷⁰ Ivi, p. 37.

¹⁷¹ Il grande interesse che Wahl ha nei confronti di Heidegger è certificato in una serie di corsi da lui tenuti in Sorbona diversi anni dopo, su cui non possiamo dilungarci ma che sostanzialmente confermano l'impianto della nostra interpretazione (pur collocandosi in un tempo diverso). Gli appunti preparatori a questi corsi sono oggi raccolti in J. Wahl, *Introduction à la pensée de Heidegger*, Librairie Générale Française, Paris 1998.

per Wahl un *Da* nello spazio, più che nel tempo¹⁷². Heidegger è in effetti fondamentale nel paesaggio concettuale di *Vers le concret*. Wahl lo cita quasi sempre in nota e raramente nel corpo del testo, ma lo fa in ogni caso molto spesso e in passaggi decisivi: sul tema dello spazio, su quello dell'immediato, su quello del concreto. In questo testo, che era specificamente pensato per aprire piste di ricerca per la filosofia francese, Wahl consapevolmente cita Heidegger¹⁷³ utilizzandolo come pensatore del concreto nel senso che è stato sopra definito. Wahl ha quindi un ruolo manifestamente decisivo nella diffusione del pensiero heideggeriano come pensatore dell'esistenza concreta. L'interesse di Wahl per la diffusione del pensiero heideggeriano in Francia, oltre che ad emergere da una serie di testi che vedremo in seguito, è manifesto anche dal suo interesse, insieme a quello di Émile Bréhier, ad invitare il maestro tedesco ad una conferenza su Cartesio a Parigi nel 1936. Heidegger declinerà con cortesia questo invito, evidenziando (in modo molto più netto di quanto non farà poi nella prefazione alla traduzione di Corbin) la sua lontananza da ogni forma di esistenzialismo¹⁷⁴.

Altro fondamentale riferimento di Wahl è senza dubbio Bergson¹⁷⁵, a cui egli è legato fin dall'inizio della sua carriera filosofica¹⁷⁶. Il suo testo

¹⁷² J. Wahl, *Verso il concreto*, op.cit., p. 42. Wahl si rende conto, in realtà, del fondamento temporale della spazialità del *Dasein*, ma non per questo cambia idea (evidenziando il consapevole uso che egli fa del testo heideggeriano).

¹⁷³ Giusto per citare un altro passaggio significativo, in ivi, p. 220, Wahl identifica la posizione di Whitehead con quella di Heidegger sulla critica a Locke che sosteneva che la conoscenza consistesse nell'eliminare dalla conoscenza la dimensione esperienziale. Wahl giunge a dire che non è che Heidegger sia influenzato da Whitehead, ma che al contrario quella che emerge in queste pagine del filosofo americano sia una filosofia "fenomenologica". Wahl avvicina nuovamente Whitehead a Heidegger in J. Wahl, *Heidegger et Kierkegaard. Recherche des éléments originaux de la philosophie de Heidegger*, in *Recherches philosophiques*, 2, 1933, p.349.

¹⁷⁴ E. Kleinenberg, *Generation existential*, cit., p. 163; per la lettera di risposta di Heidegger a Wahl si veda J. Wahl, *Existence humaine et transcendance*, cit., pp. 134-135. Wahl, pubblicando in un suo testo tale lettera di Heidegger, si conforma all'interpretazione per cui non sono gli abitanti dell'*Hexagone* ad aver letto male il maestro tedesco, ma lui ad aver cambiato idea. Nello stesso volume egli ribadisce come all'altezza di *Sein und Zeit* analitica dell'esistenza e ontologia non sia radicalmente distinguibili come invece parrebbe suggerire Heidegger nella sua risposta.

¹⁷⁵ Per una lettura che avvicina moltissimo Wahl a Bergson (tralasciando forse qualche passaggio, su cui ci concentreremo in seguito) si veda G. Piatti, *Verso un'altra metafisica? Jean Wahl sulla via del concreto*, in *Verso il concreto*, cit., pp. 7-32. Sul rapporto tra Wahl et Bergson, si veda la prefazione di Frédéric Worms a J. Wahl, *L'Idée d'instant dans la philosophie de Descartes*, Descartes et Cie, Paris 1994 [1920].

¹⁷⁶ Cfr. J. Wahl, *Deux ouvrages récents sur la philosophie de M. Bergson*, in *Revue du mois*, 2, 1912, pp. 153-180.

sul pluralismo nella filosofia americana non è, in fondo, che un tentativo di leggere James a partire da Bergson¹⁷⁷ e il suo ruolo di federatore e di mediatore emerge anche nella diffusione del pensiero di Bergson come alternativo al neo-kantismo. La presenza dell'autore dell'*Evoluzione creatrice* è in effetti trasversale ai suoi testi e non se ne potrebbe sopravvalutare l'importanza. È certamente vero, tuttavia, come sottolineano diversi interpreti, che il suo è un bergsonismo critico¹⁷⁸ nella misura in cui rinviene la centralità dell'elemento della dialettica, della rottura e in generale del negativo (nonché della dimensione religiosa e mistica). L'importanza del negativo emerge anche in *Vers le concret* con chiarezza a proposito del tema del tempo come durata. Le filosofie verso il concreto di cui Wahl parla sono infatti tutte caratterizzate da una visione qualitativa del tempo (anche questo in opposizione all'idealismo neo-kantiano) in cui Wahl vede un legame esplicito con il maestro francese: «del bergsonismo, le filosofie che studiamo trattengono tutte e tre l'intuizione del tempo come continuità»¹⁷⁹. Questo tema della durata è da Wahl immediatamente legato a quello dell'immanenza, sempre sotto l'egida del maestro Bergson. Il suo modo di declinarlo è però profondamente distante da quest'ultimo, come ora vedremo.

2.2. Immanenza-trascendenza

Il rapporto che Wahl intrattiene con il tradizionale problema filosofico dell'immanenza-trascendenza tra soggetto e mondo, sia nel testo che andiamo presentando sia in altri successivi, è sicuramente più complesso rispetto ad un'accettazione totale dell'immanenza. Egli non è affatto un pensatore dell'immanenza assoluta, se con questa si intende uno spazio liscio, senza soggettività e senza relazione, sul quale scorre il flusso puro

¹⁷⁷ G. lo Bianco, *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*, Mimesis, Paris 2015, p.30.

¹⁷⁸ B. Picot, *Preface*, in J. Wahl, *Lettres à Paul Tuffrau (1907-1960)*, L'Harmattan, Paris 2018, p. 28; G. lo Bianco, *Après Bergson*, cit., pp.30-31.

¹⁷⁹ Ivi, p. 42. La frase prosegue così «essi completano questo sentimento della continuità con un sentimento del discontinuo [*ils complètent ce sentiment de la continuité par un sentiment du discontinu*]». Emerge qui, in primissima battuta, il tema del negativo in *Vers le concret* (già presente, naturalmente, in *La malheur de la conscience*). Non a caso emerge in polemica contro Bergson: vedremo nel terzo paragrafo come questo elemento del negativo sia il vero fossato teoretico che allontana Wahl da Bergson e lo rende fino in fondo il maestro della filosofia francese degli anni '30.

della vita¹⁸⁰. La definizione dello statuto di questa dicotomia è uno dei principali problemi che anima il suo pensiero sia in *Vers le concret* sia in una serie di testi successivi e è centrale per la comprensione dello statuto peculiare dell'*esistenzialismo* wahliano¹⁸¹. Che il rapporto tra i due termini sia complesso, emerge già dall'editoriale su *Recherches*:

«Nel realismo così come lo concepiscono questi autori, vedremo che vi è sia immanenza sia trascendenza. L'idea di un al di là attraverso cui la conoscenza acquista un senso, verso cui essa si dirige, da cui trae il suo sostentamento, tale è questa trascendenza. L'idea di una densità compatta dove nessun elemento è assolutamente trascendente rispetto all'altro, tale è questa immanenza.»¹⁸²

È qui chiaro come la trascendenza non sia, contrariamente a quanto si è visto in Heidegger (specialmente nel testo sull'*Essenza del fondamento*), quella dell'esistenza (*Dasein*) che si pone ad una distanza dagli altri enti tale da rendergli possibile l'essere-nel-mondo. Trascendente non è l'*Esserci* (concetto che pure Wahl non fatica ad accettare, concependolo come esistenza-nel-mondo), ma piuttosto le cose nei confronti dell'*Esserci*. Sono le cose, gli enti, che nella loro autonomia rispetto al soggetto, che non le costituisce mai integralmente, rimangono ad una certa distanza che costituisce quel fondo di passività fondamentale nella filosofia del concreto che Wahl sta elaborando. Questa trascendenza, però, è possibile e è concepibile solo all'interno della "densità compatta" rappresentata dal reale-concreto, nel quale l'esistenza può incontrare le cose e vivere una vita che rimane però in quell'ambito di passività. Che questa trascendenza non sia semplicemente "l'inverso" della trascendenza come trascendenza dell'*Esserci* rispetto alle cose, sarà mostrato

¹⁸⁰ Il difetto maggiore, che lo porta ad oscurare alcuni passaggi decisivi, del bel testo di Giulio Piatti è questa lettura di Wahl come pensatore dell'immanenza assoluta (in riferimento al pensiero di Rocco Ronchi) di *Vers le concret*. Cfr. G. Piatti, *Verso un'altra metafisica?*, op.cit.. Per i testi di Ronchi di riferimento, si veda R. Ronchi, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017; R. Ronchi, *Immanenza assoluta. Il senso metafisico dell'operazione tecnica in Gilbert Simondon*, in *Noema*, 6-1, 2015, pp.38-47.

¹⁸¹ Per quanto sia certamente vera la tesi interpretativa di Luigi Pareyson per cui l'esistenzialismo di Wahl fa parte di quella corrente, definita "di sinistra" dal filosofo italiano, che ruota attorno a *Recherches philosophiques*, è più dubbio che essa si caratterizzi per una forma di pessimismo e che Wahl possa essere schiacciato in questo modo sul primo Sartre. Wahl mantiene una specificità importante rispetto all'esistenzialismo sartriano che è nostro compito cercare di fare emergere. Cfr. L. Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*, Mursia, Milano 2019, pp.29-31 (1943).

¹⁸² J. Wahl, *Verso il concreto*, cit., p. 41.

compiutamente quando tratteremo il tema del negativo in Wahl. L'importanza dell'idea di immanenza, nel senso appena esposto, è assolutamente indiscutibile, come è certo che su questo punto il riferimento fondamentale di Wahl sia Bergson; addirittura il nostro autore, parlando di James, sottolinea come egli in fin dei conti si ispiri su questi temi alla lettura dell'*Evolution créatrice*¹⁸³. L'immanenza del realismo descritta da Wahl è l'immanenza di Bergson. Benché egli sottolinei *in continuazione* che le si debba giustapporre, come suo altro lato, la trascendenza. Se il realismo infatti è questa affermazione dell'interiorità dei termini dell'essere gli uni negli altri, di un loro sostanziale legame¹⁸⁴, ecco che in questo è identificabile qualcosa che Wahl non ha difficoltà a chiamare una «dialettica»¹⁸⁵; l'utilizzo stesso di questo termine fa capire come il suo rapporto con Hegel non sia assolutamente di rifiuto, come potrebbe sembrare dalla prima pagina del testo. Questa dialettica si dà nei seguenti termini:

«Da una dottrina dell'immanenza dell'oggetto nel soggetto e del soggetto nell'oggetto [...]. Questa [la “dialettica del realismo”] lo fa giungere a una teoria della trascendenza dell'oggetto rispetto al soggetto [...]. E forse il realismo oscilla sempre tra queste due concezioni. Non si può rimproverare al realismo questa oscillazione nella quale risiede la vita stessa del pensiero.»¹⁸⁶

Dove da un lato si conferma quanto dicevamo prima, a proposito di una trascendenza pensata – contro lo Heidegger de *L'essenza del fondamento* (che però Wahl non considera, appunto, trattandolo come un pensatore “del concreto”), nonché contro Sartre e Kojève – non come caratteristica del soggetto quanto piuttosto dell'oggetto, di quella realtà autonoma e

¹⁸³ Ivi, p. 47; pp. 134-140.

¹⁸⁴ In questo senso Girel rinviene nel pensiero di Wahl all'altezza dei primi anni '20 l'idea di un fondo *non-relazionale* dell'esperienza. Cfr. M. Girel, *Jean Wahl d'Angleterre et d'Amérique: contribution à l'étude du contexte et de la signification de philosophies pluralistes (1920)*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 81, 2014, p.115. Egli sostiene correttamente che il reale, per Wahl, consista in un'unità più originaria rispetto alle relazioni, che di questa unità non sono che espressione: «la réalité primitive est infra-relationnelle, la réalité ultime est supra-relationnelle: les relations sont la traduction nécessaire mais contradictoire de l'unité non-relationnelle» J. Wahl, *Les philosophies pluralistes*, cit., p.35. Certamente, tuttavia, la centralità che egli attribuisce al negativo, di cui parleremo, trasforma in *Verso il concreto* il quadro, rendendo impossibile (se non in una dimensione mistica) il raggiungimento del *concreto* come immediatezza assoluta.

¹⁸⁵ J. Wahl, *Verso il concreto*, op.cit. p. 53.

¹⁸⁶ Ivi, p. 53.

“voluminosa”. Dall’altro emerge con chiarezza la centralità del problema immanenza-trascendenza per il filosofo francese, fulcro stesso del suo pensiero. A proposito di Whitehead, Wahl scrive che noi abbiamo con il mondo una relazione allo stesso tempo di immanenza *in lui* e di trascendenza del mondo stesso in rapporto a noi¹⁸⁷. Wahl però non mantiene sempre la medesima posizione sul concetto di trascendenza; esso assume, negli anni, sempre più importanza, divenendo la fondamentale caratteristica dell’esistenza stessa. Al fine di non confondere però questa posizione con quella che sarà di Sartre e che è stata di Heidegger, conviene andare oltre *Vers le concret* e analizzare qualche passaggio di testi successivi.

In un testo¹⁸⁸ uscito su *Recherches philosophiques* che avrà un’importanza decisiva (verrà citato da Sartre ne *La transcendance de l’Ego* e fa parte, in ogni caso, di quel processo che abbiamo descritto nel primo paragrafo di diffusione e utilizzo di Heidegger), Wahl compie una serie di analisi per noi fondamentali. Affrontando il tema della trascendenza, centrale per un confronto con Kierkegaard, scrive:

« Pour Heidegger, l'existence se détache sur un fond de néant: ex-sistere. L'existence est transcendance par rapport à cet autre obscur. Pour Heidegger comme pour Kierkegaard, elle est essentiellement issue, sortie, acte de se détacher, de s'exhausser, de transcender. Et elle est transcendance parce qu'elle est finitude. D'une façon générale, la transcendance est comprise par Heidegger comme un acte, l'acte par lequel le sujet dépasse “l'étant” pour aller vers l'être. Mais, à cette signification s'en mêle souvent une autre, la transcendance étant identifiée avec l'être-dans-le-monde ; il y a donc, semble-t-il, au moins deux conceptions de la transcendance chez Heidegger. Plus précisément, on pourrait distinguer, la transcendance comme ouverture au monde (transcendance **réaliste** qui caractérise le *Dasein*), la transcendance comme dépassement de l'étant (transcendance ontologique qui caractérise le *Sein*), la première peut s'approfondir sous l'influence de la seconde. Elles ont leur racine, l'une dans l'extase (du temps par rapport à lui-même), l'autre dans l'existence (en tant qu'elle se détache sur le néant).»¹⁸⁹

¹⁸⁷ Ivi, p. 197.

¹⁸⁸ J. Wahl, *Heidegger et Kierkegaard*, cit., pp.349-370.

¹⁸⁹ Ivi, p. 354.

Queste righe sono davvero capitali non solo per quanto si sta dicendo sulla differenza wahliana, ma per tutto il presente lavoro, come sarà chiaro più avanti. Forse, tutta una ricostruzione della storia dell'esistenzialismo francese potrebbe essere fatta a partire da tale distinzione tra due diversi modi di intendere la trascendenza. In tali righe infatti è contenuta, da un lato, una conferma della tesi sostenuta a proposito dell'oscillazione in Heidegger nel primo capitolo di questo lavoro, tra apertura e differenza radicale del *Dasein-nulla-nel-mondo*, che può venire così illuminata ulteriormente come oscillazione tra due idee diverse di trascendenza: una che è trascendenza *realista*, cioè tra-scendenza dell'esistenza *nei confronti di sé stessa* in direzione delle cose (un' *apertura* radicale verso di esse), un'altra che è invece trascendenza come emersione di una *differenza* radicale del *Dasein* fondato sul nulla, radicalmente *oltre* gli enti. Si chiarisce qui anche in che senso ci sia un passo a lato di Wahl rispetto all'idea di trascendenza "delle cose" visto in *Vers le concret*, che però non annulla la tesi ivi contenuta: vi è trascendenza delle cose e al contempo trascendenza dell'esistenza, da intendere però non come differenza assoluta da esse, ma come *movimento* verso di esse, al di là dell'esistenza medesima. Si tratta sempre di una trascendenza possibile su un fondo di immanenza e di co-esistenza radicale di esistenza e mondo. Importantissimo è notare come anche in questo testo la dimensione del *Néant*, già nei primissimi anni '30 identificata in Francia quale portato principale di Heidegger alla filosofia, sia legata indissolubilmente a questa seconda idea di trascendenza come separazione radicale del *Dasein* dal mondo e dal resto degli enti. Wahl identifica qui quel lato "negativo" delle tesi di Heidegger che in *Vers le concret*, testo in cui il nostro autore sembrava aderire pienamente alla prospettiva heideggeriana, non era stato notato. Che a Wahl interessi questa prima idea di trascendenza più che la seconda e che il lemma "transcendance" sia vieppiù utilizzato in riferimento all'esistenza, è evidente da un ulteriore testo, trascrizione di una relazione tenuta da Wahl alla *Société française de Philosophie* il 4 dicembre 1937. Il testo ha il significativo titolo di *Existence humaine et transcendance*¹⁹⁰. Anche in queste pagine Heidegger è un punto di riferimento fondamentale: «L'homme, dit Heidegger, est naturellement hors de soi. L'homme est toujours avec d'autres hommes et auprès de choses, cet au-près et cet avec étant liés intimement l'un à l'autre»¹⁹¹.

¹⁹⁰ J. Wahl, *Existence humaine et transcendance*, Éditions de la Baconnière, Neuchatel 1944.

¹⁹¹ Ivi, p.13. Come notato in precedenza, è qui che Wahl non esita a mettere sullo stesso piano Whitehead e Heidegger come pensatori di un mondo di "oggetti" a noi dato.

L'esistenza, per Wahl, si dà sempre in una apertura fondamentale che è sostanzialmente rapporto con un mondo di cose¹⁹² e con gli altri, ossia il vecchio "concreto" a cui egli dedicava i suoi sforzi teorici fin dagli studi giovanili sulla filosofia americana¹⁹³. È sempre in queste pagine che Wahl espone, con ancora più chiarezza che in *Vers le concret* (dove il tema dell'esistenza aveva un ruolo non ancora così pronunciato), il rapporto tra esistenza e trascendenza in un senso però assolutamente peculiare rispetto a quello che sarà poi l'esistenzialismo sartriano. Anche qui, nell'uso del termine *Dasein*, possiamo riconoscere il forte rapporto con Heidegger, ancora una volta pensatore dell'*esistenza concreta*:

«La philosophie de l'existence est une philosophie de la transcendance; existence, c'est extase, au sens primitif du mot, sortie hors de soi ; l'être humain est tel qu'il est sorti de soi, pour être auprès du manifesté. C'est là le phénomène de l'intentionnalité, saisi dans sa racine. Le Dasein lui-même est hors de soi, est projeté au dehors. L'existence transcende. Existence et transcendance, les deux idées se rejoignent dans l'idée de l'être-dans-le-monde, dans l'idée de l'être auprès.»¹⁹⁴

L'esistenza è trascendenza esclusivamente nel senso che supera continuamente l'esistenza medesima: si tratta della trascendenza dell'esistenza *rispetto a sé stessa*, in direzione delle cose. Non si tratta affatto di una trascendenza, che nega l'immanenza: risulta qui ancora più chiara la tesi contenuta in *Vers le concret* sull'ineliminabile legame tra le due dimensioni. Vi può essere trascendenza (cioè uscita *fuori di sé* dell'esistenza stessa) non *nonostante* vi sia immanenza (cioè permanenza sullo stesso piano di umanità-esistenza e mondo) ma *grazie* ad essa, proprio nella misura in cui la trascendenza è auto-trascendenza, è proiezione radicale verso le cose. L'esistenza concreta è sempre un'esistenza in relazione con qualcosa fuori di essa¹⁹⁵. È per questo motivo che Wahl può veramente differenziare la sua posizione anche sul piano "temporale" rispetto ad altri *esistenzialismi*, e in generale rispetto

¹⁹² Ivi, p. 28.

¹⁹³ Ivi, p. 41. Per una ricostruzione dell'importanza del pragmatismo nella formazione di Jean Wahl si veda M. Girel, *Jean Wahl d'Angleterre*, cit., pp.103-123.

¹⁹⁴ J. Wahl, *Existence humaine et transcendance* cit., p. 29.

¹⁹⁵ *Ibidem*. È proprio su questo piano che, come si vedrà, Wahl rimprovererà a Sartre di non essere stato sufficientemente radicale.

alle posizioni che concepiscono l'umano come a *distanza* dal resto degli enti ponendo in esso la dimensione del negativo: si è visto come Heidegger, per così dire, della trascendenza come separazione del *Dasein* dal mondo, ma anche Plessner, Scheler e Gehlen e come soprattutto vedremo Kojève e Sartre, siano tutti pensatori del "futuro". L'esistenza dell'uomo, in quei paesaggi concettuali, molto diversi tra loro ma accomunati da questo rapporto privilegiato che identifica tra uomo-esistenza-negativo, sta essenzialmente nel futuro; è la dimensione dell'avvenire quella caratteristica e più propria dell'uomo. Wahl, al contrario, sostiene: «Je ne crois pas que l'existence est uniquement dans le passé ou l'avenir. Elle est dans l'acte ou dans les actes par lesquels l'être existant se détruit et se construit, car l'existence est sans cesse destruction et construction d'elle même»¹⁹⁶. Proprio nella misura in cui l'esistenza è questo rivolgimento essenziale fuori di essa, verso il mondo che ha costitutivamente di fronte, essa non può che stare nel suo essere-in-atto, nel presente. Tale presente si caratterizza per l'incontro continuo – la dimensione più propria in cui è afferrabile il senso dell'esistenza. Si tratta di un'esistenza che si fa sempre nello *spazio*, scrive Wahl ricollegando queste analisi a *Vers le concret* e suonando nel suo scrivere e non troppo dissimile da Merleau-Ponty:

«Je me suis approché d'une vue qui unit profondément l'espace et mon existence: l'espace est mon immersion dans les choses, l'espace est mon émergence hors des choses; l'espace est mon existence, en tant qu'elle est inhérence aux choses ; il est mon existence en tant qu'elle est distance par rapport aux choses, par rapport à moi-même.»¹⁹⁷

Dove è evidente come l'esistenza stessa venga a convergere con questa dimensione spaziale-qualitativa che Wahl rivendica ancora come il proprio del pensiero del concreto. È necessario notare in questo testo il termine "inhérence", che diventerà concetto chiave in Merleau-Ponty proprio nel medesimo significato; è molto problematico pensare che l'autore di *Fenomenologia della percezione* non avesse presente queste pagine trattando del tema dell'inerenza. Non è un caso se, ancora in queste pagine, Wahl rivendica alla dimensione della passività, sempre legando il

¹⁹⁶ Ivi, p. 32.

¹⁹⁷ Ivi, p.67.

suo ragionamento a Novalis, quello spazio fondamentale che già in *Vers le concret* le veniva assegnato¹⁹⁸. Allo stesso tempo, è evidente dalle righe sopra citate che l'esistenza non è mai pienamente ridotta allo spazio, ma ne "emerge", mostrando così la forza di questo rapporto, già pienamente posto, tra passività e attività. Quello di Wahl è dunque un esistenzialismo molto particolare. Se egli rivendica sempre la necessità di pensare uno spazio per il soggetto che non lo appiattisca mai completamente sulle cose¹⁹⁹, allo stesso tempo non manca di sottolineare che questo soggetto ha come dimensione essenziale più propria il loro incontro, ovvero un movimento indefinito verso il mondo. Questo mondo non è inoltre qualcosa che acquisisce il proprio senso, come già si è visto in *Vers le concret*, dall'incontro con un soggetto che glielo dona, ma tale senso emerge piuttosto dalla relazione tra i due poli. Il termine stesso di realismo deve essere specificato, secondo Wahl. Si tratta di quello che potremmo chiamare un realismo della con-crescenza (tra soggetto e mondo), o un esistenzialismo realista:

«Le réalisme dont nous avons parlé ne sera pas. un réalisme plan ; restant à l'étage de notre perception, ne décomposant pas cette perception suivant les articulations de quelque chose d'autre qu'elle, il nous présentera des concrets non concrétés artificiellement, mais nés d'une croissance naturelle, des choses»²⁰⁰.

Se «la chose» (Wahl si richiama esplicitamente a Rilke²⁰¹) ha un ruolo fondamentale, nella sua radicale autonomia e nel suo non essere costruita, e è quindi legittimo, per Wahl, parlare di un realismo, è allo stesso tempo vero che questo realismo si mantiene sempre sul piano della percezione: esso non abbandona mai il campo della correlazione e dell'inerenza (termine wahliano, come si è visto), lasciando al soggetto-nel-mondo un protagonismo reale e importante²⁰². Vi è una «présence de la

¹⁹⁸ Ivi, p. 100.

¹⁹⁹ Ivi, p. 22.

²⁰⁰ Ivi, p. 21.

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² È stato Jean Hyppolite il primo a sostenere, brillantemente, che differenza più radicale tra bergsonismo e la filosofia dell'esistenza (non necessariamente determinabile come esistenzialismo – attributo che Wahl rifiuterà sempre) sia da rinvenire nel fatto che, mentre per il bergsonismo il compito teoretico fondamentale è l'elaborazione di una filosofia speculativa che superi la condizione umana, quest'ultima si pone piuttosto il compito di riflettere e di elaborare il tema

perception»²⁰³ che non è affatto eliminabile. Tale rapporto strettissimo tra soggetto concreto e mondo è espresso dal concetto di *concretescenza*. Tutto ciò rimanda ad una visione dell'esistenza come immediatamente corporea e *concreta* nel senso sopra espresso, e è la più radicale critica al neo-kantismo di Brunschvicg, per il quale, ricordiamolo, la filosofia stessa, lungi dall'essere un pensiero del concreto, non è altro che ciò che: «resume [...] l'expérience de l'humanité pensante»²⁰⁴. Questo percorso oltre *Vers le concret* è servito solo per chiarire meglio (e per illuminare la centralità, comunque ineliminabile, dello spazio della soggettività e dell'esistenza) questa dimensione duplice di immanenza e trascendenza. Si tratta di temi che però erano interamente contenuti, meno sviluppati, nel capolavoro del '32. L'idea di un'esistenza assolutamente proiettata verso le cose, che pure la trascendono in quanto permangono nella loro autonomia è assolutamente presente anche nell'editoriale di *Recherches philosophiques*, nel quale viene asserito che la dialettica (quella interna al realismo che si vedeva all'inizio di questo breve percorso su immanenza e trascendenza in Wahl) «sembra nascere meno dall'auto-trascendenza dello spirito che dall'incontro dello spirito con l'oggetto»²⁰⁵. Deve essere rinvenuta la solita critica all'idealismo neo-kantiano: l'auto-trascendenza che qui viene criticata consisterebbe in una dimensione che trascenderebbe la vita concreta.

Che questa dimensione della trascendenza del reale e della trascendenza dell'esistenza all'interno di un campo immanente sia il fulcro della filosofia di Wahl è certificato da qualche riga che l'autore usa per giustificare il titolo del suo lavoro più famoso, *Verso il concreto*. Perché questo *Vers*, su cui si accanirà la critica di Sartre? Proprio perché il reale rimane nella sua autonomia rispetto all'esistenza, perché non è costituito da uno spirito che, intellettualmente, crea la realtà secondo alcuni schemi, si può solo andare *verso* il concreto e mai porsi dentro di esso sovranamente. È precisamente questa “dialettica del realismo” il vero fulcro del testo di Wahl, nella misura in cui contiene la compresenza di immanenza e trascendenza – in un duplice significato: trascendenza del mondo rispetto all'esistenza, trascendenza dell'esistenza rispetto a sé

dell'esistenza. Vd. J. Hyppolite, *Du bergsonisme à l'existentialisme*, cit., p. 454. Da questo punto di vista, senza dubbio, Wahl è da collocare non tra i bergsoniani, quanto tra i filosofi dell'esistenza.

²⁰³ J. Wahl, *Existence humaine et transcendance*, cit., p. 22.

²⁰⁴ L. Brunschvicg, *Nature et liberté*, Nouveau Monde, Paris 2014 (1922), p.3.

²⁰⁵ J. Wahl, *Verso il concreto*, cit., p. 54.

stessa nella proiezione nel mondo. In virtù di questa dialettica, che non consente mai una “presa” totale del concreto, si va sempre e solo verso di esso: «Il concreto non sarà mai il dato per la filosofia. Sarà il ricercato. Soltanto nell’assenza di pensiero il concreto può rivelarsi a noi. [...] C’è una dialettica necessaria precisamente perché c’è un realismo»²⁰⁶. È a partire dall’identificazione di questa impossibilità di “presa” del concreto, dalla certificazione della sua distanza dall’esistenza (pur essendo il fondamento esistenziale di questa stessa esistenza, che si è visto costituirsi sempre su un margine di passività) che emerge l’ultimo tema da trattare a proposito di Wahl e che ci consentirà di comprendere fino in fondo in che senso egli sia, da un lato, il maestro della *generation existential* e dall’altro non poco isolato nel panorama che si va delineando. Si tratta del tema del *negativo*.

2.3. *Negativo*

Come si è visto, già nella ricezione francese di Heidegger, questo tema dell’esistenza concreta è sempre saldato sulla visione di questa stessa esistenza come un Nulla sul piano dell’essere. La posizione che Wahl assume in *Vers le concret* a proposito di questo tema è assolutamente peculiare: se quello del negativo è uno dei temi centrali del testo (in questo senso, ancora una volta, conferma il suo ruolo di apripista della filosofia francese degli anni ’30), esso viene però declinato in un senso radicalmente diverso rispetto sia a quello della filosofia antropologica, sia ad alcuni testi già visti – come quelli di Koyré e di Levinas. Anche su questo elemento la posizione wahliana si costituisce in prima battuta contro l’idealismo neo-kantiano, il quale, soprattutto nella figura di Brunschvicg, era assolutamente esplicito su questo punto: l’atto costitutivo del pensiero umano è l’affermazione:

«Par l’affirmation l’acte de l’esprit semble se détacher de l’esprit où il s’est produit; il subsiste indépendamment de l’individu qui l’a formé, il lui survit, il est apte à se reproduire dans d’autres esprits. Affirmant l’être, le jugement n’est pas un fait d’ordre subjectif intéressant uniquement l’histoire d’une conscience

²⁰⁶ Ivi, p. 53.

individuelle; il se suffit à lui-même, il a en un mot l'existence intellectuelle. *L'affirmation de l'être est l'acte constitutif de la pensée humaine.*»²⁰⁷

In queste righe possiamo vedere tutto il contrario di quanto Wahl ricerca: l'idea di uno spirito come “esistenza intellettuale” sostanzialmente indipendente dagli “accidenti” e dagli “incontri”; un trascendimento della dimensione individuale, concreta, sempre in direzione di quella “esistenza intellettuale”; l'idea di un'affermazione fondamentale come base del pensiero – cioè dell'esistenza- umano (che è poi l'altro lato dell'idea di un intelletto che costituisce il mondo). Questo razionalismo, contro il quale si costituisce la *generation existential*, ritiene l'idea stessa del nulla come contraddittoria e sostanzialmente non razionale²⁰⁸. Bisogna sottolinearlo perché va tenuto presente che Wahl, nel dedicare lo spazio che vedremo al tema del negativo, ha in realtà queste posizioni come obbiettivo polemico. È a proposito del tema del *Néant* che troviamo in *Vers le concret* la più dura e radicale critica al maestro Bergson, che su questo punto commette per Wahl lo stesso errore (per motivi diversi) dell'idealismo neo-kantiano: la rimozione del problema del negativo dal piano ontologico. Wahl non si sente solo su questa critica che rivolge al proprio maestro: egli tiene ad evidenziare come fosse stato lo stesso James ad avanzare forti dubbi sul modo in cui Bergson, pur decisivo punto di riferimento per l'americano, liquidava il tema del nulla ne *L'Évolution créatrice*²⁰⁹. Per Wahl tale rimozione è radicalmente incompatibile con la dimensione pluralista del pensiero di James (nonché della propria). Wahl pare qui dire che è solo un riconoscimento di uno spazio al negativo che garantisce l'esistenza dell'alterità sul piano stesso del reale: senza negativo, vi è solo un vuoto monismo, nel quale non vi è spazio per quel “concreto” come elemento non padroneggiabile dal filosofo francese tanto

²⁰⁷ L. Brunschvicg, *Introduction à la vie de l'esprit*, Nouveau monde, Paris 2014 (1900), p.10. Sottolineatura mia.

²⁰⁸ Così Brunschvicg: «En s'accrochant désespérément au fantôme de l'inconnaissable, la psychologie négative, comme la théologie négative, se ferme toute voie d'accès vers ce qui est cependant le but de son aspiration. Que nous définissions Dieu par ce qui nous manque pour l'atteindre, ou que nous isolions l'âme de sa durée et de son «milieu», nous serons également voués à nous perdre dans la contemplation muette et vide du néant». Cfr L. Brunschvicg, *La raison et la religion*, PUF, Paris 1964 (1939), p.59. Nello stesso testo il professore francese chiarisce come ogni forma di neoplatonismo plotiniano (letta come teologia negativa e quindi come fondamentalmente legata al problema del nulla) sia fondamentalmente un antirazionalismo, e in quanto tale da respingere; *Ivi*, p. 88.

²⁰⁹ J. Wahl, *Verso il concreto*, op.cit., p. 137.

testardamente ricercato. Il realismo non è piatto solo a patto che si riconosca la presenza del negativo²¹⁰. Questo è tanto più chiaro nell'editoriale a *Recherches philosophiques*. Subito dopo aver esposto quella "dialettica del reale", tra immanenza e trascendenza, di cui abbiamo appena visto la forma. Se si pensa a quanto sosteneva il filosofo nelle pagine precedenti, ci risulta evidente in che senso egli scriva: «non si può andare verso il reale stesso se non attraverso la dialettica»²¹¹. Ogni pensiero vivente è fatto da un numero infinito di «eliminazioni [ratures]»²¹². Non si può fare a meno del negativo se si vuole descrivere il rapporto che noi abbiamo con il mondo. Le filosofie della pienezza come quella di Bergson sono così incomplete per definizione:

«Jankélévitch ha parlato giustamente di quell'affermazione della pienezza del reale che è uno dei presupposti essenziali della filosofia bergsoniana. Ma ci si può domandare se queste concezioni non tendano a eliminare un aspetto del reale. [...] E ci si può domandare ugualmente se nell'idea dell'altro non si possa scoprire infine l'idea di negazione, che questi pensatori tendevano a ridurre all'idea dell'altro. Qui sono meno i filosofi propriamente detti che ci metterebbero sulla buona strada rispetto ai teologi, certi filosofi vicini alla teologia.»²¹³

È chiara la contrapposizione frontale che Wahl stabilisce tra la sua posizione e quella di Bergson: per lui il reale è composto dalla dimensione del negativo, nella misura in cui l'alterità (come qualcosa di *solido* e non appropriabile) non si dà al pensiero che sotto questa lente. Ma se è il nulla che rende possibile l'alterità, da dove viene questa dimensione negativa, questo spazio tra noi e il reale concreto verso cui, pure, ci muoviamo e che allo stesso tempo ci costituisce? La risposta di Wahl lo allontana radicalmente dalla filosofia antropologica di coloro che pure saranno a lui (e in special modo a *Vers le concret*) molto legati. Per Wahl, infatti, sebbene il negativo abbia una forma di realtà (ne sia parte costitutiva), esso non pertiene affatto al piano dell'esistenza, quanto piuttosto a quello

²¹⁰ Che Wahl abbia un interesse per il tema del negativo anche da un punto di vista squisitamente ontologico è evidente anche da scritti successivi; ad esempio per un breve testo che il nostro autore scrive sempre per *Recherches*. J. Wahl, *Note sur l'idée d'être*, in *Recherches philosophiques*, 4, 1935, pp.62-64.

²¹¹ J. Wahl, *Verso il concreto*, op.cit. p.54.

²¹² *Ibidem*.

²¹³ *Ivi*, p.55.

del reale²¹⁴. È precisamente il fatto che il reale *trascenda* (ma esclusivamente nel senso illuminato nel sottoparagrafo precedente) l'esistenza che rende *effettivo* il negativo: esso è lo spazio che si crea tra l'esistenza e la cosa, il fatto che la cosa non sia mai coglibile concretamente. È questa reale come *Non*, come relativamente sbarrato (cioè non completamente oggettivabile e non pienamente padroneggiabile), a fare in modo che si vada sempre e solo *Verso* di esso: «al sì della dialettica si oppone il no del reale, e si tratta di un'altra negatività che ritroviamo in quel momento, *quella che è propriamente il nulla, l'elemento di resistenza e di oscurità*»²¹⁵. Il negativo non si dà come dimensione propria dell'esistenza che muove verso un annullamento del reale, ma piuttosto scaturisce dall'incontro (costitutivo) dell'esistenza con questo reale-concreto che resiste, ha una sua autonomia fondamentale²¹⁶. In questo senso, per maggiore precisione, bisogna dire che il negativo non è né nella cosa in sé, nel suo isolamento assoluto dall'esistenza (abbiamo infatti visto come Wahl sia comunque un pensatore della correlazione tra esistenza e mondo), né nell'esistenza in quanto tale: esso emerge piuttosto dalla relazione che si stabilisce tra quest'esistenza e un reale per così dire solido, voluminoso e quindi sostanzialmente autonomo. Usando il termine negativo, dunque, Wahl intende definire la dimensione di trascendenza delle cose identificata in *Vers le concret*: in questo senso quella distanza tra l'esistenza e le cose, che pure la costituiscono, non è uno spazio neutro, semplice inverso della distanza che viene posta dalle filosofie che pongono il negativo nell'esistenza stessa. Se lì questo negativo è ciò che porta all'annullamento delle cose stesse, qui invece esso è ciò che garantisce la permanenza delle cose in uno spazio di autonomia e di impossibilità di presa radicale. Nello stesso momento in cui Wahl apre il campo del pensiero ad un tema che diventerà autenticamente centrale (come già si è intravisto dal primo paragrafo) nella filosofia degli anni '30, rivendicando la necessità di un suo nuovo inserimento nel campo del

²¹⁴ Come è evidente anche da J. Wahl, *Tableau de la philosophie française*, Gallimard, Paris 1962, pp. 152-155 e in J. Wahl, *Existence humaine et transcendance*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel 1944, p. 28.

²¹⁵ J. Wahl, *Verso il concreto*, op.cit., p. 54. Sottolineatura mia.

²¹⁶ Questa idea di una realtà che resiste e in cui la totalità è raggiungibile solo mediante la sofferenza e lo sforzo come superamento della sofferenza era naturalmente il tema anche del testo di Wahl su Hegel: J. Wahl, *Le malheur de la conscience*, cit., p. 14. Come anche, peraltro, l'idea che il compito della filosofia sia precisamente la riflessione sul nulla e sul "dolore". Ivi, p. 69. Nel testo su Hegel, in realtà, emerge anche l'idea di un'esistenza come negazione: che questo derivi dal testo hegeliano stesso è indubbio; come anche è indubbio che questo elemento sarà alla base delle riflessioni di Sartre e Kojève. Vd. Ivi, p. 95.

pensiero, egli si separa radicalmente dall'esistenzialismo (almeno dal suo lato ateo/antropologico: Sartre e Kojève) che dominerà il panorama del pensiero negli anni successivi. Se in queste ultime posizioni, che saranno oggetto del prossimo capitolo, il Nulla coincide con l'umano (pensato come esistenza nullificatrice), in Wahl il negativo è piuttosto l'esito relazionale della parzialità dell'esistenza nel suo incontro con il reale-concreto: è perché il concreto resiste all'esistenza che costitutivamente va verso di lui, che vi è negativo. Esso non è, come poi sarà successivamente, il *motore* interno all'umano (o coincidente con esso) della di-struzione, dell'annullamento del mondo, quanto, all'esatto opposto, il motivo per cui tale realtà non è mai padroneggiabile nella sua interezza, non si dà mai all'oggettivazione; è costitutivamente *altra* rispetto all'esistente, pur essendo quest'ultimo null'altro che incontro con il reale-concreto. Da questo punto di vista possiamo anticipare che Wahl dice, a un livello di elaborazione concettuale sicuramente meno complesso, quello che dirà poi, quasi trent'anni dopo, Merleau-Ponty. È per questo che non bisogna farsi confondere dall'idea di "realismo" utilizzata da Wahl per avvicinarlo alle posizioni contemporanee dello *speculative turn*²¹⁷ contemporaneo nelle sue declinazioni da *realismo speculativo*. Il realismo di Wahl è quello che potremmo definire un *realismo negativo*, per cui il reale si dà come trascendenza rispetto ad un'esistenza che è costitutivamente proiettata verso quello stesso reale. Quando Wahl critica il realismo piatto è come se avesse come riferimento proprio le posizioni più contemporanee dell'immanenza assoluta, che negano la presenza di qualsiasi spazio di separazione tra l'esistenza e la realtà. Il concreto è costitutivamente spezzato; non si è mai *nel* concreto proprio perché esso rimane nella sua autonomia di fronte ad un soggetto che non lo può mai cogliere compiutamente, che è con esso su un piano di immanenza ma allo stesso tempo, non contraddittoriamente, non è mai esattamente al suo livello. Allo stesso tempo però, come si è visto, il concreto è sempre il correlato della percezione, che è costitutivamente parziale (sia in sé stessa, in quanto corporea, sia in quanto rivolta ad un mondo che permane nell'oscurità). Non si può davvero pensare nulla di più lontano da posizioni che da un lato ritengono il *correlazionismo* il male della filosofia

²¹⁷ Sul realismo speculativo contemporaneo si veda, a parte il già citato Ronchi, L. Bryant, G. Harman, N. Srnicek, *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Re.press, Melbourne 2011.

moderna e, dall'altro, seguono Bergson nella critica dell'idea di negativo²¹⁸.

Vi è un ulteriore tema su cui è evidente l'isolamento in cui rimane il nostro autore negli anni '30, nei confronti almeno di quella filosofia antropologica che a lui si riconduce esplicitamente. Wahl infatti, nel paragrafo che conclude la parte su James di *Vers le concret* e in quello che apre quello su Whitehead, si dedica all'analisi di un tema, per lui importante ma che verrà completamente rimosso dagli autori con cui ci confronteremo in seguito: quello della *Natura*. In James essa è quel mondo reale che abbiamo immediatamente di fronte nel nostro essere al mondo: essa è l'immagine di un mondo pluralista²¹⁹ (cioè dell'insieme di diversi mondi) nel quale siamo e verso il quale costitutivamente andiamo (senza poterlo mai cogliere completamente). Una Natura che quindi è anch'essa pervasa dal negativo, essendo sempre qualcosa che rimane ad una certa distanza dal soggetto, pur costituendolo fino in fondo. Essa viene descritta, seguendo Whitehead come l'equivalente di quel concreto con il quale siamo portati a confrontarci immediatamente nel nostro essere al mondo: «la natura è ciò che osserviamo nella percezione per mezzo dei sensi»²²⁰. Si tratta di un tema a cui Wahl accenna soltanto, non mancando di trovare un forte rapporto tra questi autori americani e il romanticismo tedesco²²¹, come si è visto a lui ben noto. Anche solo il fatto che egli faccia questo breve riferimento al tema ci pare sufficiente a rendere evidente come egli sia certamente fonte di *ispirazione* per la generazione degli anni '30, ma come allo stesso tempo il senso profondo, che è quello di un realismo della concrescenza (e del negativo), di *Vers le concret* non sarà affatto messo a valore da quella generazione, che seguirà altre strade teoretiche.

2.4. Problemi di Wahl: il Mistico

²¹⁸ In particolare Q. Meillasoux, *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*, Seuil, Paris 2012; tr. it. di M. Sandri, *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, Mimesis, Milano 2012 e *Tempo senza divenire*, Mimesis, Milano 2014.

²¹⁹ J. Wahl, *Verso il concreto*, cit., pp. 148-149.

²²⁰ Ivi, p. 149.

²²¹ Ivi, p. 114-5.

È nel momento in cui appare maggiormente la distanza di Wahl dal binomio uomo-negativo che, paradossalmente, si vede in controtuce l'impossibilità di fare del suo pensiero lo strumento per *disarticolare* quel binomio. Emerge su questo piano, in altre parole, l'insostituibilità di Merleau-Ponty per questo scopo. Per Wahl non è possibile descrivere *razionalmente* il negativo. Esso, per quanto da lui riconosciuto come fondamentale per la filosofia futura, non è coglibile dalla luce della ragione, ma è meglio illuminata dalla mistica: «non potremmo uscire da questa lotta tra la dialettica e il reale se non con l'aiuto di una visione mistica.»²²². Questa frase, che Wahl scrive proprio dopo aver criticato le manchevolezze di Bergson sulla questione del negativo, non deve essere tralasciata in quanto rivela un elemento centrale dell'impostazione wahliana.

Wahl è sempre stato interessato al tema della mistica: già nel discorso del 1911 a Saint Quentin emerge appieno l'idea di una poesia molto vicina alla filosofia come capacità di costruzione di un rapporto con un silenzio misterioso originario²²³. Tale mistero, che si può far coincidere in un certo senso con quella lotta tra dialettica e realtà sopra riportata, può solo essere fatto vibrare dal poeta-filosofo²²⁴: «Vigny, Shelley, Novalis sont des révélateurs et des maîtres. Les poètes, les artistes en général, les philosophes nous enseignent à voir, à sentir et à vouloir»²²⁵. Nonostante che in altre parti del lavoro di Jean Wahl la poesia appaia non tanto come ciò che rivela un mistero, quanto piuttosto come l'inizio di un modo di pensare differente²²⁶, è in ogni caso evidente come, per l'autore di *Vers le concret*, la lezione di Novalis pesi a tratti anche in senso prettamente irrazionalista, se con questo termine si vuole intendere la concezione per cui alcuni elementi cardine del reale possono essere colti solo mediante mezzi che appartengono ad un dominio *altro* rispetto a quello della ragione, ad esso assolutamente non riducibile. Questo è evidente ad esempio da un testo intitolato significativamente *Novalis et le principe de contradiction*²²⁷, in cui il senso di un pensiero autentico è rinvenuto nel suo essere, allo stesso tempo «pensé et non pensée»²²⁸ e nella distruzione

²²² Ivi, p. 55.

²²³ J. Wahl, *Poésie, pensée, perception*, op.cit. p. 32.

²²⁴ Ivi, p. 18.

²²⁵ Ivi, p. 36.

²²⁶ Ad esempio ivi, p. 13.

²²⁷ J. Wahl, *Existence humaine et transcendance*, cit., pp. 107-112.

²²⁸ Ivi, p. 108.

da lui operata del principio di non contraddizione²²⁹. È quindi più che altro al poeta che è dato di cogliere questa dimensione negativa a cui nondimeno Wahl assegna una tale centralità. Non solo Novalis ha un ruolo centrale sulla costruzione di questo *lato irrazionale* del pensiero di Wahl, ma anche una certa lettura di Kierkegaard da lui stesso svolta. È infatti in un testo del 1933, *Kierkegaard et le mysticisme*²³⁰, che emerge ancora di più l'importanza del *mistico* per Wahl. In esso egli mette in luce lo stesso elemento che interessa sottolineare, cioè che per lui il *negativo* è coglibile solo dal mistico, in una dimensione religiosa, e non è mai *aperto* alla ragione: «ce néant que nous atteignons alors est le néant mystique, différent de la négativité hegelienne et du néant ironique de Socrate; car il n'est un néant que pour la représentation, et il est aussi riche de contenu que le silence de la nuit est sonore *pour qui sait l'entendre*»²³¹. Come emerge nel seguito del testo, colui che la sa udire è precisamente l'uomo in grado di incontrare Dio²³² in un momento di gioia non razionale²³³. Si può dire che Wahl unisca alcuni elementi del bergsonismo (che riteneva impensabile il negativo) e un certo irrazionalismo (per cui solo al mistico è dato di cogliere la realtà profonda)²³⁴. Egli, in qualche modo, realizza plasticamente quanto sostenuto da Brunschvicg, che riteneva il ragionamento sul negativo inevitabilmente compromesso col misticismo. Proprio nel momento in cui coglie la via per uscire dal binomio uomo-negativo (e cioè per pensare diversamente il negativo), egli rimane tuttavia intrappolato in una serie di meccanismi concettuali tipici della sua generazione e di quella precedente. Infatti, in quanto vede il negativo non nell'uomo, ma all'incrocio tra l'uomo e le cose, egli è *fuori* da quel binomio; ma al tempo stesso, poiché pensa che il negativo sia coglibile solo religiosamente o poeticamente, rende impossibile la *disarticolazione* del binomio in questione. Da questo punto di vista, egli è molto distante

²²⁹ Ivi, p.107.

²³⁰ J. Wahl, *Kierkegaard et le mysticisme*, in *Hermes*, 1, 1933, pp. 16-22.

²³¹ Ivi, p. 21.

²³² Questa dimensione mistico-religiosa del pensiero di Wahl era talmente nota anche ai suoi contemporanei che Xavier Tilletie tenne, nel 1965 ad Urbino, una conferenza dal significativo titolo *Jean Wahl, mendiant de Dieu*, di cui esiste una trascrizione non pubblicata.

²³³ Ivi, p. 22.

²³⁴ Con questo non si vuole certo dire che Wahl rimanga fedele alla lettera di Bergson anche in questo suo *coté* mistico: vi è su questo una distanza radicale, che è certificata dalla durissima recensione ad un suo testo fatta dal bergsoniano Jankélévitch, che lo accusa sostanzialmente di non svolgere più un discorso filosofico ricadendo nel misticismo e cadendo in *un'impasse ateoretica*. Cfr. V. Jankélévitch, *Mistique et dialectique chez j.f. Wahl*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, 1953, pp. 423-431.

da Merleau-Ponty, il cui compito filosofico consisterà nel provare a riflettere sull'irriflesso, tenendo ben distante ogni forma di irrazionalismo: sarà lui, con i concetti di invisibile e di Natura, a mettere a pieno valore il ragionamento filosofico sul negativo.

3. Anders. L'uomo artificiale. L'antropologia filosofica tedesca in Francia

Günther Stern, giunge in Francia nel 1933, in fuga dalla Germania in cui la situazione si faceva per lui sempre più insostenibile, per via della sua origine ebraica e delle sue idee politiche²³⁵. In Germania, egli era stato allievo di Husserl, assistente di Scheler a Colonia²³⁶ e allievo di Heidegger²³⁷ (nonostante i rapporti burrascosi con quest'ultimo, egli rimase fino all'esilio interno alla cerchia dei suoi allievi). Con ogni probabilità conosce Koyré, di ritorno dall'Egitto, nel 1935, frequentando i corsi di Kojève²³⁸. È Koyré, in ogni caso, che si interessa alla pubblicazione della traduzione di due conferenze tenute da Stern in Germania, qualche anno prima, di cui sono purtroppo andati perduti gli originali²³⁹.

I testi che Stern pubblica su *Recherches philosophiques* sono tanto poco studiati quanto importanti²⁴⁰ nel percorso che stiamo svolgendo. Essi

²³⁵ In G. Anders, *Ketzereien*, Verlag C. H. Beck, München 1982; tr. it. di R. Callori, *Opinioni di un'eretico*, Edizioni Theoria, Roma-Napoli 1991, p.56.

²³⁶ A. Cernicchiario, *Günther Anders. La Cassandra della filosofia: dall'uomo senza mondo al mondo senza uomo*, Editrice petite plaisance, Pistoia 2004, pp.35-36; G. Anders, *Uomini senza mondo. Incontro con Günther Anders*, in *Linea d'ombra*, 17,1986, p. 34.

²³⁷ Anders racconta del suo (burrascoso) rapporto con Heidegger, avuto proprio nella seconda metà degli anni '20 e nei primi anni '30, e della "spell" che egli esercitava sui suoi studenti in G. Anders, *Opinioni di un'eretico*, cit., pp. 28-34; A. Cernicchiario, *Günther Anders*, cit., p. 36.

²³⁸ Ipotesi avanzata da A. Cernicchiario, *Günther Anders*, cit., p. 40, e effettivamente probabile. Meno probabile è che egli abbia conosciuto agli stessi corsi Sartre, come Cernicchiario sostiene, non avendo Sartre mai messo piede alle lezioni di Kojève.

²³⁹ Si tratta di due testi che hanno origine da una conferenza tenuta da Stern alla Kantgesellschaft di Francoforte, dal titolo significativo di *Die Weltfremdheit des Menschen*.

²⁴⁰ Da segnalare tra le eccezioni è il lavoro di Ubaldo Fadini, che si è occupato in più occasioni di Anders tenendo presente questi testi giovanili: si veda almeno U. Fadini, *L'incompleto. Su Günther Anders*, in *Divenire corpo. Soggetti, ecologie, micropolitiche*, Ombrecorte, Verona 2015, pp. 111-126, e la recente U. Fadini, *Préface*, a G. Anders, *L'artifice humain. Pour une anthropologie "négative"*, Eterotopia France, Paris 2020.

infatti sono la dimostrazione che l'antropologia filosofica tedesca, per quanto in una forma assolutamente particolare (mediata dall'insegnamento di Heidegger), ha un ruolo nel panorama francese e anche nella formazione della filosofia antropologica degli anni '30. Si può ipotizzare che la mancata recezione di altri lavori, come quelli di Plessner e di Gehlen (ma anche dello Scheler antropologo filosofico), sia dovuta al fatto che nel panorama francese degli anni '30 vi è una riflessione sull'umano autonoma portata avanti da Kojève e Sartre, che si fonda su basi diverse da quelle dell'antropologia filosofica tedesca. Allo stesso tempo però, è significativo che i testi di Stern, difficilmente isolabili dal contesto dell'antropologia filosofica tedesca, vengano tradotti in francese su una rivista centrale come *Recherches philosophiques*. Questi testi svolgono, in un senso teoretico che verrà chiarito nel corso dell'esposizione, un ruolo di *trait d'union* tra l'antropologia filosofica tedesca e la filosofia antropologica francese. Al di là della mancanza di citazioni di tali articoli (il primo di essi tradotto in francese da Levinas) nelle opere di Kojève e di Sartre, non ci sono infatti dubbi che i due autori che tratteremo successivamente avessero letto questi testi, usciti sul numero V ('34-'35) e VI ('36-'37) di *Recherches philosophiques*, in cui erano attivamente impegnati (Kojève scriveva le proprie recensioni su tutti i numeri). Vedremo brevemente trattando le opere dei due autori per quello che ci interessano alcuni punti di contatto e ipotizzeremo i possibili rapporti, a volte trattati superficialmente e a cui non sono purtroppo stati dedicati studi. Che vi siano assonanze di famiglia da un punto di vista concettuale, è comunque indubbio; se è legittimo avere qualche sospetto sulla possibilità che tali testi (banalmente per la loro data di pubblicazione) abbiano avuto un ruolo nell'elaborazione delle lezioni di Kojève, è quasi certo, in forza di assonanze concettuali veramente nette, che Sartre abbia tratto da essi alcuni elementi per la stesura de *L'Essere e il Nulla*. Torneremo su questi passaggi. Quello che è però l'obbiettivo di questo paragrafo è mostrare da un lato come vi sia una presenza, per quanto non radicalmente diffusa né manifestata (e quindi difficile da tracciare, storiograficamente, nelle sue linee fondamentali), dell'antropologia filosofica tedesca in questo panorama dove avviene l'elaborazione di due posizioni come quelle di Sartre e Kojève che saldano in modo assolutamente radicale l'uomo alla dimensione del negativo; dall'altro ribadire, in un contesto diverso, la permanenza di alcuni elementi teoretici quando si pone un rapporto privilegiato tra umanità e negativo. In ogni caso i testi in oggetto manifestano chiaramente che «il

rapporto tra umanità e mondo [...] è stata l'autentica ossessione della vita filosofica di Anders»²⁴¹. È soprattutto nel primo scritto, tradotto con il titolo *Une interprétation de l'a posteriori*, che Stern analizza il modo di darsi di tale relazione.

Seguendo l'impostazione di ragionamento dell'antropologia filosofica tedesca (scheleriana e plessneriana)²⁴², ma anche quella dello Heidegger de *I concetti fondamentali della metafisica* (corso al quale non è improbabile che Stern avesse partecipato in presenza), lo scritto comincia tracciando una distinzione tra umano e animale in una forma al lettore ormai abbastanza nota. Per l'animale, il mondo è una materia interamente data *a priori*, non ha alcun bisogno di essere appreso. Egli permane in uno spazio sempre identico a sé stesso, che non si trasforma mai²⁴³. Questo *a priori* dell'animale, in virtù del quale egli è in qualche modo sempre *a casa*, agisce per lui come uno sbarramento. L'animale rimane necessariamente in quel medesimo circolo già descritto da Heidegger e dall'antropologia filosofica: non ne esce mai, è sempre schiacciato in ciò che già da sempre anticipa: «l'animale non raggiunge e non trova altro che ciò di cui porta in sé il messaggio»²⁴⁴. L'animale è dunque completamente integrato con il mondo, «impiantato»²⁴⁵ in esso: vive, cioè, del tutto *a priori* e non gli è data la possibilità di fare alcuna esperienza. Sempre in linea con il *modus operandi* sostanzialmente comparativo dell'antropologia filosofica e dello Heidegger del '29, Stern aggiunge:

«all'essere che possiede un *a priori* materiale e integrato col mondo nell'adeguazione al bisogno, si oppone l'uomo. Privo di una materia *a priori*, dipendente dalle realtà che non è e che spetta innanzitutto a lui realizzare, l'uomo

²⁴¹ N. Mattucci, *Tecnocrazia e analfabetismo emotivo. Sul pensiero di Günther Anders*, Mimesis Milano 2018, p.61.

²⁴² Conviene sottolineare come per Fischer Anders non faccia parte, a pieno titolo, dell'antropologia filosofica. Per l'autore, infatti, Anders è più che altro qualcuno che, subendo tutta una serie di influenze (tra cui va tenuta in considerazione quella di Heidegger, a suo parere) porta l'antropologia filosofica in qualche modo oltre sé stessa. Cfr. J. Fischer, *Philosophische Anthropologie*, cit., pp.98-99.

²⁴³ G. Stern, *Un'interpretazione dell' a posteriori*, p. 41.

²⁴⁴ *Ibidem*.

²⁴⁵ *Ivi*, p. 44.

è così straniero, così poco adattato al mondo, così scollegato da esso, tanto da arrivare a porsi la strana questione della realtà del mondo esterno.»²⁴⁶

In cui è già evidente che il ragionamento è impostato nei termini di un'antropologia del *non*: non solo l'uomo è costitutivamente separato dal mondo, ma vive in una realtà che non c'è e che egli ha il compito di *realizzare*. È a questo punto che, confermando le tesi contenute nel primo paragrafo di questo capitolo a proposito del modo in cui in Francia viene letto l'autore di *Sein und Zeit* come filosofo dell'esistenza concreta e del Nulla, Stern cita Heidegger sostenendo la sua centralità nella definizione del rapporto uomo-mondo. Egli ribadisce l'affermazione heideggeriana secondo la quale l'uomo è costitutivamente in un mondo. Tale tesi però, sostiene Stern, non è definitiva, e «le sue [di Heidegger] pubblicazioni sul nulla la superano di molto»²⁴⁷. In questi testi, infatti, è già possibile rinvenire²⁴⁸ l'idea che «l'uomo non è nel mondo del tutto naturalmente, [...] vi si trova come straniero, ne è slegato e *libero*»²⁴⁹. In un certo senso, lo Heidegger come filosofo del Nulla (così tipico della lettura “francese” – ma in questo caso fatta da un emigrato che aveva studiato in Germania con lo stesso Heidegger²⁵⁰) specifica e corregge le tesi dello Heidegger

²⁴⁶ Ivi, p. 45.

²⁴⁷ Ivi, p. 46.

²⁴⁸ In alcune pagine dell'intervista che abbiamo già ripetutamente citato, Anders riporta un dialogo con Heidegger assolutamente significativo: «gli [ad Heidegger] rimproveravo di aver trascurato l'uomo come nomade, viaggiatore, come essere internazionale o di aver rappresentato, in fondo, l'esistenza umana come quella di un vegetale [...] gli rimproveravo di non riconoscere all'uomo nemmeno la mobilità dell'animale, e, comunque, di non trattarlo come esistenziale ma di considerarlo come una pianta, un essere dotato di radici; gli facevo anche notare che una simile “antropologia delle radici” avrebbe potuto avere le più infauste conseguenze politiche». G. Anders, *Opinioni di un eretico*, cit., pp.31-32. Tale episodio rivela, in primo luogo, l'idea di Anders (evidente anche nei testi che andiamo commentando), che *esistere* significhi sostanzialmente essere *senza radici*, essere *contro* il mondo nella sua presenza, e in secondo luogo la già allora percepito ambiguità di Heidegger; certamente, tale ricordo è mediato dalla prestazione concettuale di Heidegger successiva agli anni '30: è chiaro infatti come, nei testi di Stern negli anni '30, Heidegger non fosse affatto considerato questo pensatore delle “radici” di cui parla Anders, ma prima di tutto proprio il pensatore del Nulla. Anders compirà la sua rottura con il maestro in un testo pubblicato dagli Stati Uniti dieci anni dopo la pubblicazione dei suoi lavori su *Recherches philosophiques*: G. Anders, *On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 8, 3, 1948, pp. 337-73; tr. it. di N. Curcio, *Heidegger esteta dell'inazione*, in G. Anders, H. Arendt, K. Löwith, L. Strauss, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Donzelli, Roma 1998, pp. 23-62.

²⁴⁹ *Ibidem*.

²⁵⁰ Questo passaggio dovrebbe far riflettere sull'idea che la lettura *francese* di Heidegger derivasse da un completo faintendimento delle tesi del maestro tedesco, e non si appoggiasse piuttosto su

filosofo dell'esistenza-concreta nel mondo. L'uomo è così, per Stern, originariamente separato dal mondo, sempre a distanza da esso, costitutivamente *libero* dalle sue determinazioni. L'essere-nel-mondo dell'uomo è quindi un'«inerenza distanziata»²⁵¹, ossia l'uomo è nel mondo come ente che sta a distanza da esso. È l'*astrazione* la categoria antropologica fondamentale, sostiene Stern, l'essere radicalmente indeterminato dell'uomo: è questo «ritiro dal mondo» che rivela la sua «condizione metafisica»²⁵². L'umano è dunque in prima battuta un *dividuo*, e solo successivamente un in-dividuo, cioè è costitutivamente separato dai suoi *dintorni*²⁵³. L'antropologia filosofica di Stern è pervasa da questa semantica della distanza, della separazione e, al fondo, del negativo. Esattamente come nell'antropologia filosofica tedesca, tuttavia, l'umano non è considerato come assolutamente *altro* dal mondo, ma dentro di esso e al contempo a distanza, ponendoselo di fronte. La possibilità stessa dell'esperienza, tema del testo, è rinvenuta da Stern nella simultaneità di distanza (libertà) e appartenenza/comunicazione col mondo. Vi è possibilità di comunicazione proprio perché vi è distanza: l'animale, letteralmente, non comunica con il mondo²⁵⁴. L'importanza del negativo deriva proprio dal fatto che l'uomo ha un rapporto con il mondo. La *libertà*, caratteristica peculiare dell'uomo, non è mai assoluta e non coincide con il libero arbitrio, ma è immediatamente negazione; il fatto stesso che essa coincida con l'essere-straniero evidenzia come essa sia distanza *da* qualcosa che è il mondo. Essa è sempre relativa «nella misura in cui traduce la negazione di un determinato coefficiente di integrazione»²⁵⁵. Questo rende possibile un rivolgimento costitutivo dell'uomo al mondo: per Stern lo sguardo stesso è il modello della “non essenza” umana: esso è *verso* il mondo, eppure ne è necessariamente a distanza. L'uomo, essendo libero dal mondo, non è determinato in alcun modo da esso, vive in una dimensione costitutivamente *a posteriori*. Egli sta in un mondo radicalmente *aperto*, in cui le cose che esperisce sono sempre *nuove*: «nella misura in cui si applica a tutto e va girovagando, capace di scoperta e curiosità, l'esperienza di afferma come libera e senza

ambiguità che anche un allievo stretto (sebbene in un rapporto complesso) come Stern poteva notare e sviluppare.

²⁵¹ Ivi, p. 48. Il concetto di inerenza, che tornerà in Merleau-Ponty, è qui invertito di significato.

²⁵² G. Stern, *Pathologie de la liberté. Essai sur la non-identification*, in *Recherches Philosophiques*, VI, 1936-1937, p.22-54; tr. it., *Patologia della libertà*, cit., p.74.

²⁵³ G. Stern, *Un'interpretazione dell'a posteriori*, cit., p. 49.

²⁵⁴ Ivi, p. 53.

²⁵⁵ Ivi, p. 49.

legami con una materia *a priori* che sbarrerebbe altri cammini»²⁵⁶. L'animale, costitutivamente immerso nel mondo che gli è dato *a priori*, non assume mai alcuna distanza; Stern sostiene invece, anticipando di molto Sartre che quasi sicuramente ha avuto da questo passaggio uno spunto importante, che l'uomo, essendo libero dal mondo, che gli appare estraneo, ha la possibilità di porsi di fronte una natura *in sé*: «l'uomo fa esperienza e conoscenza degli esseri in sé, vale a dire di una natura. L'essere naturale non incontra altro che il suo mondo limitato. L'essere distaccato dalla natura, l'uomo, che non è solo natura, incontra una natura»²⁵⁷. Questo costitutivo sradicamento, sostiene Stern facendo esplicito riferimento a Scheler²⁵⁸, fa sì che l'uomo abbia un'esistenza, ma non un'essenza (come ripeterà, anni dopo, Sartre). Per Stern è la possibilità di concepire il Nulla ciò che rivela e *spiega* compiutamente la condizione umana nel suo rapporto con il mondo e in particolare, il fatto che sia in grado di *mentire*, cioè di tenere un discorso che nega la realtà²⁵⁹. Nelle seguenti righe è da segnalare l'evidente influenza delle analisi scheleriane e plessneriane sulla centralità della menzogna, nonché del testo heideggeriano *Was ist Metaphysik?*:

«L'animale, che, contrariamente all'uomo, vive solo negli orizzonti della materia *a priori*, non comprende l'assenza: non è capace né di rappresentazione né di ricerca. [...] Non fa mai dell'assenza un oggetto positivo di rappresentazione. Comprendere positivamente l'assenza, dare un senso positivo al Nulla, formare un'immagine tutto ciò è possibile solo laddove un oggetto determinato smetta di giocare il ruolo della condizione *a priori* dell'esistenza del soggetto, e dove il soggetto sappia realizzare effettivamente ciò che non è. Detto altrimenti, la comprensione dell'assenza presuppone la prospettiva della libertà umana, dove l'uomo, divorato dalle sue impossibili esigenze di un mondo che non si offre da sé, è *obbligato* a costruirla [de le construire].»²⁶⁰

Qui il traduttore italiano commette un grave errore: se nel francese il *le* indica il mondo, che va ricostruito tecnicamente, egli rende quel *le* come se fosse un *la*, dando l'idea che ad essere costruita debba essere la libertà.

²⁵⁶ Ivi, pp. 54-55.

²⁵⁷ Ivi, pp.55-56.

²⁵⁸ Ivi, p. 62.

²⁵⁹ *Ibidem*.

²⁶⁰ Ivi, pp.64-65.

Al contrario, la traduzione francese del testo di Anders è molto chiara: ad essere ricostruito deve essere il mondo mediante la tecnica; solo a partire da questo è possibile la libertà. Questa separatezza originaria dal mondo, questo essere dell'uomo costitutivamente *a distanza* da esso, ha come primo esito il fatto che questo stesso uomo sia in grado di porsi di fronte il Nulla e l'assenza, come ciò che non è, ciò che non permane ancora nell'orizzonte della presenza. Che il negativo non sia da intendersi, platonicamente, come *differenza* tra le cose ma che esso sia da comprendere *antropologicamente* come emergente solo da quella distanza che caratterizza l'uomo è tesi sostenuta esplicitamente da Stern²⁶¹, che diviene quindi un reale anello di congiunzione, si potrebbe dire, tra l'antropologia filosofica tedesca (della quale conserva il metodo comparativo e l'interesse per la scienza) e la filosofia antropologica francese (della quale mantiene la centralità per l'ontologia e il riferimento a Heidegger). È perché l'uomo è inadatto, a distanza dal mondo, che ne è libero e può andarne al di là. Per Stern, addirittura, «la possibilità di trasformare lo *ὄν* in *μὴ ὄν* corrisponde a questa libertà. Essa si realizza nel disprezzo, nella distruzione, ma anche nel perdono che vuole cancellare ciò che è stato»²⁶². Questo negativo nell'uomo ha in fin dei conti un esito radicalmente distruttivo nei confronti della presenza (per Stern anche la trasformazione di ciò che non è in ciò che è, in fondo non è che l'esito della libertà). La stessa filosofia, come questione dell'Essere, non può che nascere per Stern dal fatto che «l'uomo è straniero al mondo»²⁶³.

In *Patologia della libertà*, il secondo articolo uscito su *Recherches*, l'autore si propone di analizzare, a partire dal fondo di antropologia filosofica elaborato in *Un'interpretazione dell'a posteriori*, il tema dell'identificazione e dell'identità in generale²⁶⁴. In tale articolo sono sviluppati due "ritratti": quello dell'uomo *nichilista* e quello dell'uomo *storico*. L'esperienza stessa dell'uomo nichilista comincia con una presa d'atto: quella di essere qualcosa di contingente. L'uomo, facendosi oggetto a sé medesimo in forza della sua libertà (che si è visto coincidere con la distanza dal mondo), «si scopre precisamente come non-libero,

²⁶¹ Ivi, p. 68.

²⁶² Ivi, p. 67.

²⁶³ Ivi, p. 69.

²⁶⁴ Rimando, per una ricostruzione da un altro punto di vista non alternativo a quello qui assunto, a P. Missiroli, *Ricordare un nulla. Günther Anders e Jean-Paul Sartre tra antropologia negativa, memoria e identità personale*, in *Lo Sguardo*, 28, 2019, pp.207-226.

come non-determinato da sé stesso»²⁶⁵. Egli si rende cioè conto, heideggerianamente, di essere *gettato*, di essere libero pur non avendo scelto l'origine della propria libertà. Difficile pensare che Sartre, che vedremo parlare di *fatticità* in un senso molto prossimo a questo, non abbia preso spunto da queste analisi per il suo lavoro. Questo, che Stern chiama *shock della contingenza*, porta a definire l'uomo come *non-identificato* con sé stesso, come esistente sempre in uno scarto tra *libertà* e *gettatezza*, tra un'attività fondamentale e una passività originariamente subita. Tale non identificazione fondamentale è rinvenuta nella possibilità di oggettivare la propria dimensione biologica e la propria situazione e la necessità di viverla, in ogni caso: «io non posso uscire dalla mia pelle e al tempo stesso posso considerarla tale»²⁶⁶. Di questa contingenza l'uomo *nichilista* prova vergogna²⁶⁷. Essa è riferita all'origine, come qualcosa che non si è scelto e che è “capitato”. Di fronte ad essa Stern identifica tre reazioni fondamentali: la prima è quella di chi finge, recitando una parte, di essere ciò che non è, di immedesimarsi in una serie di figure continuamente differenti, cercando di negare questa propria origine²⁶⁸. Un altro modo di sfuggire a questa contingenza è la vita *nel futuro*, cioè nella dimensione temporale più indeterminata, nella quale far valere la libertà dell'uomo. Stern rileva che non è un caso che il pensiero di Heidegger sia un pensiero del futuro, volendo esso certificare l'originaria libertà-in-situazione dell'umano²⁶⁹. Eppure, se questo vivere nel futuro rimane una mera attesa di ciò che non vi è ancora, esso è destinato continuamente a tramutarsi in una contingenza subita, cioè in un passato ormai solido su cui l'uomo non ha alcun potere: è molto difficile che Sartre non abbia tratto spunto anche da questa idea di una divergenza tra un futuro come spazio dell'uomo e un passato come dimensione solida, *in sé*. Vi è poi un terzo modo in cui l'uomo prova a sfuggire alla contingenza: è quello del «malato di spazio»²⁷⁰, di colui che vuole neutralizzare la contingenza impossessandosi della totalità, essendo dovunque nello stesso luogo

²⁶⁵ G. Stern, *Patologia della libertà*, cit., p. 77.

²⁶⁶ Ivi, p. 93.

²⁶⁷ Ivi, p. 92.

²⁶⁸ Ivi, p. 97. Si potrebbe rinvenire in questo ragionamento una fonte di ispirazione della sartriana analisi della *malafede*. Evidentemente il contesto teorico è diverso, nella misura in cui la malafede consiste non nel cercare di allontanarsi dall'origine, quanto di fissarsi in una qualsivoglia identità. Leggendo però, come stiamo per fare, le pagine successive di *Patologia della libertà*, tale vicinanza si farà più stretta.

²⁶⁹ Ivi, p.98.

²⁷⁰ Ivi, p.106.

(senza dover cioè vivere in un *qui e ora* specifici). È la figura dell'uomo che cerca la *gloria*, volendo così trascendere le epoche. Anche tale figura, però, non può che fallire. Oltre al fatto che la stessa ricerca di trascendimento della contingenza non è in sé stessa che un sintomo della condizione umana, divisa tra la distanza e quella situazione non scelta, anche la *copia gloriosa* dell'uomo che cerca la gloria sarà semplicemente, appunto, una copia, cioè radicalmente diversa da lui²⁷¹. Nei modi elencati, dunque, l'uomo non può affatto giungere ad una qualsiasi forma di identificazione. Essi sono *pericoli* che egli può correre volendo cercare una qualche forma di identificazione: il segno di una libertà *patologica*, che spinge ad adottare forme di esistenza necessariamente in-concludenti. La condizione più propria dell'umano sembra quindi essere, a questo punto, quella di vivere in questo costante spazio di non-identificazione, causato dal suo essere *a distanza* dal mondo e tuttavia dall'esservi dentro. Questo ha come conseguenza, e è ciò che ci interessa maggiormente, «il dimenticare il principio di individuazione»²⁷²: il nichilista, nella misura in cui non ha potuto scegliere la sua esistenza, preferisce non essere nessuno, e rifiuta completamente ogni forma di identità e di individuazione, facendo «della miseria, della vergogna, una virtù»²⁷³. Anche il ritratto dell'uomo storico – la cui memoria svolge quel ruolo minimo di identificazione²⁷⁴ per il quale egli è semplicemente solo ciò che si ricorda di essere stato – è in realtà un ritratto di qualcuno che tenta di identificarsi fallendo continuamente in quanto comunque essere libero nella contingenza²⁷⁵. Stern è estremamente chiaro sul fatto che è il *nichilista* colui che rispecchia appieno la condizione ontologica tipica dell'umano per come essa è data *immediatamente*:

²⁷¹ Ivi, p.108.

²⁷² Ivi, p. 105.

²⁷³ Ivi, p.95.

²⁷⁴ Ivi, p. 118.

²⁷⁵ Ivi, p.121. Da questo punto di vista può risultare fuorviante la frase di Franco Lolli, secondo cui «l'uomo storico è colui che si appropria dell'origine (elaborando e superando la vergogna)» Lolli, *Introduzione*, in G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., p.22. Questo è infatti ciò che l'uomo storico pensa di sé stesso, ma non ciò che fa in realtà, secondo Anders. L'uomo storico non supera la vergogna in quanto ritiene di farlo unificando a posteriori un'esperienza vissuta che non appartiene di diritto all'io, e inoltre annulla, mettendola da parte, l'esperienza della contingenza. Un reale superamento della vergogna è possibile solo all'uomo di azione (come Lolli non manca di far notare).

«il ritratto del nichilista ci è sembrato filosoficamente molto più importante del ritratto dell'uomo situato nell'esistenza storica. Se l'essenza dell'uomo sta effettivamente nella sua non fissità, e dunque nella sua propensione a mille incarnazioni, è il nichilista a fare di questa instabilità *come tale* il suo destino definitivo, e a determinarsi per mezzo dell'indeterminazione; e egli non ne approfitta per specificarsi in un modo o nell'altro. [...] Il nichilista è un *ritratto dell'uomo dalle proporzioni esagerate*»²⁷⁶.

Il nichilista vive la condizione umana per come essa si dà effettivamente. Egli la accetta rifiutando ogni forma di identità e annullando continuamente ogni identificazione, per quanto precaria. Che questa forma di esistenza sia più vicina alla condizione metafisica in cui vive l'umano deriva dal fatto che, per Stern, «*l'uomo non è come la retroguardia del fatto "io, ma l'io è l'avanguardia dello stato di cose "uomo"*»²⁷⁷. L'io è una mera formalizzazione di una serie di atti di cui si costituisce l'esistenza umana. L'uomo nichilista di Stern assomiglia in effetti moltissimo, come si vedrà, all'uomo sartriano.

Tuttavia, l'allora giovane filosofo non conclude così il suo scritto, ponendosi su un terreno simile a quello di Kojève (e che sarà quello di Gehlen, anni dopo²⁷⁸, come si è visto), su cui non lo seguirà invece Sartre. L'uomo storico infatti per Stern supera la propria contingenza nascondendola e, come gli altri uomini "ritratti" dall'autore, non può che rendere sospetta la propria identificazione. Questo non significa che per Stern il modello di uomo sia quello nichilista; anche per lui, come poi sarà per Kojève e per Sartre, l'uomo ricerca sempre un'identificazione stabile. Con la differenza che, mentre per Kojève tale identificazione è raggiungibile al termine della storia, essa per Sartre non è che una forma di *malafede*. Stern ritiene dunque necessaria una forma di identificazione. Il modo in cui egli delinea un suo possibile ottenimento è assolutamente significativo per il lavoro ricostruttivo che qui sta venendo svolto. Per lui, è solo con l'azione e con la costruzione di un mondo integralmente a

²⁷⁶ Ivi, p. 133.

²⁷⁷ Ivi, p. 125-126.

²⁷⁸ Anders sosterrà, molti anni dopo, che la premessa de *L'uomo è antiquato*, il suo libro più noto, era scritta contro Gehlen, non mettendo in primo piano il rapporto concettuale che intercorre tra lui e il filosofo tedesco. Cfr. G. Anders, *Opinioni di un eretico*, cit., p. 85. Certamente tale "oscuramento" da parte di Anders è dovuto al disprezzo che egli provava per Gehlen in forza dell'adesione di quest'ultimo al regime nazional-socialista, come lo stesso filosofo tedesco non esita a dichiarare: vd. Ivi, p. 88.

misura d'uomo che è possibile ottenere uno spazio di identificazione. Questo perché in tale operazione ri-costruttiva del mondo si viene a creare qualcosa che non è assolutamente contingente, ma è costruito e scelto dall'umano: «*Agli occhi di colui che ha volontà, il voluto è, dunque, rispetto a ciò che incontra, alla sua esistenza empirica, qualcosa di non contingente. Questo non contingente, al contrario delle esperienze, fa a meno di essere assimilato; è la volontà a doversi assimilare il mondo*»²⁷⁹. È la costruzione di uno spazio integralmente umano, non il ricordo, a rendere possibile un autentico superamento della contingenza in un mondo completamente assimilato e del tutto sottoposto al dominio dell'uomo, e quindi una forma di auto-identificazione mediante l'azione²⁸⁰. Il viatico per eccellenza ad un'individuazione effettiva, che in quanto tale sarà sempre precaria e in divenire, è sempre l'azione che forma il mondo, colmando *après coup*, ma in maniera sempre incompiuta, quella distanza tra uomo e mondo che è la condizione più propria dell'esistenza umana. Indiscutibile è qui la presenza di qualche rapporto con il lavoro complessivo di Kojève.

Dovrebbe essere chiaro, a questo punto e tenendo presente *Une interpretation de l'a posteriori*, come un simile modo di pensare si origini nella modalità specifica di pensare l'umano propria del giovane filosofo tedesco. È il fondo negativo dell'umano, il fatto che esso sia costitutivamente in-adatto e estraneo al mondo, che fa sì che l'unica forma di identificazione possibile stia nella *ricostruzione* di quel mondo. Solo chi agisce, *assimilandosi* il mondo, può giungere ad una qualche forma di identificazione. Al contrario dei primi due modi di identificazione (in cui il primo è un modo sfuggire ogni possibile identificazione) il terzo modo, quello dell'*homo faber*, o dell'uomo che agisce, giunge ad una forma relativamente stabile di identificazione. Esso, al contrario dell'uomo storico, si incarica dell'essenza dell'umano, che è appunto quella di non essere nel mondo, colmando un poco questa distanza mediante l'azione, che costruisce un mondo artificiale nel quale l'uomo possa abitare e per il

²⁷⁹ Ivi, pp. 135-136.

²⁸⁰ Sul passaggio dall'uomo senza mondo degli anni '30 al mondo senza l'uomo dell'Anders successivo al secondo conflitto mondiale mi permetto di rimandare ad un mio saggio, dove descrivo con più dovizia filologica la continuità concettuale che caratterizza il percorso di Anders. Cfr. P. Missiroli, *Credere nel mondo. L'umano e la fine*, in *Glocalism*, III, 2018, pp.1-29. Sulla continuità sostanziale del pensiero di Anders cfr. C. David, *Fidélité de Günther Anders à l'anthropologie philosophique: de l'anthropologie négative de la fin des années 1920 à l'obsolescence de l'homme*, in *L'Homme & la société*, 181, 2011, p.169.

quale possa essere ‘tagliato’, dato che non lo è nei confronti del mondo naturale. Possiamo vedere anche in questo testo quel movimento da un negativo nell’uomo (si tenga presente la contrapposizione all’idea di negativo del *Sofista* di Platone) ad una nullificazione della presenza stessa, del mondo fuori dall’uomo.

Quello che doveva essere qui mostrato era il modo in cui, in due testi pubblicati su *Recherches philosophiques*, si dà quel rapporto tra uomo e negativo in modo così esplicito, in un autore che si pone a metà tra Heidegger, l’antropologia filosofica tedesca e la filosofia antropologica francese, sulla quale certamente ha avuto un’influenza importante, per quanto difficile da quantificare.

III.

KOJÈVE E SARTRE. L'UMANIZZAZIONE DEL NULLA E LA DISTRUZIONE DELLA PRESENZA

Vincent Descombes sostiene, in un testo ormai classico sulla storia della filosofia francese, che l'elaborazione di tale *filosofia concreta* ha come proprio principale obiettivo il superamento del solipsismo in cui l'idealismo di matrice brunshvinghiana rischiava, a tratti, di ricadere¹. Due dei maggiori esponenti della generazione delle tre H, cioè Alexandre Kojève e Jean-Paul Sartre (quest'ultimo almeno fino agli anni '40), ritengono di poter superare tale impasse elaborando una filosofia del rapporto con l'altro fondata sulla sua negazione, sul pericolo che l'altro rappresenta per l'io. Questo li porta, secondo Descombes, ad avvicinarsi alla problematica dell'origine del negativo, su cui le posizioni dei neokantiani e Bergson erano, da un certo punto di vista, molto vicine. Tale questione del negativo, e del *luogo* in cui esso può collocarsi, è considerata a ragione da Descombes uno dei punti decisivi per cogliere l'evoluzione della filosofia francese sia all'altezza degli anni '30 che dopo². Per entrambe quelle, tra loro diversissime, scuole di pensiero, il negativo ha origine dalla negazione come atto linguistico. Il negativo, non avendo altra sussistenza che quella donatagli da un linguaggio che esprime una presenza altra in questo modo, è dunque ridotto ad una mera operazione linguistica. Ogni sua ontologizzazione è dunque una finzione, una confusione derivata dal linguaggio.

La prospettiva in cui si collocano Kojève e Sartre non scarta completamente da questo piano di ragionamento. Essi infatti, conservando l'originario assunto bergsoniano per cui l'essere è piena positività, non pongono il nulla sullo stesso piano dell'essere, ma lo identificano piuttosto con l'umanità in quanto tale. Essi, tuttavia, rifiutano che il negativo non

¹ Ivi, p. 33.

² Ivi, p. 36.

abbia altra origine che quella della negazione linguistica. Essi pongono alla base di questa stessa attività negativa, del semplice *dire* “no”, un *Néant* più radicale, che fanno coincidere con l’uomo. Esso è un vuoto, un nulla nel cuore dell’Essere. Si ha, in questa fase, un processo che Descombes denomina l’«*humanisation du néant*»³. Il negativo dunque viene radicalmente separato dall’Essere e posto allo stesso livello dell’umano. Ciò che di specifico ha l’umanità, nei confronti del resto dell’ente, diviene così il nulla; il suo unico rapporto con il mondo esterno è dato dalla dinamica desiderante. Essa consiste di fatto in un processo di annullamento della presenza in virtù del suo costituirsi su un vuoto più originario che è appunto l’uomo. È dunque in Alexandre Kojève (e poi in Jean-Paul Sartre) che la relazione più compiuta di *umanizzazione del nulla* prende luogo. Essa si dà da un lato come risposta all’idealismo neo-kantiano, e dall’altro come esito delle molteplici influenze esposte nel secondo capitolo di questo lavoro. Compito di questa parte del presente studio è analizzare tali posizioni tenendo presente lo sfondo (esposto nel capitolo precedente) a partire dal quale esse possono emergere e mostrarle come paradigmatiche di un approccio che pone nel modo più netto e inequivocabile possibile il rapporto tra uomo e negativo, giungendo ad identificare completamente le due cose.

1. Kojève. Il negativo fuori di sé

La forma in cui si dà il rapporto tra umanità e Nulla in Kojève è la più coerente e la più radicale, anche nelle sue conseguenze, che si possa immaginare. Per comprendere appieno la portata dirompente delle sue tesi è però necessario ricostruire minimamente il suo percorso fino alle sue lezioni all’École des Hautes Études tra il ’33 e il ’39. Non certo per restituire l’inezienza dei ragionamenti kojèviani⁴ o fare una storia del suo

³ Ivi, p. 21.

⁴ Operazione piuttosto rinvenibile in un insieme di lavori su cui ci capiterà di tornare: D. Auffret, *Alexandre Kojève*, op.cit.; M. Filoni, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Bollati Boringhieri, Milano 2008; D. Pirotte, *Alexandre Kojève: Un système anthropologique*, Puf, Paris 2005. Più recente, molto entusiasta del filosofo russo nonché con un interesse per la recezione americana dell’autore, è J. Love, *The black circle. A life of Alexandre Kojève*, Columbia University Press, New York 2018.

pensiero, quanto piuttosto per illuminare ulteriormente alcuni presupposti, a volte lasciati in ombra, delle lezioni tenute a Parigi. Questi presupposti paiono assolutamente fondamentali per capire l'insieme di tesi che si porta dietro questa umanizzazione assoluta del nulla e perché ancora oggi i discorsi sull'Antropocene da un punto di vista prometeico non riescano in alcun modo a separarsi (e in alcuni passi, pare quasi ricalchino) alcuni passaggi argomentativi kojèviani. Tale paragrafo è dunque diviso in tre sottoparagrafi, posti in ordine cronologico: nel primo analizzeremo i testi kojèviani sulla dimensione del divino e dell'ateismo, rinvenendo in essi un iniziale avvicinamento alle questioni dell'umanità e del nulla; nel secondo analizzeremo gli scritti di Kojève su *Recherches philosophiques*, individuando in quell'insieme di recensioni che il giovane filosofo russo scrive per la rivista dell'amico e maestro Koyré un momento chiave per lo sviluppo della tesi dell'umanità come negazione radicale della presenza, anche grazie al rapporto con Heidegger. Nel terzo, infine, rivolgeremo la nostra attenzione ai corsi parigini, mostrandone le tesi fondamentali a proposito di questa relazione tra umanità e negativo e le conseguenze che questa specifica impostazione del ragionamento porta.

1.1. Sostituirsi a Dio

Kojève si interessa fin da giovanissimo al tema religioso⁵, mescolando tale interesse con quello per il buddismo⁶. Fin da quindicenne⁷ il

Per una ricostruzione più radicalmente teoretica si veda l'ormai classico R. Hesbois, *Le Livre et la Mort. Essais sur Kojève*, Dissertation, Università cattolica di Lovanio 1985. Per il Kojève più "politico", non oggetto se non cursoriamente del presente lavoro, si veda almeno M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Jaca Book, Milano 1999; M. Palma, *Politica e diritto in Kojève. Esilio sulla via maestra*, Editoriale scientifica, Napoli 2012.

⁵ L'interesse per la religione del giovane Kojève non è dovuto a un suo interesse specifico, sviluppato individualmente. Egli cresce infatti nel bel mezzo del cosiddetto "rinascimento filosofico russo" di inizio secolo, fondato su un fondamentale interesse filosofico religioso, i cui protagonisti sono Nikolaj Minskij, Alexandre Blok, lo stesso Soloviev e altri. Per una messa in prospettiva dei rapporti tra Kojève e questo contesto, per lui fondamentale, si veda M. Filoni, *Il filosofo della domenica*, cit., pp.38-49; sulla filosofia russo di inizio secolo, con un'ottima contestualizzazione storica, si veda D. Steila, *La filosofia russa tra patrie diaspora*, in P. Rossi e C. A. Viano (a cura di), *Storia della filosofia*, v. 6, t.1, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 172-99.

⁶ Interesse per l'Oriente che sarà una vera e propria stella polare per tutta la vita di Kojève, senz'altro anche a partire dall'incontro, ad Heidelberg, con Jaspers, che lo incoraggiò in questa direzione (che era anche la sua). Vd. M. Filoni, *Il filosofo della domenica*, cit., p. 140.

⁷ Tali informazioni sono rinvenibili nel testo di Auffret già citato; egli fa riferimento, in questo studio al *Cahier philosophique* di Kojève. Tale *Diario* fu steso tra il 1917 e il 1927; ebbe una vita

buddismo lo affascina per questo tema del Nulla divino che in esso emerge, da lui letto in termini di teologia negativa. Questa riflessione sul divino continuerà fino alla fine della sua vita; è noto come, ancora negli anni '50, egli confessasse ad alcuni amici teologi il motivo per cui Sartre, Weil e Merleau-Ponty non potessero comprendere il suo pensiero in quanto non-teologi⁸. Solo verso la metà degli anni '20 emergerà nel giovane filosofo russo la centralità della dimensione umana. Essa è rinvenibile in un testo, probabilmente composto negli anni '20 e pubblicato in Francia solo nel '34-'35, che raccoglie alcuni passaggi della dissertazione di dottorato di Kojève, sostenuta con Karl Jaspers: si tratta di *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev*⁹.

Nell'opera di Soloviev, Kojève vede saldarsi le due questioni che più lo affasciano: quella del divino e quella dell'umano e della sua libertà, a cui era sensibile anche grazie alla lettura di Dostoevskij¹⁰. Quello che interessa a Kojève è il rapporto tra l'Altro dell'Assoluto e l'umanità (nella sua libertà). La questione fondamentale infatti che Kojève vede alla base del pensiero del metafisico russo è l'idea di Teandria, da lui definita «compimento e coronamento della teologia metafisica di Soloviev»¹¹. Essa è la parte che appare più degna di nota al giovane filosofo russo: se la chiarificazione della nozione di Uomo-Dio è l'obbiettivo finale del testo, allora la questione è vedere come l'Altro dell'Assoluto, che è appunto l'umanità, possa ricongiungersi all'assoluto stesso. Questo movimento di ricongiungimento è possibile, sostiene Kojève, solo se si identifica nell'umanità un Assoluto "secondo", diveniente. L'umanità ideale, non empirica, è questo secondo Assoluto in moto verso il Divino¹².

rocambolosa (venne rubato al giovane Kojève in viaggio verso la Germania nel 1920 e viene da lui riscritto in modo abbastanza completo) e contiene diverse informazioni interessanti sullo sviluppo del pensiero kojéviano. Tale *Diario* è composto di quattro quaderni manoscritti (numerati Ia, IIIa, IIIb, IIIc) conservati presso il fondo "*Papiers Alexandre Kojève*", BNF-Mss. Si veda, su di esso, M. Filoni, *Il filosofo della domenica*, cit., pp.49-58.

⁸ Aneddoto riportato da E. Ortigues, *Sur la philosophie et la religion. Les entretiens de Courances*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2003, pp.75-83.

⁹ A. Kojève, *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev, suivie de l'origine chrétienne de la science moderne*, éditions Michele, Paris 2020 (1934-35); tr. it. a cura di M. Filoni, *Sostituire Dio*, Medusa, Milano 2009.

¹⁰ M. Filoni, *Introduzione*, in *Sostituire Dio*, p. 10; D. Auffret, *Alexandre Kojève*, cit., p.180-197; M. Filoni, *Il filosofo della domenica*, cit., pp.47-49. Tutti gli interpreti concordano nel dire che è senz'altro dal grande romanziere russo che Kojève ricava la fondamentale certezza della libertà radicale dell'uomo di fronte al mondo.

¹¹ Ivi, p. 42.

¹² Ivi, pp. 44-47.

L'umanità empirica, nella sua dimensione biologica e corporea non ha nulla di quell'uomo ideale, creatura di Dio, Assoluto unitotale. Egli è questo secondo Assoluto non «*realiter* nel suo essere, [ma] *idealiter* nella sua coscienza»¹³. Ogni uomo empirico è dotato di questa essenza assoluta solo poiché partecipa di un'essenza ideale, derivata dall'Assoluto stesso, «contenuto stesso di Dio»¹⁴. Perché, però, bisogna parlare di “secondo” Assoluto, se l'umano nella sua dimensione ideale è un come mero contenuto di Dio? Perché all'uomo è data la *libertà*¹⁵. Attraverso un libero atto della sua volontà, Dio trasmette all'uomo la libertà. In questo modo l'umano ha la possibilità della rottura rispetto a Dio o della scelta di Dio: la Teandria sarà dunque solo l'«unione libera di due esseri indipendenti»¹⁶.

In Soloviev, sostiene Kojève, vi sono una dottrina metafisica (riassumibile in tale distinzione tra due Assoluti, un *primo* e un *secondo*) e una dottrina del mondo, non completamente separabili l'una dall'altra. Se nella prima dottrina l'Assoluto e il secondo Assoluto sono trattati nella loro essenza, nell'unione data dalla Teandria, nella seconda dottrina invece l'Assoluto secondo è analizzato a partire dalla *caduta* e dalla conseguente messa in moto del processo per il ricongiungimento definitivo. Il secondo Assoluto è cioè descritto nel suo *divenire*¹⁷. Nel corso del tempo storico successivo alla caduta prende luogo un vero e proprio processo cosmogonico che termina con l'apparizione dell'umano stesso¹⁸. La cosa più interessante, per noi, è che Kojève identifica in questa differenza di sguardo una contraddizione: le due dottrine parlano di un medesimo oggetto (il secondo Assoluto, l'umanità ideale) in modo differente: staticità nel primo caso, essenziale divenire nel secondo. Tale contraddizione è per Kojève insolubile e interna al sistema del filosofo russo¹⁹. Chiaramente però l'individuazione di tale difficoltà è illuminante, se si pensa al percorso successivo di Kojève: la contraddittorietà del sistema sta nel fatto che vi sia un Assoluto statico, originario, che, fondando il secondo Assoluto anche nella sua libertà, lo tiene già da sempre legato a sé, condizionandone la libertà stessa. Il percorso “libero”

¹³ Ivi, p. 47.

¹⁴ Ivi, p. 50.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Ivi, p. 60.

¹⁸ Ivi, p. 73.

¹⁹ Ivi, p. 62.

dell'Umanità nel mondo contraddice, per Kojève, questa prima affermazione. Tutto il lavoro successivo di Kojève non sarà, infatti, volto ad abbandonare l'idea di Assoluto in quanto tale, quanto a *depurarla* dalla staticità e dall'originarietà, per lasciare spazio al divenire di un *secondo* Assoluto che possa così tramutarsi in unico Assoluto. Quest'idea di una destinazione dell'umanità all'Assoluto è un elemento che si radica in Kojève a partire da questo testo e da questi riferimenti, che andavano ricostruiti proprio per restituire l'origine autenticamente religiosa e metafisica di alcune categorie centrali per Kojève, troppo spesso ridotto a un lettore originale di Hegel. Uno dei sensi principali dell'intera opera di Kojève non è che il tentativo di mostrare in che senso può l'umanità tramutarsi in Assoluto.

Tanto è vero che per Kojève ciò che conta della dottrina del mondo di Soloviev è la modalità in cui, all'uomo, viene attribuito tutto il *divenire* presente nell'universo. Se infatti l'intero cosmo mira al riassorbimento nella dimensione divina e quel processo cosmogonico originario ha come esito l'apparizione dell'umano come umanità empirica, da un lato, e "umanità ideale", dall'altro, ecco che «l'evoluzione dell'universo è e sarà solamente l'evoluzione dell'umanità»²⁰. L'umanità è quindi la punta più avanzata di un grande processo progressivo di riavvicinamento a Dio. È chiaro come in un paesaggio concettuale simile, quello di Soloviev, non si dia il dualismo tra umanità e natura così tipico del Kojève successivo. È però chiaro come a Soloviev interessi, da un lato, la dimensione di Altro dell'Assoluto dell'Umanità e quindi riservi ad essa un posto assolutamente specifico nell'interezza del cosmo, e dall'altro, proprio su questo elemento, vi sia un distacco importante rispetto a un riferimento costante del filosofo e mistico russo: Schelling. Che Kojève tenga moltissimo a notare questa separazione è del tutto significativo del suo interesse per la dimensione radicalmente "altra" dell'umanità: se per Schelling la "caduta" è un evento che accade, per così dire, al cuore stesso dell'Assoluto, e solo nel processo l'Assoluto stesso diviene autenticamente autonomo, per Soloviev la caduta è piuttosto irrilevante per l'Assoluto (Dio). Essa è un fatto assolutamente contingente che riguarda solo l'Umanità, allontanata da Dio e ora in movimento verso di lui²¹.

²⁰ Ivi, p. 75.

²¹ Ivi, pp. 86-87.

Fondamentale è comprendere perché, concludendo la parte metafisica del testo su Soloviev, Kojève si senta in dovere di trattare nuovamente il rapporto che la sua posizione ha con quella di Schelling, da un lato, e di Comte, dall'altro. La differenza con il primo sta nell'importanza assoluta che Soloviev attribuisce all'umano, in Schelling posto molto più all'interno dell'Assoluto stesso: per Soloviev l'Umano è sempre l'Altro dall'Assoluto, per derivando da lui; in esso si mantiene la libertà fino al ricongiungimento definitivo nella Teandria. Questa importanza attribuita alla dimensione dell'umano, che si stabilizzerà nel panorama concettuale kojèviano a partire da queste riflessioni, è assolutamente primaria in Soloviev. Da questo punto di vista, scrive Kojève, Soloviev si avvicina a Hegel e a Comte, se non fosse per il fatto (ed è evidente qui come sia questa la direzione verso cui si rivolge Kojève) che in essi l'uomo *sostituisce* Dio²². La seguente citazione, se letta a posteriori, pare esprimere pienamente il punto di vista di Kojève:

«In Comte come in Hegel, l'uomo può essere assoluto solo prendendo il posto di Dio: per loro l'uomo è assoluto, ma è assoluto solo perché non c'è altro Assoluto che l'uomo stesso. Invece l'antropologia di Soloviev è, e resta, essenzialmente teista e cristiana: anche per lui l'uomo è assoluto, ma è un *secondo* Assoluto, assoluto solo nel e per mezzo del primo, che è l'Assoluto propriamente detto o Dio.»²³

Emerge qui anche la dimensione dell'ateismo a cui Kojève dedica le sue riflessioni immediatamente successive al lavoro su Soloviev. Il passaggio all'*ateismo* è obbligato, se l'obbiettivo teoretico che in fondo anima Kojève a quest'altezza è una riflessione più radicale su quello che Soloviev chiamava "secondo Assoluto". La metafisica di Soloviev, dal punto di vista di Kojève, sconta senz'altro ancora l'assenza di un dualismo abbastanza radicale, e in forza di questa assenza cade in una contraddizione essenziale nelle sue stesse categorie: Assoluto/umanità, a priori/libertà, staticità/divenire²⁴. Un'antropologia autonoma deve, in prima battuta, eliminare la dimensione del divino per porre un dualismo più radicale tra umanità e Essere: finché l'uomo è *creatura*, infatti, esso

²² Ivi, pp.56-57.

²³ Ivi, p. 57.

²⁴ Come non manca di notare D. Auffret, *Alexandre Kojève*, cit., p. 184.

rimane su un piano che è quello sia di Dio (come Secondo Assoluto) sia del creato (come umanità empirica). A questo tentativo di svincolare la libertà umana dall'Assoluto è dedicato *l'Ateismo*²⁵.

Si tratta di un testo decisamente complesso la cui portata e il cui interesse generale non può essere affrontato in questa sede²⁶. Inoltre, essendo un insieme di appunti pubblicati solo recentemente, non ha la struttura e la coerenza che, pare, Kojève volesse darvi lavorandoci ulteriormente²⁷. Qui cercheremo semplicemente di ricostruire alcuni passaggi fondamentali che evidenzino in che termini si dia la presa di autonomia, per così dire, dell'umano dalla dimensione dell'Assoluto (in quanto divinità) nonché alcune conquiste concettuali fondamentali per il Kojève dei corsi parigini. *L'ateismo* è, in un certo senso, un libro sulla questione del negativo. Tutto il lavoro di Kojève è dedicato infatti al significato della frase pronunciata dall'ateo: "Dio non esiste". In un costante dialogo con Heidegger, già ora letto come "autorità" sul tema del Nulla, in linea con la lettura francese, Kojève si dedica a distinguere la posizione dell'ateo da quella del teista. La prima parte del testo si conclude con una distinzione tracciata da Kojève tra queste due figure:

«Per l'ateo esistono solo lui e il mondo, tutto è in un certo senso omogeneo per lui, e tale omogeneità si esprime nella possibilità teorica di un'interazione paritaria tra tutte le cose. Per il teista invece, qualcosa sfugge alla sua azione. E il suo Dio muterà a seconda di ciò che egli riterrà azione (prettamente fisica o d'altra natura) e di cosa escluderà dall'ambito di applicazione dell'azione stessa. Sarà la luna o sarà il vento [...] l'ateo [...] nega la componente di estraneità all'uomo di tale qualcosa.»²⁸

L'ateo di Kojève vive in un mondo che gli è completamente immanente, in un certo senso, nella misura in cui è tutto dato alla sua azione. Non vi sono zone d'ombra; si può dire che per l'ateo non c'è alcun *negativo* nel

²⁵ A. Kojève, *L'atheisme*, Gallimard, Paris 1998; tr. it. di E. Stimilli e M. Filoni, *L'ateismo*, Quodlibet, Macerata 2008.

²⁶ Un ottimo lavoro di messa in prospettiva in un dibattito filosofico più ampio è fatto da E. Stimilli, *Il paradosso dell'ateo, o il negativo dell'antropogenesi*, in *L'ateismo*, cit., pp. 156-169. Per un inquadramento nell'opera di Kojève si veda invece, nella stessa edizione, la prefazione di M. Filoni, *Prefazione*, in *L'ateismo*, cit., pp. 9-17.

²⁷ D. Auffret, *Alexandre Kojève*, cit., p. 185.

²⁸ A. Kojève, *L'ateismo*, cit., pp. 43-44.

mondo, alcuna zona di invisibilità; per il teista, invece, vi è qualcosa che sfugge al suo agire. Sicuramente Kojève riterrebbe l'ultimo Merleau-Ponty, e in generale ogni discorso ecologico fondato sull'idea di inappropriabilità (come vedremo nei prossimi capitoli), pensieri sostanzialmente teistici, in quanto pongono una dimensione negativa (di *invisibilità*, anticipando Merleau-Ponty) all'interno del mondo stesso. L'ateo di Kojève, invece, avvicinandosi già moltissimo all'uomo dei corsi su Hegel, vive in uno spazio tutto dato alla sua azione, che non contiene in sé alcuna autonomia o differenza fondamentale. L'ateo non si misura mai con l'infinità, e questo lo differenzia in modo sostanziale dal teista. In realtà, poche righe dopo, Kojève ammette che all'ateo è data, in effetti, una forma di infinità: «l'ateo conosce "l'infinità" solo come illimitatezza (del mondo)»²⁹. Si tratta di una conferma di quanto sostenuto sopra: per l'ateo non c'è spazio, nel mondo, che limiti la sua azione. Esso permane in una dimensione che sarà quella propria dell'uomo dei corsi parigini di pochi anni dopo, quella di un mondo completamente dato alla sua azione.

Questo non significa minimamente che Kojève abbandoni il tema del negativo a proposito dell'ateo. Piuttosto, rispetto ad esso (che dice, ad esempio, che *Dio è nulla*), egli sposta il luogo di questo negativo, ponendolo interamente nell'uomo stesso. Ponendosi la domanda di come sia dato all'uomo il nulla, Kojève risponde che questo nulla, per l'uomo, sia ateo che teista, non può che essere «l'uomo-fuori-dal-mondo»³⁰. Questo perché, per Kojève, «il tono della datità dell' "uomo nel mondo" a sé stesso (comune a tutti i modi) è la datità della sua omogeneità con il mondo, e l'abbiamo definito *tono di quiete certezza*»³¹. L'uomo che vive nel mondo non ha possibilità di avere rapporto con il nulla; come già diceva Wahl, a quest'uomo si dà solo inerenza con il mondo e con le cose, non distruzione. Per Kojève il nulla è dato all'uomo solo con l'angosciata estraneità che egli sperimenta con la *morte*. Essa è precisamente «il fatto della datità all' "uomo nel mondo" dell' "uomo fuori dal mondo"»³². Non c'è qui bisogno di evidenziare la vicinanza con Heidegger, citato costantemente da Kojève in queste pagine. La morte, che naturalmente è qualcosa di diverso per l'ateo e per il teista (per il primo è la fine di tutte le cose, per il secondo essa si dà prima della morte e dopo la morte, nella

²⁹ Ivi, p. 151.

³⁰ Ivi, p. 60.

³¹ Ivi, p. 63.

³² Ivi, p.64.

vita dopo la morte), informa di sé l'intera esistenza dell'uomo, che è quindi

«vita per la morte (*Leben ist Leben zum Tod*) [Kojève cita qui direttamente dal tedesco di Heidegger]. La vita non è la morte, ma senza la morte non c'è vita. La vita è temporaneo divenire a differenza del riposo eterno del morto, ma una tale forma di divenire altro non è che una forma di mortalità.»³³

Anche per Kojève, come per Heidegger, l'animale non muore, ma viene semplicemente soppresso. La morte è il compiersi della finitezza dell'uomo nel mondo; se evidentemente, sottolinea Kojève, dal punto di vista dell'universale la morte per l'ateo è la stessa per uomo e animale (soppressione totale, eliminazione pura e semplice) per il non ateo essa non è annullamento, ma un passaggio. Questo non cambia nulla alla sostanziale nullificazione che la morte porta all'interno dell'esistenza dell'uomo, sia esso ateo o non ateo. È questa la conquista teorica (a fianco dell'idea di l'uomo come *Assoluto* in divenire) che Kojève ricava da tale studio sull'ateismo: il legame fondamentale, originario, tra uomo, libertà e nulla. Temi che, come si è accennato interessavano già da anni il giovane Kojève, il primo attraverso la mediazione di Dostojevskij, il secondo attraverso quella del buddismo e della filosofia russa di inizio secolo (fondamentale, su questo, è il *meonismo* di Minskij, come evidenzia Filoni)³⁴. Che questo rapporto abbia un'importanza enorme è certificato, oltre che dalle considerazioni sopra svolte, dal secondo elemento che Kojève ricava da questo studio, mediante il quale, come vedremo, si pone

³³ Ivi, p. 75.

³⁴ È opinione di Auffret che la tesi della sostanziale "nullità" dell'esistenza umana emerga, dai quaderni, già all'altezza del suo soggiorno in Polonia nei primi anni '20, in alcuni appunti dove il giovane Kojève mette a rapporto (con l'espedito del racconto di un sogno) Buddha e Cartesio, posizionandosi dalla parte del primo. Vd. D. Auffret, *Alexandre Kojève*, cit., p.90. In queste pagine Kojève elabora la nozione di in-esistente, fortemente influenzato dal buddismo: vd. M. Filoni, *Il filosofo della domenica*, cit., pp.70-78. Concordiamo con Filoni sul fatto che questa tematica dell'inesistente, a cui Auffret dà grandissima importanza, per quanto evidenzi certamente l'emersione del tema del negativo come interesse fondamentale di Kojève fin da molto giovane, non sia identificabile come autentica origine delle posizioni successive di Kojève, in cui il *Nulla* è caratteristica eminente dell'umano, e non si colloca ad un livello "ontologico" vagamente rintracciabile nelle poche pagine del diario che Filoni riporta per intero nel suo testo. Ivi, p. 78 A proposito dell'importanza del tema del negativo, significativo è anche l'interesse di Kojève per Nikolaj Minskij, importante filosofo russo che aveva dato vita, gli anni prima, al *meonismo*, nel quale stabiliva l'assoluto non-essere come principio di verità. Ivi, p. 79.

in una posizione di autonomia teorica rispetto ad Heidegger. Si tratta del concetto di interazione, con cui il filosofo russo descrive l'esistenza dell'uomo nel mondo. Interazione è sostanzialmente il nome che Kojève dà allo "stare" dell'uomo nel mondo, dopo aver illuminato la sua dimensione di essere-vivo per la morte. L'interazione che questo uomo-nullificato ha con il mondo è sostanzialmente distruzione: la sua forma più alta e completa è precisamente l'omicidio. L'uccisione dell'altro è il cuore dell'umanità. Kojève, al solito, è di una chiarezza cristallina e di una coerenza granitica:

«L'interazione è espressione dell'omogeneità di individui interagenti, e tale omogeneità è presente quale possibilità (e alla fin fine come fatto) di un reciproco assassinio. L'omicidio è il compimento della potenziale finitezza dell'interazione; nell'interazione (in fin dei conti) l'una cosa distrugge l'altra o è da essa distrutta, e tale distruzione è nel contempo morte ("naturale"), assassinio o suicidio. L'interazione quale distruzione potenziale o reciproca trasformazione è espressione dell'omogeneità degli individui sullo sfondo del mondo, dell'omogeneità all'interno di un determinato modo d'essere (diverso a seconda del modo stesso); in quanto distruzione effettiva, l'interazione è espressione dell'omogeneità (individui-mondo) rispetto al nulla, è compimento della finitezza intesa come differenza dal non-essere.»³⁵

Per Kojève l'interazione è distruzione: essa manifesta, in primo luogo, il nostro essere-nel-mondo (ecco il suo bergsonismo, cioè l'idea che l'Essere venga in ogni caso prima del non-essere, che può al massimo essere un "buco" nel pieno dell'Essere stesso), e in secondo luogo il fatto che in quanto umani siamo omogenei rispetto al nulla, il che rende il nostro rapporto (interazione) con il mondo fondato sulla nullificazione e sulla distruzione degli elementi che compongono questo mondo. Kojève si spinge più avanti, qualche pagina dopo la citazione riportata, scrivendo che l'uomo nel mondo è dato a sé stesso (a partire da quella angoscia per la morte) «nella sua contrapposizione al mondo e in una interazione con esso che gli è data come illimitata»³⁶. Si ricorderà come l'elemento che

³⁵ A. Kojève, *L'ateismo*, cit., p. 88.

³⁶ Ivi, p. 97. Molti anni dopo, nel testo inedito A. Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne, Tomes I-III*, Gallimard, Paris 1968, il filosofo svilupperà una nozione di interazione come dimensione propria della natura inorganica, contrappendola alla *relazione* tipica invece del mondo umano. Non si tratta di una rottura sul piano concettuale, ma puramente linguistico: Kojève, che ha ormai sviluppato fino in fondo il suo sistema dualista, necessità di

egli rinveniva come fondamentale nella separazione tra teista e ateo fosse precisamente questo permanere dell'ateo nell'illimitato del mondo, al contrario del teista che invece vive in un orizzonte con alcuni punti non disponibili alla sua azione (che egli identifica con Dio). Con l'aggiunta di queste nozioni, possiamo dunque riformulare così la condizione dell'uomo ateo: l'ateo è, per Kojève, l'uomo che vive per la morte, quel nulla individuale che agisce in un mondo tutto dato per essere distrutto dal suo *fare*. È dunque già ben presente nel testo *L'ateismo* l'idea che «la storia dell'uomo coincide con un niente che si potenzia in un annientamento senza fine»³⁷. Su questa idea si fonderà tutta la lettura, in termini di antropologia filosofica, del testo hegeliano e ci sentiamo di dire l'intera prestazione concettuale successiva di Alexandre Kojève. Impensabile è la sua opera senza questa idea: l'essere umano è un nulla che distrugge tutto ciò che incontra nel mondo; la forma stessa della sua iterazione è la distruzione della presenza. L'umanità, nell'umano, è manifesta al suo massimo livello nell'omicidio e nel suicidio³⁸. Sempre in queste pagine emerge il nocciolo della critica che Kojève rivolge ad Heidegger. Quest'ultimo sbaglia, secondo Kojève, a trattare la morte come qualcosa che viene dato in modo autentico o inautentico. Ciò che conta della morte non è quell'attitudine contemplativa che traspare da alcuni passi di *Essere e tempo* quanto il fatto che questo renderci conto, nell'Angoscia, di essere un nulla, ha un riscontro immediato nell'attività distruttiva che questa nullità originaria porta alla luce³⁹. Si è visto che in Heidegger, a fianco del tema della Cura, permaneva quello della Decisione, che certamente andava nella direzione che interessava al filosofo russo, a cui tuttavia Kojève pare non fare attenzione. In ogni caso per lui ciò che conta della nullità nell'uomo è il fatto che essa ha un esito attivo: porta alla distruzione della presenza, non alla contemplazione della finitezza. Al confronto serrato con Heidegger, al suo avvicinamento ad

nominare diversamente i modi con cui si dà rapporto nel mondo inorganico, in quello organico e in quello animale. L'inter-azione naturale si differenzia dall'interazione di cui parla Kojève ne *L'ateismo*, tuttavia, proprio in virtù della sua , dipendente dal punto di vista fisico che si assume. La *relazione* (o l'interazione de l'Ateismo) è invece essenzialmente qualitativa, cioè presuppone una nullità dell'esistenza umana. Su questo si veda anche S. Charfeddine, *La mise à jour de la philosophie de la nature hégélienne par Alexandre Kojève*, in *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, 2, 2010, pp. 203-204.

³⁷ R. Esposito, *Politica e negazione*, cit., p. 47. Rimando in generale al paragrafo attiguo a questa citazione per un'analisi del testo kojéviano molto prossima alla presente interpretazione: Ivi, pp. 43-53.

³⁸ A. Kojève , *L'ateismo*, cit., p. 99.

³⁹ Ivi, p. 93.

Hegel (e viceversa), Kojève dedica tutta l'attività di ricerca che svolge su *Recherches philosophiques*.

1.2. Kojève e Heidegger: *Recherches philosophiques*

Il Kojève dei primissimi anni '30 è ancora alla ricerca di un autore di riferimento, come è evidente anche da una nota contenuta in *L'Ateismo*: «Husserl non mi soddisfa, in quanto caso, giacché è un razionalista in senso classico (*Idee= das Allgemeine*). Leggere Scheler e la *Bildungsphänomenologie* (di Martin [Heidegger]). Parlarne con Koyré»⁴⁰. Che Kojève pensasse a Heidegger, al proposito, è più di un sospetto. *L'Ateismo* è un testo intriso di citazioni (probabilmente tutte riferite a *Sein und Zeit*) del maestro tedesco. Allo stesso tempo, è chiaro come nemmeno Heidegger soddisfi a fondo Kojève. Gli anni '30 sono, per Kojève, gli anni dell'incontro autentico con Hegel a partire da questo fortissimo fondo heideggeriano. È noto come per Kojève sarà poi Hegel l'autore di riferimento decisivo. Questo incontro, da cui scaturisce il panorama teoretico propriamente kojéviano contenuto nell'*Introduction à la lecture de Hegel*, in cui Heidegger è citato molto di rado, prende forma in una serie di lavori svolti per *Recherches philosophiques* dal 1932 al 1937⁴¹.

Kojève arriva in Francia nel 1926; a corto di denaro a causa dell'impovertimento della sua famiglia in Russia, viene coinvolto dal connazionale Alexandre Koyré, conosciuto prima in Germania e poi a Parigi, di cui è amico intimo⁴², nell'avventura di *Recherches philosophiques*. Kojève si trova immediatamente a proprio agio in questo

⁴⁰ Ivi, p. 140.

⁴¹ Chivilò sostiene che siano questi gli anni decisivi per la maturazione dell'opera di Kojève e che tale maturazione sia rinvenibile proprio nella serie di recensioni cui stiamo facendo riferimento. Vd. G. Chivilò, *Introduzione*, in *Oltre la fenomenologia. Recensioni (1932-1937)*, Mimesis, Milano 2011, p.53.

⁴² L'incontro "definitivo" tra i due avviene a causa del fascino esercitato sugli altri universalmente riconosciuto a Kojève: il giovane filosofo russo "seduce" (secondo i termini di una testimone) la cognata di Koyré, che lascia il marito e lo sposa. Koyré, contro a tutta la sua famiglia, naturalmente addolorata per il fatto, parlando con la propria moglie, pare abbia affermato "Ah! Non, non, non...écoute, il est beaucoup, beaucoup mieux que mon frère. Elle a tout à fait raison." Kojève lascerà poi Cécile Shoutak pochi anni dopo. Questo rapporto di stima assoluta di Koyré nei confronti del giovane filosofo russo sarà certificato, naturalmente, dal fatto che Koyré lascerà la propria cattedra all'EHHP proprio a Kojève. Per queste testimonianze di veda il programma radiofonico di J. Daive, *Une vie, une oeuvre, Alexandre Kojève, la fine de l'histoire*, trasmesso da France-Culture, Bibliothèque Nationale, Paris 11 novembre 1986.

ambiente di ricerca filosofica “innovativa”, di cui apprezza il portato anti neo-kantiano, avendo scelto tale “parte” già, anni prima, a Heidelberg, chiedendo a Jaspers e non a Rickert (il grande neo-kantiano, in pessimi rapporti con Jaspers, che lo considerava suo nemico) di seguire il proprio lavoro di dottorato⁴³. L’ampia sezione di recensioni della rivista, di cui si è visto l’importanza (che emergerà nella sua totalità anche grazie alle prossime pagine) è infatti curata da Kojève⁴⁴, in collaborazione con Wahl e Koyré⁴⁵. Il ruolo di Kojève è fondamentale, tra l’altro, in quanto egli è uno dei non molti che lavorano in Francia ma conoscono molto bene il tedesco: le sue recensioni sono tutte di testi in questa lingua. In tali recensioni⁴⁶, Kojève analizza, consiglia e stronca testi genericamente legati alla fenomenologia tedesca e in particolar modo al pensiero di Heidegger. Alcune di queste sono decisive ai fini della comprensione dello stesso pensiero di Kojève, che si sviluppa nel rapporto (critico) con quello di Heidegger. Sostenendo la centralità di queste recensioni per la comprensione dello sviluppo kojéviano dell’idea di una relazione fondamentale del concetto di nulla con quello di uomo, non si vuole avanzare la proposta che questo sviluppo possa essere letto solo in queste recensioni, le quali, specialmente le più significative tra esse, sono scritte *mentre* Kojève tiene i propri corsi su Hegel. Non si sta, cioè, seguendo uno sviluppo temporale che ha poi, da ultimo, come esito, i seminari come forma compiuta. Al contrario, anche nelle lezioni su Hegel è visibile il

⁴³ M. Filoni, *Il filosofo della domenica*, cit., pp.109-125. Marcuse definirà Rickert, con la sua passione per il sistema e per la scientificità della filosofia (elementi questi che forse fanno apparire Kojève meno lontano da lui di quanto spesso si dica, come evidenzia Filoni), un “tiranno filosofico”; J. C. Gens, *Karl Jaspers*, Bayard, Paris 2003, p. 97. A parte le influenze indirette che Kojève può aver ricevuto da Rickert, è in ogni caso assolutamente evidente come egli apprenda una forma di “odio” filosofico per il neokantismo proprio in Germania (odio peraltro condiviso dallo stesso Heidegger, nonostante il suo rapporto personale con Rickert). Egli giunge a definirlo “un professore assolutamente stupido”. Vd M. Filoni, *Il filosofo della domenica*, cit., p. 127. È indubbio che sia anche questo, e non solo la conoscenza di Koyré, che lo avvicina a *Recherches philosophiques*.

⁴⁴ Il lavoro in comune è talmente stretto (e fondamentale per il sostentamento dello stesso Kojève) che l’impegno come recensore di Kojève è formalizzato secondo una dead-line con scadenza a fine ottobre. Vd G. Chirildò, *Introduzione*, cit., p. 25.

⁴⁵ Non possono essere qui indagate le molteplici convergenze che si danno, a livello intellettuale, tra i due autori. Si veda su questo almeno G. Polizzi, *Punti di convergenza tra Koyré e Kojève*, in C. Vinti (a cura di), *Alexandre Koyré*, cit., pp. 387-397.

⁴⁶ Che escono naturalmente, almeno fino al 1937, con la firma di A. Kojevnikoff, il nome russo di Kojève. Sarà solo dal gennaio 1937 che il nome del filosofo russo, ormai naturalizzato francese, si tramuterà, anche formalmente, in quello a tutti noi noto. Già quello di Alexandre Kojevnikoff era un nome “falsato” di Aleksandr Kožévníkov, che era stato anche, nel suo soggiorno in Germania, Alexander Koschewnikoff. Vd. M.Filoni, *Il filosofo della domenica*, cit., p. 35.

rapporto e il dialogo con Heidegger, per quanto esso si dia su un piano più sotterraneo⁴⁷. Il punto è, però, che queste recensioni contengono un serrato confronto con Heidegger e, specialmente quella al testo di Delp, lo pongono in rapporto con Hegel. Inoltre esse sono scritte, appunto, per *Recherches philosophiques*, e sono quindi indirettamente in dialogo con le più avanzate punte della riflessione filosofica degli anni '30. Queste recensioni sono il luogo privilegiato per analizzare, da un lato, il formarsi definitivo dell'idea dell'uomo come un niente che nientifica, e dall'altro per vedere il rapporto che Kojève ha con alcuni temi, già visti, tipici degli anni '30 francesi. La sua lettura di Heidegger in queste recensioni (che avevano, come si è visto, il compito di far conoscere l'autore al pubblico francese) ha inoltre un ruolo storico fondamentale, nonché di conferma della tesi sostenuta nel primo paragrafo del precedente capitolo: in Francia, Heidegger è da un lato il pensatore dell'esistenza "concreta", e dall'altro, quello del Nulla.

La lettura elaborata da Kojève su Heidegger è fortemente influenzata dall'ambiente in cui si trova a lavorare (nonché, evidentemente, dalla presenza di Koyrè), come è evidente dalla recensione su Delp, quella in cui Kojève mostra una maggiore autonomia teorica, ma anche da molte altre. Significativa è quella al testo di Adolf Sternberger sull'ontologia esistenziale di Heidegger⁴⁸. In un testo su cui peraltro Kojève spende parole di lode, ciò che gli fa muovere la critica è la mancata comprensione da parte dell'autore, che su questo fonda un rimprovero a Heidegger, della differenza per Kojève centrale tra *Dasein* e *Vorhandensein*. A Kojève tale differenza pare non solo fondamentale, ma è la parte del pensiero di Heidegger «profondamente nuova e vera»⁴⁹. Questo porta Kojève a dire che tutta la conclusione del libro è erronea: è qui evidente come a Kojève, in questo radicalmente francese, il tema dell'esistenza nella sua dimensione di *Dasein* paia la cosa più innovativa di Heidegger. Naturalmente, nel dire "radicalmente francese", si ha ben presente che il

⁴⁷ Per un ottimo articolo sulla questione Kojève -Heidegger, si veda D. Pirotte, *Alexandre Kojève lecteur de Heidegger*, in *Les études philosophiques*, 2., 1993; pp. 205-211 e anche M. Vespa, *Temporalità e negazione: Kojève, Heidegger e la fenomenologia dello Spirito*, in *Archivio di Filosofia*, LXIV, 1996, pp. 853-878.

⁴⁸ A. Sternberger, *Die verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heidegger Existenzialontologie*, Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie, Heft 6, Leipzig, Hirzel, 1934; la recensione appare sul quarto numero di *Recherches philosophiques*, IV, 1934-35, pp. 400-402; tr. it. in *Oltre la fenomenologia*, cit., pp. 101-103.

⁴⁹ Ivi, p. 103.

ruolo di Kojève non è quello di un semplice ricettore di un'interpretazione già data, quanto, per così dire, di polo "attivo-passivo" di tale interpretazione: egli è in un ambiente che già tendeva verso quell'interpretazione, che lui rafforza (mediante queste recensioni) e fa mano a mano sempre più sua. Che quest'interesse per un Heidegger descrittore dell'esistenza concreta è esplicito anche in una recensione scritta per il secondo numero di *Recherches*, ad un testo di Georg Misch, critico diltheyano di Heidegger⁵⁰. Parlando di questo lavoro, che non convince Kojève, non solo il filosofo russo si riferisce alla ricerca del maestro tedesco come ad una «ontologia esistenziale»⁵¹, ma soprattutto descrive quest'ultima come unione della «filosofia ontologista che descrive l'essere immutabile ideale ("Sein" Husserl) e la filosofia basata sull'interpretazione della storia e della vita concreta dell'uomo ("Zeit" Dilthey)»⁵². La definizione stessa della filosofia di Heidegger, a cui comunque è riconosciuto l'interesse ontologico, si fonda su questa identificazione della vita dell'uomo come *concreta*. Da-sein significa, anche per Kojève, vita concreta dell'umano. È peraltro chiaro come chi scriva "vie concrètes" su *Recherches philosophiques 2*, un numero dopo cioè l'editoriale di Wahl, abbia perfettamente presente a cosa si riferisce e quale tipo di contesto si richiama. In tutto il corso della sua attività presso *Recherches*, non sono rari le stroncature. Kojève, soprattutto, tiene molto a difendere non tanto l'interesse della riflessione heideggeriana, quanto la sua assoluta importanza sul piano della filosofia a lui contemporanea. L'idea di Kojève è che Heidegger sia sostanzialmente imprescindibile per qualsiasi riflessione filosofica che voglia avere qualcosa di nuovo; egli lo ripete in praticamente ogni pagina che scrive su *Recherches*. Per fare solo uno, ma significativo, esempio, commentando un "critico" di Heidegger, tale Julius Kraft⁵³, che accusa il filosofo di Friburgo di non essere un filosofo ma un *glossomorfo* (cioè qualcuno che usa una terminologia assurda per coprire delle banalità), Kojève scrive che tale accusa sarebbe ribaltabile praticamente su ogni filosofo: «espellendo Heidegger dal regno della filosofia, egli non lo lascia in solitudine, poiché la sua sorte è

⁵⁰ Compte rendu à G. Misch. *Lebensphilosophie un Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Leipzig-Berlin, Teubner 1931, in *Recherches philosophiques*, 2, 1932-33, pp. 470-475; tr. it. in *Oltre la fenomenologia*, cit., pp. 61-68.

⁵¹ Ivi, p. 61.

⁵² Ivi, p. 62.

⁵³ Compte rendu à J. Kraft, *Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie*, Hans Buki, Leipzig 1932, in *Recherches philosophiques*, 2, 1932-1933, pp. 475-477; tr. it. in *Oltre la fenomenologia*, cit., pp.69-72.

condivisa da Plotino, S. Tommaso, Hegel...»⁵⁴. Dove è evidente l'importanza assoluta attribuita al pensiero di Heidegger, ponendolo sullo stesso piano di alcuni degli autori più centrali della storia della filosofia occidentale.

Il testo senza dubbio più importante tra quelli pubblicati su *Recherches*, anche ai fini del nostro lavoro ricostruttivo, è la recensione molto critica al testo di Delp sul numero cinque di *Recherches*. A fianco di tale recensione, Kojève scrisse una nota, rimasta inedita fino al 1993 e poi pubblicata con il titolo *Note inédite sur Hegel et Heidegger*⁵⁵. Tale testo viene steso nella primavera del 1936; si tratta dunque di un lavoro fatto parallelamente ai corsi tenuti all'EHHP. In esso Kojève si propone, a partire dall'affermazione di Delp per cui Hegel e Heidegger sarebbero l'uno l'opposto dell'altro, il primo ponendo la componente "positiva" dell'umano, il secondo quella "negativa"⁵⁶, di dimostrare l'esatto contrario: cioè la radicale vicinanza tra l'«antropologia di Heidegger»⁵⁷ e quella di Hegel. Significativo è che egli ponga la seguente parentesi dopo aver riportato una frase hegeliana contenente il lemma "particolarità": «ovvero, l'individuo umano libero e storico, il *Dasein* in quanto *je-meines* di Heidegger»⁵⁸. Per Kojève il lavoro di Heidegger è in tutto e per tutto un'antropologia filosofica: il *Dasein* è l'individuo umano. Difficile pensare che questa lettura del filosofo russo, che ha letto Heidegger in tedesco prima di imparare il francese, sia dovuta alla traduzione di Corbin (che uscirà peraltro, nella sua forma compiuta e "antropologica", mesi dopo la stesura di tale recensione), come curiosamente alcuni interpreti ritengono⁵⁹. Kojève ha presente il testo tedesco di Heidegger, che cita in lingua originale; il suo compito come recensore era peraltro proprio quello di introdurre il dibattito tedesco in Francia, come si è visto. Ciò che avvicina essenzialmente Hegel ad Heidegger, a parere di Kojève, è precisamente ciò che viene concepito essere *l'umanità nell'umano*, cioè

⁵⁴ Ivi, p. 71.

⁵⁵ A. Kojève, *Note inédite sur Hegel et Heidegger*, a cura di B. Hesbois, in *Rue Descartes*, 7, 1993, pp. 29-46 (*Présentation* di Hesbois, pp. 29-34; testo di Kojève, pp. 35-46); tr. it. in *Oltre la fenomenologia*, cit., pp. 111-127. La recensione invece è rinvenibile in A. Kojève, *compte rendu*: A. Delp, *Tragische Existenz. Zur philosophie Martin Heideggers*, Freiburg i.Br., Herden & Co., 1935; in *Recherches philosophiques*, 5, 1935-1936, pp. 415-419; tr. it. in *Oltre la fenomenologia*, cit., pp. 129-136.

⁵⁶ Ivi, p.111.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Ad esempio, E. Kleinenberg, *Generation existential*, cit., p. 69.

che traccia una distinzione radicale rispetto all'animale. Ad una prima altezza del testo, tale elemento viene rinvenuto da Kojève nella «finitudine essenziale dell'essere, la quale rivela se stessa in quanto tale, in quanto morte»⁶⁰. Per Kojève si tratta di due antropologie filosofiche fondate, da un lato, sulla radicale separazione dell'uomo dal resto degli enti, e dall'altro su questa nullità, che è la morte. A questo punto Kojève scrive righe assolutamente decisive, che colgono un aspetto reale del testo effettivo dell'Heidegger di *Sein und Zeit*:

«Che l'essere umano (*Dasein*) sia essenzialmente un essere-nel-mondo (*In-der-Welt-sein*); che il mondo dell'uomo (*Welt*) differisca essenzialmente dalla natura (*Natur: Vorhandensein*) per il fatto che è modificato, o – almeno – rivelato/considerato da modificare, dal lavoro (*Zuhandensein*); che alla base della comprensione (*Verstehen*), del Discorso (*Rede*) o del pensiero ragionevole, vi sia la presenza-pratica-ed-emoiva (*Befindlichkeit*) – e non puramente “teorica” – dell'uomo nel suo mondo; che la totalità dell'essere non si riveli all'uomo che nella e attraverso l'angoscia (*Angst*), la quale gli rivela la sua finitudine, la sua morte; che l'essere-umano non sia solamente un essere che è nello spazio, ma anche – e soprattutto – *un niente che annienta in quanto tempo*; che sul piano della coscienza umana questo annientamento si manifesti sotto la forma della risoluzione-eroica (*Entschlossenheit*) di accettare l'annientamento dell'umano propriamente detto – che è tempo e possibilità pura, non reale- nella e attraverso la *realizzazione* attiva (cioè la *spazializzazione*) delle sue proprie possibilità essenziali; tutto ciò, e molte cose ancora, è puramente hegeliano.»⁶¹

Chiaramente un'analisi filologica dettagliata che confrontasse il testo di Heidegger con queste righe le troverebbe su molti punti in difficoltà, a partire dall'identificazione del tema della *Zuhandeneit* con il lavoro, sicuramente scorretta; è però evidente che ad esempio, sul tema del rapporto tra *Dasein* e *Niente*, come su quello della risoluzione-eroica (nei termini di Kojève), il filosofo russo colga dei punti (sicuramente nel testo heideggeriano più ambigui di quanto non emerga in queste righe) che non sono completamente assenti nel filosofo tedesco. In ogni caso, si tratta di elementi assolutamente fondamentali per la prestazione concettuale di Kojève: il mondo in cui sta l'uomo non è la natura, che anzi è data interamente (come già per l'ateo) alla trasformazione; tale trasformazione

⁶⁰ A. Kojève, *Oltre la fenomenologia*, cit., p.114.

⁶¹ *Ibidem*. Sottolineature mie.

ha la forma di una *distruzione*, come leggiamo nelle righe successive: l'uomo è un "niente che annienta". Fondamentale è che Kojève saldi Heidegger e Hegel su questo piano di ragionamento, eleggendoli così, di fatto, a suoi numi tutelari per i corsi su Hegel. Queste riflessioni vengono ulteriormente portate avanti in un passaggio dedicato a quanto appare, nel confronto con Hegel, una novità assoluta del pensiero di Heidegger, una «acquisizione definitiva della filosofia»⁶²: l'accettazione da parte di entrambi di un radicale *dualismo ontologico*, che consiste nella «differenza essenziale e ontologicamente irriducibile tra l'essere-umano (*Dasein*) e l'essere-naturale (*Vorhandensein*)»⁶³. Da questo punto di vista, sostiene Kojève, Heidegger ha una posizione anche più avanzata di quella di Hegel, che per Kojève rimane un monista, contraddicendosi: Heidegger è il primo che ripropone la questione ontologica in senso dualista, elaborando un'antropologia che ha al suo cuore il Niente della morte⁶⁴. Kojève è talmente radicale in questa lettura antropologica di Heidegger che, nella recensione uscita su *Recherches*, giunge a dire: «il volume I di *Sein und Zeit* non è che un tentativo di riprodurre – rettificandola – l'antropologia fenomenologica ("esistenziale") della *Phänomenologie des Geistes*, in vista di un'ontologia (volume II, non ancora apparso) che deve sostituire l'ontologia falsata della *Logik* di Hegel»⁶⁵. In cui non solo è evidente il rapporto strettissimo che Kojève fa intercorrere tra i due maestri, ma come egli si aspetti da Heidegger un superamento (che non

⁶² A. Kojève, *Oltre la fenomenologia*, cit., p.115.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Ivi, p. 38; tr. it., p. 116. Su questo rimando a M. L. Lanzillo, *Alexandre Kojève: la dialettica come filosofia della morte*, in (a cura di) M. L. Lanzillo, S. Rodeschini, *Percorsi della dialettica nel Novecento. Da Lukàcs alla cibernetica*, Carocci, Roma 2011, pp. 71-92.

⁶⁵ *Compte rendu à Delp*, cit., p.416; tr. it., p. 130. A questo punto, in nota, Kojève aggiunge la seguente frase misteriosa: «cette interpretation a été acceptée par Heidegger». Difficile capire a cosa faccia riferimento. Forse alla prefazione di *Sein und Zeit*, dove Heidegger presenta il suo progetto riguardo ai volumi successivi; certamente non alla prefazione alla traduzione di Corbin, che pure Kojève conosceva molto bene (era suo amico intimo) e forse aveva letto in anteprima: la prefazione è datata infatti "10 marzo 1937", quindi diversi mesi dopo la pubblicazione della recensione in oggetto. È noto come Heidegger, anche negli anni precedenti, avesse rifiutato l'avvicinamento del suo lavoro a quello di Hegel. Certamente l'aggiunta di questa nota da parte di Kojève è significativa del fatto che egli non creda affatto di stare misinterpretando il maestro tedesco. Si tratta di un atteggiamento comune dei francesi in questa fase (atteggiamento che, con la prefazione del '37, verrà in qualche modo avvallato dallo stesso Heidegger, come si è visto): abbiamo analizzato il testo del '46 di Koyré il quale, lungi dal riconoscere un problematicità della lettura francese di Heidegger, rinviene piuttosto nel testo del filosofo tedesco una radicale trasformazione.

avverrà) complessivo della prospettiva del secondo, l'elaborazione cioè di una ontologia dualista radicale che superi il falso monismo hegeliano.

Kojève, tuttavia, non accetta in pieno il testo heideggeriano, trovandovi una contraddizione interna. Se questa dimensione antropologica si fonda su un dualismo radicale e sulla dimensione nullificante dell'uomo, per lui assolutamente contraddittorio, da un punto di vista che egli ritiene *interno* allo stesso Heidegger, parlare di *Mit-sein*, se non addirittura di *Sorge*, come descrizione del rapporto agli altri e al mondo. Ciò che Heidegger non fa, infatti, è, per Kojève, pur mantenendo il proprio impianto dualistico, dare abbastanza spazio all'elemento attivo-negatore⁶⁶. Questo elemento negativo, cuore dell'antropologia hegeliana e heideggeriana, deve necessariamente uscire, per così dire, "fuori" dall'umano e incontrare il dato: questo dato, nell'incontro, deve venire annullato, distrutto: «l'uomo che è – e deve essere- *negando*, *sopprimendo*, *distruggendo* attivamente l'essere dato, che non è suo, che non è lui; l'uomo che è ciò che è, in quanto uomo, solo nella e attraverso la negazione attiva dell'essere dato non umano»⁶⁷. Ritroviamo qui l'idea di interazione già analizzata ne *L'ateismo*: l'essere umano, avendo in sé, e solo in sé, questa dimensione del negativo, distrugge per definizione tutto quello che incontra; è precisamente questo il suo "compito" più proprio.

Che vi sia un rapporto decisivo con i temi trattati in quel testo (ai tempi ancora allo stato di appunti sparsi) è provato da una lunga nota contenuta nel testo sul rapporto tra Hegel e Heidegger rimasta inedita fino al 1993⁶⁸: per Kojève quelle di Heidegger e Hegel sono due antropologie atee, che superano la prova ontologica cartesiana che poneva la necessità dell'esistenza di Dio nell'impossibilità dell'uomo di giungere a pensare da sé l'infinito. Per Kojève, un'antropologia atea pensa al contrario la finitudine dell'uomo come ciò che dà lo spazio ad un processo di indefinito auto-trascendimento della propria finitezza (evidentemente, tenendo presente il resto del testo, tale movimento si dà mediante un'azione distruttiva nei confronti del mondo e non è un mero passaggio riflessivo) che rende invece comprensibile la provenienza dell'idea di infinito da qualcosa che non sia Dio. L'infinito è ciò verso cui l'uomo è

⁶⁶ A. Kojève, *Oltre la fenomenologia*, cit., p.118.

⁶⁷ Ivi, p. 116.

⁶⁸ Ivi, pp. 124-125.

essenziamente diretto, nell'antropologia atea kojèviana. Emerge qui anche la centralità del tema del rapporto Uomo-Assoluto che era stato rinvenuto nello studio su Soloviev, di cui ora è dimostrata l'importanza per la comprensione di tutto il percorso kojèviano: è nell'antropologia atea di Heidegger e Hegel, fondata sull'idea di uomo come nullacostitutamente auto-trascententesi (che è quindi un'antropologia dell'infinito – di un buon infinito, come vedremo commentando il testo su Hegel) che è rinvenuta la possibilità di pensare come l'uomo può *sostituirsi a Dio*, divenire un "primo" Assoluto.

Come si è detto in precedenza, l'essere umano per Kojève non è solo un "niente": è un "niente che nientifica". Per questo motivo, a Kojève concetti come Mit-Sein e *Sorge* paiono eccessivamente concilianti e non del tutto degni di un'antropologia negativa fondata su un dualismo radicale. È come se qui Kojève notasse, a posteriori e valutandola in senso opposto, quell'ambiguità che anche noi abbiamo notato nel primo capitolo tra un'apertura dell'Esserci al mondo e allo stesso tempo un suo essere un Nulla gettato-per-la-morte. È per lui assolutamente incomprensibile come si possa mantenere sullo stesso piano di ragionamento sia l'idea del *Dasein* come Cura che del *Dasein* come trascendenza. Come si può, cioè

«opponendo il *Sein* del *Dasein*, il *Sein* che è *Existenz*, al *Sein* del *Vorhanden-sein*, concepire il primo altrimenti che come il *Sein* di ciò che si manifesta in quanto azione? E si può concepire questa azione altrimenti che come azione *negatrice*, [...] nel senso che *distrukge* il dato naturale e umano in quanto dato?»⁶⁹

Come vedremo tra qualche pagina, questo non significa che l'azione umana, per il filosofo russo, sia pura distruzione. La distruzione del dato ha come esito un momento ricostruttivo, che però si dà in un senso molto particolare (fondato su quel dualismo assoluto che lo caratterizza). È chiaro come, a questo livello di elaborazione, l'antropologia filosofica di Kojève, costruita a partire da una determinata lettura di Heidegger nonché di Hegel, sia ormai completa. La sua forma teoretica più compiuta è però rintracciabile senza dubbio nei corsi tenuti a Parigi dal '33 al '39. Ad essi

⁶⁹ Ivi, p. 119.

dobbiamo ora rivolgerci per analizzare i risvolti teorici di questa antropologia negativa-negatrice.

1.3. Un niente che nientifica, un mondo che diviene macchina: i corsi su Hegel

Dal 1933, Kojève sostituisce Koyré nel suo posto all'École Pratique des Hautes Études, trovatosi a partire per l'università del Cairo. Koyré indica personalmente il giovane filosofo russo al ministero. Egli ha il compito di proseguire il corso, già iniziato dall'amico e maestro, sulla filosofia religiosa di Hegel⁷⁰. Decide così di tenere un corso sulla *Fenomenologia dello spirito*, proseguendo il percorso già intrapreso da Koyré, che aveva invece analizzato solo i testi hegeliani precedenti il capolavoro hegeliano. Da allora, fino al 1939, tutti i lunedì alle 17.30, il trentunenne russo compiva la sua operazione di lettura di Hegel di fronte ad un uditorio estasiato. Un pubblico formato dal meglio di quella *generation existential*: un uditorio certamente non facile, che però Kojève, nelle parole di uno dei protagonisti dell'epoca, «incantava»⁷¹. A queste lezioni, il cui registro ci è oggi noto, prendevano parte personaggi come Jacques Lacan, Georges Bataille, Maurice Merleau-Ponty, Raymond Queneau, Gaston Fessard, Éric Weil, Georges Gurvitch, Roger Callois, Jean Hyppolite, Raymond Aron, Günther Stern, André Breton⁷². È noto il senso di vero e proprio sconvolgimento che quelle lezioni lasciavano in coloro che le frequentavano, anche grazie alle testimonianze di Bataille: «quante volte Queneau e io siamo usciti da quella sala impietriti, soffocati. [...] Il corso di Kojève mi ha sfinito, annientato, ucciso dieci volte: soffocato e atterrito»⁷³. Si tratta di lezioni che avranno un impatto assolutamente fondamentale non solo su quegli anni, ma sull'intera filosofia contemporanea. Ben poco si comprende dell'ultimo mezzo secolo (e mezzo) di vicende filosofiche (e non solo, se si pensa ai discorsi sull'Antropocene che in queste pagine trovano uno dei loro fondamenti teoretici più puri), se non si tiene conto del ruolo di Kojève⁷⁴. Anche

⁷⁰ D. Auffret, *Alexandre Kojève*, cit., pp.234-236.

⁷¹ R. Aron, *Mémoires*, Juillard, Paris 1983, p. 94.

⁷² L'elenco completo dei partecipanti ai seminari kojèviani è contenuto nel testo di Auffret, distinto anno per anno. Vd. D. Auffret, *Alexandre Kojève*, cit., p. 238.

⁷³ G. Bataille, *Oeuvres complètes*, v. 6, Gallimard, Paris 1970, p. 416.

⁷⁴ M. Filoni, *Il filosofo della domenica*, cit., p. 19.

Descombes, nel suo testo sulla filosofia francese, identifica tutta la generazione delle tre H come essenzialmente “radicata” in queste lezioni di Kojève⁷⁵.

Che alcuni dei passaggi concettuali che esporremo nelle prossime pagine abbiano avuto tale influenza nella filosofia della seconda metà del ‘900, nonché ancora oggi, è certamente significativo e importante. A noi però interessa, ora, non rifare questa storia, quanto mostrare come, nel ragionamento kojèviano, si operi la saldatura più radicale, più coerente e più netta tra negativo-umanità-distruzione della natura-tecnizzazione del globo. Tale convergenza è lo sfondo teoretico (nella dimensione dell’antropologia negativa) dei discorsi “prometeici” sull’Antropocene che vedevamo qui nell’introduzione. Essi non hanno, naturalmente, presente Kojève (che non è mai direttamente citato), eppure ne ripercorrono le orme (a un piano teoretico infinitamente inferiore e con tutt’altri obiettivi). Segno di una dinamica interna, propriamente concettuale, in parte inevitabile. Se si pone il negativo tutto nella dimensione dell’umano, o addirittura se si identifica l’umano *con* il negativo, alcuni esiti teoretici sono inevitabili, se si rimane coerenti, come lo è Kojève, sul piano dei concetti.

Vediamo ora in che senso essi si danno nel capolavoro di Kojève. Prima di iniziare, è necessario un chiarimento metodologico. I corsi di Kojève sono tenuti nel corso di molti anni e sono evidentemente presenti alcuni spostamenti teorici tra l’inizio e la fine; Kojève lasciò il compito di riassumere l’intero contenuto del suo lavoro ad un articolo pubblicato su *Mesures* nel 1939, che ebbe grande successo (fu certamente molto influente nella formazione di Sartre), tanto da venire poi posto come introduzione dell’edizione dei corsi stabilita da Queneau⁷⁶. In questa sede, dovremo abbandonare l’approccio storicizzante che finora abbiamo seguito e leggere l’intero testo kojèviano occultandone gli spostamenti interni. È necessario, a questo punto, dare una lettura esclusivamente teoretica del ragionamento, nella misura in cui quello di Kojève è in

⁷⁵ V. Descombes, *Le même et l’Autre*, cit., pp.13-14.

⁷⁶ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l’Esprit professées de 1933 à 1939 à l’École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Gallimard, Paris 1947; tr. it. di G. F. Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla “Fenomenologia dello Spirito” tenute dal 1933 al 1939 all’École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, Adelphi, Milano 1996.

qualche modo la “punta di diamante” della *pars destruens* del presente lavoro.

Per Kojève la *Fenomenologia dello spirito* è una «descrizione fenomenologica (nel senso husserliano del termine); il suo “oggetto” è l’uomo in quanto “fenomeno esistenziale”; l’uomo quale appare a sé stesso nella e mediante la sua esistenza»⁷⁷. Si tratta di un fatto talmente evidente, che è vero «indipendentemente da quanto ne pensa Hegel»⁷⁸: il tema della *Fenomenologia* è l’uomo nella sua esistenza concreta, nella sua azione effettiva nel mondo e nel suo rapporto con le cose («uomo *reale* che vive in un Mondo *reale*»⁷⁹). Impossibile qui non pensare al fascino che questa impostazione poteva suscitare tra gli uditori, in fuga dal neokantismo che riduceva l’uomo alla sua dimensione razionale; difficile non pensare che Kojève non facesse un velato riferimento a Wahl e a Heidegger (letto “alla francese”) parlando di questo “uomo reale”, anche solo per colpire il suo uditorio che si era formato su *Vers le concret*. In ogni caso, a conferma della sua lettura risolutamente antropologica della *Fenomenologia*, Kojève sostiene che siano i primi quattro capitoli della *Fenomenologia* quelli decisivi: se l’obbiettivo esplicito di Hegel è comprendere la storia universale, «occorre conoscerne i materiali che sono serviti a costruirlo. Questi materiali sono gli uomini. Per sapere ciò che è la *Storia*, occorre dunque sapere ciò che è l’Uomo che la realizza»⁸⁰. Quanto a Kojève interessi la riflessione sull’umano in questi corsi è evidente da una lettera che egli invia a Tran Duc Thao, descrivendo il testo nell’edizione di Queneau poco dopo la sua pubblicazione: «J’ai fait un cours d’anthropologie philosophique en me servant de textes hégéliens, mais en ne disant que ce que je considérais être la vérité, et en laissant tomber ce qui me semblait être, chez Hegel, une erreur»⁸¹. Non ha molto senso considerare non valida la lettura kojèviana di Hegel a partire dalla sua scorrettezza filologica⁸². È sempre stato evidente, fin dalle lezioni

⁷⁷ Ivi, p. 49.

⁷⁸ Ivi, p. 50.

⁷⁹ Ivi, p. 345.

⁸⁰ Ivi, p.202.

⁸¹ A. Kojève, lettera a Tran Duc Thao, datata 7/10/1948. Ritrovata da M. Roth in un esemplare di *Critique* di Kojève, nella sua biblioteca personale. Poi pubblicata da G. Jarczyk, P. J. Labarrière, *Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao. Correspondance inédite*, in *Genèses*, 2, 1990, pp. 131-137. Il passo a cui faccio riferimento è a p.134.

⁸² In ogni caso, un ottimo lavoro di ricostruzione delle differenze tra Kojève e Hegel è svolto da R. Bodei, *Il desiderio e la lotta*, Introduzione a A. Kojève, *La dialettica e l’idea della morte in Hegel*, Adelphi, Milano 1991, pp. VII-XXIX.

stesse, che a Kojève interessava lavorare sui presupposti e sul “nascosto” della Fenomenologia, non riportarne la lettera⁸³. Peraltro, che Kojève ritenga l’ontologia hegeliana non all’altezza del suo stesso pensiero è del tutto evidente anche dal corso, dove non manca di ripetere molte volte la sua opposizione radicale al *monismo* hegeliano. La *Logica* di Hegel, per Kojève, è falsa quando interpreta la Natura: «A dispetto di quanto pensava Hegel, essa [l’ontologia dialettica] non è universale: è un’ontologia dell’Uomo (“Spirito”) e non della Natura»⁸⁴. Hegel non coglie tutte le conseguenze del suo pensiero e del rapporto tra umano e negativo, che per Kojève implica un dualismo radicale⁸⁵. L’estensione dell’ontologia dialettica all’ambito della Natura da parte di Hegel è ingiustificata e è, sostanzialmente, un «errore»⁸⁶, secondo il filosofo russo.

L’uomo, per Kojève, non è un “Io penso”, quanto un’*Autocoscienza*⁸⁷, in costitutivo rapporto con il Mondo. Da questo punto di vista, si legge ancora nella lettera a Tran Duc Thao: «Mon dualisme est non pas “spatial”, mais “temporel” : Nature d’abord, Esprit ou Homme ensuite»⁸⁸. L’obbiettivo polemico, qui, è naturalmente sempre Cartesio. Kojève non persegue l’idea di un dualismo assoluto, né quella di una critica radicale a Parmenide, come poi seguirà Heidegger. Per Kojève infatti, bergsonianamente⁸⁹, è del tutto evidente che «l’Uomo

⁸³ Nella biblioteca kojèviana è stata rinvenuta un’ annotazione del filosofo russo, molti anni dopo, a un testo di Aimé Patri che, ritenendo di criticarlo, scriveva: «Sotto lo pseudonimo di Hegel, l’autore (Kojève) espone una sorta di pensiero personale» cfr. A. Patri, *Dialectique du maître et de l’esclave*, in *Le Contrat social*, 4, 1961, pp. 231-235. L’annotazione che Kojève scrive a fianco di questa frase è la seguente, e rivela la solita ironia del russo: “Bien vu”. Essa rivela, evidentemente, il fatto che Kojève fosse perfettamente conscio del lavoro *oltre* Hegel che aveva fatto. Informazione contenuta in M. Filoni, *Il filosofo della domenica*, cit., pp. 195-196.

⁸⁴ Ivi, p. 50.

⁸⁵ Sulla critica di Kojève al monismo di Hegel e più in generale sulla nozione di natura in Kojève è fondamentale Charfeddine, Slime, *La mise à jour de la philosophie de la nature hégélienne par Alexandre Kojève*, cit., pp. 196-234, in particolare pp. 198-199.

⁸⁶ A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 603.

⁸⁷ Ivi, , p. 206.

⁸⁸ G. Jarczyk, P. J. Labarrière, *Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao*, cit., p.135.

⁸⁹ Il rapporto di Kojève con Bergson non è stato approfonditamente studiato. Quando nella presente opera il filosofo russo cita il filosofo francese, che aveva incontrato a Parigi ad inizio secolo e aveva letto ad Heidelberg (vd. M.Filoni, *Il filosofo della domenica*, cit., p. 139) è sempre per criticarlo. Bergson appare il filosofo del monismo più radicale e la sua posizione risulta dunque, per Kojève, assolutamente inaccettabile. In realtà lui, come poi Sartre, ereditano dal maestro francese, l’idea per cui il negativo è sempre e solo negazione interna al positivo. A fondare il “non” non è il “Nulla” come spazio ontologico alternativo rispetto all’ “Essere”, ma l’uomo che è un nulla sul piano dell’Essere. In questo senso si tratta di due filosofie dell’immanenza del negativo (a differenza di quella, ad esempio, del secondo Heidegger, per il quale Essere e Nulla coincidono,

presuppone il Mondo; l'identità tra Uomo e Mondo *precede* l'Uomo»⁹⁰. L'Uomo emerge con tutta evidenza, dal Mondo, con il quale sta, in un primo momento, in un rapporto di identità, di continuità assoluta. Infatti, se si vuole pensare ad una filosofia atea (e si è visto essere questo tema imprescindibile per Kojève) non si può attribuire all'uomo una dimensione trascendente *ab origine*, che lo separerebbe *già da sempre* dalla Natura. Secondo Kojève, «la vita umana è vita nel Mondo, e questo Mondo esiste “per” l'Uomo. Anche se l'Uomo agisce contro il Mondo, nondimeno agisce in esso. È dunque impossibile isolare l'Uomo (soggetto) dal Mondo (oggetto): tanto nella realtà, quanto nella conoscenza. Occorre però opporli e distinguerli»⁹¹. L'uomo non può che essere il vuoto nel pieno dell'Essere che lo circonda e da cui proviene, pur separandosene lungo il corso del processo storico⁹². Come si dà, dunque, questa rottura sul piano temporale? L'elemento, come già intravisto nel testo sull'*Ateismo* e nelle recensioni su *Recherches*, che separa l'umano dal resto dell'Universo è precisamente il negativo. Esso è declinato in termini di Desiderio. Solo dal Desiderio può nascere l'Auto-coscienza, la consapevolezza di sé, sintomo più immediatamente manifesto della differenza tra l'uomo e gli altri Animali. È chiaro qui come a muovere i passi di Kojève sia ancora la volontà di *determinare* l'origine della libertà assoluta dell'umano⁹³, suo interesse, come si è visto emergente dal contesto del pensiero russo, fin da giovanissimo:

«Alla base dell'Auto-coscienza, cioè dell'esistenza veramente *umana* (e dunque, in fin dei conti, dell'esistenza filosofica) non c'è la contemplazione puramente cognitiva e passiva, ma il *Desiderio*. (Ecco perché, sia detto per inciso, l'esistenza umana non è possibile se non là dove c'è questo qualcosa che si chiama *Leben*, vita biologica, *animale*. Infatti, non c'è Desiderio senza Vita).»⁹⁴

ponendosi su un piano di assoluta “trascendenza” rispetto al positivo: si è visto come tale posizione, per Kojève, sia niente di meno che “teismo”).

⁹⁰ A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, op.cit., p. 487.

⁹¹ Ivi, p. 64.

⁹² B. Hesbois, *Le Livre et la mort. Essai sur Kojève*, cit., p. 97.

⁹³ Il presupposto nascosto di questi ragionamenti, in effetti, è che la Libertà consista nell'indipendenza assoluta dal mondo esterno, come evidente, tra l'altro da Ivi, p. 65.

⁹⁴ Ivi, p. 208.

In questo passaggio è chiaro, da un lato, la centralità dell'elemento del Desiderio ai fini del raggiungimento dell'Auto-coscienza, dall'altro la necessità di una fondazione vitale, immediatamente biologica dell'umano. Che questa fondazione sia ciò che dà origine ad un radicale dualismo nell'umano stesso, per Kojève, tra una parte animale e una autenticamente umana, è solo una conseguenza del modo in cui egli intende il Desiderio:

«che cos'è il desiderio – basta pensare al desiderio chiamato “fame” se non il desiderio di *trasformare*, mediante un'azione, la cosa-contemplata, di sopprimerla nel suo essere che è senza rapporto con il mio, indipendente da me, di *negarla* in questa sua indipendenza?»⁹⁵.

Questo Desiderio come negazione della presenza, questa sorta di, per così dire, ‘anassimandrisimo’ del vivente, non pertiene esclusivamente all'umano, ma è tipico anche degli animali (Kojève non parla delle piante, ma lo stesso ragionamento vale anche per esse). In un testo più tardo che riprende le riflessioni contenute dell'*Introduction* il filosofo russo chiarisce infatti che «l'animal satisfait son désir de la réalité naturelle ou matérielle en se l'assimilant par son activité»⁹⁶. Cosa differenzia, dunque, l'umano dall'animale? Precisamente il fatto che l'umano ha un rapporto privilegiato con questa operazione di nullificazione: mentre l'animale, annullando il cibo e soddisfacendo il suo desiderio annichilisce il proprio stesso desiderio, riempiendo il proprio essere-vuoto, l'umano non esce affatto da questo piano del desiderio, rimanendo un vuoto, non essendo altro che questo vuoto nel cuore dell'Essere: «che cos'è l'Io del Desiderio [...] se non un *vuoto* avido di contenuto, un vuoto che vuole riempirsi mediante ciò che è pieno, riempirsi *vuotando* questo pieno?»⁹⁷. Tipico dell'Essere Umano è dunque essere questo vuoto nel pieno dell'Essere, lo sfuggire alla soddisfazione immediata che è invece, per Kojève, propria dell'animale, in vista di una soddisfazione mediata e dunque più completa. È chiaro qui come a Kojève interessi uno studio “materialistico”, “concreto” della genesi dell'Autocoscienza umana: nella pura contemplazione, infatti, per come veniva descritta dal neo-kantismo per cui l'uomo è essenzialmente essere di ragione, l'uomo è “assorbito” da

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ A. Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit. Exposé provisoire*, Gallimard, Paris 1981, p. 238.

⁹⁷ A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, op.cit., p. 208.

ciò che contempla. Solo il Desiderio, come scrive Kojève nell'articolo su *Mésures*, richiama l'uomo che contempla a sé, spingendolo a dire «Io...»⁹⁸. In questo senso la storia non è che storia dell'opposizione tra Mondo Umano e Mondo Naturale: essa è la descrizione del processo di distruzione della seconda e di ricostruzione di essa nel primo⁹⁹. Il Desiderio, che l'uomo è, si struttura come presenza “radicata” di un'assenza: esso non è che una lacuna, un vuoto nello spazio¹⁰⁰. Esso è costitutivamente negazione del dato presente; ma come accade che l'uomo differisca dall'animale, se il Desiderio è lo stesso¹⁰¹? Semplicemente perché nel primo questo vuoto nell'uno si “riempie” di continuo, mentre nell'altro tale nulla rimane perennemente attivo. Come si dà questo mantenimento del “Vuoto”?

Va chiarito, poiché è il centro tecnicamente anti-ecologico (che rende cioè impensabile una qualsiasi relazione non distruttiva tra uomo e mondo naturale) di questa posizione, che quando Kojève parla di “animale” non si riferisce solo ai viventi diversi dall'uomo appartenenti al regno “Animale”, ma anche alla parte animale dell'uomo stesso. Da questo punto di vista, parlando di Desiderio Animale come riferito all'essere (ad esempio, la fame) egli non vuole dire che l'uomo non abbia fame: quanto che, ad avere fame nell'Uomo, è la sua parte animale, irrilevante per ciò che vi è in lui di autenticamente Umano¹⁰². La corporeità e la biologicità, nell'umano, non contano nulla per lo sviluppo dell'umanità stessa

⁹⁸ Ivi, p. 17.

⁹⁹ Ivi, p. 487.

¹⁰⁰ Ivi, p. 458. Molto nota è la similitudine con l'anello, che Kojève fa al fine di rendere comprensibile la sua ontologia: «un'immagine può forse far ammettere che il tentativo di un'ontologia dualistica non è assurdo. Prendiamo un anello d'oro. Esso ha un buco, e questo buco è altrettanto essenziale all'anello dell'oro: senza l'oro, il “buco” (che, d'altronde, non esisterebbe) non sarebbe anello. Ma, se nell'oro si sono trovati degli atomi, non è affatto necessario cercarli nel buco. E niente dice che l'oro e il buco sono assimilabili (beninteso, si tratta del buco in quanto “buco”, e non dell'aria che è “nel buco”). Il buco è un nulla che sussiste (in quanto presenza di un'assenza) solo grazie all'oro che lo circonda. Allo stesso modo, l'Uomo che è Azione potrebbe essere un niente che “nientifica” nell'essere, grazie all'essere che egli “nega”. E nulla dice che i principi ultimi della descrizione dell'annientamento del Niente (o dell'annientamento dell'Essere) debbano essere gli stessi di quelli della descrizione dell'essere dell'Essere». Ivi, p.604.

¹⁰¹ «Il Desiderio umano è analogo a quello animale. Il Desiderio umano tende anch'esso a soddisfarsi mediante un'azione negatrice, anzi trasformatrice e assimilatrice». Ivi, p. 20.

¹⁰² Si tratta di una tesi assolutamente auto-evidente per tutto il corso e oltre e su cui torneremo; essa è evidenziata con chiarezza da Kojève quando, commentando Aristotele, scrive: «Il Sistema aristotelico spiega dunque l'esistenza biologica dell'Uomo, non la sua esistenza propriamente umana, cioè storica; cosa ancora più evidente quando si passa al piano antropologico, quando cioè si pone il problema della *libertà*». Ivi, p. 436.

nell'uomo. Se dunque proprio dell'animale è desiderare l'Essere, e dunque «riempirsi di quest'Essere dato, asservirsi ad esso»¹⁰³, proprio dell'Umano sarà desiderare il Non-Essere. Questo non-essere, come si è visto, è esclusivamente l'Umano stesso come “vuoto” o come altro Desiderio:

«per essere antropogeno, il Desiderio deve dunque dirigersi verso un non-essere, cioè verso un altro *Desiderio*, verso un altro vuoto avido, verso un altro *Io*. [...] Per essere *umano*, l'uomo deve agire non per sottomettere a sé una *cosa*, ma per sottomettere a sé un altro *Desiderio* (della cosa).»¹⁰⁴

Da questo preciso elemento deriva l'assoluta centralità, per Kojève, delle pagine hegeliane sulla dialettica servo-padrone. Nella messa a rischio della propria esistenza biologica, come è noto, il Signore vince lo scontro con quello che diviene a questo punto il Servo. Il primo è stato in grado di subordinare il proprio desiderio meramente *biologico* di conservazione della vita a quello *Umano* di *Riconoscimento* da parte dell'altro desiderio, e ha così meritato la vittoria sul Servo, che in questo senso permane ancora nell'animalità¹⁰⁵. Il Signore è tale poiché dimostra di non essere legato alla dimensione immediatamente vitale, di possedere quindi quella parte umana, nell'Umano, che il servo invece non manifesta¹⁰⁶. Tipico dell'Umano, infatti, è il permanere nella distanza rispetto alla Natura. Il Signore manifesta, agli occhi del Servo e ai suoi stessi, questa «negatività-negatrice»¹⁰⁷. Kojève però, come Hegel, non è soddisfatto da questa situazione. In esso infatti la situazione si stabilizza, relativamente, in un Signore che gode del Lavoro del Servo. La vita del Signore, in questo senso, permane, dopo la grande vittoria della Lotta per il riconoscimento, nell'inazione più assoluta. Non agire mai, però, è per Kojève-Hegel fare una sorta di passo indietro, scivolare nuovamente nell'animalità: «Non *agire* significa dunque non essere in quanto essere veramente umano. Significa essere in quanto *Sein*, in quanto essere dato, naturale; dunque

¹⁰³ Ivi, p. 210.

¹⁰⁴ Ivi, p. 210-211.

¹⁰⁵ Ivi, pp. 197-199, pp. 30-31; pp.212-213. Sulla dialettica servo-padrone, anche in relazione all'interpretazione di Kojève, si veda A. Patri, *Dialectique du maître et de l'esclave*, cit., pp. 231-235.

¹⁰⁶ Ivi, p. 26.

¹⁰⁷ Ivi, p. 35.

decadere, abbruttirsi»¹⁰⁸. Dall'inazione nasce la Noia, sintomo di questa assoluta verità metafisica per cui l'umanità consiste nella neg-azione. L'azione è dunque il cuore dell'Umano; non basta la vittoria nella battaglia per il riconoscimento. L'azione, allo stesso tempo, consiste essa stessa in una distruzione del dato e in una ricostruzione di esso in una forma radicalmente nuova: è questo l'*Arbeit* di Hegel, il Lavoro del Servo. Kojève, sempre graniticamente coerente, non teme di porre la seguente equazione: «non c'è *creazione* vera senza preliminare *distruzione* del dato: Azione = Negatività negatrice (*Negativität*)»¹⁰⁹.

Il Lavoro è un'Azione «essenzialmente umana e umanizzante»¹¹⁰ che solo il Servo, appunto, compie. Il Servo, cioè, si confronta con il mondo fuori di sé, distruggendolo nella sua forma naturale e ricostruendolo tecnicamente. Per Kojève infatti il Lavoro, essendo azione, non può che avere il senso di una distruzione radicale della Natura e di un "salto" che avviene nella ricostruzione tecnica:

«questa trasformazione della Natura in funzione di un'*idea non* materiale è il *Lavoro* nel senso proprio del termine. Lavoro che crea un Mondo non naturale, tecnico, umanizzato, adattato al Desiderio *umano* di un essere che ha *dimostrato* e realizzato la sua superiorità sulla Natura rischiando la vita per lo scopo *non* biologico del riconoscimento.»¹¹¹

In cui è chiaro come il termine "trasformazione" stia ad indicare un salto ontologico assoluto, nella misura in cui quel mondo tecnico è pervaso dall'attività essenzialmente negatrice dell'umano-vuoto che è il Servo. Solo il suo essere un "Non" della Natura rende possibile questa attività essenzialmente antropogenetica. È precisamente il Servo che si rende conto di avere *in sé stesso* questa attività di negazione dell'Essere, mediante il lavoro. Solo questo lavoro rende possibile una forma di divenire; il Signore è fermo nel godimento assoluto, ma di un godimento non ancora giunto alla fine della Storia; e questa fissità è letteralmente inumana, perché non permane nel negativo:

¹⁰⁸ Ivi, p. 225, anche qui è evidente il riferimento ad Heidegger e alla differenza tra mera presenza e fatticità.

¹⁰⁹ Ivi, p. 182.

¹¹⁰ Ivi, p. 213.

¹¹¹ *Ibidem*.

«Il Servo, nell'angoscia mortale ha compreso (senza rendersene conto) che una condizione data, fissa e stabile, fosse pure quella del Signore, non può esaurire l'esistenza umana. Ha "compreso" la "vanità" delle condizioni date dell'esistenza [...] Non c'è niente di fisso in lui. Egli è preparato al cambiamento [...] Da una parte, non solidarizza con ciò che è; vuole trascendersi mediante la negazione del suo essere-dato. Dall'altra, ha un ideale positivo da raggiungere: quello dell'autonomia, dell'Essere-per-sé, che egli trova, all'origine stessa della sua servitù, incarnato nel Signore.»¹¹²

Il Servo comprende che il *proprium* dell'esistenza è la liquefazione della presenza, da un lato, perché vuole negare sé stesso, la sua condizione servile, dall'altro perché lavora, e quindi trasforma la Natura. Egli è portato ad annullare la presenza perché essa lo trova insoddisfatto; egli si ribella a questa presenza, nella sua dimensione interna (condizione servile) e esterna (dipendenza dalla *Natur*). Sono molto note le seguenti righe, nelle quali, in qualche modo, viene citato Marx indirettamente:

«Il Signore costringe il Servo a lavorare. E lavorando, il servo diventa signore della Natura. Ora, egli è diventato il Servo del Signore solo perché – all'inizio – era servo della Natura, visto che solidarizzava con essa e si subordinava alle sue leggi accettando l'istinto di conservazione. Divenendo, mediante il lavoro, signore della Natura, il Servo si libera dunque della propria natura, del proprio istinto che lo legava alla natura e lo rendeva Servo del Signore. Liberando il Servo dalla Natura, il lavoro lo libera dunque anche da se stesso, dalla sua natura di Servo: lo libera dal signore. Nel Mondo naturale, dato, bruto, il Servo è schiavo del Signore. Nel mondo tecnico, trasformato dal suo lavoro, egli regna – o, almeno, regnerà un giorno – da Signore assoluto. E questa Signoria che nasce al lavoro, dalla trasformazione progressiva del mondo dato e dell'uomo dato in questo Mondo, sarà tutt'altra cosa dalla Signoria "immediata del Signore. Dunque l'avvenire e la Storia non appartengono al Signore guerriero che o muore o si mantiene indefinitamente nell'identità con se stesso, bensì al servo lavoratore. Costrui, trasformando il Mondo dato con il suo lavoro, trascende il dato e quanto in lui stesso è determinato dal dato.»¹¹³

Il Lavoro non è distruzione assoluta dell'Essere, quanto sua rielaborazione complessiva. Questa ricostruzione è il motore della Storia universale, che

¹¹² Ivi, p. 36.

¹¹³ Ivi, p. 37.

è possibile dunque in virtù di una negatività essenziale dell'Umano, del suo essere un vuoto nel pieno dell'Essere. Questo vuoto, tuttavia, non si dà mai come permanenza in sé stesso, ma è "costretto", proprio in quanto interno al piano dell'Essere, a uscire costantemente fuori di Sé, ad interagire con il mondo. Abbiamo imparato come, fin dal testo sull'*Ateismo*, per Kojève l'interazione sia essenzialmente distruzione, annullamento. Non basta, dunque, riconoscere la negatività essenziale dell'esistenza per realizzare il "destino" dell'Umano, che sta appunto nella sua radicale Libertà, raggiunta al termine del processo storico. Anche lo Stoico e lo Scettico, infatti, riconoscono la propria indipendenza dal mondo: «lo Scettico distrugge l'essere stesso del mondo esterno, ma solo mentalmente, non nella realtà, attivamente»¹¹⁴. L'Umanità nell'umano, tuttavia, non sta nella negazione in sé, ma nella negazione attiva, nella distruzione effettiva dell'essere dato della Natura: in questo senso l'uomo è, per Kojève, un «nulla che nientifica» (*néant qui néantit*)¹¹⁵. O il Niente si estrinseca nel mondo¹¹⁶, oppure non si dà né processo storico, né autentica umanità¹¹⁷. Nemmeno basta, per descrivere l'umanità nella sua differenza e nella sua portata, il suicidio: l'uomo non può mantenersi tale uscendo dall'Essere *tout court*, essendone, appunto, la negazione. A Hegel, sostiene Kojève, non interessa del nichilista coerente che si suicida, ma, per lui, «solo il Nichilista che resta in vita è interessante»¹¹⁸. Questa

¹¹⁴ Ivi, p. 79.

¹¹⁵ Ivi, p. 80.

¹¹⁶ B. Hesbois, *Le Livre et la mort*, cit., p. 97.

¹¹⁷ Allo stesso modo, per Kojève l'Uomo-del-piacere sta solo nel godimento e non nella creazione della propria felicità per mezzo del lavoro: la sua soddisfazione, essendo puramente immediata, non è minimamente "umana". Per questo Kojève considera questo uomo un "non-uomo", ma alla stregua di un'animale. Ivi, p. 109.

¹¹⁸ Ivi, p. 226. In cui è evidente il rapporto con lo scritto di Anders, analizzato in precedenza, su *Patologia della libertà*. Non è chiaro se questo rapporto sia in un senso oppure nell'altro: sappiamo che Stern frequentava i corsi del filosofo russo; è molto probabile che Kojève leggesse per intero i numeri di *Recherches*, ivi compresi i pezzi di Stern, tutti presenti nella sua biblioteca personale; Kojève pronunzia queste parole nel corso dell'anno 1937-1938 (non sappiamo esattamente in che giorno) e il numero VI di *Recherches philosophiques* (dove esce il testo in cui Anders dedica una lunga parte della propria analisi alla figura del nichilista) esce nel 1937, di solito in autunno. L'influenza è probabilmente stata dunque immediata: o Kojève ha letto gli articoli di Stern e ha ripetuto, nel giro di poche settimane, l'espressione (come si vede, in un senso abbastanza simile) "nichilista", oppure Stern ha ascoltato le parole di Kojève e le ha riportate nel suo testo. Dato però che nel registro dell'anno 1937-38 il nome Stern non risulta e data l'altezza (non proprio all'inizio del corso) della frase citata, appare più probabile che sia stato Kojève a leggere l'articolo di Stern e a riportarne, indirettamente, questo passaggio. Questo mosterebbe, come verrà evidenziato ancora di più a proposito di Sartre, il ruolo indiscutibile che i due articoli del giovane filosofo tedesco hanno avuto nell'elaborazione dell'antropologia "negativa" di marca francese che andiamo qui analizzando.

distruzione però, si realizza compiutamente in un “salto” interno allo stesso dualismo di Kojève, che non ha nulla di quello cartesiano: come si vedeva, esso è “temporale”, non “spaziale”. Dunque, se inizialmente tutto è Natura, l’umano non è tanto quel vuoto che elimina dal piano dell’essere quel dato naturale, quanto quel nulla che, annullando le cose in quanto “natura”, le porta su un piano interamente umano; egli annulla l’identità con sé stessa della Natura, rendendola Mondo storico mediante il lavoro¹¹⁹. Il dualismo, in questo senso, è un dualismo che av-viene e che non è dato già da sempre, se non come “vuoto”, come l’umanità, che consiste nell’essere un niente che nientifica, nell’umano. Il lavoro non è «distruzione dell’oggetto; è formazione, tras-formazione. Egli [Il Servo] trasforma la *Natur* in *Welt* (l’universo naturale in mondo storico). Con ciò si libera di fatto dalla Natura»¹²⁰. Il processo storico è non solo la storia dell’abbandono della Natura da parte dell’umano, ma di un riassorbimento di essa nel *Welt*, cioè nel mondo macchinico e interamente culturale costruito dal lavoro umano: «occorre rendere *identico* l’Io al Mondo non con il solo pensiero, ma con l’azione storica, che trasforma (mediante la Lotta e il Lavoro) il Mondo in funzione dell’Io e li rende effettivamente identici»¹²¹. La Natura nel corso dello sviluppo storico perde qualsiasi autonomia e addirittura qualsiasi sussistenza: essa transla interamente nel Mondo dell’umano, un mondo che non va qui inteso in senso “simbolico” come mondo a cui l’umano dona senso: è un vero e proprio complesso interamente tecnicizzato su scala globale. Negando attivamente il Mondo naturale reale, l’Uomo può «creare un Mondo storico umano “tecnico”, altrettanto reale»¹²². Un Mondo che «si presta all’azione tecnica dell’Uomo, in cui il deserto, le bestie feroci, le intemperie, ecc., si *piegano* alla volontà umana»¹²³, un mondo che l’Uomo «popola di case, automobili, ecc.»¹²⁴. Kojève descrive un’ autentica mitologia della tecnica come forma della liberazione dell’Uomo (che è emancipazione *totale* dalla Natura) e ritiene che la fine della storia consista in una sorta di Utopia fantascientifica di dominio integrale-tecnico della dimensione naturale. Anni dopo, da alto funzionario dello Stato Francese, rimarrà sempre centrale per lui la fede nello sviluppo tecnologico illimitato come

¹¹⁹ Ivi, p. 222.

¹²⁰ Ivi, p. 71.

¹²¹ Ivi, p. 100.

¹²² Ivi, 615; p. 651.

¹²³ Ivi, p. 375.

¹²⁴ Ivi, p. 383.

possibilità di emancipazione di tutti gli uomini dalla dimensione naturale: «Le miracle des pains deviendra pour lui [Kojève] celui de la technique»¹²⁵.

Che questo sogno kojéviano sia legato alla sua antropologia filosofica (come egli non manca di sottolineare) è chiarificato da un ulteriore elemento che lo avvicina ad alcuni passaggi del testo gehleniano, visto precedentemente (sebbene il contesto teoretico sia diverso, non connotato ontologicamente in Gehlen e non connotato “scientificamente” in Kojève): quelli che trattano il tema dei “primitivi”. A differenza di Gehlen, per Kojève l’uomo non ha una “natura”, ma un divenire che si stabilizza solo alla fine della storia: la sua “natura”, in effetti, è solo la negazione radicale della Natura. Su questo vi è una divergenza non componibile: il suo dualismo lo allontana radicalmente dall’antropologia filosofica tedesca, specificamente da quella di Gehlen, per il quale l’umano non è separabile in una sua parte biologica e in una sua parte umana. Questa separazione, al contrario, è per Kojève il motivo per cui non tutti i membri della specie *Homo Sapiens* sono realmente umani: il Signore, ad esempio, non è «l’Uomo vero, ne è solo una tappa»¹²⁶ perché, come si è visto, non “nega” abbastanza, rimane nella contemplazione e nella negazione immediata (quella propria del mangiare, condivisa con l’animale). Si ricorderà come secondo Gehlen l’uomo occidentale è più propriamente detto *umano*, in virtù, tra l’altro, del suo linguaggio, più separato dall’immediato, più capace di astrarre dalla situazione concreta. Ad esso Kojève è molto vicino quando scrive, dopo aver descritto il Mondo non-naturale costruito dal Lavoro, che «soltanto in questo Mondo l’uomo vive una vita essenzialmente differente da quella che l’animale (e l’uomo “primitivo”) vive in seno alla Natura»¹²⁷. L’umanità, nell’umano, non è ancora emersa nell’uomo primitivo. Kojève non manca di sottolineare come i passaggi dialettici nella *Fenomenologia* non siano affatto necessari e quindi come non ci sia alcuna necessità dell’emersione¹²⁸. Il primitivo non è fino in fondo umano, in quanto non distrugge la Natura che lo circonda; se in Gehlen il primitivo è umano (il ché consiste, come si è visto, semplicemente nell’aver un certo corpo) ma il suo linguaggio non “corrisponde” al suo essere in-adatto, s-paesato,

¹²⁵ D. Auffret, *Alexandre Kojève*, cit., p. 196.

¹²⁶ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, cit., p. 68.

¹²⁷ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, cit., p. 40. Sottolineatura mia.

¹²⁸ Ivi, p. 91.

in Kojève, più radicalmente, il primitivo non è realmente umano in quanto non si è ancora fatto carico della parte “nientificante” in lui. L’Occidentale è l’unico uomo “reale”¹²⁹.

L’autentica trascendenza, per Kojève, non è quella di un Dio presente nell’aldilà, ma questo complesso umano-tecnico che «si crea mediante l’azione che oltrepassa (trascende) ogni dato (anche nell’Uomo), mediante l’azione negatrice (lotta e lavoro)»¹³⁰ È tale azione, peraltro, che lo pone in contatto con il “concreto”, sostiene Kojève¹³¹, recuperando un termine che era, come si è visto, anche di Wahl¹³². Naturalmente, se si tratta di una citazione (il ché non affatto assurdo, pensando al contesto delle lezioni) è apertamente critica nei confronti del maestro della *generation existential*. Mentre nell’editoriale di *Recherches*, sicuramente noto e letto da Kojève, il concreto era sempre e solo ciò verso cui si poteva andare in quanto mai compiutamente coglibile, qui esso è piuttosto ciò con cui si ha un rapporto talmente stretto che lo rende annullabile nella sua interezza. Si tratta di una differenza fondamentale, esito del “posto” del negativo nei due pensieri: se nel primo il negativo è quanto emerge, come spazio di oscurità, zona d’ombra tra l’esistenza effettiva e il mondo che non è mai dato nella interezza, non risplende mai compiutamente di fronte all’esistenza stessa, nel secondo il negativo è l’esistenza medesima; essa è Desiderio, vuoto avido, che annichilisce un reale tutto dato alla sua azione devastatrice e tras-formatrice. Se, inoltre, l’esistenza per Wahl, come si è visto, è essenzialmente *spaziale*, l’uomo di Kojève è puramente

¹²⁹ Oltre che in una famosa nota che analizzeremo alla conclusione del paragrafo, Kojève affronterà tornerà su temi simili, da un punto di vista diverso, in una conferenza tenuta a Düsseldorf il 16 gennaio 1957, oggi disponibile in lingua francese: A. Kojève, *Le colonialisme dans une perspective européenne*, in *Philosophie*, 4, 2017, pp.28-40. In questa nota, coerentemente con l’idea di una fine della Storia, egli delinea la situazione a lui contemporanea come quella di un capitalismo del “dono”, senza disuguaglianze, su scala ormai globale. Lo sviluppo portato dal *Welt* costruito dagli Occidentali è, tendenzialmente, disponibile a sempre maggiori fette della popolazione mondiale. Si tratta di una nota che conferma dunque le tesi contenute nel testo analizzato: sono gli Occidentali gli umani reali, coloro che vivono l’umanità dell’umano fino in fondo, e giungono a far terminare la storia anche per i “primitivi” i quali, simili agli animali, non hanno avuto la capacità di farla iniziare.

¹³⁰ Ivi, p. 86.

¹³¹ Ivi, p. 223.

¹³² Naturalmente, il tema del concreto è un classico tema hegeliano. Il significato in cui Kojève lo usa qui, però, non è quello tipicamente hegeliano (in cui il concreto corrisponde alla *totalità*). Tale significato emerge negli scritti più tardi del filosofo russo: per un approfondimento si veda B. Hesbois, *Le livre et la mort*, cit., p. 9. Sempre in tale testo, emerge un’altra differenza sostanziale del Kojève più tardo rispetto a Wahl: per Kojève il concetto non è che il divenire discorso di tutto ciò che vi è. Ivi, pp. 20-21

temporale. Se è il Desiderio che dona il movimento alla storia universale, il Tempo non può che essere un “buco” nello spazio esattamente come il Desiderio è un buco nell’essere, avvenendo per mezzo di quest’ultimo:

«Ora, noi si è visto che, nel Mondo reale, la presenza del Tempo (in cui domina l’Avvenire) si chiama Desiderio (che si rivolge verso un altro Desiderio) e questo Desiderio è un Desiderio specificamente umano dal momento che l’Azione che lo realizza è l’essere stesso dell’Uomo. La presenza reale del Tempo nel Mondo si chiama dunque *Uomo*. Il Tempo è l’Uomo, e l’Uomo è il Tempo.»¹³³

L’uomo è esclusivamente Temporale, e più precisamente di una temporalità interamente proiettata nell’avvenire, in quanto Nulla non fissato minimamente alla propria “parte” animale-biologico-spaziale; in quanto Tempo egli pone un moto nell’Essere, separandosene e tramutando quella Natura-data in Mondo. L’uomo è «un Nulla che *annienta* in quanto Tempo nell’Essere spaziale»¹³⁴. La Natura è spazio; l’uomo, che è divenire, movimento continuo¹³⁵, opposto dell’identità che è l’essere naturale¹³⁶, la annulla e la tras-forma in *Welt*. Egli è dunque Tempo, e non spazio. La dimensione temporale privilegiata in questo contesto è naturalmente quella dell’Avvenire. Il momento storico è definito sempre in riferimento all’Avvenire: «il *presente* è dunque “storico” solo perché vi è in esso un rapporto con l’*avvenire* o, più esattamente, perché è una funzione dell’*avvenire*. In questo senso, si può parlare d’un *primato dell’avvenire* nel Tempo storico»¹³⁷. Questo perché la decisione sul momento storico si dà sempre in una dimensione, per così dire, “lavorativa”, nel senso kojèviano: il presente deve essere annullato, superato, in direzione dell’Avvenire, che non c’è ancora¹³⁸. Kojève cita

¹³³ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, cit., p. 461

¹³⁴ Ivi, p. 219.

¹³⁵ Ivi, p. 383.

¹³⁶ Ivi, p. 81. La semantica dell’Identità, come già in Heidegger (che la chiama presenza) e poi in Sartre è riferita anche da Kojève all’Animale (mera parte della natura). Tale Identità come Animalità è presente anche nell’umano, come sua parte animale: «non si trattava dell’Animalità pura e semplice, quale “appare” nella Natura, bensì dell’Animalità *nell’Uomo*, cioè della sua natura (originariamente animale) data come soppressa dialetticamente o conservata in quanto sublimata nella totalità dell’esistenza umana»; Ivi, p. 633.

¹³⁷ Ivi, pp. 459-460.

¹³⁸ Nell’ *Essai* sulla filosofia pagana, Kojève sistematizzava una tripartizione dell’Essere in tre ambiti monadici (inorganico, animale, uomo) assegnando ad ognuno una specifica determinazione

indirettamente Heidegger, parlando di “Progetto” in direzione dell’Avvenire come di ciò che informa la *decisione*¹³⁹. Come si è visto nel primo capitolo, anche nel testo heideggeriano tale decisione è possibile solo a partire dall’esistenza-gettata-per-la-morte, dalla sua *Nullità*. Si ricorderà come anche in Heidegger la dimensione più propria dell’Esserci è l’Avvenire proprio per il fatto che esso è essenzialmente pro-gettante. Non bisogna dimenticare, inoltre, la centralità che i noti studi di Koyré sullo Hegel jenesiano hanno su Kojève, che li cita direttamente a lezione: è in tali studi che emerge la differenza tra un tempo naturale, del tutto identico a sé stesso, e un tempo storico, spirituale¹⁴⁰. Ancora, in Sartre questo “non” che è l’umano darà luogo ad una sostanziale temporalità dell’esistenza, perlopiù tutta centrata sul Futuro, in modo anche più radicale che in Kojève. Vi è, dunque, su questo punto, una serie di riferimenti tracciabili e riconducibili a questo legame che sta venendo qui indagato tra esistenza-umanità-negatività. Nella misura in cui l’esistenza (in Heidegger) o l’umanità (in Kojève) sono nullità/vuoto, il loro atteggiamento nei confronti della mera presenza/natura è essenzialmente distruttivo; questo atteggiamento distruttivo ha l’esito di far vivere l’esistenza/umanità sempre in direzione del proprio futuro che per l’appunto è quanto non si dà mai alla presenza, se non appunto come negazione di essa. Al contrario, in un pensatore come Wahl, per il quale non si dà questo rapporto tra esistenza/umanità e negazione, la presenza è la dimensione più autentica dell’esistenza stessa: non essendo quest’ultima, nella sua dimensione più originaria, negazione ma al contrario relazione, essa non ha bisogno di costituirsi come ad-veniente nel futuro. Data l’identificazione, in Kojève, tra umanità-attività negativa-temporalità non deve quindi stupire, che, per il filosofo russo, nel momento in cui l’uomo è soddisfatto della propria condizione, cioè

temporale, un *primato* specifico. Se la dimensione inorganica è mera presenza e quella animale è invece fondata sulla *memoria* e sulla ripetizione, è solo l’uomo che, mediante il progetto, cioè mediante una finalità annichilente, è costitutivamente disposto per l’Avvenire. Su questo si veda S. Charfeddine, *La mise au jour de la philosophie de la nature*, cit., pp.209-227.

¹³⁹ Ivi, p. 459

¹⁴⁰ Mi riferisco ad un noto saggio pubblicato nel 1935 sulla *Revue d’histoire et de philosophie religieuse*, poi confluito in A. Koyré, *Hegel à Iéna*, in *Études d’histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Parigi 1971, p. 147-190; tr. it. di R. Salvadori, A. Koyré, *Hegel a Iena*, in J. Hyppolite, A. Kojève, A. Koyré, J. Wahl, *Interpretazioni hegeliane*, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 136-167. È Koyré a notare che nel primo Hegel (nel quale, per lui, è contenuto interamente l’Hegel successivo e più noto), mentre il tempo naturale è puro *Jetzt, Ora* (Ivi, p. 85), il tempo spirituale scarta da quell’uniformità, da quella ripetizione infinita (Ivi, p. 156).

completamente a suo agio nella *Welt* tecnicamente ricostruita, il Tempo, che corrisponde alla nientificazione continua di cui autore è l'uomo-nulla, si arresti, e la Storia finisca.

Una volta che, come si vedeva in precedenza, l'Io e il Non-Io siano stati resi identici (cioè una volta che la *Natur* nella sua interezza sia stata ridotta a *Welt*), si realizza quello che per Kojève è lo scopo supremo dell'esistenza umana: la *soddisfazione*¹⁴¹. Nel momento stesso in cui l'Uomo che ha *creato* la Storia e ha reso il mondo una *Welt* del tutto adatta all'uomo (cioè depurato da ogni forma di alterità e di autonomia naturale), egli «è soddisfatto, non vuole più cambiare, superarsi. L'Uomo può allora assumere un atteggiamento contemplativo e comprendere se stesso»¹⁴². La figura del Saggio, in cui Kojève si identifica, diviene dunque possibile alla fine della Storia; essa «non è possibile se non in un Mondo che si *presta* all'azione tecnica dell'Uomo»¹⁴³. Il Mondo interamente tecnicizzato, frutto del Lavoro distruttore e tras-formatore della Natura, è pienamente adatto all'umano, che può dunque viverci senza più negare nulla. La sua Libertà, che si dà come libertà dal vincolo Naturale, è pienamente realizzata, perché la Natura è distrutta e definitivamente domata. Si realizza qui quel sogno dell'Uomo come Assoluto che informava gli studi di Kojève fin dagli anni '20: non a caso Kojève scrive che, in fondo, l'antropologia di Hegel è un'«antropologia antropoteista»¹⁴⁴. Questo non significa tanto che l'uomo divenga Dio, quanto che divenga un Assoluto, radicalmente libero da ogni dipendenza rispetto al non-umano: si *sostituisce* a Dio. L'antropologia atea¹⁴⁵, finalmente realizzata, è «altrettanto *universale e concreta* della Teologia da cui è nata»¹⁴⁶. Perché, però, parlare di fine della Storia? Nella misura in cui l'uomo è un niente che nientifica e dunque, in quanto tale, dona la vita al processo storico, si è visto che l'uomo è il tempo stesso. Nel momento in cui però la *Welt* si dà come spazio interamente tecnicizzato, cessa la necessità della nientificazione della presenza, ormai pienamente adatta all'umano: cessando la nientificazione, finisce anche il tempo e

¹⁴¹ Ivi, p. 93.

¹⁴² Ivi, p. 144.

¹⁴³ Ivi, p. 375.

¹⁴⁴ Ivi, p. 188.

¹⁴⁵ Data l'assoluta centralità, per Kojève, dell'antropologia hegeliana all'interno del sistema (tanto da rendere «inadeguata» la sua stessa ontologia), anche il sistema di Hegel è, per Kojève, un «sistema ateo». Ivi, p. 427.

¹⁴⁶ Ivi, p. 287.

viene meno l'Avvenire: «L'Uomo riconciliato con ciò che egli è, non *oltrepassa* più il reale dato. Cessa dunque di creare la Storia, cessa, in altri termini, di essere il Tempo»¹⁴⁷. Viene dunque, alla fine della storia, meno il dualismo, perché viene meno lo spazio Naturale stesso: tutta la *Welt* è per definizione già umanizzato, interamente tecnico. Venendo meno il dualismo, viene meno la possibilità stessa della negazione e quindi dell'Azione. Risulta qui evidente come sia questo *Niente* che fonda l'uomo, la sua unica essenza; venendo meno la capacità di tale azione negatrice, sparisce l'umanità medesima. Quando il Soggetto viene a coincidere con l'Oggetto (poiché quest'ultimo è integralmente, senza resti, costruito dal primo) «il Tempo è annullato a causa dell'annullamento del Desiderio e dell'Azione storica o umana»¹⁴⁸.

È evidente qui il rapporto concettuale e necessario che vi è tra l'antropologia di Kojève, che descrive l'uomo come un niente che nientifica (un vuoto che deve estrinsecare il suo essere-nulla nella distruzione e tras-formazione della Natura) e questo esito. Ponendo l'uomo come negativo che, annichilendo la presenza, ricostruisce tecnicamente il mondo, non si può che avere l'esito finale di un Mondo interamente tecnico e definitivamente adatto all'uomo, un paradiso terrestre in cui l'uomo potrà godere in eterno, libero dal vincolo della Natura. Si tratta di un meccanismo concettuale tipico anche dei discorsi prometeici o geo-ingegneristi visti nell'introduzione di questo lavoro. È perché l'uomo è un *nulla* che l'unica uscita possibile dalla crisi ecologica è la ricostruzione integralmente tecnica del pianeta; non c'è alcuna possibilità che egli possa *abitare* il mondo naturale. È quanto si è chiamato, nell'introduzione, *esplosione del negativo*. Quello che interessava notare qui non è il riferimento che questi autori "contemporanei" non fanno a Kojève, quanto il meccanismo concettuale che vi è dietro, che è all'opera anche nella lettera dell'autore russo. Egli sognava fin da giovane un uomo Assoluto, autonomo dalla dimensione "teistica": lo trova in un mondo interamente tecnico. Per farlo, ha tuttavia necessità di un'antropologia che descriva l'uomo come un niente che nientifica. Ciò che vi è di più originario in questa posizione, che è dunque in qualche modo assolutamente attuale, descivendo un atteggiamento diffuso nei confronti della crisi ecologica e specificatamente del tema dell'Antropocene, è dunque l'assunto antropologico di fondo, da cui il

¹⁴⁷ Ivi, p. 477.

¹⁴⁸ Ivi, p. 483.

resto del ragionamento deriva come conseguenza inevitabile: l'uomo come niente che nientifica. Questo significa che tale posizione non coincide mai con un nichilismo pieno, radicale, meramente distruttivo. Al contrario, esso si struttura sempre come passaggio da un "vuoto" ad un "pieno"; il negativo non è ciò che fissa nella mera nullità l'umano, ma piuttosto ciò che ne costituisce il movimento verso una pienezza raggiunta, da ultimo, nell'Antropocene o alla fine della Storia¹⁴⁹. Questa coincide con l'integrale ricostruzione tecnica del pianeta e con la definitiva distruzione della Natura. L'oggetto di questa tesi, come si è potuto notare anche nei capitoli precedenti e come sarà ancora chiarito nelle prossime pagine, non è la relazione tra l'uomo e l'idea di Nulla nel senso di un dualismo assoluto per cui l'umano è pura separazione dal mondo; è piuttosto tale relazione nella misura in cui essa qualifica lo specifico rapporto tra uomo e mondo naturale come rapporto di assoluta negazione, di distruzione, di nientificazione; al limite, di integrale ricostruzione tecnica del Pianeta nella sua interezza.

In nessun autore come in Kojève tale rapporto si dà con maggiore chiarezza, per quanto compito di questa tesi è, tra l'altro, mostrare come non si tratti di posizioni assolutamente originali: l'idea di un rapporto tra esistenza e negativo circola in Francia almeno dai tardi anni '20 (a partire da una certa lettura di Heidegger); allo stesso tempo, è uno dei temi (in un senso molto diverso) dell'antropologia filosofica tedesca, che giunge in Francia con gli articoli di Stern. Deve essere chiaro che il motivo per cui le lezioni in oggetto stupivano così tanto l'uditorio non era perché in esse fossero contenute tesi assolutamente innovative e mai sentite prima, ma perché esse rinnovavano e sistematizzavano, in una luce nuova, elementi che già circolavano in Francia da diversi anni e che avevano influenzato lo stesso Kojève (ad esempio, il rapporto umano-negativo, o la dimensione temporale/ad-veniente dell'umano).

La tesi della fine della Storia, sorretta antropologicamente, è il soggetto della famosa nota alla dodicesima lezione del corso dell'anno 1938-1939. In essa Kojève conferma come la fine della Storia non sia la fine dell'Uomo in generale, ma solo della sua "parte" propriamente

¹⁴⁹ Su questo movimento dal "vuoto" al "pieno" come necessario e inevitabile si veda anche B. Hesbois, *Le livre et la mort*, cit., p. 108. Tesi dell'autore è che, in fondo, nemmeno alla fine della storia si fuoriesca dal dualismo, che viene piuttosto accentuato; si tratta di una tesi che ha qualche risonanza nello stesso testo kojéviano, in effetti, se si pensa alla rivisitazione della nota nella dodicesima lezione nella seconda edizione dell'*Introduction*.

Umana, cioè quella legata all'azione negatrice del dato. L'Uomo vivrà, felice, in eterno, in un mondo completamente armonizzato alle sue esigenze per l'appunto meramente biologico¹⁵⁰. A questa nota Kojève aggiunge una lunga postilla nella seconda edizione del testo in oggetto, nel 1968 (si tratta dell'unica modifica apportata dal filosofo russo). In tale fondamentale nota, Kojève si auto-accusa di contraddittorietà. Se infatti l'Umano, alla fine della Storia, scomparisse, verrebbe meno anche la possibilità di essere felice (e quindi soddisfatto), come verrebbe meno la possibilità della Saggezza, elemento possibile solo all'uomo e mai all'animale¹⁵¹. Il filosofo russo prosegue sostenendo che, alla fine degli anni '40, questo pieno ritorno all'animalità gli pareva in effetti verificarsi nella forma dell'americanizzazione del mondo: «sono stato indotto a concluderne che *l'American way of life* era il genere di vita proprio del periodo post-storico, [...] Così, il ritorno dell'Uomo all'animalità appariva non più come una possibilità ancora di là da venire, bensì come una certezza già presente»¹⁵². Qualche anno dopo, però, Kojève fa un viaggio in Giappone che gli fa mutare completamente idea. Egli sostiene di essersi reso conto che lo *Snobismo*, consente alla civiltà giapponese di vivere «in funzione di valori totalmente *formalizzati*»¹⁵³, insieme di pratiche e discipline che negano, nella forma, ogni dato "naturale" o "animale. I Giapponesi, in queste pratiche, non negano *attivamente*, nella Lotta o nel Lavoro, il dato effettivo, ma solo in una continua ripetizione di questi gesti formali. A Kojève pare che sia questo modello che si imporrà, negli anni successivi al '68, su scala globale, e non quello americano. Gli animali però, essendo completamente assorbiti dalla natura, non possono in alcun caso essere *snob*: non vi sarà dunque alcun annientamento dell'Uomo, ma un suo permanere nella negazione (pur non reale, non effettiva) indefinitivamente. Una separazione continua delle "forme" dai loro "contenuti" «non più per trasformare attivamente questi ultimi, bensì allo scopo di *opporre* se stesso, come "forma" pura, a sé e agli altri, considerati come "contenuti" qualsiasi»¹⁵⁴. È certamente curioso che, al primo incontro con il "fuori" dell'Occidente, Kojève noti immediatamente uno scarto rispetto alla sua teoria, quasi intravedendone l'etnocentrismo assoluto. Allo stesso tempo, però, egli chiude

¹⁵⁰ Ivi, p. 541.

¹⁵¹ Ivi, pp.541-542.

¹⁵² Ivi, p. 543.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ Ivi, p. 544.

immediatamente la possibilità di pensare diversamente l'Umano, sciogliendo il suo corpo nella dimensione dell'*antropo-forismo*: egli scrive esplicitamente che gli animali della specie *Homo sapiens*, anche nell'era giapponese, saranno semplicemente un «supporto “naturale” a ciò che vi è di umano negli uomini»¹⁵⁵. La permanenza dell'umanità nell'umano è legata alla possibilità, ovunque essa venga rinvenuta, di separarsi dalla Natura (in assenza di essa nel *Welt* tecnicizzato, dal *dato* in generale), e dunque di mantenere il dualismo, per quanto oramai solo formalmente. Solo il permanere dell'Uomo nella nientificazione ne garantisce l'esistenza; il suo supporto vitale rimane sempre irrilevante, meramente animale¹⁵⁶.

Questo dualismo “temporale”, e l'identificazione dell'uomo come polo negativo di esso, è l'autentico centro del pensiero kojèviano a questa altezza. Che egli considerasse l'elaborazione sistematica di un'ontologia dualista è evidente dal fatto che, in primo luogo, egli scrive che Heidegger è «stato il primo a porre il problema di una duplice ontologia»¹⁵⁷, certificando dunque l'assoluta centralità della lettura che il filosofo russo fa del grande maestro tedesco, di cui abbiamo seguito alcuni passi. In secondo luogo, tale elaborazione è esplicitamente dichiarata da Kojève «il principale compito filosofico dell'avvenire. Non è finora stato fatto quasi nulla»¹⁵⁸. Difficile pensare che il giovane Jean-Paul Sartre, non presente alle lezioni ma che aveva molti amici che le frequentavano e che leggerà l'articolo su *Mesures*, non abbia percepito questa esigenza del quasi coetaneo maestro russo e non avesse nella mente queste parole (o qualcosa di molto simile) mentre scriveva *L'Essere e il Nulla*. In ogni caso, questo “compito filosofico” sarà, da Sartre, preso interamente sulle proprie spalle.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ Da questo punto di vista Giorgio Agamben, scrivendo come il corpo, in Kojève, sia «teso e diviso fra animalità e umanità» pare non cogliere il punto: in Kojève il corpo è integralmente animale, e dunque integralmente non umano. L'umanità, nell'uomo, sta solo nella sua negazione, al punto che, nella Lotta, umano è chi è in grado di disinteressarsi del proprio corpo e della sua sopravvivenza. Vd. G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati-Boringhieri, Torino 2002, p. 20.

¹⁵⁷ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, cit., p. 605.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

2. Sartre: l'Essere e il Nulla

Che Sartre, insieme a Kojève, sia il protagonista di questo capitolo, è cosa abbastanza ovvia. Il titolo del suo capolavoro, infatti, *L'Essere e il Nulla*, è abbastanza significativo di per sé dell'identificazione che il grande filosofo francese pone tra umanità e Nulla. In ogni caso è opportuno commentare le pagine di quel testo fondamentale, non solo per il suo livello teoretico ma anche per l'enorme influenza che ha avuto, sul piano filosofico e anche propriamente culturale¹⁵⁹. Inoltre, è necessario mostrare come in Sartre si dia, nel corso degli anni '30, uno spostamento teorico che potremmo definire "dall'impersonale all'ipseità", tutto all'interno di una dimensione concettuale in cui comunque predomina il negativo. Finora sono state viste solo filosofie che riservavano un ruolo decisivo ad una dimensione dell'"Ipse"¹⁶⁰ (anche in sensi assolutamente originali, come in Heidegger). Nel primo Sartre, dalla sua formazione fino agli ultimissimi anni '30, invece, possiamo dire riassumendo che vi è negativo,

¹⁵⁹ Sartre è senza alcun dubbio uno dei filosofi più discussi e studiati di tutto il Novecento. In un testo che risale al 1981, ben 590 pagine sono dedicate alla sola raccolta della bibliografia relativa alla sua prestazione concettuale: F.H.Lapointe, *Jean-Paul Sartre and his critics. An international bibliography (1938-1980), annotated and revised second edition*, Philosophy Documentation Center, Charlottesville 1981. Per quanto un po' retorica, a causa del rapporto personale molto stretto, non è del tutto errata l'affermazione di John Gerassi per cui «che ci piaccia o no, noi – le tre generazioni di questo secolo – siamo tutti figli di Jean-Paul Sartre». Questo è senz'altro vero se si mettono in relazione alcuni dei discorsi che vengono svolti oggi sull'Antropocene visti nella parte introduttiva, in cui l'uomo è il Nulla della Natura (evidentemente, il legame tra queste posizioni è indiretto: in tali discorsi Sartre non è mai citato, anche perché un'assunzione integrale delle sue posizioni renderebbe impossibili quei discorsi nella loro interezza). Senza dubbio infatti la diffusione, su un piano non solo filosofico ma culturale-di massa del binomio uomo-nulla è stata possibile per l'importanza di Sartre e la celebrità dell'esistenzialismo di marca sartriana. Vd J. Gerassi, *Parlando con Sartre. Conversazioni al caffè*, Il Saggiatore, Milano 2012, p. 376. Per un percorso nel pensiero e nella vita di Sartre che ne esponga anche, come sostiene l'autore, *la gloria*, si veda B. H. Levy, *Le siècle du Sartre*, Édition Grasset & Fasquelle, Paris 2000; tr.it a cura di R. Salvadori, *Il secolo di Sartre. L'uomo, il pensiero, l'impegno*, Il Saggiatore, Milano 2004.

¹⁶⁰ Per Ipseità si intende in questa sede uno spazio di rapporto del sé con sé (coscienza di sé) relativamente autonomo dal mondo, che rende possibile una qualche forma di capacità di riflessione. Non avrebbe senso riportare anche solo una bibliografia minima su un tema che attraversa per intero la storia del pensiero occidentale. Si rimanda alla voce *Ipseité* contenuta nell'*Encyclopedie Philosophique Numerique* anche per un abbozzo di bibliografia sul tema: <https://encyclo-philosophie.fr/ipseite>.

La tesi interpretativa di Alain Flajoliet, che faccio mia, è che nel primo Sartre questo spazio sia sempre secondo rispetto ad una più radicale attività impersonale e dunque sempre assolutamente passivo. Vd. A. Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, Honoré Champion, Paris 2008.

ma non ipseità, se non come epifenomeno di un'attività spontanea impersonale¹⁶¹. Questo diventa vero soprattutto dopo la pubblicazione de *La transcendenza dell'Ego*, testo nel quale il tema di una spontaneità negativa è presente ma non ancora chiaramente delineato. Non può dunque darsi quel rapporto tra esistenza-umanità-negativo per come lo si è visto finora: curiosamente però (a differenza che in Wahl, ad esempio) non perché non vi sia negativo nello spazio del soggetto, ma perché non si dà spazio del soggetto *tout court*, se non come mera ipostasi. Eppure, l'attività spontanea radicalmente impersonale si costituisce comunque come *arrachement du monde*, come negazione continua della presenza.

Da un punto di vista metodologico, seguiremo qui il seguente percorso: in primo luogo analizzeremo il testo *La transcendance de l'Ego*, pubblicato peraltro su *Recherches philosophiques*, come primo passaggio di questa filosofia sartriana della coscienza spontanea-assoluta. Esso non verrà letto come isolato dal percorso di Sartre, ma in rapporto alle ricerche che dovevano avere come esito il libro, mai pubblicato, *La Psyche*, nonché a *L'Imagination*. La mancata costruzione e pubblicazione di questo testo viene spiegata, in accordo con molti interpreti, a partire da una trasformazione radicale del panorama concettuale sartriano, esito dell'incontro con il pensiero di Heidegger e dell'allontanamento da quello di Husserl, rinvenibile ne *l'Imaginaire*. Ci si concentrerà poi sull'analisi dell'uomo come Esistenza-Nulla per come viene definito ne *L'Essere e il Nulla*. Mostreremo qui, dopo averlo anticipato nell'analisi del testo sul tema dell'Immaginario, come avvenga in contemporanea, nel panorama concettuale sartriano, l'entrata da un lato del concetto di Nulla e dall'altro di quello di Uomo come esistenza che, per quanto non soggettiva, è certamente un *Iipse*.

2.1. Il primo Sartre: la spontaneità impersonale come "arrachement du monde"

*La transcendance de l'Ego*¹⁶² è la prima opera di Sartre, se si esclude un testo sulla teoria del diritto di Duguit del 1927 e il testo *La légende de la*

¹⁶¹ Tesi sostenuta soprattutto da A. Flajolet, *Iipseité et temporalité*, in R. Barbaras, a cura di, *Sartre. Desir et liberté*, Puf, Paris 2005, p. 73.

¹⁶² J. P. Sartre, *Essai sur la transcendance de l'Ego*, in *Recherches Philosophiques*, 6, 1936, pp. 85-124. Viene utilizzata in queste sede la riedizione da cui è tratta la traduzione italiana *La*

vérité, uscito su *Bifur* nel 1931 (nello stesso numero in cui Corbin pubblica la sua traduzione di *Was ist Metaphysik?*). Stesa nel periodo “berlinese” di Sartre che va dal 1933 al 1934¹⁶³ (il giovane filosofo si recò in Germania per studiare Husserl e ivi incontrò il pensiero di Heidegger¹⁶⁴, pur non frequentando mai le lezioni né dell’uno né dell’altro¹⁶⁵), si tratta di un luogo teorico fondamentale dove rinvenire le posizioni di Sartre prima ne *L’Essere e il Nulla*.

Ne *La trascendenza dell’Ego* Sartre si propone di mostrare, criticando lo Husserl delle *Ideen* facendo leva su quello delle *Ricerche logiche*, come la coscienza immediata, pre-riflessiva, radicalmente intenzionale sia *assoluta*, cioè indipendente da qualsiasi “Io penso”, di cui non ha alcun bisogno. La nostra coscienza del mondo immediatamente è radicalmente autonoma da ogni attività sintetica che si raccoglie in un Io, che esiste quindi solo *a posteriori*. Tale tesi, alla cui dimostrazione è rivolto l’intero scritto, ha una serie di conseguenze fondamentali, che Sartre enuncia in partenza:

«Tuttavia poniamo la seguente domanda: questo me psichico e psico-fisico non è, forse, sufficiente? Occorre accompagnarlo con un Io trascendentale, struttura della coscienza assoluta? Evidenti sono le conseguenze della risposta. Se questa è negativa ne risulta che: 1) il campo trascendentale diventa

transcendance de l’Ego. Esquisse d’une description phénoménologique, introduction, notes et appendices par S. le Bon, Vrin, Paris 1966; tr. it. di R. Ronchi, *La trascendenza dell’Ego*, Marinotti, Milano 2011.

¹⁶³ S. Le Bon, *Introduction*, in *La transcendance de l’Ego*, cit., p.7

¹⁶⁴ Per un lavoro di ricostruzione del rapporto tra il pensiero di Sartre e quello di Heidegger si veda almeno il classico, sebbene ormai un po’ invecchiato e sicuramente più legato alle posizioni del secondo Heidegger (meno decisive nel contesto della presente ricostruzione), J. Fell, *Heidegger and Sartre. An essay on Being and Place*, Columbia University Press, New York 1979. Per lavori più di dettaglio legati al senso complessivo della presente ricostruzione si vedano: A. Flajoliet, *Sartre, Heidegger et la question de l’humanisme*, in G. Wormser, a cura di, *J.P. Sartre, du mythe à l’histoire*, Sens Public, Paris 2005, pp.133-162; R. Wolin, *Sartre, Heidegger et l’intelligibilité de l’histoire*, in *Les Temps Modernes*, vol.1, 351-353, 1990, pp.365-397; J. Launay, *Sartre lecteur de Heidegger, ou l’Etre et le Non*, in Ivi, pp. 413-435; A. Renaut, *Sartre. Le dernier philosophe*, Éditions Grasset&Fasquelle, Paris 1993, pp.46-52; D. Janicaud, *Heidegger en france. Tome I*, op.cit. pp. 55-79.

¹⁶⁵ Vd. E. Kleinberg, *Generation existentielle*, cit., p.115. È molto nota l’avversione di Sartre ad ogni forma di dipendenza intellettuale, certificata dalla sua autobiografia (J. P. Sartre, *Les mots*, Gallimard, Paris 1964; tr. it.di L. De Nardis, *Le parole*, Il Saggiatore, Milano 2011). Tale attitudine lo ha portato in più occasioni a misconoscere il ruolo di altri autori sul suo pensiero e a considerare il suo lavoro come assolutamente originale. Vd. T. Rockmore, *Heidegger and French philosophy*, cit., p. 77.

impersonale o, se si preferisce, «prepersonale», è senza Io; 2) l'Io non appare che al livello dell'umano e non è che una faccia del Me, la faccia attiva; 3) l'Io penso può accompagnare le nostre rappresentazioni perché compare su un fondo di unità che non ha contribuito a creare e è questa unità preliminare che anzi lo rende possibile; 4) sarà lecito domandarsi se la personalità (anche la personalità astratta di un Io) è un accompagnamento necessario di una coscienza e se si possono concepire delle coscienze assolutamente impersonali.»¹⁶⁶

L'unità dell'Io è posticcia rispetto al piano dell'esperienza; gli è trascendente, mentre l'esperienza è completamente immanente alla coscienza spontanea-irriflessa, pura intenzionalità-nel-mondo, assolutamente attiva in quanto infinita produzione spontanea e impersonale di fenomeni¹⁶⁷. Essa è pura attività, è produzione intenzionale assolutamente slegata da un Io e che vive nell'impossibilità di subire qualsiasi cosa, essendo spontaneità impersonale: «ogni istante della nostra vita cosciente ci rivela quindi una creazione *ex nihilo*»¹⁶⁸. Questa produzione infinita di stati di coscienza non ha un fondamento e produce dunque questi stati letteralmente dal nulla. Non solo essa è indipendente e puramente spontanea, ma fonda in tutto e per tutto il momento «riflessivo» dell'Io¹⁶⁹. Ad esempio, un sentimento riflessivo come l'Odio, che presuppone un soggetto che odia, è in effetti l'emanazione, l'ipostatizzazione di una serie infinita di coscienze di disgusto che si danno immediatamente, senza alcun centro, come intenzionalità immediata della coscienza irriflessa¹⁷⁰. Quest'ultima è definita da Sartre, per sottolinearne l'indipendenza, un «assoluto non sostanziale»¹⁷¹, una produttività senza forma, radicalmente attiva. Quest'Io che è l'ipostatizzazione dei miei stati di coscienza, dunque, è per Sartre una cosa esattamente come lo sono gli altri che incontriamo nel mondo¹⁷². L'Io, essendo trascendente, non si dà per Sartre come «momento concreto»¹⁷³ che è invece la definizione della coscienza. Risuona qui, indiscutibilmente, la lezione di Wahl (certificata anche dal riferimento ai temi dell'immediato e dell'irriflesso), al cui testo Sartre era molto legato.

¹⁶⁶ J. P. Sartre, *La trascendenza dell'Ego*, cit., pp. 30-31.

¹⁶⁷ Ivi, p. 90.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ Ivi, p. 33.

¹⁷⁰ Ivi, pp.54-60.

¹⁷¹ Ivi, p. 35.

¹⁷² Ivi, p. 78.

¹⁷³ Ivi, p. 42.

Emerge già qui però in che senso questi legga liberamente il lavoro di Wahl. Se per quest'ultimo il concreto aveva indiscutibilmente come correlato un'esistenza che si confrontava con un *reale*, nel contesto teorico sartriano al contrario la coscienza impersonale non è correlata a nulla: non vi è né soggetto, né realtà, ma solo produzione indefinita. Questa idea di creazione assoluta, come notano correttamente alcuni interpreti¹⁷⁴, è ciò che rende a Sartre impossibile il superamento, da lui auspicato, dell'idealismo: il fatto che non sia l'Io a creare il mondo ma un'attività spontanea irriflessa non gli fa assumere una posizione realista. Molto importante per la comprensione della differenza del primo Sartre dal secondo, è il significato che viene attribuito, in queste righe, al termine *libertà*, come è noto concetto assolutamente centrale dell'intera opera sartriana. Se ne *L'Essere e il Nulla* la libertà è ciò a cui l'esistenza individuale è condannata, qui essa è piuttosto ciò che genera angoscia nell'Io, che si rende conto che essa, in quanto *produttività eccedente* della coscienza irriflessa, lo sorpassa continuamente e egli non può in alcun modo controllarla. Nulla di più lontano dal tema che sarà centrale nel lavoro del 1943 del *Progetto*. Per il Sartre del 1936 «la coscienza si spaventa della propria spontaneità perché la sente al di là della libertà»¹⁷⁵. Libera può essere solo la coscienza irriflessa, in quanto assoluta rispetto a letteralmente ogni cosa. L'Io, al contrario, essendo trascendente, permane in una dimensione di passività che per Sartre è sempre l'antitesi della reale libertà¹⁷⁶.

Se il nucleo di questo testo è la coscienza colta nella sua assolutezza, non è chiaro in che senso si dia qui questo negativo senza soggetto di cui parlavamo. In effetti Sartre non esplicita mai, a questo livello di elaborazione, il rapporto tra produzione spontanea e nullificazione; vi sono però alcuni elementi che vanno sottolineati a questo proposito. Questa creazione continua, in cui nessuna permanenza è possibile,

¹⁷⁴ A. Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, cit., p.814-815, in cui l'autore identifica anche i motivi per cui nel testo sartriano non sia rinvenibile un autentico superamento del solipsismo, R. Ronchi, *Introduzione*, in *La trascendenza dell'Ego*, cit., pp.17-22 in cui l'autore, pur non accusando Sartre di idealismo, critica l'idea di intenzionalità proprio perché essa non renderebbe possibile una "scienza speculativa dell'assoluto" in grado di liberare il pensiero sartriano dal correlazionismo. Alain Renaut sostiene che teoria dell'intenzionalità sviluppata da Sartre «échappe à l'idéalisme et peut sauver la chose», facendo però riferimento a un testo successivo (anche se di poco) di Sartre, e cioè l'*Imagination*, in cui in effetti l'idea di un'inerzia sostanziale separata dalla coscienza prende più spazio. Vd. A. Renaut, *Sartre. Le dernier philosophe*, cit., p. 142.

¹⁷⁵ J. P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, cit., p. 91.

¹⁷⁶ Ivi, p. 58.

consiste in un indefinito *annullamento* della presenza. Il rinnovamento radicale dell'esistenza che la coscienza spontanea continuamente apporta è, in effetti, solo un diverso modo di vedere un annullamento indefinito di quanto sta nella presenza stessa. Quest'idea, non ancora esplicitata da Sartre ma che diverrà man mano più evidente, per cui la spontaneità consiste essenzialmente in un processo di «position d'un néant»¹⁷⁷, come annullamento di quanto vi era prima, presente *in nuce* anche in questo testo dove la produttività della coscienza è letteralmente *infinita*, eccede ogni ipostatizzazione in una produzione radicalmente senza forma. In ogni caso, è negli anni successivi al 1936 che Sartre chiarirà meglio la dimensione radicalmente negativa di questa spontaneità della coscienza. Questa «liberté absolue comme récréation de soi ex nihilo»¹⁷⁸ ha il senso di un «arrachement à la vie»¹⁷⁹, un vero e proprio catalizzatore del pensiero sartriano, uno dei punti nodali intorno a cui gira tutto il suo panorama concettuale. Questo rapporto tra spontaneità e *arrachement* si chiarifica in alcuni testi successivi alla *Transcendance de l'Ego*.

È nella riflessione sul tema dell'immagine, portata avanti nella seconda metà degli anni '30, che tale elemento di una spontaneità negativa emerge più nettamente. L'idea che si colloca dietro a tale percorso di ricerca è che, dallo studio della facoltà immaginativa, possa emergere la dimensione radicalmente attiva della nostra esperienza, fondata sulla capacità di costruzione delle immagini. Essa è la prima facoltà della coscienza, e ha un rapporto fondativo sia con la percezione che con il ricordo¹⁸⁰. In un testo come *L'imagination*¹⁸¹ edito poco dopo *La transcendance de l'Ego*, Sartre affronta il problema dello statuto dell'immagine nella storia della filosofia, rinvenendo in essa un fondamentale errore: quello per cui l'immagine sarebbe essenzialmente una cosa tra le altre. L'empirismo humeano ha identificato l'immagine come oggetto mentale derivato dalla percezione¹⁸²: questo è avvenuto a causa di una sostanziale antropologia positiva, cioè di un'idea che tratta

¹⁷⁷ A. Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, cit., p. 855.

¹⁷⁸ Ivi, p. 32.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ R. Kirchmayr, *Introduzione*, in *L'immaginario*, Einaudi, Torino 2007, p. XIV. Per un'analisi del tema del ricordo nel pensiero sartriano all'altezza dell'*Essere e il Nulla*, con particolare attenzione al tema antropologico, rimando a P. Missiroli, *Ricordare un nulla*, op.cit. pp.217-222.

¹⁸¹ J. P. Sartre, *L'imagination*, PUF, Paris 1948 (1936); tr. it. di N. Pirillo, *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, Bompiani, Milano 2004.

¹⁸² Ivi, pp. 24-25.

l'uomo come un essere *del* mondo, dimenticando la sua capacità rappresentativa di sé stesso nel mondo. Estremamente significativo è che Sartre rinvenga qui come decisivo nell'identificazione del problema l'approccio antropologico del filosofo inglese, dimostrando un interesse per la questione (che, come sappiamo, nel 1936 cominciava ad essere centrale nel panorama francese) dell'uomo. Hume collocherebbe con troppa forza l'umano sul piano del mondo, affermando un'identità eccessiva tra psichico e cosale. Lo stesso Bergson, fortemente criticato in questi testi sull'immaginazione, ricadrebbe in questa assurda posizione realista sull'immagine affermando di essa che è un ricordo sbiadito, ponendo in questo modo un'omologia tra l'immagine e la percezione stessa¹⁸³.

Dall'altro lato, altrettanto assurda sarebbe la posizione di Berkley, per il quale la realtà della cosa non è che l'immagine prodotta coscientemente. Il punto non è per Sartre ridurre le cose ad immagini, né pensare queste ultime come prodotti coscienti. Gli interessa (su questo, vi è nel testo che andiamo commentando un superamento dell'idealismo) mostrare come vi sia una differenza radicale tra le cose nella loro inerzia assoluta, non prodotte dalla coscienza¹⁸⁴ e l'immagine. Quest'ultima non ha un essere, ma permane per definizione nella dimensione dell'irrealtà: è un puro atto della coscienza irriflessa, slegata da qualsiasi percezione sensibile¹⁸⁵, che al contrario assume il proprio senso a partire da questa facoltà immaginativa. L'immagine non è *sintesi*, come sempre si è pensato (anche Berkley, per Sartre, rimane in quest'ambito di riflessione), ma è piuttosto un atto compiuto dalla coscienza. Questo era stato già intravisto da Husserl, riferimento importante di Sartre, nel cogliere l'irrealtà dell'immagine del centauro come *nulla* rispetto al piano del reale¹⁸⁶. L'idea di immagine come *nulla* e come *irrealtà* è appena accennata in questo testo, che ha un compito prevalentemente decostruttivo. Emerge molto chiaramente come Sartre identifichi nell'immaginazione un potere produttivo della coscienza irriflessa che si colloca già da sempre su un piano che è a metà tra quello di un "atto irrealizzante" senza soggetto e una *creatio ex nihilo* di immagini assolutamente slegate dalla percezione.

¹⁸³ Ivi, pp.55-60.

¹⁸⁴ Ivi, p. 5.

¹⁸⁵ Ivi, p. 87.

¹⁸⁶ Ivi, p. 138.

Il primo elemento prenderà il sopravvento soprattutto nel testo su *L'immaginario*, successivo all'incontro di Sartre con Heidegger.

Emerge in modo anche più netto l'idea di una spontaneità nullificante¹⁸⁷ nell'unica bozza a noi disponibile del libro sulla *Psyché* che Sartre voleva scrivere in questi anni e poi mai completato, e cioè *Esquisse d'une théorie des émotions*¹⁸⁸, breve testo dedicato all'emozione come «una certaine manière d'appréhender le monde»¹⁸⁹. L'emozione è una qualità “del mondo” per come mi appare, prodotto immediato della spontaneità. L'emozione non è che una modalità di rapportarsi alla situazione che si presenta nell'esperienza¹⁹⁰. Questo mondo (*Umwelt*) comincia già, in questo testo del 1939, a conformarsi come un In-sé *inerte*, un luogo di «chemins étroits et rigoureux qui conduisent à tel ou tel but déterminé»¹⁹¹. In questo contesto teorico si dispiega pienamente l'idea di una attività radicalmente negatrice. Se infatti, nella *Trascendenza dell'Ego*, il mondo appariva a tratti un prodotto della spontaneità stessa (e non si dava dunque compiutamente uno spazio logico per una negazione di esso, prodotto della coscienza irriflessa), già dal testo *L'imagination*, come si è visto (e come sarà ancora più chiaro ne *La Nausée*) emerge un mondo di cose come *inerzia*. Il fatto che di fronte alla coscienza vi sia questa inerzia non ha però l'esito di un “blocco” della produttività della stessa. Di fronte a questo mondo che Sartre definisce «difficile»¹⁹², si produce spontaneamente un'emozione cioè una «trasformazione del mondo»¹⁹³. Nel momento in cui il mondo si struttura come eccessivamente “chiuso”, o senza uscita, spontaneamente ci emozioniamo per poter agire in esso trasformandolo radicalmente sul piano del senso; cioè viviamo in modo nuovo questo insieme di rapporti tra le cose che abbiamo di fronte, le loro potenzialità e il loro senso. Si tratta di un'azione definita “magica” nella misura in cui riformula il mondo rompendone il determinismo. Ricollegandosi (senza citarlo, ma con un evidente rimando) al testo di Levinas *L'évasion*, pubblicato pochi anni prima su

¹⁸⁷ Anche Flajoliet concorda sul fatto che la spontaneità sartriana non sia che una «radicale et constante néantisation» vd A. Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, cit., p. 695.

¹⁸⁸ J. P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, Paris 1963 (1939); tr. it. *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, op.cit.

¹⁸⁹ Ivi, p. 184.

¹⁹⁰ Ivi, p. 183..

¹⁹¹ Ivi, p. 186.

¹⁹² Ivi, p. 187.

¹⁹³ *Ibidem*.

Recherches Philosophiques, il giovane filosofo francese giunge a dire che l'emozione della paura, ad esempio, nella misura in cui mi fa sentire meno presente, ponendomi in uno stato di quasi-svenimento, ha l'obbiettivo di farmi sparire e di farmi evadere, annullando la situazione terribile a cui mi trovo di fronte. L'emozione è portata qui al «limite della mia azione magica sul mondo»¹⁹⁴, in quanto tende ad *anéantir* (annullare) il mondo nella sua interezza, non fisicamente, ma dal punto di vista del senso che esso assume nei miei confronti. L'emozione è determinata come l'atto spontaneo con cui la coscienza irriflessa nega il mondo nella sua presenza-determinata: la tristezza, ad esempio, tenta di «fare del mondo una realtà affettivamente neutra»¹⁹⁵, di annullarne la portata nei confronti della coscienza stessa. Assolutamente decisivo è un passaggio della conclusione, in riferimento sempre a Heidegger che il giovane filosofo legge come “pensatore del Mondo”, secondo l'interpretazione francese. Sartre sostiene che sia possibile leggere la condizione “nel-Mondo” della coscienza in due modi diversi¹⁹⁶. Da un lato questa coscienza nel mondo si trova nel rimando indefinito che vi è tra tutti gli enti, intesi come utensili. Questa coscienza non agisce sostanzialmente mai né in tale mondo è mai introducibile alcun cambiamento radicale (in quanto totalità di rimandi già dati). Sarà già chiaro come per Sartre questa prima “mondanità” non possa essere sufficiente, nella misura in cui l'interesse del nostro filosofo è, fin dai primi anni '30, la comprensione autentica della libera spontaneità della coscienza irriflessa. Questa emerge nel secondo modo di essere-nel-mondo della coscienza. In esso il mondo appare come *totalità non-utensile*, «modificabile senza intermediari»¹⁹⁷, cioè senza ricorrere a quell'insieme di rimandi. Questo aspetto del mondo come totalità coerente è chiamato «monde magique»¹⁹⁸. L'emozione è per Sartre precisamente la caduta in questo mondo magico, immediatamente modificabile e trasformabile, *proprio perché ci si sta “emozionati”*: «l'emotion n'est pas...“Être-dans-le-Monde»¹⁹⁹. Non bisogna dimenticare che, naturalmente, questo atto di emozionarsi non è in alcun modo riferibile ad un *Ego*, ma è piuttosto tipico di una coscienza irriflessa; è un atto spontaneo che ha come primo significato, anche su questo

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ *Ivi*, p. 190.

¹⁹⁶ *Ivi*, p.207.

¹⁹⁷ *Ivi*, p. 208.

¹⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁹⁹ *Ibidem*. Significativo è che qui Sartre cita James, letto da lui a partire da Jean Wahl, segnalandoci quindi ulteriormente la sua posizione assolutamente interna al panorama francese degli anni '30.

passaggio a proposito dell'emozione, la *negazione* del Mondo, la distruzione della sua inerzia tipica del primo modo di Essere-Nel-Mondo.

Si è visto come Sartre affronti (chiaramente sotto l'influenza di Heidegger, pur trasformando radicalmente il significato del concetto) il tema dell'angoscia a partire da una spontaneità impersonale e assolutamente incontrollabile nell'ambito della riflessione si salda ad una dimensione anche ontologicamente negativa anche in un testo letterario come *La Nausea*²⁰⁰. Questo è chiaramente visibile nella crisi che Roquentin ha il 15 febbraio al caffè Malby, come evidenzia anche Flajoliet. Nel corso di tale crisi il protagonista del romanzo sartriano (protagonista semplicemente nel senso che "a lui" accadono gli eventi descritti) sprofonda nell'angoscia a causa dello sgretolarsi del mondo intorno a lui, nella sua dimensione di senso. In questo sgretolamento ciò che permane non è un Cogito riflessivo, ma una spontaneità attiva che Roquentin non riesce né a controllare né a bloccare: «Il mio pensiero sono io [ma pensée, c'est moi]: ecco perché non posso fermarmi. Esisto perché penso...e non posso impedirmi di pensare»²⁰¹. Questo "moi" non è l'Ego, come già si è visto nel testo del '36. Esso è l'unico elemento che non può venire «tratto dal nulla a cui aspiro», come dice Roquentin immediatamente dopo. È in queste pagine (e in generale dall'interezza del più famoso romanzo sartriano) che emerge come questa produzione spontanea propria della coscienza irriflessa si configuri come una costante nullificazione della presenza e di ciò che circonda la coscienza stessa. Evidentemente, tale annullamento non può essere portato fino alla coscienza in quanto tale: essa permane come fulcro impersonale dell'esperienza. Vi è a questa altezza una vera e propria volontà di desoggettivazione radicale, fondata sul riconoscimento di questa primarietà della coscienza spontanea : un vero e proprio anti-umanesimo, come sostiene correttamente Flajoliet²⁰², dal quale è possibile un'uscita solo mediante la creazione dell'opera d'arte. In questo spazio senza ipseità, l'attività spontanea della coscienza è dunque, nei confronti del mondo, un costante annullamento, una continua riduzione all'insussistenza, come emerge bene dalla crisi di Roquentin di cui stiamo parlando. La spontaneità pura, assolutamente senza forma, nella quale vive Roquentin,

²⁰⁰ J. P. Sartre, *La Nausée*, Gallimard, Paris 1938; tr. it., a cura di B. Fonzi, *La Nausea*, Mondadori, Milano 1965.

²⁰¹ Ivi, p. 144.

²⁰² A. Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, cit., pp.212-213.

si separa continuamente dal mondo, non è mai compiutamente in esso. L'angoscia emerge precisamente nello sfaldarsi di questo "senso" che è il mondo; questo sfaldarsi non è un evento casuale o una "rottura" interna alla costituzione del senso, ma piuttosto il rivelarsi anche in termini ontologici della dimensione della spontaneità irriflessa. Si saldano qui da un lato l'idea di una continua *creatio ex nihilo* e dall'altro quella di un annullamento indefinito della presenza, rivelandosi (come già in Kojève) niente più che due lati della stessa medaglia.

2.2. *Esistenza e negativo: l'Imaginaire*

Il tema del *Néant* entra però esplicitamente come principale protagonista della prestazione concettuale sartriana solo a seguito della lettura più sistematica di Heidegger. Sartre, nei suoi quaderni dal fronte, sostiene di avere comprato *Sein und Zeit* durante il suo soggiorno a Berlino, ma di non averlo letto con attenzione sufficiente, troppo preso com'era, in quegli anni, da Husserl. Egli però, nelle stesse pagine del *Carnet XI*²⁰³, sembra sostenere che la sua prima lettura di una certa importanza del filosofo tedesco sia avvenuta nella forma della traduzione di Corbin, che egli ritiene una sorta di "evento" preparato dall'interesse della generazione di cui lui stesso faceva parte. La sua lettura di Heidegger quando scrive il testo in cui il tema del Nulla emerge in primo piano, e cioè *L'Immaginario*, è dunque limitata alla traduzione dell'amico Corbin, in cui fondamentale è, come sappiamo, il tema del nulla per la presenza centrale in quell'edizione del testo *Qu'est-ce qu'est la métaphysique?* Segno ulteriore, se ce ne fosse bisogno, dell'importanza di quella traduzione: il tema del Nulla sartriano scaturisce, nella sua forma definitiva²⁰⁴, dalla lettura di Heidegger nella traduzione di Corbin, che a

²⁰³ J. P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, cit., pp. 406-407.

²⁰⁴ Sarebbe evidentemente un errore grave pensare che l'unico elemento teorico che influenza Sartre su questo passaggio decisivo. Flajoliet, studiando il testo del *Diplôme* steso da Sartre nel 1927, ha identificato come assolutamente decisivo lo studio da parte del giovanissimo filosofo francese della tradizione mistica, nelle figure di M. Eckhart, di Teresa d'Altavilla e di San Giovanni della Croce. È nello studio di questi autori che Sartre ricava la fondamentale idea della possibilità dell'apparizione solo sul fondo di un nulla più radicale. Si tratta di una precisazione importante, che avvicina molto Sartre ad Heidegger, il quale come è noto aveva nei mistici medioevali un decisivo punto di riferimento concettuale. Vd. A. Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, cit., pp.483-491. Tali riflessioni sul misticismo sono talmente importanti, per Sartre, che egli le recupererà in un testo di molti anni dopo come lo scritto *Saint Genet, comédien et martyr*, in *Œuvres complètes de Jean Genet*, I, Éditions Gallimard, Paris 1952.

sua volta è esito del modo in cui in Francia lui e altri (Koyré, Levinas) leggono Heidegger come pensatore del Nulla. È possibile datare invece una lettura sistematica di *Sein und Zeit* in tedesco al periodo trascorso come prigioniero di guerra a Treviri²⁰⁵ (subito dopo l'interruzione dei *Carnets*); tale lettura sarà quindi fondamentale per la stesura de *L'Essere e il Nulla* e delle opere successive.

È dunque ne *L'imaginaire*²⁰⁶, edito nel '40, che emerge per la prima volta in modo sistematico il tema del Nulla nel lavoro sartriano²⁰⁷, e viene abbozzato il rapporto che questa dimensione negativa ha con l'esistenza in quanto tale. In tale lavoro Sartre si propone di ricapitolare alcune delle ricerche che si è visto in precedenza e di analizzare così in modo sistematico (fenomenologicamente) la «vita immaginaria»²⁰⁸. Non ripeteremo quanto già detto sulla radicale differenza che sussiste tra immagine e oggetto. Sartre ridefinisce la credenza in una loro omogeneità, in questo testo, come «illusione di immanenza»²⁰⁹. A questo dato, per lui certo, Sartre aggiunge in prima battuta due elementi, già presenti *in nuce* nei testi precedenti: in primo luogo, è ormai chiaro come per il filosofo francese, in contrapposizione all'ambiguità contenuta ne *La transcendance de l'Ego*, si dia un dualismo radicale tra un «mondo delle cose»²¹⁰ e la coscienza. In secondo luogo, proprio perché questo primo punto è ormai per Sartre definitivamente assodato, prende spazio l'idea che l'immaginazione sia sostanzialmente un processo di *esclusivo* annullamento di questo mondo delle cose. Prova ne sia il nuovo statuto

²⁰⁵ È lo stesso Sartre a confermarlo in un'intervista con Simone de Beauvoir: vd. S. de Beauvoir, *Entretiens avec Jean-Paul Sartre (août-septembre 1974)*, in *La Cérémonie des adieux*, Gallimard, Paris 1981, p. 247; Cohen-Solal, nella sua classica biografia sartriana, sostiene che sia stato un ufficiale tedesco a donare al giovane filosofo francese una copia, in lingua originale ovviamente, di *Sein und Zeit*. Vd. A. Cohen-Solal, *Sartre*, Gallimard, Paris 1989 (1985), p. 281.

²⁰⁶ J. P. Sartre, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, Paris 1940; tr. it. di R. Kyrchmayr, *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, Einaudi, Torino 2007.

²⁰⁷ In effetti, il primo brevissimo testo sartriano che affronta il tema del Nulla, rapidamente, è il famoso *Une idée fondamentale de Husserl*, conosciuta come *Note sur l'intentionnalité*, stesa da Sartre nel gennaio 1939. In un testo il cui obiettivo polemico è il neo-kantismo di Brunschvich. In tale breve testo Sartre da un lato mostra come l'intenzionalità sia il rivolgersi di una coscienza *annullante* ad un mondo delle cose *inerte*, e dall'altro come questa coscienza non abbia alcuna interiorità se non quest'attività radicalmente negativa della presenza: «être, c'est éclater dans le monde, c'est partir d'un néant de conscience-de-monde». vd. J. P. Sartre, *Une idée fondamentale de Husserl*, in *Situations. Essais critiques, I*, Gallimard, Paris 1947, p. 31.

²⁰⁸ J. P. Sartre, *L'immaginario*, cit., p. 3.

²⁰⁹ Ivi, p. 13.

²¹⁰ Ivi, p. 17.

del concetto di “eccedenza”: si ricorderà come, nel testo del ’36, “eccedente” era la produttività indefinita della coscienza nella costruzione di “atti” spontanei che ne certificavano l’autonomia e l’attività assoluta. Nel testo del ’40, invece, ad essere *eccedente* è piuttosto questo *mondo delle cose*, o nello specifico l’oggetto della percezione. Se il soggetto infatti non disponesse di un’attività sintetica originaria rispetto al suo stesso *sguardo* sul mondo, non sarebbe affatto in grado di muoversi nel mondo percettivo. Da questo «deriva qualcosa di *eccessivo* nel mondo delle “cose”: in ogni istante c’è infinitamente di *più* di ciò che possiamo vedere. Per esaurire le ricchezze della mia percezione attuale ci vorrebbe un tempo infinito»²¹¹. Si rende dunque necessaria un’attività immaginativa che produca atti (le immagini) che contengono sempre una «povertà essenziale»²¹², in quanto sempre diretti solo ad alcuni dei rapporti che il soggetto ha constatato nel momento percettivo, isolabile solo da un punto di vista logico nella misura in cui, per Sartre, l’intenzionalità (e dunque la produzione di immagini) è costitutiva di quello sguardo. Questo è talmente vero che per Sartre, nell’immaginazione, l’oggetto è sempre assente: nell’atto intenzionale io costituisco qualcosa di radicalmente nuovo separato dalla mia percezione, che è peraltro già sempre mediata dall’immaginazione stessa²¹³. La prova che sia l’intenzionalità, costituita su immagini mentali, a mediare il nostro rapporto con tale mondo delle cose è data dalle leggi della forma studiate dalla scuola della Gestalt: che io veda in un insieme di linee un viso o un’altra figura, dipende semplicemente dalla trasformazione del mio modo di intenzionare tale oggettività²¹⁴. In questo senso, kantianamente, noi non abbiamo mai accesso alle cose in sé, ma ad una parte di esse grazie alla mediazione della nostra immaginazione. Eccedente è il mondo, come possibilità indefinita di immagini a partire da ciascun oggetto²¹⁵, dunque,

²¹¹ *Ibidem*. Sul mondo percettivo come mondo “infinito” Sartre è già tornato nei primi mesi di guerra sui suoi taccuini, con una critica molto interessante e molto esplicita ad Heidegger e al tema della *Zuhandenheit*: «ce que Heidegger n’a pas vu, c’est que l’infinité du monde déborde de partout son ustensilité» J. P. Sartre, *Carnets*, cit., p. 115. Sartre traccia una delle linee di originalità del proprio lavoro rispetto ad Heidegger, significativamente, proprio su questo tema dell’infinità; la sua accusa al filosofo tedesco è di rimanere, sostanzialmente, un filosofo del finito, non cogliendo cioè fino in fondo la differenza tra l’In-sé (come spazio infinito) e la coscienza (come spazio di nullificazione).

²¹² *Ivi*, p. 18.

²¹³ *Ivi*, pp.33-34.

²¹⁴ *Ivi*, pp. 50-51.

²¹⁵ Bisogna sottolineare fin d’ora come su questo passaggio ci sia al contempo una vicinanza e una lontananza radicale con Merleau-Ponty, amico personale di Sartre e da sempre in dialogo con lui.

mentre *povera* è per definizione l'immagine, costituita solo a partire da alcuni di quei possibili. Allo stesso tempo, tale immagine non è affatto il prodotto di una spontaneità produttiva indefinita e radicalmente as-soluta. Se è certamente vero, e su questo Sartre non cambia idea, che l'immagine non ha alcun contenuto sensibile o materiale in quanto tale e è dunque un contenuto assolutamente autonomo²¹⁶, è vero allo stesso tempo che l'immaginazione stessa viene a costituirsi come annullamento (*néantisation*) del mondo delle cose: «la formazione di una coscienza immaginativa è accompagnata dall'annullamento della coscienza percettiva»²¹⁷. Nella percezione esistono, in potenza, un'infinità d'immagini: queste però si possono concretamente formare, a partire dalla coscienza, solo mediante l'annientamento delle coscienze percettive stesse²¹⁸. L'assoluta centralità di questo concetto di *Nullificazione* è chiarita da Sartre in apertura del lavoro che stiamo commentando: «mi è allora sembrato che ci potesse essere *immaginario* solamente sullo sfondo di un annullamento del Mondo»²¹⁹.

Porre il mondo come tale, nel senso di *Welt*, come spazio di senso che costituisce i “dintorni” dell'umano, significa per Sartre *annullare* il reale sia per mezzo dell'affettività che dell'azione²²⁰. Questa costituzione-distruzione è un'attività spontanea della coscienza, che avviene in continuazione, nello stesso momento in cui la coscienza esiste: essa, come accade a re Mida con l'oro, trasforma in immaginario tutto ciò verso cui si rivolge²²¹. È fondamentale qui comprendere, per apprezzare lo spostamento teorico (che è più che altro un'esplicitazione di tesi come si è visto presenti fin da subito dopo la pubblicazione del testo su *La transcendance de l'Ego*), come per Sartre tale mondo dell'immagine sia un mondo esito della negazione del mondo percettivo-reale, e non di una

Anche per Merleau-Ponty, infatti, è assolutamente vero che il mondo percettivo sia radicalmente *eccedente* rispetto alla dinamica percettiva stessa ed, in generale, rispetto alla capacità di coglierlo della soggettività incarnata. Vi è però una differenza radicale tra i due: se per Sartre questo ha come conseguenza la vita in un mondo “immaginario” da parte della coscienza (in cui cioè il raggiungere le cose è sempre mediato dall'immaginazione come facoltà produttiva), per Merleau-Ponty questo ha invece l'esito di riconoscere una parzialità costitutiva della coscienza, il cui rapporto con il mondo si dà sempre nello spazio tra il visibile e l'invisibile che costituisce il mondo stesso.

²¹⁶ Ivi, p. 85.

²¹⁷ Ivi, p. 179.

²¹⁸ Ivi, p. 181.

²¹⁹ Ivi, pp. 3-4.

²²⁰ Ivi, p. 276.

²²¹ Ivi, p. 263.

produzione indefinita da parte della spontaneità. L'atto di immaginare è «al tempo stesso *costituente, isolante e annullante*»²²². In questa *triade* il momento principale, ciò che dà il senso all'intera operazione e che la rende possibile, è già da ora (e sarà chiarito, in termini ontologici, il perché in *L'Essere e il Nulla*) quello di annullamento. Prova ne sia, oltre al rapporto che abbiamo già mostrato tra immagine e mondo percettivo, l'idea sartriana per cui «porre un'immagine significa costruire un oggetto in margine alla totalità del reale, significa cioè tenere il reale a distanza, liberarsene, in una parola negarlo»²²³. Emerge in queste pagine il tema della Libertà in una forma molto diversa da quella che si è visto ne *La trascendenza dell'Ego*. In quel testo, infatti, la libertà era l'assoluta spontaneità della coscienza irriflessa, la sua possibilità di produrre infinitamente *atti liberi*. Ne *l'Immaginario* abbiamo però di fronte un nuovo contesto concettuale, in cui ha acquisito spazio da un lato un dualismo più netto (in cui però il rapporto coscienza-mondo rimane imprescindibile: rapporto che si costituisce però come rapporto di negazione) e dall'altro, in conseguenza, il tema del Nulla e dell'annullamento. La Libertà consiste qui nella possibilità presente alla coscienza di annullare radicalmente il reale: tale essere-libero-dal-mondo che si manifesta solo ad un essere-nel-mondo (per annullarlo) emerge in piena misura proprio attraverso l'analisi dell'immaginario. Compito del testo nella sua interezza diviene così il dare ragione di questa nuova idea di libertà come annullamento: «la funzione immaginante della coscienza aveva la sua fonte nel potere annullante dello Spirito, che è un'altra espressione per designare la sua totale Libertà»²²⁴. La facoltà immaginativa, lungi dal mostrare una possibilità *eccedente* originaria, diviene piuttosto l'attività più propria di una coscienza che realizza, annullando il reale, la propria libertà²²⁵. Tale libertà, peraltro, non appare più come interna ad un puro spazio impersonale, quanto come legata ad una dimensione antropologicamente connotata: «l'uomo immagina solo perché è trascendentalmente libero»²²⁶. La libertà, consistendo in una certa separatezza dal mondo reale, è data solo alla *réalité-humaine* (Sartre cita qui esplicitamente Heidegger nella traduzione di Corbin), che emerge

²²² Ivi, p. 271.

²²³ Ivi, p. 274.

²²⁴ Ivi, p. 4.

²²⁵ Ivi, p. 278.

²²⁶ Ivi, p. 279.

«da questo stesso nulla»²²⁷. Una coscienza che non immaginasse sarebbe completamente «invischiata nell'esistente»²²⁸, come quella dell'animale. È qui già posto *in nuce*, ma compiutamente, il rapporto tra libertà-umanità-nullificazione, in una forma simile a quella già vista in Kojève. In coerenza con il filosofo franco-russo, tra le altre cose, vi è il fatto che anche per Sartre questa attività nullificante (e successivamente, il Nulla stesso che è l'uomo) non possono che essere pensati che sul piano dell'Essere, del reale, che rende possibile quella stessa attività di annullamento continuo e costante. Come si era detto in precedenza, il tema del negativo non poteva emergere compiutamente in un'opera come *La trascendenza dell'Ego*, in cui l'idea predominante era quella di una coscienza impersonale e irriflessa assolutamente produttrice del *Welt*. Quello del '36 è un testo in cui la prospettiva ontologica fondamentale è sostanzialmente *immanentistica*, dove non vi è alcuna distanza tra realtà e coscienza spontanea-irriflessa. Al contrario, nel '40 l'immanenza tra immagine e oggetto è, come si è visto, un'*illusione*; la coscienza è costitutivamente trascendente rispetto a quel mondo in cui, pure, vive. Si è visto inoltre, nel primo capitolo, che anche in un dualismo totale e assoluto (in cui non si pone cioè la necessità di un rapporto tra i "poli" dell'Essere) – come in quello del primo Scheler – il tema del negativo e del Nulla non ha le condizioni di possibilità per emergere, nella misura in cui lo Spirito non deve negare mai nulla, essendo radicalmente astratto dal materiale/reale. È, al contrario, proprio con l'emersione di un dualismo in cui è comunque necessario tracciare un rapporto tra i due poli "ontologici" (per quanto non definiti in quanto tali) che il tema dell'annullamento come segno di questo rapporto può darsi. Tale dualismo molto simile a quello di Kojève: è temporale, non spaziale. La coscienza che immagina lo fa sempre nel mondo, *negandolo*. È al seguito delle influenze kojèviene e di Anders, nonché per chiarificare i termini più propriamente ontologici delle questioni poste nel testo sopra discusso, che il giovane filosofo francese si dedicherà alle ricerche successive che hanno come esito la pubblicazione de *L'Essere e il Nulla*.

2.3. L'Essere e il Nulla *come esito degli anni trenta francesi*

²²⁷ *Ibidem*.

²²⁸ *Ibidem*.

Che Sartre sviluppi qualcosa come un'antropologia filosofica, cioè che il suo interesse sia rivolto ad una definizione di cosa significhi essere umani, è fatto abbastanza chiaro e confermato dagli interpreti²²⁹. Tale interesse emerge solo alla fine degli anni '30, dopo una serie di incontri decisivi che cambiano anche nettamente il suo panorama concettuale. Una lettura continuista dell'opera sartriana²³⁰ è giustificata, probabilmente, più che da indagini teoretiche come la presente, nella quale ciò che voleva essere mostrato era il permanere dell'attenzione al tema della nullificazione almeno dal 1936 in poi, probabilmente da una frase del medesimo Sartre contenuta in *Questioni di metodo*, in cui il filosofo francese sostiene: «Il mio libro *L'Essere e il Nulla* [...] era il risultato di ricerche iniziate sin dal 1930»²³¹. Se il lavoro di Flajoliet è imprescindibile per capire tale spostamento teoretico di Sartre, è indubbio però che il suo interesse per la questione dell'umano, oltre che ad emergere genericamente dall'ambiente francese degli anni '30, ha quattro punti di origine ben definiti, non identificati da Flajoliet. Il primo è, naturalmente, lo Heidegger-francese. È dalla lettura di Heidegger tradotto da Corbin che Sartre coglie l'interesse per la riflessione sulla *réalité-humaine*²³² e per la questione

²²⁹ Ad esempio, Herter evidenzia come sia proprio dall'assenza di un'«essenzialismo» che scaturisca per Sartre la necessità di un'antropologia filosofica: vd. T. S. Herter, *Sartre's Ethics of Engagement. Authenticity and Civic Virtue*, Continuum International Publishing Group, London 2006, p.1. Di diversa opinione è invece Richard Schacht, per il quale tra antropologia filosofica (che per lui coincide, sostanzialmente, con gli autori da noi trattati nel secondo capitolo del presente lavoro) e esistenzialismo in generale (che egli sembra quasi sovrapporre alla posizione di Sartre) vi è non una opposizione di principio, quanto una distanza quasi incolmabile dovuta al fatto che, se la prima analizza l'uomo nella sua interezza, cercando di restituire l'universalità dell'umano, il secondo si occupa piuttosto, appunto della dimensione dell'Esistenza come parte dell'umano. Riflettendo su Scheler, in particolare, risulterà evidente come tale distinzione sia abbastanza forzata. Inoltre, ulteriore punto di contatto non evidenziato (sebbene non sia del tutto errata la tesi di Schacht per cui vi è, al fondo, un approccio diverso – ad esempio l'antropologia filosofica ha un rapporto molto più stretto con le ricerche scientifiche rispetto a Sartre), è quello indagato in questa tesi, e cioè il rapporto privilegiato (in sensi diversi) tra umano e negativo che entrambi i lavori pongono. Da ultimo, vi è una certa influenza dell'antropologia filosofica tedesca sulla formazione di Sartre, abbiamo accennato trattando di Stern e come stiamo per vedere. Vd. R. Schacht, *On "Existentialism", Existenz-Philosophy and Philosophical Anthropology*, in *American Philosophical Quarterly*, 11, 4, 1974, pp. 291-305.

²³⁰ Come quella, ad esempio di S. Moravia, *Introduzione a Sartre*, Laterza, Bari 1973.

²³¹ J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode. Tome I: théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, Paris 1960 (1957); tr. it. di P. Caruso, *Critica della ragione dialettica* (2 vv.), il Saggiatore, Milano 1963; tr. it. di F. Fergnani, *Questioni di metodo*, Il Saggiatore, Milano 1976, p. 105.

²³² Sartre usa l'espressione *réalité-humaine*, in esplicito riferimento ad Heidegger nei *Carnets*, cit., p. 30.

dell'autenticità²³³ (poi declinata in senso molto diverso ne *L'Essere e il Nulla*), come si è visto già al centro de *L'Immaginario* e presente nei taccuini che Sartre scrive al fronte. È in questi taccuini che Sartre scrive, nel novembre-dicembre 1939, di avere rinvenuto nel lavoro del filosofo tedesco «l'urgence d'une tentative comme celle de Heidegger [...]: déterminer la nature humaine come structure synthétique, come totalité pourvue d'essence»²³⁴, da cui risulta evidente come Sartre sia pienamente interno alla lettura francese di Heidegger come filosofo dell'esistenza-umana concreta. Tale elemento è sottolineato ulteriormente dal fatto che Sartre identifica la definizione di Heidegger come *essere delle lontananze*, contenuto in *Vom Wesen des Grundes* (tradotto qualche anno prima per *Recherches philosophiques* da Bessey), con l'idea per cui l'umano è l'ente libero per definizione, cioè radicalmente separato dall'inerzia del mondo²³⁵. Inoltre, è dalla lettura di *Sein und Zeit* che Sartre ricava, mediante l'idea di *Dasein* come *réalité-humaine*, la nozione di una coscienza fondata su una forma di ipseità (certamente mai "essenziale", ma solo "esistente") che lo porterà a trasformare le nozioni centrali (come quella di libertà) del suo pensiero. È lo stesso Sartre a riconoscere, già nei *Taccuini*, l'assoluta centralità, da lui ritenuta «provvidenziale»²³⁶ della lettura di Heidegger svolta tra il 1938 e il 1940. Questa è assolutamente imprescindibile, sia nel primo momento in cui essa avviene (in francese e sulla traduzione di Corbin) sia nel secondo (in tedesco, nel campo di prigionia di Treviri). Da essa Sartre ricava la centralità della nozione di *Dasein* come realtà-umana-ipse e quella di un sostanziale legame di essa con il Nulla (come già visto in precedenza e come sarà ancora più chiaro dalla lettura de *L'Essere e il Nulla*).

Ha un ruolo indiscutibile, nella formazione dell'idea di uomo come Nulla, la lezione kojèviana²³⁷. Come abbiamo accennato concludendo il

²³³ Ivi, p. 138. Uno degli studi più importanti sul tema dell'autenticità, che tiene in considerazione anche l'emersione di tale tema nel rapporto con Heidegger proprio all'altezza della stesura dei *Carnets* è quello di C. Diagle, *The Ethics of Authenticity*, in J. Webber, a cura di, *On phenomenology and existentialism*, Routledge, Oxon 2011, pp. 1-14.

²³⁴ J. P. Sartre, *Carnets*, cit., p. 204.

²³⁵ Ivi, p. 313.

²³⁶ Ivi, p. 403.

²³⁷ Non sono molti, a mia conoscenza, i lavori di ricostruzione del rapporto tra Kojève e Sartre. Si tratta di un rapporto sempre dato per scontato, come auto-evidente, ma a cui sono dedicati pochissimi studi di ricostruzione teoretico-storica. Per un inquadramento generale, che però accenna solo al problema, sostenendo un'importante influenza del filosofo russo sul giovane francese, si veda O. Pompeo Faracovi, *Il primo Sartre e la filosofia francese*, in *Rivista di Storia*

precedente paragrafo, pare quasi che Sartre prenda su di sé il compito affidato da Kojève di elaborare una ontologia dualista. L'impressione che esista un rapporto di filiazione tra il pensiero del filosofo russo e quello del filosofo francese è molto forte, nonostante che sia certo che Sartre non ha mai messo piede alle lezioni di Kojève²³⁸, come pure continuano a dare per scontato importanti studiosi e studiosi²³⁹. Tale impressione è dovuta senza dubbio alla vicinanza delle tesi dei due autori, la cui prossimità (ed in generale l'esistenza di un'influenza del secondo sul primo) era stata a suo tempo già individuata da Jean Wahl²⁴⁰. Essa è giustificabile dai comuni riferimenti ad Heidegger e allo stesso dibattito francese che si è brevemente ricostruito. È inoltre certo che Sartre conoscesse i lavori di Kojève non solo come professore, ma che fosse stato influenzato dalle sue recensioni su *Recherches*, rivista che leggeva e su cui scriveva. Si ricorderà come in alcune di quelle recensioni la tematica del rapporto tra uomo e nulla, nella lettura di Heidegger, emergeva a piena forza, e è certo che Sartre leggesse per intero la rivista (molti degli articoli sono citati in varie sue opere); è inoltre certo che conoscesse le lezioni, a cui andavano anche molti amici personali di Sartre (Aron, Merleau-Ponty), che probabilmente avevano con lui degli scambi di vedute sui temi trattati dal

della *Filosofia*, v.50, n.2, 1995, pp.401-419, in particolare pp.417-418; al tema è dedicato anche il saggio di Marmasse, il quale però ritiene "ragionevole" supporre un rapporto tra i due autori, senza però analizzarlo a fondo: G. Marmasse, *The Hegelian legacy in Kojève and Sartre*, in L. Herzog, a cura di, *Hegel's Thought in Europe*, Palgrave Macmillan, London 2013, pp. 239-249. Lo studio più interessante a questo proposito, che ci è già capitato e ci capiterà ancora di citare, è senza dubbio il primo capitolo e la prima appendice del capolavoro di Descombes: V. Descombes, *Le Mème et l'autre*, cit., pp.21-53; pp.64-70. Molto vicino alla nostra impostazione, con un sovrappiù di attenzione alla dimensione dell'inter-soggettività M. B. Cladakis, *Negatividad e intersubjetividad La dimensión originaria del conflicto en Kojève y en Sartre*, in *Ideas y Valores*, 165, 2017, pp.171-189.

²³⁸ Questo per una serie di motivi: in primo luogo, nei primi anni del corso egli si trovava a Berlino; in secondo luogo il suo nome non si trova nei registri, a noi disponibili e della cui affidabilità non pare sensato dubitare; in terzo luogo egli non parla mai, nei suoi *Taccuini*, di Kojève.

²³⁹ Curiosamente, ad esempio, Maria Russo, nel suo testo su Sartre, scrive: «[Sartre] ha seguito le lezioni di Kojève» senza giustificare tale affermazione. Vd. M. Russo, *Per un esistenzialismo critico. Il rapporto tra etica e storia nella morale dell'autenticità di Jean-Paul Sartre*, Mimesis, Milano 2019, p.98.

²⁴⁰ Per il quale il carattere comune ai due sta nell'idea che sia *assolutamente* impossibile applicare la dialettica all'idea di Natura (e dunque, il dualismo). Decisivo, anche tenendo presente l'interesse che Wahl aveva nei confronti di questa idea di Natura, è che egli identifichi proprio in questo il tratto comune di quella che è un forma di esistenzialismo a lui avversa; con questa considerazione si può dire che Wahl si avvicini, indirettamente, a Merleau-Ponty, rimanendo fedele alla propria idea di trascendenza nell'immanenza (al di là quindi del dualismo ontologico tipico di questa filosofia antropologica negativa che andiamo commentando). Vd. J. Wahl, *Tableau de la philosophie française*, cit., p.171.

giovane maestro russo. Senza dubbio, infine, egli aveva letto l'articolo pubblicato da Kojève su *Mesures* che ricapitola i passaggi teoretici fondamentali dell'opera. Vi è dunque certamente un rapporto importante, anche se è molto difficile da quantificare a causa delle citazioni (inesistenti) da parte di Sartre dell'opera e del lavoro di Kojève. Vedremo come, da un punto di vista teoretico, le vicinanze siano molto forti, anche se permangono alcuni punti di lontananza che lasciare inosservati sarebbe un grave errore.

Un altro importante vettore di influenza per la presa di coscienza, da parte di Sartre, dell'importanza della questione dell'uomo e per la sua declinazione in termini negativi, nonché uno dei meno considerati, sono gli articoli, trattati nel terzo paragrafo del presente lavoro, di Stern su *Recherches philosophiques*. Stern (ormai Anders) ha sostenuto, molti anni dopo, di avere avuto un ruolo decisivo (mediante quei due articoli) nella formazione sartriana, sostenendo che lo stesso Sartre gli avrebbe confermato, ad una conferenza, la centralità per lui della lettura del testo sterniano²⁴¹. Non si hanno conferme da parte di Sartre di questo fatto, e Stern/Anders non è mai citato, a conoscenza di chi scrive, in tutta la sua opera. Probabilmente Anders ha esagerato la propria influenza sul testo sartriano. Non ci sono dubbi però che essendo stati pubblicati i contributi di Stern su *Recherches philosophiques*, e dunque certamente letti da Sartre, è assolutamente probabile che ne *L'Essere e il Nulla* sia presente, sotto veste dell'influenza sterneriana, l'antropologia filosofica tedesca²⁴².

²⁴¹ G. Anders, *Opinioni di un eretico*, cit., pp. 61-62. Sebbene molti interpreti, tra cui il traduttore italiano dei testi pubblicati su *Recherches philosophiques*, diano per assodata sul piano storico questa influenza, non abbiamo altro che queste poche righe scritte da Anders a segnalare la centralità della lettura di Sartre. Non è quindi, in realtà, qualcosa di assolutamente certo, sebbene effettivamente, dal punto di vista delle assonanze testuali e concettuali, sembra molto difficile poter concludere che Sartre non sia stato influenzato da tali testi. Vd. L. F. Clemente, *Nota editoriale*, in *Patologia della libertà*, cit., p.34. Curiosamente, altri lettori di Anders hanno assunto questa sua testimonianza come prova provata dell'assoluta centralità dei due saggi per la stesura de *L'Essere e il Nulla*: M. Latini, *L'antropologia eretica di G. Anders*, in *Babel*, 5, 2008, p.100; A. Cernicchiaro, *Günther Anders*, cit., p. 67. Correttamente invece Mattucci evidenzia come tale influenza, per quanto abbastanza chiara in una certa misura, non autorizza ad accettare *in toto* l'idea di questo ruolo decisivo svolto da questi testi per *L'Essere e il Nulla*. Vd. N. Mattucci, *Tecnocrazia e analfabetismo emotivo*, cit., p. 78. È tesi anche di Fischer, nel suo magistrale lavoro sull'antropologia filosofica, che sia Sartre che Merleau-Ponty siano stati influenzati dall'antropologia filosofica tedesca, indirettamente, attraverso i lavori di Stern qui in discussione. Vd. J. Fischer, *Philosophische Anthropologie*, cit., p.220.

²⁴² Rimando ulteriormente, per un lavoro di confronto tra Sartre e Anders, a mia conoscenza non svolto da altri, a P. Missiroli, *Ricordare un nulla*, cit.,

Sartre ha inoltre riconosciuto come fondamentale per la sua formazione l'opera di Jean Wahl, autore a cui rende omaggio con una citazione ne *L'Essere e il Nulla* (si tratta di qualcosa di molto significativo, giacché Sartre è autore che cita pochissimo e quando lo fa è per rivendicare una continuità teoretica forte). È senza dubbio a partire dalla lettura di *Vers le concret* che Sartre ha compreso l'importanza di James, autore fondamentale in un testo come *L'Imagination*. Inoltre, il tema del concreto, come si è visto e come vedremo ne *L'Essere e il Nulla*, è uno dei principali punti fermi di tutta la sua analisi, contro l'astrazione neokantiana. Non è il caso, inoltre di sottolineare l'importanza di temi come quello dell'immediato e del pre-riflessivo, centrali in *Vers le concret*, lo siano altrettanto nell'opera di Sartre. È lui stesso, in ogni caso, che riconosce nei suoi *Taccuini* l'assoluta centralità di *Verso il concreto*, da lui messo allo stesso livello di *Qu'est-ce que la métaphysique?*, nella propria formazione²⁴³. Questa centralità è da lui mostrata però come *ispirazione*. Wahl non è un vero e proprio maestro, quanto piuttosto un apripista. In conclusione di questo capitolo sarà necessario esplicitare in che senso si dia tale rapporto di apparente vicinanza e al contempo di profonda lontananza.

2.4. *L'ontologia de L'Essere e il nulla*

Alla base di tutto *L'Essere e il nulla*²⁴⁴, principale opera sartriana pubblicata nel 1943, sta una forma di ontologia dualista. In essa Sartre distingue tra due «regioni dell'essere»: quella dell'in sé e quella del per sé. Si tratta di una distinzione già problematizzata nel momento stesso in cui Sartre la enuncia. Per il filosofo francese, infatti, l'essere in sé non ha né “fuori”, né “dentro”. Il Per sé non è un altro essere a lui opposto, ma, come vedremo, è in qualche modo all'interno dell'Essere stesso. L'essere in sé, infatti, semplicemente è, senza alcun attributo ulteriore. L'in sé è l'essere puro e semplice. Già da sempre dato, non creato, sempre uguale a sé stesso, pura positività, massiccio e al di là del divenire. All'essere in sé Sartre non dedica che qualche riga in un testo di molte centinaia di pagine che pure tratta di ontologia fenomenologica, come indica il

²⁴³ J. P. Sartre, *Carnets*, cit., p. 407.

²⁴⁴ J. P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943; tr. it. di G. Del Bo, a cura di F. Fergnani e M. Lazzari, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 2014.

sottotitolo. Questo perché dell'essere in sé non c'è nulla da dire se non che «l'essere è. L'essere è in sé. L'essere è ciò che è»²⁴⁵.

L'interezza del testo è dedicata invece alla descrizione del per sé. Tale per sé non potrà però emergere in contrapposizione assoluta all'in-sé, se la definizione di quest'ultimo è a quella appena riportata, che lo fa essere tutto ciò che è. Fuori dall'essere non vi è, cioè, Nulla. Sartre si domanda se il *Néant* non è che fuori dall'essere, quale può essere l'origine della negazione, all'interno di questo essere massiccio e radicalmente compatto, senza zone d'ombra²⁴⁶. Si tenga presente che il riferimento fondamentale di Sartre, a questa altezza, è evidentemente Heidegger, che come si è visto, in Francia è, da un lato il pensatore del Nulla, dall'altro quello dell'esistenza concreta. Tale riferimento assume un senso anche critico: per Sartre non basta dire, come fa Heidegger in *Was ist Metaphysik?*, ciò che senz'altro è vero, cioè che la negazione emerge dal Nulla²⁴⁷. Bisogna anche comprendere come questo stesso Nulla «rinchiuda in sé come sua struttura essenziale il non»²⁴⁸. Questa importante differenza, subito rivendicata da Sartre, deriva certamente da quello che potremmo definire il “parmenideismo” (eredità delle pagine bergsoniane de *L'evoluzione creatrice*) della filosofia francese degli anni '30 (che si è visto condiviso anche da Kojève) per cui non vi “è” nulla oltre all'essere e la dimensione del negativo si dà solo *a partire* dall'essere stesso; se si ammette questa premessa, il Nulla potrà sempre e solo essere un “non” dell'essere, e non assurgere mai ad una dimensione radicalmente *autonoma*. Il Nulla, per Sartre, non va scritto con la maiuscola, poiché

²⁴⁵ Ivi, p.33.

²⁴⁶ Per Flajoliet questa domanda non può che rimanere senza risposta, a meno che non si voglia cadere nella contraddizione in cui infatti, a suo parere, cade Sartre. Non c sono dubbi infatti, che se il *per sé* non possa sorgere in alcun modo da una *decompressione* dell'in-sé se si definisce quest'ultimo come realtà ontologica assolutamente compatta; Sartre è costretto dunque a contraddirsi per poter proseguire un testo di ontologia che si apre con l'affermazione “l'essere è”, aprendo ad una possibile definizione diversa dell'in-sé che però rende completamente invalida, da un punto di vista metafisico, la cogenza logica del suo lavoro. Se l'essere è, è tutto ciò che è, non può essere nulla di diverso da sé, allora il discorso ontologico deve bloccarsi a questo massimo grado di generalità, se non vuole cadere in contraddizione. Simili critiche, come si vedrà, gli saranno rivolte da Jean Wahl. Cfr. A. Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, cit., p. 56.

²⁴⁷ Launay sostiene correttamente che la sostanziale critica che Sartre muove ad Heidegger è precisamente quella di non aver colto con abbastanza radicalità il fatto che quel Nulla a cui aveva dedicato molte pagine coincidesse nel modo più assoluto con l'uomo stesso. Egli, pur avendo intravisto questo legame, non lo ha mai esplicitato correttamente, lasciando essere il negativo una sorta di correlativo intenzionale della coscienza. Vd. J. Launay, *Sartre lecteur de Heidegger*, cit., p. 420.

²⁴⁸ Ivi, p. 53.

esso «è all'origine del giudizio negativo, perché esso stesso è negazione. Fonda la negazione come *atto*, perché è la negazione come *essere*»²⁴⁹. Il Nulla non è che l'atto di nullificazione continuo dell'essere in sé; non è (non *può essere*) uno spazio "altro", "indisponibile" rispetto all'essere. Il dualismo di Sartre è un relativo, nella misura in cui egli dice molto chiaramente che «il nulla porta l'essere nel cuore»²⁵⁰. In un certo senso si può dire che anche il dualismo è, come quello di Kojève, temporale, nella misura in cui il per-sé emerge dall'In-sé, e non è un'altra sostanza a lui giustapposta. In questo senso Sartre sostiene che il nulla se non è sostenuto dall'essere che si fa nullificare svanisce come nulla, e che esso è, al fondo «nel seno stesso dell'essere, nel suo nocciolo, come un verme»²⁵¹. Assunta tale certezza, bisogna domandarsi da dove venga questo *Nulla*. Un passo assolutamente decisivo è stato fatto, per il filosofo francese, da Heidegger. Egli ha compreso a fondo da un lato che il *non-essere* non ha alcuna forma di *essere*, superando in questo modo Hegel²⁵² e dall'altro ha colto il *Dasein* come *réalité-humaine* come già da sempre connotato dall'essere. L'esito più avanzato di *Sein und Zeit* è l'idea che «la caratteristica dell'ipseità [*Selbsheit*] è che l'uomo è sempre separato da ciò che è da tutto il volume dell'essere che egli non è»²⁵³. Heidegger giunge davvero alla soglia delle tesi che poi Sartre svilupperà:

«la caratteristica della filosofia heideggeriana è di usare nella descizione del *Dasein* dei termini positivi che nascondono delle implicite negazioni. Il *Dasein* è "fuori di sé, nel mondo", è un "essere delle lontananze", è "inquietudine", è "le sue possibilità" ecc. Tutto ciò significa che il *Dasein* "non è", in sé, "non è" rispetto a se stesso in una immediata vicinanza e "supera" il mondo in quanto si pone come *non essente in sé* e come *non essente il mondo*.»²⁵⁴

Heidegger, tuttavia, non assume con assoluta chiarezza le conseguenze di questi suoi ragionamenti. Secondo Sartre, infatti, come peraltro Hegel, egli «ci mostra un'attività negatrice e non si preoccupa di fondare

²⁴⁹ *Ibidem*.

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ Ivi, p. 57.

²⁵² Ivi, p. 52.

²⁵³ *Ibidem*.

²⁵⁴ Ivi, pp.53-54. Quanto questi elementi siano stati già trattati da noi nel primo capitolo è evidente; è importante segnalare come non pare affatto, a chi scrive, che quella di Sartre sia una lettura sbagliata di Heidegger, ma che al contrario sia assolutamente pertinente al testo di *Sein und Zeit*.

quest'attività su un essere negativo»²⁵⁵. Si tratta dunque di rinvenire un *essere* il quale, pur permanendo in qualche modo nell'in sé, sia esso stesso il Nulla nel cuore dell'essere. Questo essere non può dunque essere il *Nulla* come trascendenza assoluta sul piano dell'immanenza. Piuttosto, «l'essere per cui il nulla viene al mondo deve essere il suo nulla»²⁵⁶. Esso deve costituirsi come *annullamento infinito* sul medesimo piano ontologico dell'In-sé (cioè sull'unico piano ontologico che si dà in generale); solo così può darsi, in un'ontologia in cui solo l'essere in sé è, un *non-essere*. Immediatamente, sostiene Sartre, noi sperimentiamo il nulla nella *domanda*. Ogni interrogare, infatti, presuppone un «ripiegamento nullificante in rapporto al dato»²⁵⁷. Che vi siano domande, per Sartre, è possibile solo se vi è uno spazio, nell'essere, che si distacca dall'essere stesso: un *non-essere*. Con il domandare, «una certa dose di negatività è introdotta nel mondo: il nulla dà iridescenza al mondo, variamente colora le cose»²⁵⁸. Il domandare è, sostiene Sartre, senza giustificarsi maggiormente²⁵⁹, «per definizione un processo umano»²⁶⁰. È dunque l'uomo nella sua dimensione propriamente ontologica, come si è visto, «l'essere che fa apparire il nulla nel mondo»²⁶¹.

La *réalité humaine* è dunque costitutivamente non *nel Nulla*, ma è propriamente il Nulla, come costante annullamento dell'essere in sé. Annullare significa essenzialmente porre ogni forma di

²⁵⁵ Ivi, p. 54. Correttamente Jean Wahl rinviene che in effetti la differenza tra Sartre e Heidegger non stia tanto nel fatto che Heidegger non parli di un essere negativo su cui si fondi la negazione, quanto nel fatto che Sartre non accetta il fulcro della teoria heideggeriana, e cioè che il *non* viene dal Nulla inteso come spazio assolutamente altro dall'Essere. Per Sartre il Nulla sorge in un certo senso dal non, se per non si intende questa attività di *nullificazione* indefinita; in altre parole, il Nulla di Sartre coincide con una mera attività di annichilimento della presenza senza mai un esito definitivo, più che in uno spazio alternativo all'essere. Vd. J. Wahl, *Essai sur le Néant d'un problème. Sur les pages 37-84 de "L'être et le néant" de J.P. Sartre*, in *Deucalion. Cahiers de philosophie*, 1, 1946, pp. 56-57

²⁵⁶ Ivi, p. 58.

²⁵⁷ *Ibidem*.

²⁵⁸ Ivi, p. 59.

²⁵⁹ Come si vedrà nell'analisi del testo merleau-pontiano, anche per l'autore de *Il visibile e l'invisibile* quella dell'interrogazione è una dinamica per lui fondamentale. Egli però, legandola essenzialmente allo sguardo incarnato di *ogni* soggetto, costruisce quella che definisce un'"ontologia interrogativa", in cui la domanda non è affatto considerata come "esclusivamente umana", ma come dimensione più propria di ogni rapporto percettivo con un insieme di enti (detto *Mondo*) che sono già da sempre pervasi da un *invisibile* che fa assumere a quell'ontologia una forma, appunto, interrogativa.

²⁶⁰ *Ibidem*.

²⁶¹ *Ibidem*.

stabilizzazione/identificazione tipica dell'in-sé nell'inconsistenza, scioglierla e rinnovarla costantemente. L'essere umano è dunque costitutivamente *libertà*, che si è visto darsi per Sartre sempre come *assoluta*, come totale *non-costrizione* da parte dell'essere-dato: «la libertà è l'essere umano che mette il suo passato fuori gioco, producendo il suo nulla»²⁶². Questa capacità di negazione della realtà, di annullamento di essa, è quanto di più originario e di più proprio vi sia dell'uomo. Egli coincide con il per-Sé, che a sua volta coincide con il Nulla. Tale essere-Nulla dell'uomo emerge al massimo grado paradossalmente, nella *malafede*, dal tentativo di divenire un *essere*, cioè dal tentativo di annullare il fatto che l'uomo è «un essere che è ciò che non è e che non è ciò che è»²⁶³. Nell'atteggiamento di malafede, infatti, l'uomo tenta di *divenire* un in-sé, cioè di assumere un'identità fissa, stabile, allo stesso modo in cui la ha la pietra. Il cameriere, ad esempio, comportandosi come un cameriere, compie una serie di gesti, assume alcuni atteggiamenti, tentando di realizzare un essere-in-sé del cameriere²⁶⁴. Egli però, sostiene Sartre, non potrà che *giocare ad essere* un cameriere, senza mai poterlo *essere* definitivamente. La mia libertà nullificante, infatti, *trabocca* letteralmente da tutte le parti rispetto a questa identità che provo a darmi: io non posso mai essere un cameriere come la pietra è la pietra. Chi crede questo vive «come se non fosse precisamente in mio potere di conferire valore e urgenza ai doveri e diritti del mio stato, come se non dipendesse dalla mia libera scelta di alzarmi ogni mattina alle cinque o di restare a letto, a rischio di farmi licenziare»²⁶⁵. La coscienza sartriana, ormai diventata il nucleo della negatività, è certamente un *ipse*, come lo è il *Dasein* heideggeriano, ma non è affatto un soggetto dotato di identità (concetto che *in quanto tale* per Sartre appartiene alla semantica dell'in-sé²⁶⁶): questo perché essa, essendo semplicemente atto indefinito di nullificazione, non ha alcuna inerzia che ne consenta una stabilizzazione definitiva²⁶⁷. Si rivela qui al massimo grado il portato nullificante dell'esistenza umana, che non può fare altro che divenire costantemente, distruggendo ogni presenza: in effetti, sostiene il filosofo francese, ogni atto di *sincerità* è un atto di malafede, nella misura in cui facendomi dire

²⁶² Ivi, p. 64.

²⁶³ Ivi, p. 95.

²⁶⁴ Ivi, pp.96-97.

²⁶⁵ Ivi, p. 97.

²⁶⁶ Ivi, p. 117: «Il principio d'identità è la negazione di ogni specie di negazione in senso all'essere-in-sé».

²⁶⁷ Ivi, p. 98.

“ io sono questo” mi pone nel modo dell’in-sé, come se io potessi essere qualsiasi cosa, e non un atto indefinito di nullificazione²⁶⁸. Non potrebbe in effetti darsi un piano concettuale più radicale di questo: l’uomo si identifica con il Nulla, è costitutivamente contrapposto all’Essere; la negazione emerge poiché vi è la realtà umana che si dà in quanto tale come Nulla.

Tuttavia, «il per sé è»²⁶⁹. Sebbene egli sia, come si è visto, ciò che non è e non sia ciò che è, tuttavia egli non è il puro Nulla, astratto dall’Essere. Il per sé, infatti, vive sempre in una situazione, sia pure per negarla. Sartre chiama questo essere nel mondo del per sé la sua *fatticità* (*facticité*)²⁷⁰. Questa fatticità è il segno della radicale *contingenza* del per sé: esso non è il proprio fondamento, non è cioè scelta della propria esistenza, che è invece sempre abbandonata ad un *dato*. È proprio perché c’è questo dato che vi è negazione. Se infatti, dice Sartre, questo (non) essere che è il per sé fosse auto fondato, non potrebbe esserci neppure «una minima sfasatura fra ciò che è e ciò che concepisce, perché si produrrebbe secondo la sua comprensione dell’essere e non potrebbe concepire che ciò che è»²⁷¹. Esso, cioè, sarebbe costruttore assoluto del proprio mondo, una coscienza assolutamente produttrice e svincolata dal reale; sarebbe, si può dire, la coscienza spontanea di cui Sartre parlava ne *La trascendenza dell’Ego*, testo rispetto al quale il panorama concettuale sartriano è ormai decisamente mutato. In questo contesto del 1943 non vi è mai produzione spontanea e assoluta, ma solo *nullificazione* di un essere-in-sé che si dà come fatticità per il per sé. Il per sé consiste nell’indefinito superamento della propria fatticità, cioè della propria situazione contingente:

«Il per-sé non è il mondo, la spazialità, la permanenza, la materia, in breve l’in-sé in generale, ma il suo modo particolare di non essere tutte queste cose è di dover non essere questo tavolo, questo bicchiere, questa camera, sullo sfondo totale della negatività. Il *questo* presuppone dunque una negazione della negazione, ma una negazione cui spetta di “essere” quella negazione radicale che

²⁶⁸ Ivi, pp. 102-103.

²⁶⁹ Ivi, p. 119.

²⁷⁰ Ivi, p.123.

²⁷¹ Ivi, p.120.

essa nega, alla quale un filo ontologico continuamente la ricongiunge, e in cui è sempre pronta a fondersi, al sorgere di un altro questo.»²⁷²

Da questo punto di vista una delle strutture immediate del per sé è precisamente la trascendenza di questo non-essere, appunto come non-essere le cose di fronte alle quale si pone. Essere il *nulla* dell'in-sé significa essere trascendenza in un duplice senso: in primo luogo, perché si è su un altro piano (relativamente) rispetto a quel medesimo in sé; in secondo luogo perché la coscienza è sempre proiettata oltre sé stessa, si *trascende* continuamente, non essendo altro che la negazione della presenza fuori di essa. Il per sé, contrapposto all'in sé che egli vede come *estensione*, è per essenza *inesteso*. Questo è per Sartre il modo più efficace di spiegare la relazione ex-statica del per sé all'Essere, nella misura in cui il concetto di *inestensione* deve essere attribuito al per sé proprio in quanto *pura* negazione dell'in-sé²⁷³. Il rapporto del per sé con la propria fatticità è dunque di pura nullificazione²⁷⁴; per comprendere a fondo questo passaggio, nonché la portata della riflessione di Sartre per la definizione del modello uomo-nulla di cui stiamo tracciando alcuni esempi, è necessario ora concentrarsi sul modo in cui Sartre pensa la questione del *corpo*.

2.5. Corpo, fatticità, libertà

Ne *l'Essere e il Nulla* vi è un capitolo intero dedicato al corpo, tema centrale in Sartre fin dagli anni '30 (basti pensare all'importanza che riveste la dimensione corporea in un testo come *La Nausea*)²⁷⁵. Sartre è sicuramente più interessato a tale elemento rispetto ad esempio ad Heidegger, che come si è visto pone la corporeità, in *Essere e tempo*, come modalità della temporalità del *Dasein*. Per il filosofo francese, al

²⁷² Ivi, p. 230.

²⁷³ Ivi, p. 226.

²⁷⁴ Per una ricostruzione del pensiero sartiano nella direzione qui indicata, con anche un utile confronto con Merleau-Ponty, si veda E. Lisciani-Petrini, *Merleau-Ponty/Sartre: una insanabile divergenza filosofico-politica*, in *aut aut*, 381, 2019, pp. 61-90. In questo lavoro l'autrice vede nella prospettiva ontologica di Sartre il motivo del suo soggettivismo volontaristico e usa questa consapevolezza per comprendere i motivi del dissidio con Merleau-Ponty, che poco o nulla ha a che fare, dunque, con ragioni personali o puramente politiche.

²⁷⁵ Vd. A. Flajoliet, *Le corps dans la première philosophie de Sartre*, in J. M. Mouillie, a cura di, *Sartre et la phénoménologie*, Font. /Saint-Cl., Paris 2000, pp.225-278.

contrario, non ci sono dubbi che l'essere-per-sé non sia che il proprio corpo²⁷⁶, senza alcuna ulteriorità. Questo corpo si dà in primo luogo come *essere-per-sé*²⁷⁷, come *fatticità* della realtà-umana. La realtà umana è sempre *Da-sein*, anche per Sartre: essa è, per necessità ontologica, un «être-là»²⁷⁸. Il per sé è dunque posto doppiamente nella contingenza che gli è conferita dall'essere un corpo: da un lato perché non si è scelto in generale il mio *essere-là*, e dall'altro perché è del tutto accidentale che io sia là, e non piuttosto qua, o da un'altra parte²⁷⁹. Questa duplice contingenza è precisamente la *fatticità* del *per-sé*²⁸⁰; il corpo è dunque essenzialmente *fatticità*, cioè nient'altro, secondo Sartre, che «la forma contingente che assume la necessità della mia contingenza»²⁸¹. Esso è una parte assolutamente necessaria del per-sé; non è un nucleo di in-sé nel cuore stesso del per-sé.

Tuttavia, la *fatticità*, come già accennato, non è affatto per Sartre ciò che determina l'uomo, né ciò che lo condiziona assolutamente. La situazione dell'uomo è sempre e comunque posta per essere superata: «Una situazione non è un puro dato contingente: anzi, non si manifesta se non in quanto il per-sé la supera verso se stesso»²⁸². Non vi è mai, per il per sé, una *fatticità* come *situazione vissuta* che non sia in quanto tale costitutivamente superata. Il corpo stesso, dunque, essendo una delle strutture fondamentali della *fatticità* (in una certa misura la più importante), esiste in quanto ciò che viene continuamente superato dal per-sé: «non è mai un dato che io possa conoscere; è là, ovunque, come superato, e esiste solo in quanto lo fuggo nullificandomi; è ciò che io nullifico. È l'in-sé superato dal per-sé, che nullifica e riprende il per-sé in questo superamento stesso»²⁸³. È certamente vero che non si dà dualismo, in Sartre, tra un puro spirito e una dimensione corporea. Contrariamente a quanto si potrebbe pensare, è proprio perché non si dà affatto un tale dualismo, che l'unico rapporto che il per-sé/Nulla ha con il proprio corpo è di nullificazione (come, peraltro, con tutto il resto). Se Sartre sostiene, mettendo in crisi ogni dualismo cartesiano, che «l'anima è il corpo in

²⁷⁶ J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., p. 362.

²⁷⁷ *Ibidem*.

²⁷⁸ *Ivi*, p. 365.

²⁷⁹ *Ibidem*.

²⁸⁰ *Ibidem*.

²⁸¹ *Ivi*, pp.365-366.

²⁸² *Ivi*, p. 366.

²⁸³ *Ibidem*.

quanto il per-sé è la propria individuazione»²⁸⁴, bisogna sempre tenere presente come il per sé, cioè la realtà umana, si definisca come non essere ciò che si è, e essere ciò che non si è; se il corpo è la propria individuazione, l'esistenza del per sé consiste nel superare, nel porsi alle spalle in continuazione, la propria stessa individuazione. Troviamo qui un meccanismo concettuale tipicamente sartriano assolutamente fondamentale, di cui avevamo visto una forma già in Kojève. Nella misura in cui, per Sartre, il *Nulla* viene dopo (logicamente e temporalmente) *l'Essere*, il concetto di *fatticità* non può che essere assolutamente fondamentale nella struttura logico-argomentativa dell'opera del filosofo francese. Sartre è costretto, in qualche modo, da tale assunzione fondamentale a sostenere che il per-sé sia costitutivamente *nella* contingenza. Essendo però il per-sé il *Nulla* di quell'*In-sé*, Sartre non può che porre il *modo* di esistere del per-sé nei termini di una nullificazione continua e radicale. Il "mio" essere mi è presente solo come «l'essere che è il proprio nulla»²⁸⁵. La struttura costitutivamente corporea del per-sé non è mai negata da Sartre in quanto *fatticità* del corpo, ma proprio in quanto tale essa viene costitutivamente passata sotto silenzio, nullificata indefinitamente, affinché il per-sé possa (non) essere il *Nulla*²⁸⁶. Per il filosofo francese la negazione della passività del proprio corpo e del nostro essere sempre *in situazione* a partire da esso deve essere chiamata *ignoranza*, che è dunque un tentativo di *malafede*²⁸⁷. Chi non è ignorante, invece, comprende che l'Essere che ci preoccupa non ha alcun senso in sé, ma è sempre illuminato (e quindi superato) dalla luce del progetto del per-sé. Sartre riassume con precisione i termini della questione verso la fine del lungo capitolo dedicato al tema del corpo:

«Possiamo ora precisare la natura-per-noi del nostro corpo. Le osservazioni precedenti ci hanno permesso, infatti, di concludere che il corpo è sempre *il superato*. [...] Così il corpo, essendo il superato, è il passato. [...] Io *sono* il mio corpo, in quanto *sono*; io *non lo sono* in quanto non sono ciò che sono; è attraverso la mia nullificazione, che gli sfuggo. Ma con questo non lo rendo un oggetto: perché è proprio a ciò che *io sono*, che sfuggo. E il corpo è anche

²⁸⁴ *Ibidem*.

²⁸⁵ *Ivi*, p. 375.

²⁸⁶ Su questo si veda anche F. Jeanson, *Le problème morale et la pensée de Sartre. Préface de Jean-Paul Sartre*, Seuil, Paris 1965; pp. 215-219, in particolare p.219.

²⁸⁷ J. P. Sartre, *Verité et existence*, Gallimard, Paris 1989, p.76

necessario come l'ostacolo da superare per essere nel mondo, cioè l'ostacolo che io sono a me stesso.»²⁸⁸

Certamente, per Sartre il fatto che il corpo sia il superato non è solo e esclusivamente legato al portato annichilente nei confronti della presenza da parte del per-sé. Che il corpo sia sempre il superato deriva anche dal fatto che, per Sartre (su questo ancora vicino ai temi de *La Trascendenza dell'Ego*), il rapporto che l'uomo ha con il mondo è sempre immediato: io sono separato dal mio corpo «dallo spessore infinito del mondo»²⁸⁹. Esso è il mio centro di riferimento sensibile, e in quanto tale sempre superato dal mio rapporto non-mediato con il mondo. Questo fatto fondamentale però non cambia il significato, assolutamente centrale, per cui il superamento del corpo avviene in prima battuta in vista della libertà radicale del per-sé nei confronti di qualsiasi determinazione. Il corpo è ciò a cui, propriamente, si sfugge in quanto fatticità in vista del mio essere un *Nulla*. Questo appare con chiarezza se si leggono le pagine in cui Sartre descrive un terzo modo (dopo quello del corpo-conosciuto da altri) del darsi ontologicamente del corpo come io-per-altri²⁹⁰. In tale dimensione ontologica, io «ho la rivelazione del mio essere-oggetto, cioè della mia trascendenza come trascesa»²⁹¹. Quella trascendenza come annichilimento continuo della presenza che io sono, nello sguardo dell'altro che mi rende *oggetto* come corpo, come mero *essere-là*, viene radicalmente *trascesa*, cioè a sua volta annullata. Questo perché il mio corpo, quando non è *per-me*, cioè quando non si dà per essere costantemente superato «verso i miei possibili»²⁹², è in effetti una mera cosa non appena “esce” dalla mia soggettività come costante superamento di esso. Nel momento in cui non lo posso più superare, in quanto esso è “affidato” allo sguardo degli altri, per cui è mero oggetto, esso mi viene letteralmente «espropriato»²⁹³. Tale visione oggettivante può essere talmente pervasiva da divenire il modo in cui il per-sé stesso guarda al proprio corpo, dando avvio a quella che Sartre definisce «l'assimilazione analogica del corpo d'altri e del mio corpo»²⁹⁴. Risulta qui assolutamente

²⁸⁸ J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pp. 384-385.

²⁸⁹ *Ivi*, p. 384.

²⁹⁰ *Ivi*, p. 411.

²⁹¹ *Ivi*, p. 412.

²⁹² *Ibidem*.

²⁹³ *Ivi*, p. 413.

²⁹⁴ *Ibidem*.

evidente che il corpo o è ciò che viene continuamente superato e annullato dall'attività nullificatrice del *per-sé*, oppure esso si rivela come oggetto, come peso assoluto che fissa il *per-sé* in una trascendenza a sua volta trascesa da *altri*. Ciò che il *per-sé* costitutivamente (non) è, viene così annullato dallo sguardo d'altri che mi *fissa* sul piano dell'*in-sé*, e può farlo perché astrae il mio corpo dal suo essere la fatticità del *per-sé*. Eppure, questo *per sé* è per Sartre, in quanto nulla, costitutivamente libero.

La Libertà è infatti, per Sartre, «la stoffa» del *per-sé esistente*, che la apprende mediante la sua possibilità di agire²⁹⁵. Se dunque, il *per sé* è essenzialmente *libero*, allora la libertà stessa non potrà che coincidere con ciò che il *per sé* è: cioè con «il nulla che è nell'intimo dell'uomo»²⁹⁶. Essere liberi significa nullificare in continuazione l'*in sé* che è fuori dal *per sé*. Questa libertà, tuttavia, essendo sempre in un *mondo*, non può che essere una libertà di *scelta*, e non coincidere più con quella produzione indefinita di atti spontanei da parte di una coscienza impersonale che si è visto ne *La Trascendenza dell'Ego*. Che essa sia scelta non deve però far giungere alla conclusione che essa sia determinata o anche solo *condizionata* da qualcosa di esterno ad essa (la libertà, per Sartre, o è assoluta o non è affatto²⁹⁷). Quello di Sartre, infatti, è un dualismo che non sfocia mai in una forma di realismo, se per realtà si intende una dimensione relativamente autonoma dallo spazio soggettivo, nella misura in cui, se da un lato è necessario e costitutivo un rapporto del *per sé* con l'*in sé*, è anche vero che ogni qualifica possibile, ogni significato dell'*in-sé* non può che essere attribuito dal *per sé*. Si ricorderà, infatti, come abbiamo sottolineato come per Sartre l'essere in sé, semplicemente, è. Solo il *per sé* è la *luce* che illumina e colora un *in sé* altrimenti massivo e compatto. Per lui anche l'ordine degli utensili con cui il *per sé* è costitutivamente confrontato non è che «l'immagine proiettata nell'*in-sé* delle mie possibilità»²⁹⁸. Le cose, *in sé*, non hanno alcun senso²⁹⁹: per

²⁹⁵ Ivi, p.505.

²⁹⁶ Ivi, p. 507.

²⁹⁷ Ivi, p. 508.

²⁹⁸ Ivi, p. 249.

²⁹⁹ Molto significativo, a questo proposito, oltre alle moltissime pagine che vanno in questo senso contenute nel capolavoro del '43, è un testo pubblicato nel dicembre 1944, di commento alla raccolta di poesie di F. Ponge, *Le parti pris des choses*, Gallimard, Paris 1942, ora in F. Ponge, *Le parti pris des choses: Précède de Douze petits écrits et suivi de Proèmes*, Gallimard, Paris 2007; tr. it. a cura di J. Risset, *Il partito preso delle cose*, Einaudi, Torino 1979. Il testo di Sartre, dal significativo titolo *L'homme et les choses*, è radicalmente critico, pur facendo trasparire ad ogni riga una grande ammirazione verso il poeta, nei confronti della poesia di Ponge, che vuole, secondo

Sartre il per-sé è pura luce che dona il *senso* a quel *qualcosa* assolutamente indeterminato e compatto che è il per-sé; da questo punto di vista, per Sartre, «Je crée ce qui est»³⁰⁰. Le cose in-sé, dunque, non influenzano in alcun modo il per sé:

«nessuno stato di fatto, qualunque esso sia (struttura politica, economica della società, “stato” psicologico ecc.) è suscettibile di causare per sé stesso un atto qualsiasi. Un atto è una proiezione del per-sé verso ciò che non è e ciò che è non può affatto determinare ciò che non è.»³⁰¹

Sartre non si allontana, su questo passaggio, dallo stoicismo, con cui ha uno stretto rapporto fin dai *Taccuini* che tiene nel corso della guerra³⁰². Non cambia nulla, ai fini del mio agire o del mio sentirmi in un modo piuttosto che in un altro, il tipo di incontri effettivi che faccio con le cose; dal mondo *in sé* io sono assolutamente indipendente. La libertà come scelta non è dunque scelta né tra stati di fatto, né tra azioni differenti che si presentano a partire dallo stato di fatto (il che significherebbe, indirettamente, che i moventi del mio agire mi vengono da fuori). La scelta è sempre e solo scelta tra *progetti*.

2.6. Il progetto come annullamento della presenza

il filosofo francese, fare una sorta di “fenomenologia della natura”, concedendo agli oggetti un’ autonomia e una capacità di produrre senso che consiste, per Sartre, in un’umanizzazione degli oggetti che ha come vero esito una cosificazione dell’umano, che invece è per lui radicalmente altro rispetto a quelle cose tanto care a Ponge. Sartre non può accettare lo “strano materialismo” di Ponge, che “mineralizza i cadaveri” e rende “folle l’acqua”. Cfr. J. P. Sartre, *L’homme et les choses*, in *Situations, I*, cit., 226-270. Sul rapporto, complesso ma tutto sommato negativo, di Sartre con il materialismo si veda M. Kail, *La critique sartrienne du materialisme*, in *Les temps modernes*, 531-533; v.1, 1990, pp.309-349.

³⁰⁰ J. P. Sartre, *Verité et existence*, cit., p. 49. Indubbiamente, questo ordine di posizioni, più radicali in *Verité et existence* che ne *L’être et le Néant*, tendono a tratti a riportare la posizione sartriana verso quell’idealismo che alcuni interpreti si è visto rimproverargli all’altezza de *La Trascendenza de l’Ego*. Questo è chiaro ad esempio quando Sartre considera l’errore non qualcosa di reale, ma una semplice verifica negativa dell’anticipazione del per-sé: l’errore è così sempre interno al per-sé, esito del rapporto che il per-sé ha con sé stesso. Vd. Ivi, p. 51.

³⁰¹ Ivi, p. 502.

³⁰² Sul tema si veda O. D’Jeranian, *L’usage sartrien du stoïcisme dans les Carnets de la drôle de guerre et les Cahiers pour une moral*, in *Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie*, 55, 2, 2016, pp.287-311.

Il progetto è l'unità di quella trascendenza che il per-sé è, il movente di tutti i suoi fini. Essere libero significa sostanzialmente potere scegliere il proprio progetto, cioè lo scegliersi il proprio fine³⁰³. È importante sottolineare come questo progetto non sia mai un progetto volontario, scelto in piena coscienza dall'uomo; per Sartre, è il progetto a fondare la volontà medesima e in generale ad *illuminare* di senso le cose. È il progetto che determina l'azione, e non la "situazione", che è resa tale solo e esclusivamente dal progetto stesso³⁰⁴. Tra i molti esempi tratti dalla storia, che fa Sartre, vi è quello di Clodoveo re dei Franchi: egli può agire, nel suo mondo, utilizzando la condizione *di fatto* della corruzione della plebe e dell'aristocrazia romana per vincere l'arianesimo solo perché il suo progetto, struttura radicale del per-sé, dona un senso a quello stato di fatto (crea, cioè, un *mondo*)³⁰⁵. Tale progetto originario non è mai scelto riflessivamente dal per sé «proprio perché [il progetto] è il fondamento di ogni deliberazione e, come abbiamo già osservato, una deliberazione richiede una interpretazione a partire da una scelta originale»³⁰⁶. La riflessione per Sartre è essa stessa motivata e può darsi solo in un *mondo* dotato di senso; ma questo senso non può che venire dal per-sé che progetta, cioè che si muove in vista di fini. Questi fini compaiono cioè nell'istante stesso in cui il per-sé esiste; del mio movente originario io posso solo prendere coscienza³⁰⁷. Da questo punto di vista il progetto è contemporaneamente «mio e trascendente»³⁰⁸, poiché lo posso "oggettivare", nella misura in cui non si dà mai come "costruito" riflessivamente³⁰⁹. Risulterà evidente qui il rapporto e allo stesso tempo la

³⁰³ J. P. Sartre, *L'être et le néant*, p. 516.

³⁰⁴ *Ibidem*.

³⁰⁵ Ivi, p. 515.

³⁰⁶ Ivi, p. 530.

³⁰⁷ Ivi, p.517.

³⁰⁸ *Ibidem*.

³⁰⁹ È in forza della presenza originaria del progetto, come inseparabile dalla *realtà umana*, che Sartre propone, in conclusione, una *psicanalisi esistenziale*, uno studio delle manifestazioni delle volontà a partire dal *progetto esistenziale* e personale dei per-sé. Questo progetto, come si è visto, è assolutamente *trascendente* rispetto alle manifestazioni effettive di esso: «dobbiamo scoprire in ogni tendenza, in ogni modo di agire del soggetto, un significato che lo trascende.» Ivi, p. 640. Sul rapporto tra Sartre e la psicanalisi si veda B. Cannon, *Sartre and Psychoanalysis: Existentialist Challenge to Clinical Metatheory*, University Press of Kansas, Lawrence 1991. Molto difficilmente si potrebbe trovare un paesaggio concettuale più antitetico rispetto alla *Trascendenza dell'Ego*, in cui, come si ricorderà, l'attività dell'Io era radicalmente immanente ai propri atti effettivi, alla propria produzione infinita. Qui, al contrario, il progetto è l'autentico *nucleo* del per-sé; esso è il fondo non-tetico che fonda la teticità e generalmente il mondo, nullificandone la presenza in forza dell'avvenire.

distanza di tale posizione a proposito della non-teticità del progetto con quanto rinvenuto ne *La trascendenza dell'Ego*. Se rimane la primarietà del momento non-riflessivo, allo stesso tempo il progetto è sempre *mio*, o *tuo*. Il progetto è riferito ad un'esistenza, è la parte ineliminabile di quell'esistenza; non esiste nulla di *impersonale*, poiché il *mondo* è sempre mondo del per-sé, cioè insieme di relazioni dotate di senso a partire dal progetto.

Se il progetto è dunque l'unità fondamentale del per-sé³¹⁰ poiché stabilisce l'interezza dei suoi fini e gli rende così possibile il vivere in un *mondo*, in quanto è solo da quest'operazione di posizione dei fini che l'in-sé è illuminato di senso, esso è la modalità di nullificazione del dato da parte del per-sé. Non bisogna infatti in alcun modo dimenticare come per Sartre, esistere, per il per-sé, non significa che «nullificare l'in-sé»³¹¹. La tematica del progetto consente a Sartre di illuminare un ulteriore elemento: il fatto che il per-sé (così come il *Dasein* di Heidegger e l'uomo di Kojève) ha la propria dimensione temporale assolutamente specifica e privilegiata nell'*avvenire*. Questo perché il per-sé “progettato” vive sempre in vista di un fine e annulla proprio in virtù di tale fine:

«L'intenzione, in uno stesso nascere unitario, pone il fine, si sceglie e apprezza il dato a partire dal fine. In queste condizioni, il dato è apprezzato in funzione di qualche cosa che non esiste ancora; l'essere-in-sé è rischiarato alla luce del non-essere. Ne risulta una duplice colorazione nullificatrice del dato: da una parte, esso è nullificato in quanto la rottura con lui fa perdere ogni efficacia sull'intenzione; d'altra parte esso subisce una nuova nullificazione per il fatto che gli si rende questa efficacia a partire da un nulla, l'apprezzamento. *La realtà-umana, essendo atto, non può concepirsi che come rottura con il dato, nel suo essere. Essa è l'essere che fa che ci sia il dato rompendo con lui e chiarendolo alla luce del non-ancora-esistente.*»³¹²

Vi sono qui tre elementi fondamentali: in primo luogo, l'idea che questa attività nullificatrice dell'Io non sia un'attività di puro annichilimento, ma sia ciò che, annullando l'in-sé, lo illumina di senso, gli dona una luce e un “colore” che esso non ha, in sé; in secondo luogo, è a partire dal fine che

³¹⁰ Ivi., p. 540.

³¹¹ Ivi, p. 506.

³¹² Ivi, p. 548-549 .

il progetto pone che *l'annullamento* si dà come costitutivo movimento verso un futuro, e viceversa è il fatto che il per-sé viva in una costante mancanza di essere che genera questo movimento verso un futuro che ancora non è. L'avvenire, proprio in quanto *non-essere*, è la dimensione più propria del per-sé, che non può mai permanere nella presenza; in terzo luogo, è ancora più evidente dalle righe citate il fatto che il per-sé non possa che esserci come negazione radicale di ogni datità. Il per-sé vive nel futuro³¹³, in quanto il presente acquisisce senso in forza del progetto e il passato, per Sartre, non è che «il passato è un per-sé ripreso e sommerso dall'in-sé»³¹⁴, una solidificazione della mia assoluta libertà che mi è ormai sfuggita e che è un mero in-sé: solo *superandolo* continuamente può esistere la coscienza libera. Si dà qui, senza alcun dubbio, una forma radicale e netta del rapporto tra umanità e negativo.

È attraverso il progetto, si è visto, che il mondo acquisisce senso, separandosi dal piano del mero in-sé. Che questo progetto sia assolutamente svincolato da ogni exteriorità, e scelto dal per-sé medesimo senza alcun condizionamento, significa per Sartre che ogni condizionamento in quanto tale può apparire solo sullo sfondo di un'esistenza che progetta. Questo non significa, per Sartre, che il per-sé viva in un mondo irreali o non viva affatto in un mondo; quanto che, se una cosa concretamente si pone come ostacolo, è solo perché il progetto si configura in modo per cui quella determinata cosa in quel determinato posto (quel *factum*) si danno come ostacoli. È dunque «la nostra libertà a costituire i limiti che incontrerò in seguito»³¹⁵. Che le cose ci siano *avverse*³¹⁶, per Sartre, non è affatto un argomento contro la nostra assoluta

³¹³ È quanto sottolinea a più riprese anche Massimo Recalcati nel suo libro: «è solo l'avvenire che determina il senso del passato; la temporalità costitutiva del soggetto è [...] al futuro anteriore» M. Recalcati, *Ritorno a Jean-Paul Sartre. Esistenza, infanzia e desiderio*, Einaudi, Torino 2021, p.63. L'interessante tesi del libro dello psicanalista italiano è che, con il passare degli anni, Sartre operi una rivalutazione del *passato*, in generale, letto non più come qualcosa da superare ma come qualcosa di cui farsi *eredi*. Per quanto la tesi sia condivisibile, non convince il fatto che Recalcati ignori completamente la *Critica della ragione dialettica* nella sua lettura dell'evoluzione, di Sartre, per così dire, da *l'Essere e il Nulla* a *L'idiota della famiglia*.

³¹⁴ Ivi, p. 161.

³¹⁵ Ivi, p. 553.

³¹⁶ Questo tema dell'*avversità*, già accennato a proposito di Kojève, è centrale nella filosofia francese del '900, e attraversa le opere, oltre che dei due autori qui considerati, anche di Merleau-Ponty. Sarà istruttivo vedere in che termini si dà una radicale differenza di concezione dell'*avversità* nell'autore di *Fenomenologia della percezione* rispetto a Sartre.

e radicale libertà come *nullificazione*. È noto l'esempio sartriano della roccia:

«Una roccia che manifesti una resistenza enorme se voglio spostarla sarà invece un aiuto prezioso se vorrò scalarla per contemplare il paesaggio. La roccia in se stessa – se pure è possibile considerare ciò che può essere in se-stessa – è neutra, cioè attende di essere chiarita da un fine per manifestarsi come avversario o come ausiliarlo. [...] Così quantunque le cose brute (ciò che Heidegger chiama gli “esistenti bruti”) possano limitare fin dall'origine la nostra libertà d'azione, è la nostra libertà stessa che deve in precedenza costituire l'ambito, la tecnica e i fini, in rapporto ai quali esse si manifesteranno come limiti.»³¹⁷

Quello di Sartre non è affatto un idealismo in cui il mondo è un prodotto completo del per-sé. Se così fosse, come abbiamo più volte rinvenuto, il per-sé non sarebbe affatto un vuoto che annichilisce l'in-sé, quanto un nucleo di produzione infinita. Ne *L'Essere e il Nulla*, invece, la produzione di senso viene logicamente e ontologicamente *dopo* la nullificazione. È, dunque, proprio perché c'è un in-sé il cui senso gli è donato dal per-sé, che vi è qualcosa che si costituisce come *fatticità*, o come «mondo resistente»³¹⁸. Precisamente perché c'è una resistenza fuori dal per-sé, che il per-sé stesso identifica come tale, essa può darsi per venire continuamente superata e annullata. È proprio perché ci sono ostacoli, i quali appaiono solo grazie al progetto, che il per-sé può superarli e dunque essere costitutivamente libero: «la libertà incontra o sembra incontrare dei limiti, per il fatto del *dato* che essa supera o nullifica»³¹⁹. La *situazione* nella quale si dà la libertà è necessaria al darsi della libertà stessa³²⁰. Si può apprezzare, a questo livello di elaborazione concettuale, la differenza assolutamente radicale che Sartre marca ora rispetto a quanto gli si è visto sostenere nel corso degli anni '30. Questa centralità della *resistenza* dell'in-sé certifica il fatto che il *fine* del per-sé,

³¹⁷ Ivi, p. 553.

³¹⁸ Ivi, p. 554.

³¹⁹ Ivi, p. 555.

³²⁰ Da questo punto di vista Maria Russo nota correttamente come l'individuo sartriano sia in un certo senso del tutto *a-storico*, in quanto «i processi di modificazione e superamento del reale non provengono da spinte interne ai movimenti dialettici della storia, bensì dalla libera progettazione individuale». L'antropologia filosofica elaborata da Sartre svincola l'uomo dalla dimensione storica, che si dà esclusivamente come *situazione* del per-sé comunque libero. Vd. M. Russo, *Per un esistenzialismo critico*, cit., p.101.

in quanto tale non sia creatore assoluto della realtà: essa ha uno spessore che Sartre nomina, appunto, *resistenza*³²¹. Senza questa resistenza dell'oggetto, per il Sartre degli anni '40, non può esservi *scelta*, giacché ogni desiderio sarebbe immediatamente realizzato nello stesso momento in cui esso si producesse spontaneamente. Libero, può esserlo solo un per-sé collocato già da sempre in un mondo che pone resistenza alla sua *luce*, un mondo che deve essere illuminato dal progetto. Nel mondo in cui la realtà si costruisce mediante l'attività spontanea di una coscienza che si pone dei fini, al contrario, non vi è libertà:

«Mais si'il suffit de la projeter pour qu'elle se réalise, cela signifie que nous sommes dans le règne du *souhait*, ou encore de l'imagination. [...] dans ce monde, aucune *décision* n'est plus possible car toute conception entraînant sa réalisation, le désir ne peut plus se distinguer du choix réfléchi. Le *postponement* est impossible, comme aussi bien la décision de renoncer, comme aussi l'invention d'un moyen meilleur. En un mot, c'est la possibilité en général qui devient impossible. Je suis condamné à voir réaliser ce que je pense, en un mot je passe du monde libre au monde enchaîné du rêve.»³²²

In cui è da rilevare, in primo luogo, come Sartre consideri ormai l'immaginazione e la spontaneità come elementi che annullano la libertà dell'uomo, impedendogli, proprio in quanto atti spontanei slegati dall'ipseità e dalla possibilità, che anche qui si manifesta come possibilità di *non fare*, di *negare* qualcosa. In secondo luogo, per lo stesso motivo, si evidenzia qui come sia necessario per questo secondo Sartre far emergere la centralità del negativo. Proprio, infatti, quando emerge questo dualismo relativo tra un per-sé che annulla e un in-sé che è mera resistenza (in quanto tale, però, sempre superabile) è necessario porre un'attività di negazione radicale permanente che questo per-sé mette in atto nei confronti del per sé. Le cose, declinate da Sartre come *situazione*, non sono lì che per essere superate dall'attività radicalmente libera del per-sé. Questa libertà, che sta in un «ordre différent de l'ordre du monde»³²³ consiste ora non in una spontaneità assoluta da ogni cosa, ma in una scelta

³²¹ Tali passaggi concettuali, a cui abbiamo già fatto riferimento, sono pienamente apprezzabili nella loro differenza rispetto al Sartre precedente in un testo che si voleva in qualche modo come riassuntivo come J. P. Sartre, *Verité et existence*, cit., pp. 123-126.

³²² Ivi, pp. 123-125.

³²³ Ivi, p. 127.

che è interiorizzazione e superamento del mio essere costitutivamente in situazione³²⁴.

2.7. *L'esplosione del negativo*

Affinché questo venga chiarito, bisogna ora mostrare in breve in che termini si dia quell'*esplosione* del negativo nel pensiero di Sartre, come già lo si è visto in Kojève. Con tale espressione intendiamo, come già si è detto nell'introduzione, il dispiegarsi del Nulla nell'uomo *fuori* dall'uomo, il movimento necessario che si dà da un negativo *nell'uomo* a una *negazione* fuori dall'uomo. In Sartre essa si dà in una duplice forma. La prima, è stata in qualche modo l'oggetto di tutta la ricostruzione precedente: la continua e ineliminabile negazione dell'in-sé, nella sua forma di *fatticità* e di Essere fisso. Quanto già detto sul costante annullamento della presenza da parte del per sé è quindi definibile come *estrinsecazione esplosiva* del negativo nell'uomo (nel caso di Sartre, del Nulla che è l'uomo). Tale metaforica esplosione ha come esito la nullificazione di ciò che è fuori dall'uomo (cioè dell'in-sé). La seconda forma nella quale si dà questa dinamica è il rapporto io-altri.

Ne *L'Essere e il Nulla* Sartre supera il solipsismo che, come egli stesso riconosce³²⁵, minacciava ancora un testo come *La trascendenza dell'Ego*. L'elemento chiave di tale superamento è quanto egli chiama lo *sguardo d'altri*. Nell'esperienza quotidiana, infatti, secondo Sartre, noi ci confrontiamo costantemente con degli oggetti assolutamente peculiari. Egli chiama tali oggetti «elementi di disintegrazione del mondo»³²⁶. Questi oggetti, apparentemente come tutti gli altri, immediatamente mi risultano come dei «fori di scarico» del mondo, dei «buchi»³²⁷ nel pieno dell'essere. Questi buchi sono *gli altri*. Il per-sé ha, in questo rapporto con l'altro, come primo elemento la dimensione dello *sguardo*; tutto il rapporto con l'altro per Sartre si gioca su questo passaggio. Lo sguardo dell'altro però, in quanto tale, non è mai in grado di penetrare all'interno del mio *per-sé*, e dunque tende sempre a fissarmi in ciò che mi vede: come

³²⁴ Ivi, p. 128.

³²⁵ J. P. Sartre, *L'être et le Néant*, cit., p. 286.

³²⁶ Ivi, p. 308.

³²⁷ *Ibidem*.

essere-seduto, ad esempio³²⁸. L'altro, fissandomi con il suo sguardo e essendo anche esso un per-sé, un buco nell'essere, mi fissa, uccidendo le mie possibilità; egli solidifica il mio essere assolutamente libero in una forma specifica, rendendomi come un oggetto. Da questo punto di vista: «essere visto mi costituisce come un essere senza difesa per una libertà che non è la mia libertà. In questo senso, possiamo considerarci come “schiavi” in quanto appariamo agli altri»³²⁹. Il mio rapporto con l'altro è per Sartre costitutivamente mediato da quello che definisce «*disagio*»³³⁰, che è il sentimento che si prova nella misura in cui si viene fissati come un oggetto. Tale disagio genera la *vergogna*, sensazione tipica del per-sé, il quale naturalmente rimane ontologicamente assolutamente libero, che si rende conto di essere-guardato. Tale elemento dello sguardo è assolutamente centrale, per Sartre, nella misura in cui è costitutivo del *per-sé*, anche indipendentemente dalla presenza effettiva di un Altro che mi guarda. Questa stessa possibilità di essere guardato, in altre parole, informa di sé la mia esistenza, in quanto mi «presenta la pura possibilità che io sia ora *questo* concreto»³³¹. Io sono cioè *sempre per-altri*.

Il rapporto con l'Altro per Sartre si gioca tutto su questo conflitto tra per-sé che vogliono trascendersi l'un-l'altro, fissandosi reciprocamente come *oggetti* disponibili alla propria attività nullificatrice. Si tratta dunque di una relazione eminentemente conflittuale: «il conflitto è il senso originario dell'essere-per-altri»³³². In quanto egli mi guarda, io come essere-guardato sono sempre *posseduto*, poiché l'Altro trascende costantemente la mia trascendenza, rubando al mio per-sé il suo essere come libertà. Viceversa, il mio obiettivo nel rapporto con l'altro, in quanto io voglio essere una trascendenza libera di fronte ad un mondo in sé, è sempre quello di «assimilare l'altro come essere-che-guarda». Io sono cioè disposto a riconoscermi come per-sé che viene guardato, pur di riconoscere che chi mi guarda è semplicemente un essere-che-guarda e non una coscienza radicalmente libera, come me³³³. Non è mai possibile un rapporto con l'altro che non sia di puro conflitto e questo avviene per il fondamento ontologico-antropologico del lavoro di Sartre. L'altro infatti non può assolutamente essere colto come libertà; esso infatti è «di

³²⁸ Ivi, pp. 315-316.

³²⁹ Ivi, p. 321.

³³⁰ Ivi, p. 330.

³³¹ Ivi, p. 335.

³³² Ivi, p. 424.

³³³ Ivi, p. 425.

principio, l'inattingibile: mi sfugge quando lo cerco e mi possiede quando lo sfuggo»³³⁴. Non si può mai cogliere un altro per-sé in quanto tale, perché questo significherebbe cogliere la sua libertà, *riconoscerla*. Ogni riconoscimento, però, come si è visto, presuppone come condizione ontologica di possibilità un progetto del *per-sé*: anche il riconoscimento dell'altro ricadrebbe dunque in un progetto esclusivamente *mio*, che dona il senso alla libertà dell'altro, che è dunque radicalmente subordinata in ogni caso alla mia. Egli sarebbe comunque, per me, un per-sé che io tento di trascendere.

«Non bisogna pensare tuttavia che una morale del *laissez-faire* e della tolleranza rispetterebbe maggiormente la libertà dell'altro; dal momento che esisto, stabilisco un limite di fatto alla libertà dell'altro, *sono* quel limite e ognuno dei miei progetti traccia questo limite intorno all'altro: la carità, il lasciar fare, la tolleranza – o qualsiasi atteggiamento astensionista – è un mio progetto che mi implica.»³³⁵

Da questo, che è *conseguenza necessaria* dell'impostazione ontologico-antropologica di Sartre, deriva la centralità assoluta del sentimento dell'*odio* nel rapporto con l'altro. Tale sentimento viene definito da Sartre come ciò che nasce dall'umiliazione subita a partire dall'atto dell'altro «che mi ha messo in condizione di *subire* la sua libertà»³³⁶. Per Sartre però questo atto, lungi dall'essere contingente, non è che una *rivelazione* di una condizione che si è visto essere costitutiva dell'esistenza medesima: e cioè del fatto che io sono «oggettività strumentale di fronte alla libertà altrui»³³⁷. Da questo punto di vista, per Sartre, l'odio è un sentimento che necessariamente è generale, cioè è riferito a *tutti*, e mai solo ad uno: esso manifesta il conflitto tra la mia esistenza e quella di altri. «L'odio è odio di tutti gli altri in uno solo»³³⁸. Si potrebbe dire che l'odio è il sentimento che si prova quando si comprende il senso profondo della dimensione del per-altri. Quanto la visione del rapporto con l'altro sia assolutamente distruttiva (nichilistica) è chiaro dalla seguente citazione:

³³⁴ Ivi, p. 471.

³³⁵ Ivi, p. 473.

³³⁶ Ivi, p. 474.

³³⁷ *Ibidem*.

³³⁸ Ivi, p. 475.

«Colui che, una volta, è stato per altri, è contaminato nel suo stesso essere per il resto dei suoi giorni, anche se l'altro fosse del tutto soppresso: non smetterà di sentire la sua dimensione di essere-per-altri come una possibilità continua del suo essere. Non può riconquistare ciò che ha alienato; e ha anche perso ogni speranza di agire sull'alienazione e di rivolgerla a suo profitto, perché l'altro distrutto ha portato la chiave di quell'alienazione nella tomba.»³³⁹

Il Nulla che il per-sé è *esplode*, metaforicamente, fuori dal per-sé rendendo assolutamente impossibile un rapporto non conflittuale con gli altri. Nel rapporto con gli altri, essi mi alienano continuamente dalla mia assoluta libertà e io, viceversa, provo a trascendere il loro essere trascendenti fissandoli in un oggettività. Anche nel sentimento comunemente pensato e vissuto come quello che genera minori distanze tra i soggetti, cioè nell'amore, Sartre vede all'opera questa medesima esplosione del Nulla, che rende impossibile qualsiasi forma di assenza di conflitto. Tale sentimento, infatti, lungi dall'essere un processo di avvicinamento all'altro, non è che la volontà di possedere la *libertà* dell'Altro³⁴⁰. L'amore è il tentativo da parte del *per-sé* di impadronirsi della libertà dell'altro; di ottenere da lui una dedizione *libera* che si rinnova continuamente. Esso certifica il fatto che ogni *incontro* tra per-sé è reso assolutamente impossibile dal fatto che il per-sé coincida con il nulla. Non si avrà a questo punto, tenendo presente questo rapporto sempre presente e ineliminabile di continua "lotta" con l'altro, alcuna difficoltà a comprendere la nota frase che Sartre fa dire al personaggio Garcin nella commedia *Huis clos*: «L'inferno, sono gli altri»³⁴¹.

Si è ricostruita brevemente la forma conflittuale del rapporto con l'altro in Sartre per rendere chiaro nel dettaglio questo meccanismo di *esplosione* che è l'oggetto della prima parte di questo lavoro per come esso si dà in Sartre³⁴². È egli stesso a chiarificare il rapporto, evidente di

³³⁹ *Ibidem*.

³⁴⁰ *Ivi*, p. 427.

³⁴¹ J. P. Sartre, *Huis clos / Mouches. Piece en un acte / Drame en trois actes*, Gallimard, Paris 1995 (1944); tr. it. di G. Lanza, M. Bontempelli, *Le mosche/porta chiusa. Nuova edizione con testo francese a fronte*, Bompiani, Milano 2014, p. 471.

³⁴² Si potrebbe obiettare che nel testo filosofico che ha avuto maggiore diffusione, tra quelli sartriani, e cioè la trascrizione della conferenza tenuta da Sartre il 29 ottobre 1945 al club *Maintenant*, intitolata *L'existentialisme est un humanisme*, mette in crisi questa prospettiva tutta centrata sul negativo. È certamente vero che in quella conferenza, che ha avuto il merito di

per sé, tra il Nulla nel per sé e questa forma di rapporto con l'altro. Concludiamo questa esposizione de *L'Essere e il Nulla* citando le righe in cui Sartre mostra questo movimento da un Nulla per sé ad una nullificazione del rapporto con gli altri:

«Il per-sé non è solamente un essere che sorge come nullificazione dell'in-sé che egli è e negazione interna dell'in-sé che non è; *questa fuga nullificante è del tutto ripresa dall'in-sé e coagulata in in-sé non appena appare l'altro*. Il per-sé solo è trascendente al mondo, è il niente per cui *ci sono* delle cose. L'altro, sorgendo, conferisce al per-sé un essere-in-sé-nel-mondo come cosa fra le cose. La pietrificazione del per-sé da parte dello sguardo dell'altro è il senso profondo del mito di Medusa. [...] Abbiamo subito imparato che il per-sé era nullificazione e negazione radicale dell'in-sé; ora, constatiamo che è anche, per il solo fatto del concorso dell'altro e senza nessuna contraddizione, totalmente in-sé, presente dell'in-sé. Ma questo secondo aspetto del per-sé ripresenta il suo *di-fuori*; il per-sé. Per natura è l'essere che non può coincidere con il suo essere-in-sé.»³⁴³

presentare al mondo l'esistenzialismo, tutto il ragionamento sartriano è concentrato sull'azione come spazio tipico di costruzione proprio dell'umanità, su un piano discorsivo che pare, a prima vista, *affermativo*. Bisogna però considerare due elementi che ci devono far ritenere questo rivolgimento affermativo del discorso una semplice questione semantica che non cambia nulla sul piano filosofico: uno storico-contestuale, l'altro teoretico. Il primo è che quella conferenza aveva un ruolo divulgativo (non è dunque semplice delinearne la profondità filosofica, soprattutto se la si confronta con un testo complesso come *L'Essere e il Nulla*) e, soprattutto, era parte di un'operazione con la quale Sartre mirava a rispondere ad alcune obiezioni che gli erano state rivolte, tra cui per lui era assolutamente inaccettabile quella di *quietismo*, come è evidente dalla struttura stessa del testo. Il rivolgimento affermativo del ragionamento sartriano sarebbe dunque giustificabile anche solo da questo punto di vista. L'elemento teoretico, più decisivo, è il seguente: se è vero che tutto il testo è incentrato sul tema dell'azione, è vero allo stesso tempo che anche ne *L'Essere e il Nulla* l'azione è tema centrale. Il punto fondamentale è la qualità di quest'azione, il significato che si dà al termine. Per Sartre l'azione consiste in una nullificazione della presenza, come è evidente, tra le altre cose, dall'idea di trascendenza che egli esprime in queste pagine come «*dépassement*» continuo di essa. Se l'uomo consiste nella propria azione e l'azione consiste in un superamento e in un annullamento della presenza, il legame tra uomo e Nulla permane nella sua stabilità. Non bisogna dunque, per questi motivi, dare un'importanza eccessiva ad un testo come *L'existentialisme est un humanisme* almeno se si volessero trovare rotture interne alla prestazione concettuale sartriana. Vd. J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Paris 1996 (1945); tr. it. di M. Montanari, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Ugo Mursia, Milano 2016.

³⁴³ J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pp.493-494. Sottolineatura mia.

3. Le conseguenze del negativo: Kojève, Sartre e Wahl

Sartre, concludendo la sua opera, lascia emergere un fatto per noi assolutamente centrale, che ci consente di cogliere la vicinanza e allo stesso tempo la distanza radicale del suo pensiero da quello di Alexandre Kojève. Occorre ora concentrarsi su questo rapporto. Dall'analisi di esso infatti, emerge la direzione che ogni argomento che si fondi sul binomio uomo-negativo non può che prendere, ma anche le differenze tra questi due pensatori. Da tale confronto risulterà evidente perché è Kojève il rappresentante per eccellenza del binomio umano-negativo per come lo si è inteso qui, nella misura in cui raccoglie fino in fondo sue conseguenze prometeiche.

3.1. Lavoro, tecnica, libertà

Nelle ultime pagine de *L'Essere e il Nulla* viene trattata la questione del divino. Sono queste tra le pagine più note di Sartre e le più comunemente ricondotte ad un'idea tragica di esistenzialismo. Qui Sartre sembra cogliere un lato non emerso completamente nel resto della monumentale opera se non nelle pagine sulla malafede. È chiaro che il per sé sia costitutivamente mancanza di essere, in quanto "trou" nel pieno dell'in-sé. È in forza di tale mancanza assoluta che il per-sé si dà come scelta. Quello che Sartre aggiunge in queste ultime pagine è che il progetto è essenzialmente progetto di essere; è un progetto verso l'in-sé. L'uomo vuole cioè divenire un essere in sé-per sé; cioè un essere che, dopo aver negato la propria condizione progettandosi in un alterità, possa essere auto-fondato:

«il per sé progetta di essere, in quanto per-sé, un essere che sia ciò che è; in quanto essere che è ciò che non è e che non è ciò che è, il per-sé progetta di essere ciò che è; in quanto coscienza, vuole avere l'impermeabilità e la densità infinita dell'in-sé; e in quanto nullificazione del'in-sè e perpetua evasione dalla contingenza e dalla fatticità, vuole essere il proprio fondamento. È perciò che il possibile è progettato in genere come ciò che manca al per sé per divenire in-sé-

per-sé, cioè l'ideale di una coscienza che sarebbe fondamento del suo proprio essere-in-sé mediante la pura coscienza che prenderebbe di se stessa.»

Il per sé vuole cioè giungere ad un'identificazione definitiva (tipica dell'in-sé) pur essendo il proprio fondamento come attività nullificatrice della presenza ricevuta "passivamente". È «appunto questo ideale che si può chiamare Dio. [...] L'uomo è l'essere che progetta di essere Dio». Essere Dio, dunque, significherebbe divenire, nella vita "progettata", autofondato, cioè padrone della propria contingenza. Saranno chiare qui le assonanze con il pensiero di Kojève, per cui l'uomo è fin dall'origine portato a sostituire Dio, come costruttore del proprio Welt e distruttore della Natura stessa. In effetti, in Kojève, al termine della storia, l'uomo non tanto diviene Dio, quanto lo sostituisce. Cambia poco, nel paragone con Sartre. Vi è però una enorme differenza tra questi filosofi, che illumina anche il nucleo del motivo per cui si è dovuto trattarli entrambi, avendo essi due posizioni molto divergenti sull'estrinsecazione del Nulla nell'uomo, per così dire, fuori di lui.

Mentre in Kojève, infatti, l'uomo si sostituisce effettivamente a Dio, negando la Natur e costruendo un Welt, l'uomo di Sartre permane indefinitamente nella nullificazione e, pur costituendosi come essere che vuole divenire Dio, non può mai, per un motivo ontologico fondamentale, divenire effettivamente Dio. Quella di Dio, infatti, è un'idea che anche il lettore più superficiale de L'Essere e il Nulla non può che denotare come contraddittoria. Il per-sé non può mai divenire in sé, essendone separato da tutto lo spessore di quel Nulla che egli è; il Nulla non può mai divenire essere. Il dualismo di Sartre non si riassorbe mai, contrariamente a quello di Kojève. L'uomo non può né essere l'in-sé, né l'in sé-per sé; egli è semplicemente il per-sé, non è che questo processo indefinito di annullamento dell'in sé: «la realtà umana è puro sforzo per diventare Dio». La realtà umana è certamente questa passione originaria che progetta di fondarsi divenendo un in sé allo stesso tempo "libero" come al di là della propria contingenza (un in sé per sé): dato che però non può mai giungere a divenire Dio, egli è necessariamente una «passione inutile». Emerge qui una differenza importantissima con Kojève. In quest'ultimo, si ricorderà, a rendere possibile l'avvento dell'uomo post-storico era il fatto che quell'atto di nullificazione non si desse mai come puramente distruttivo, ma come primo motore di un processo di ri-costruzione integrale della *Natur* in *Welt*. La libertà dell'uomo consisteva nella possibilità di negare

un dato ai fini della propria soddisfazione, la quale risulta necessariamente essere l'esito di una ricostruzione tecnica di quel mondo. Non si potrebbe pensare a un pensiero che saldi in modo più stretto annullamento del naturale e produzione tecnico-culturale. Un nichilismo per la natura, potremmo dire, aveva in Kojève come altro lato necessario un costruttivismo assoluto in direzione del Welt tecnico-umano. Quella forma di dualismo tendeva dunque necessariamente al riassorbimento di sé stesso: un processo storico iniziato con una prima separazione dell'uomo come Néant dalla Natur stessa terminava con l'abolizione totale di quella stessa Natur in un Welt interamente umanizzato (il ché significa, per Kojève, disposto tecnicamente per essere infinitamente appropriabile). Questo processo aveva, in quel contesto, l'esito del ripristino di un monismo, in cui non si dava che mondo umano. In quel mondo completamente umano, quest'ultimo veniva meno nella sua più propria umanità, giacché essa stava tutta nella distruzione indefinita di ciò che lo circondava. Quando si è soddisfatti, però, per Kojève, si cessa di distruggere e quindi di essere umani tout court. La fine della storia coincide con la fine del dualismo perché la ricostruzione del mondo ha colmato quel divario tra l'Essere e l'Uomo.

Per Sartre la libertà non coincide affatto con la possibilità di distruggere il mondo naturale per ricostruirlo tecnicamente. Quella di Sartre all'altezza de *L'Essere e il Nulla* non è affatto una filosofia del lavoro, ma, volendo rimanere dentro le categorie *latu sensu* hegeliano-marxiane tipiche anche di Kojève, una filosofia dell'alienazione. Per Sartre possiamo dire, riassumendo alcuni degli elementi già analizzati, che ogni "inseizzazione" del per sé è sempre una radicale alienazione, compresa la produzione. Qui possiamo vedere un elemento che permarrà anche nel Sartre successivo, e cioè una certa diffidenza nei confronti dell'"istituito". A Sartre non interessa la ricostruzione tecnica del mondo perché un mondo come *Welt* ricostruito tecnicamente è un mero in-sé che non si differenzia in Nulla dal mondo naturale; esso è attività dell'uomo solidificata e dunque ormai resa in-sé. Ciò che Sartre non può accettare, in forza della sua ontologia fondamentale, è che l'uomo non sia libero, cioè che egli possa mai colmare quella mancanza che lo costituisce. È assolutamente impossibile, da un punto di vista ontologico, che la storia termini, perché il dualismo non è mai dato per essere riassorbito, sebbene esso non sia in alcun modo, come si è visto, un dualismo assoluto, in cui non vi è incontro tra in sé e per sé. Come Sartre mostra trattando il

concetto di libertà in Cartesio (nel quale egli pensa di rinvenire una radice della sua idea), l'uomo, in quanto essere che è pura negazione non è in alcun modo un essere di natura, è assolutamente separato da essa. Proprio per questo motivo, secondo l'autore de *L'Essere e il Nulla*, la libertà dell'umano va pensata sullo stesso piano della libertà che Cartesio attribuisce a Dio: è necessario secolarizzare, in un certo senso, il pensiero del fondatore della filosofia moderna. Il nostro essere liberi è questa attività originaria e costituente proprio in quanto l'uomo coincide con il Nulla della Natura. Questo annullamento che Sartre identifica come attività più propria del per-sé si pone piuttosto, a questo livello, sul piano della costruzione del progetto e quindi del senso. Annullare significa riporre continuamente sotto silenzio la nostra fatticità (anche quando essa si dà come forma tecnica, o come istituzione di qualsiasi tipo), il nostro corpo, il nostro posto, il nostro passato, sapendo che essi sono la nostra situazione che non possiamo mai mancare, ma che pure noi non siamo; il per-sé è sempre, costitutivamente, al di là della propria fatticità. Per Sartre l'ontologica libertà del per-sé non consiste tanto nell'annullare un insieme di fattori storico-culturali-naturali che vengono a formare la concreta situazione del per-sé, come invece è in Kojève, in cui l'uomo vive per distruggere le proprie condizioni storiche, giungendo alla soddisfazione personale; quanto piuttosto a vivere come superati dalla libertà del per-sé quegli stessi fattori. Questo perché il suo dualismo è più radicale: per Sartre l'in-sé, in quanto tale, non ha alcun senso. Solo il progetto gli dona senso. Essere liberi significa escludere l'Essere come alterità indisponibile ai miei desideri, pensare l'in-sé come da assimilare sistematicamente al per-sé, non distruggendolo fisicamente ma svuotandolo da qualsiasi forma di alterità. Infatti, la nullificazione della propria fatticità consiste nel vivere senza mai identificarsi (come fa chi è in malafede) con una condizione determinata (cioè non divenendo mai un in-sé): il per-sé è questo nucleo luminoso che illumina di senso un essere in sé completamente opaco. La distruzione di una condizione storica è tale solo per un singolo progetto. Non si giunge mai alla fine della storia, perché il per-sé permane sempre nella distanza rispetto alla condizione che pure, in parte, contribuisce a creare. Il per-sé è, come si è visto, una passione inutile, che vive sfuggendo a ciò che è e nullificandolo in continuazione. Egli è, secondo la nota formula, «condannato ad essere libero». Tale elemento della libertà come nullificazione assoluta, riposando su un piano di ragionamento antropologico per cui l'uomo è «negazione pura», è talmente radicale e fondamentale per Sartre che tiene

il nostro autore risolutamente lontano da ogni forma di passione per un processo di ricostruzione tecnica del mondo, nel senso presente senza dubbio in Kojève. Il dualismo deve mantenersi perché la libertà dell'uomo è troppo importante e originaria. Da questo punto di vista vi è tra i due autori una differenza assolutamente centrale che non si potrebbe sopravvalutare.

Si può dunque dire che, più si dà, in un determinato paesaggio teorico, la necessità di un rapporto tra l'uomo come nulla e il mondo (e quindi una messa in discussione del dualismo), più il negativo diventa in un certo senso esplosivo nei confronti della presenza nella sua conformazione concreta. In Kojève infatti è in forza della dinamica di necessaria soddisfazione che muove l'uomo che il negativo annulla la Natur e ricostruisce il Welt . In Sartre non si dà invece alcuna distruzione fisica della natura, né è la situazione fattuale in quanto tale che va eliminata, se non come esito di un determinato e specifico progetto (tale eliminazione fisica non è necessaria). Questo avviene solo per effetto non necessario del progetto particolare di un per-sé. Il Nulla di Sartre è talmente lontano dall'Essere (per quanto sia tale essere che viene rivelato come limite dal progetto stesso, e sia al fondo da tale Essere che, contraddittoriamente, Sartre fa emergere il per sé) che non vi è mai alcuna possibilità che il dualismo venga colmato.

3.2. Sartre (e Kojève) alla luce di Jean Wahl

Sartre non dedica molto spazio all'analisi e al commento del lavoro di Jean Wahl. Come si è visto, sottolinea brevemente la sua importanza per la generazione cresciuta negli anni '30 nei *Taccuini*, gli dedica qualche citazione nelle sue opere principali (tra cui una ne *L'Essere e il Nulla*), e riconosce nuovamente la sua centralità in un passaggio assolutamente decisivo di *Questioni di metodo* che discuteremo a breve. Conviene dunque, per enucleare i punti su cui i due autori non possono assolutamente incontrarsi, ricostruire il rapporto Sartre-Wahl a partire da quanto il maestro, per così dire, sostiene a proposito dell'allievo (che si è sempre rifiutato di considerarsi tale).

Da quando *L'Essere e il Nulla* viene pubblicato, infatti, Wahl dedica tutta una serie di riflessioni al pensiero di Sartre. Esse sono contenute in alcuni dei suoi testi e in un articolo fondamentale, uscito sul primo numero di *Deucalion*, nel quale Sartre è criticato con molta durezza, come è evidente già a partire dal titolo: *Essai sur le néant d'un problème*. L'elemento fondamentale, e allo stesso tempo il più problematico, della filosofia sartriana secondo Wahl è il *dualismo assoluto* che la caratterizza. Chi volesse criticare Sartre, sostiene Wahl in un testo che ricostruisce in breve la storia della filosofia francese, dovrebbe farlo partendo dalla sua ontologia, dai «fondements du système»³⁴⁴; nei suoi testi di commento all'autore della *Nausea*, in effetti, egli si dedica proprio a tale operazione. La distinzione tra due settori dell'essere è per Wahl eccessivamente radicale e rende la posizione sartriana «mégarique»³⁴⁵ (megarica) fissando il pensiero in una forma di immobilismo tra due poli separati. Questa accusa di eleatismo e di conseguente inconcludenza di un dualismo troppo radicale è il nucleo della critica wahliana a Sartre, e l'autore di *Vers le concret* non manca di ripeterla³⁴⁶. L'inadeguatezza dell'ontologia di Sartre emerge, da un lato, da una serie di contraddizioni in termini nello sviluppo del ragionamento e dall'altro dall'impossibilità di pensare a fondo il rapporto tra in sé e per sé che si manifesta, a parere di Wahl, nel testo sartriano. Rimanendo interno ad una definizione sostanzialmente aristotelica e tomista dell'Essere³⁴⁷, ma contrapponendovi un Nulla assoluto, Sartre rimane per Wahl al di qua dell'innovazione hegeliana, capace di pensare il non-essere come movimento dell'essere stesso³⁴⁸. Questa distinzione tra un in-sé e un per-sé, inoltre, fa scivolare costantemente, a parere di Wahl, Sartre tra un realismo radicale e una forma di idealismo, ponendo nel lavoro dell'autore de *L'Essere e il Nulla* un'ambiguità insuperabile³⁴⁹. Sartre non si rende conto, ancora, nel famoso esempio di Pierre al *Café* contenuto ne *L'Essere e il Nulla*, che il “non essere” al *Café* di Pierre non manifesta un nulla in forza della “nullificazione” del *Café*, quanto piuttosto mostra, al massimo, la capacità del soggetto di pensare come assenza quello che è in realtà un “vuoto

³⁴⁴ J. Wahl, *Tableau de la philosophie française*, cit., p. 155.

³⁴⁵ J. Wahl, *Essai sur le néant*, cit., p. 43.

³⁴⁶ Ivi, p. 61.

³⁴⁷ Ivi, p. 59.

³⁴⁸ Ivi, p. 50.

³⁴⁹ J. Wahl, *Petite histoire de l'existentialisme / suivie de Kafka et Kierkegaard*, Editions Club Maintenant, Paris 1947; tr. it. a cura di A. Di Miele, *Breve storia dell' "esistenzialismo"*, cit., p.46.

attivo”, assolutamente pieno³⁵⁰. Sartre ricerca un nulla là dove vi è solo dell’essere. La critica che Sartre fa ad Heidegger deve essere dunque invertita: si ricorderà come l’autore de *L’Essere e il Nulla* rimproveri ad Heidegger di non avere la capacità di pensare in modo negativo le caratteristiche dell’Esserci, che invece l’autore tedesco riporta sempre in termini positivi, nonostante il loro nucleo negativo. Per Wahl, allo stesso modo ma nel senso inverso, Sartre non comprende che anche le sue descrizioni di elementi per lui tipici solo del *per sé* in realtà siano descrizioni *negative* di cose in sé assolutamente positive. Il futuro, nella sua determinabilità, viene ad esempio descritto da Sartre come *Nulla* del presente³⁵¹. Parlandone in questo modo, sostiene Wahl, Sartre in effetti rende il *negativo* semplicemente un altro positivo, *mostrato* in modo diverso: il Nulla diviene una cosa-che-annulla. Si tratta, è bene notarlo fin d’ora, della medesima critica che Merleau-Ponty rivolgerà a Sartre ne *Il visibile e l’invisibile*. Wahl accusa inoltre Sartre di non riuscire a delineare in alcun modo i rapporti tra questi due «tronçons de l’être»³⁵², nonché tra i vari per sé, nello scacco comunicativo in cui questi, come si è visto, si vengono a trovare³⁵³. Per questi motivi Wahl non esita affatto a definire *L’Essere e il Nulla* «une grande tentative manquée»³⁵⁴, in quanto non riesce a venire a capo, in forza di questo dualismo assoluto, né della negatività in generale, né del rapporto che esso stesso imposta tra in sé e per sé.

Tuttavia, questo non significa affatto che Wahl rifiuti la questione del negativo, che al contrario egli riconosce come fondamentale. L’autore di *Vers le concret* ammette apertamente l’importanza di qualcosa che renda possibile «nous arracher “au mur de positivité qui nous enserre”»³⁵⁵. Quanto Wahl non può però accettare è, proprio perché gli pare assurda logicamente e per le sue conseguenze teoretiche l’opzione del dualismo radicale, l’idea che vi sia un rapporto privilegiato tra uomo e negativo. Da questo punto di vista, per Wahl ancora una volta Hegel supera di slancio Sartre, nella misura in cui pone il negativo non nell’umano, ma «dans les

³⁵⁰ Wahl svolge questa critica, argomentata dettagliatamente, in J. Wahl, *Essai sur le néant*, cit., pp. 47-50.

³⁵¹ Ivi, pp.65-67.

³⁵² J. Wahl, *Tableau de la philosophie française*, cit., p. 153.

³⁵³ Ivi, p. 152.

³⁵⁴ Ivi, p. 155.

³⁵⁵ J. Wahl, *Essai sur le néant*, cit., p. 50.

choses mêmes»³⁵⁶. Come già in *Vers le concret*, egli è interessato alla visione già del *Sofista* del negativo come *alterità* e non come annullamento da parte dell'umano di ciò che umano non è, tanto che giunge a lamentarsi esplicitamente del fatto che Sartre abbia intrapreso un'altra strada: «quel dommage qu'il n'ait pas suivi les enseignements de Platon qui montre dans le "ce qu'il n'est pas" simplement l'idée d'alterité»³⁵⁷. Per Wahl la tesi per cui il Nulla viene all'Essere per mezzo dell'umano è falsa; si fa continuamente esperienza di una distruzione delle cose da parte di altre cose; il massimo che si possa dire è che la percezione di questa distruzione sia possibile a partire dalla presenza dell'uomo, ma non che l'uomo e il negativo abbiano questo rapporto di identificazione radicale³⁵⁸. Peraltro, l'opera stessa di Sartre dà ragione, secondo Wahl, alla propria analisi. Negli studi concreti svolti da Sartre ne *L'Essere e il Nulla*, infatti, egli non tratta affatto di un Nulla contrapposto ad un essere, ma solo di una serie di nientificazioni concrete, che Wahl ritiene non necessitanti di quel fondo ontologico assolutamente separato dall'essere che invece quando parla di ontologia Sartre continuamente pone³⁵⁹. Lo stesso autore de *L'Essere e il Nulla*, confrontandosi con il *concreto*, rigetterebbe così la propria ontologia e supererebbe il proprio dualismo.

Wahl vuole dunque superare il dualismo sartriano in direzione di quel *concreto* a cui abbiamo dedicato diverse pagine e che non conviene qui riprendere per motivi di spazio. Il *concreto* sarebbe quell'unione di trascendenza e immanenza così lontana dalla sua ontologia. Questo concreto come *materiale* che ci pone in un ambito di passività è in effetti lontanissimo dalle posizioni sartriane, come si è visto. Wahl non esita, anche nella propria critica a Sartre, a richiamarsi ancora ad Heidegger come filosofo del concreto. Dopo aver sostenuto esplicitamente la superiorità del filosofo tedesco nei confronti di Sartre³⁶⁰ egli scrive, confermando dunque tutto quello che gli si è visto scrivere nei primi anni '30 anche nel 1946, che «c'est la position et non la negation ce qu'il y a de valable dans la philosophie de Heidegger»³⁶¹, in cui non bisogna leggere un disinteresse alla questione del negativo, quanto un interesse a quella del concreto. Questa rimozione del concreto come materiale con

³⁵⁶ *Ibidem*.

³⁵⁷ *Ivi*, p. 43.

³⁵⁸ *Ivi*, p. 46.

³⁵⁹ *Ivi*, pp.70-71.

³⁶⁰ *Ivi*, p. 57.

³⁶¹ *Ibidem*.

cui si sta in un rapporto che è anche di passività intacca, per Wahl, l'intera prestazione teorica sartriana, anche al di là del suo lavoro filosofico. In un testo per il quale in altri luoghi Wahl manifesta comunque apprezzamento come *La Nausea*³⁶², egli rinviene al massimo grado questo elemento problematico. Secondo Wahl, come si è visto, l'esistenza è costitutivamente rivolta ad un suo *fuori*, cioè al mondo da cui essa nasce. L'esistenzialismo wahliano è un esistenzialismo qualitativo, in cui le cose sussistono senza essere né costituite né interamente illuminate: «l'existence a un contenu et elle est richesse. Il n'y a existence que quand il y a contenu et objet»³⁶³. Ne *La Nausea*, al contrario, l'esistenza vive in una dimensione di *puro sentimento*, nella quale ci si rende conto del mondo solo mediante il sentimento della nausea, senza sperimentare l'autonomia del mondo esterno, che al contrario, come abbiamo accennato, *crolla* di fronte alla produzione infinita e assoluta della coscienza irriflessa. L'esistenza spontanea descritta ne *La Nausea*, per Wahl, non è dunque un'esistenza concreta, che è invece in quanto tale confrontata sempre a qualcosa di esterno, di *reale*. Essa «est toujours l'existence devant une oeuvre, dans une action ou face à un autre être. Une existence est relation avec quelque chose d'autre que soi»³⁶⁴.

In un paio di righe scritte da Sartre diversi anni dopo, l'autore di *Questioni di metodo* traccia una parte del suo percorso intellettuale. Esse illuminano, con semplicità, una distanza assoluta tra i due autori su un piano di ragionamento che è quello su cui si costruisce tutto il presente lavoro:

«Ciò che ci interessava, tuttavia, erano gli uomini reali con il loro lavoro e le loro pene; reclamavamo una filosofia che rendesse conto di tutto senza accorgersi che essa esisteva già e che era proprio lei a provocare in noi quest'esigenza. Un libro ebbe molto successo tra noi, in quell'epoca: *Verso il concreto*, di Jean Wahl. Tuttavia, eravamo delusi da quel "verso": dal concreto totale volevamo *partire*, al concreto assoluto volevamo arrivare.»³⁶⁵

³⁶² Ivi, p. 47; J. Wahl, *Breve storia dell'esistenzialismo*, cit., p. 48.

³⁶³ J. Wahl, *Existence humaine*, cit., p. 29.

³⁶⁴ *Ibidem*.

³⁶⁵ J. P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, tomo I, cit., pp.83-84.

È stato possibile vedere in che senso per Wahl l'espressione *vers* era assolutamente decisiva e mostrava un passaggio teorico fondamentale contenuto nel capolavoro del 1932: è possibile sempre e solo andare *verso* il concreto giacché esso si dà sempre in uno spazio che è quello della distanza tra l'esistenza e quella stessa realtà. Esso è, in un certo senso, pervaso dal negativo, nel senso che esso non è mai completamente oggettivabile, integralmente afferrabile né nell'operazione astratta della scienza, né in quella, immediata, dell'esistenza rivolta verso le cose. Dire quindi che si vuole essere già sempre *nel* concreto, come fa Sartre, significa porsi dunque su un terreno lontanissimo da quello di Wahl, pur richiamandosi a lui. Per Sartre infatti *concreta* è solo l'esistenza del *per-sé* nel suo rapporto con il mondo. Tale rapporto però, come si è visto, è quello di un *Nulla luminoso*. Il *per-sé* è il Nulla che illumina le cose, che dona loro vita e colore ad esse che sono, senza la sua (non) presenza, un mero *in sé* sempre fisso e immutabile. L'esistenza sartriana, come si è visto, sta in un ambito di attività pura che è la sua continua nullificazione del reale. Essere *nel* concreto significherà allora pensare l'esistenza umana come data da un progetto che essa stessa decide sovranamente senza essere minimamente influenzata da un *in-sé* che è solo situazione-da-superare, al massimo mera fatticità. Si può cioè essere *nel* concreto perché si è un Nulla, perché l'umanità e il nulla sono radicalmente identificati. Essere *nel* concreto significa avere l'intero spazio dell'*in sé* a propria disposizione per l'esistenza pro-gettata. L'essere nulla dell'Umano è sinonimo del suo vivere in uno spazio radicalmente illuminato dal proprio essere un *per-sé* nel cuore dell'*in-sé*. Da questo punto di vista, Sartre non si separa da Kojève: anche l'uomo kojéviano è *nel* concreto, nel senso che vive nella distruzione materiale-pratica, dell'universo naturale; anche esso vive *nel* concreto come dimensione di assoluta disponibilità delle cose, la cui resistenza è lì solo per essere indefinitamente annichilita.

Il punto non è quindi solo il diverso significato che la filosofia antropologica francese attribuisce al termine *concreto*, divergendo radicalmente da Wahl (come si è visto, Kojève lo avrebbe considerato un *teista*), ma anche il rapporto che si stabilisce tra l'esistenza e questo stesso *concreto*, questa *realtà*. Per Wahl è proprio perché il negativo sta all'incrocio tra l'esistenza e le cose, come loro lato indisponibile ma non assolutamente altro rispetto al soggetto, che si può andare solo *Verso* il concreto, che il cammino dell'esistenza verso il mondo è sempre

costitutamente interrotto dal loro essere anche *altro* rispetto a ciò che l'esistenza situata vede e sente. È questo il motivo per cui l'autore di *Vers le concret* non può in alcun modo accettare la posizione sartriana che situa il negativo tutto dentro l'umano, giungendo ad identificare le due cose: per Wahl il negativo riposa sul piano stesso dell'essere, è semplicemente l'altro lato delle cose che costituiscono fino in fondo l'esistenza e con cui l'esistenza stessa è costitutamente portata a confrontarsi. Non vi può essere né annullamento costante della presenza né distruzione infinita della *Natura*, tema che si è visto essere caro a Wahl e completamente oscurato sia da Sartre che da Kojève (in quest'ultimo, al contrario, essa era ciò che andava distrutto). Noi siamo *dentro* al concreto, ma non possiamo mai maneggiarlo compiutamente o averlo definitivamente di fronte, meno che mai annullarlo nella sua resistenza e nella sua autonomia. Il concreto, differentemente da quello che voleva Sartre, non è mai *absolu*, ma sempre in relazione, sempre parziale come parziale è la nostra capacità di coglierlo. Il nostro rapporto con le cose può essere conflittuale solo riposando su un piano più originario di appartenenza ad esse, intese come sfondo o come *Natura*. Da un punto di vista teoretico la posizione wahliana può essere questa non perché, come Bergson, Wahl rimuova il negativo dal piano dell'essere considerandolo un'illusione, ma piuttosto perché egli dona al negativo stesso un altro *posto*, potendo quindi intenderlo non come distruzione della presenza, ma come spazio dell'*alterità indisponibile*. Se il negativo è pensato come dimensione più propria dell'umanità, allora esso diviene il motore di una distruzione indefinita, senza confini, della presenza, cioè di quanto permane nello splendore del visibile. Al contrario, il negativo fuori dell'uomo pensato da Wahl è piuttosto ciò che conferisce quello spessore, quella resistenza, quell'autonomia alle cose fuori dell'uomo che Sartre e Kojève non erano affatto disposti a riconoscere, a causa del loro presupposto antropologico-negativo. Via non diversa da quella seguita da Wahl, ma teoreticamente più affinata, verrà intrapresa da Merleau-Ponty, a cui conviene ora rivolgersi.

SECONDA PARTE

Immagine II



Henri Rousseau, *Zingara addormentata*, 1897, olio su tela, 129,5x200,7, Museum of Modern Art, New York

Nelle due righe che Rousseau inviò al sindaco di Laval nel 1898, il leone, il chiaro di luna, il deserto sono descritti come assolutamente reali. La zingara che dorme non sogna il mondo, in un certo modo costruendolo, ma al contrario, sogna proprio perché è in un mondo. Certo, tale mondo non appare bucolico. Non avrebbe senso sostenere che la zingara è in *armonia* con il mondo. Essa dorme in un deserto arido e ha un leone dietro le spalle, mentre giace, inerme. Il bastone che tiene in mano certifica la difficoltà con cui ella quotidianamente deve confrontarsi, la sua quotidiana dose di trasformazione del mondo stesso. È forse per questo che Rousseau è stato considerato l'iniziatore di qualcosa come un *realismo magico*. Quanto emerge da questo quadro non è, in effetti, un rapporto originario ad uno spazio interamente aperto e accogliente, quanto la passività fondamentale con cui ogni attività deve già da sempre confrontarsi, senza poterla annullare. Certo, nemmeno la passività, il mondo nella sua conformazione determinata, annulla l'attività: la zingara per definizione (soprattutto, per come

la pensava Rousseau) si sposta, migra, non rimane sul posto. Essa si veste, canta, beve, come gli oggetti presenti nel quadro ci rendono evidente. Tuttavia, senza quel suolo su cui riposa, senza quelle montagne che indicano la via e soprattutto senza quel leone che sceglie di non divorarla, ma di annusarla semplicemente, nessuna di queste attività sarebbe possibile. Guardando con attenzione il dipinto, ci si rende conto di quanto sia difficile fidarsi del titolo che il pittore francese gli ha assegnato. Il soggetto, infatti, non pare affatto essere la *Zingara addormentata*, come *Ulisse* lo era senz'altro del capolavoro di Turner. Qui non vi è alcun soggetto, o meglio: il soggetto è la composizione in quanto tale, la commistione del suolo e del cielo, della donna, del colore della sua pelle e del leone (il cui manto pare specchiarsi al contempo nel blu scuro del cielo, nel marrone del suolo, nel nero della pelle della donna). Questo quadro descrive l'orizzonte come momento di tensione, come finitezza non totalizzabile intorno ad un soggetto assoluto o ad un'essenza originaria. Esso ci restituisce il senso del rapporto tra attivo e passivo e di un negativo che non è più nell'uomo, ma all'incrocio tra i soggetti che percepiscono e l'orizzonte di cui sono parte. Peraltro, in questo quadro non è presente, non a caso, alcun uomo. La zingara, nera e nomade, è il segno precipuo di questo. Rousseau ce la manifesta, quasi a dire "non è qui il posto del negativo, giacché quella donna è sempre nell'orizzonte che l'antecede. Solo in quell'orizzonte ella può spostarsi; solo perché è nell'orizzonte, paradossalmente, può separasene relativamente". È come se Rousseau volesse donarci il senso di tutta l'*imminenza* che attraversa la vita degli esseri umani. L'animalità, il suolo, il "gioco" (che si mostra nel mandolino che giace a fianco della zingara), il femminile, il nomadico, non sono per nulla quanto l'umano già da sempre si pone alle spalle, ma quanto vive per sempre dentro di lui, ciò con cui egli non può mai terminare di confrontarsi, ciò a cui egli deve già da sempre rendere *conto*.

IV.

L'UMANO IN MERLEAU-PONTY: ESPRESSIONE e IMMINENZA

1. Percezione e espressione: 1934-1946

La questione di una definizione dell'umano nell'opera di Maurice Merleau-Ponty è stata più volte affrontata dagli interpreti, in quanto tema chiave e trasversale alla sua prestazione concettuale. Meno di frequente è stato invece trattato lo statuto del negativo nel lavoro complessivo del filosofo francese, probabilmente perché tale tema emerge in modo compiuto e esplicito solo a partire dagli ultimi anni del suo lavoro, per quanto presente in modo sotterraneo fin dai primi testi¹. Compito di questo capitolo, coerentemente con l'impostazione del presente lavoro, non è cercare di discutere separatamente tali tematiche, ripetendo dunque un gesto interpretativo già adottato, ma cercare di collegarle tra loro, al fine di illuminare una prospettiva teorica alternativa sull'umano (nel suo rapporto con il negativo) rispetto a quella della filosofia antropologica negativa emersa nel contesto della filosofia francese degli anni '30.

Non si può che concordare con Étienne Bimbenet sul fatto che secondo Merleau-Ponty, per definizione, ogni tentativo di esposizione compiuta delle caratteristiche dell'umano non possa che fallire e come dunque ogni antropologia sia sempre, in un contesto teorico merleau-pontyano, una «chasse sans prise»². Non esiste, cioè, una trattazione esplicita dello statuto dell'essere umano, se non ne *La struttura del comportamento*, tuttavia il tema percorre l'intera opera del filosofo. Proprio a partire da questa constatazione sembra evidente la presenza di un paradosso: come è possibile che Merleau-Ponty tematizzi

¹ Come mostra L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, Carocci, Roma 2012, p. 27.

² É. Bimbenet, «La chasse sans prise»: *Merleau-ponty et le projet d'une science de l'homme sans l'homme*, in *Les Études philosophiques*, 57, 2001/2, pp. 239-259.

in continuazione l'umano nella sua specificità e ne indaghi a più riprese lo statuto problematico³, pur non trattandolo mai sistematicamente come problema a parte? Come è possibile che un pensiero che è stato definito un'antropologia integrale⁴, cioè una riflessione volta a cogliere come il corpo stesso dell'uomo "si" comprenda, non si tramuti mai in un vero e proprio esercizio esplicito di *antropologia filosofica*? Si proverà nelle prossime pagine a giustificare questo apparente paradosso leggendo il percorso merleau-pontyano come graduale emersione di un'*antropologia dell'espressione* o, in altre parole, dell'*idea dell'uomo come espressione della Natura* e al contempo *spazio interrogativo all'interno di essa*, senza alcuna possibilità di coincidervi o di aderirvi interamente. Questa riflessione antropologica, per definizione, abolisce in qualche modo sé stessa come disciplina filosofica autonoma⁵, giustificando le affermazioni di Bimbenet sull'antropologia filosofica di Merleau-Ponty come "caccia senza presa". Fare questo tipo di operazione sui testi di Merleau-Ponty non significa proporre una nuova lettura dell'intero lavoro del filosofo francese come già da sempre improntato ad una definizione dell'umano, né leggere teleologicamente lo sviluppo della sua ricerca. Piuttosto, significa tentare di ragionare sull'autore in oggetto a partire dallo sfondo problematico e storico ricostruito nella prima parte di questo lavoro.

1.1. Oltre il dualismo? La problematica dell'incarnazione

Merleau-Ponty è senza dubbio uno dei principali protagonisti della *generation existential*⁶, non solo da un punto di vista anagrafico. Dalla lettura dei suoi testi giovanili, traspare infatti una costante critica

³ É. Bimbenet, *Nature et Humanité. Le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 2004, p. 11.

⁴ E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 2006, p. 244.

⁵ È la tesi di Bimbenet, il quale sostiene che, soprattutto nell'ultima fase del lavoro di Merleau-Ponty, sia l'indagine ontologica stessa a radicalizzare e per lo stesso motivo a far svanire il tema antropologico. Cfr. É. Bimbenet, *Nature et Humanité*, cit., in particolare p. 33, ma in generale l'interezza del testo, volto a dimostrare precisamente questa tesi interpretativa.

⁶ Come notano anche E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte*, cit., p. 19 e F. Dastur, *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, Les Belles Lettres, Paris 2002, pp. 7-8, e come egli stesso riconosce e discute in M. Merleau-Ponty, *La philosophie de l'existence*, in *Parcours deux. 1951-1961*, Verdier, Paris 2000, pp. 247-257.

all'intellettualismo neo-kantiano di Brunschvicg⁷, nonché un'opposizione, per quanto non radicale e sicuramente meno netta, allo spiritualismo di Bergson⁸. Questa critica viene svolta rivendicando la necessità di una riflessione sull'esistenza nella sua totalità. Che Merleau-Ponty metta sullo stesso piano bergsonismo e neo-kantismo come filosofie sostanzialmente non del tutto all'altezza del proprio tempo storico e che allo stesso tempo egli ritenga urgente una rinnovata riflessione sull'uomo nella sua concretezza è evidente da un testo come l'intervento da lui tenuto nel 1937 alla *Société Française de Philosophie* a proposito dell'*agregation de philosophie*. In queste poche pagine il giovane professore francese non esita a rivendicare la necessità di un ampliamento dei programmi di filosofia in direzioni diverse da quelle classiche nell'accademia francese, nella misura in cui gli studenti sono ormai alla ricerca di una «anthropologie philosophique»⁹, cioè di una riflessione sull'umano che restituisca l'esperienza vissuta nella sua interezza. Allo stesso tempo, i riferimenti ad un testo come *Vers le concret*¹⁰, e ancora di più ai lavori di Gabriel Marcel sono presenti fin dai

⁷ L'impressione che si ha leggendo l'opera di Merleau-Ponty è che, dopo un primo momento in cui la contrapposizione è molto marcata (per quanto un certo riconoscimento all'opera di Brunschvicg sia trasversale al suo lavoro anche nei testi più giovanili, ad esempio M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, PUF, Paris 1967 (1942); tr. it. di A. Scotti, *La struttura del comportamento*, Mimesis, Milano 2019, p. 216), con il passare degli anni il filosofo rivaluti alcune delle posizioni del suo maestro, per quanto la critica ad un certo positivismo insito nell'intellettualismo neo-kantiano non sia rimuovibile. Sul rapporto tra Merleau-Ponty e questo suo maestro non sono presenti molti studi; si veda, in proposito E. de Saint Aubert, *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 2005, pp. 60-70.

⁸ Il rapporto tra Merleau-Ponty e Bergson è, come sostiene Enrica Lisciani-Petrini, un dialogo *se faisant*. Come si vedrà, egli rimane un punto riferimento e di aspra critica allo stesso tempo. Si veda, su questo, oltre a E. Lisciani-Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002, pp. 15-47; A. Scotti, *Il mondo del silenzio. Natura e vita in Maurice Merleau-Ponty*, Edizioni ETS, Pisa 2015, pp.19-64. Come si è detto, Merleau-Ponty interloquisce con Bergson in moltissimi passaggi del suo lavoro. Un confronto diretto è rinvenibile in M. Merleau-Ponty, *L'union de l'ame et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Vrin, Paris 1968; tr. it. di S. Prinzi, *L'unione dell'anima e del corpo in Malebranche, Biran e Bergson*, Orthotes, Salerno 2017, pp.79-114; *Bergson se faisant*, in *Signes*, Gallimard, Paris 1960; tr. it. *Divenire di Bergson*, in *Segni*, Il Saggiatore, Milano 2015, pp. 209-219; *La Nature. Notes de cours au Collège de France*, Seuil, Paris 1995; tr. it. di M. Carbone, *La Natura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, pp. 75-104.

⁹ M. Merleau-Ponty, *L'agregation de philosophie*, in *Parcours 1935-1951*, Verdier, Paris 1997, p. 57.

¹⁰ Il rapporto tra Merleau-Ponty e Wahl non ha ricevuto particolare attenzione dagli interpreti, fatta eccezione per Emmanuel de Saint Aubert che vi dedica qualche pagina, rintracciando in una nota tutte le ricorrenze del termine *concret* nell'opera di Merleau-Ponty. Cfr. E. de Saint Aubert, *Du*

primitivi scritti di Merleau-Ponty¹¹, accomunandolo alla *generation existential*. Anche diversi anni dopo, Merleau-Ponty accuserà la filosofia neo-kantiana di Brunschvicg, dopo averle comunque riconosciuto un ruolo centrale nel comunicare un'idea non positivista di scienza, di essere rimasta incapace di «explorer ce monde concret»¹². Sarebbe tuttavia un grave errore ridurre semplicemente il pensiero del filosofo francese al contesto ricostruito nel secondo e terzo capitolo di questo lavoro. Se infatti è sua importante caratteristica un forte interesse all'ambito delle ricerche scientifiche concrete, manifesto sin dal suo progetto di tesi risalente al 1934¹³ e senza il quale è incomprendibile il piano di ragionamento complessivo merleau-pontyano, allo stesso tempo non bisogna sottovalutare la forte influenza che il pensiero cristiano nella sua forma esistenzialista ha avuto su di lui e in particolare sulla sua concezione dell'uomo come essere costitutivamente non-integrale, sempre in un rapporto ambiguo con il mondo e pienamente contraddittorio¹⁴. È stato sostenuto, non a torto, che questo interesse di Merleau-Ponty per il cristianesimo sia importante per la sua formazione al pari della fenomenologia e degli studi psicologici e psicanalitici¹⁵. Già nel primo testo pubblicato da Merleau-Ponty, una recensione ad un saggio di Scheler, *L'uomo del risentimento*, che si colloca nel momento più legato al cattolicesimo della produzione del filosofo tedesco, emerge pienamente l'insoddisfazione del giovane autore per le «métaphysiques dualistes [...] [qui] manifesteraient dans l'homme une sorte de divorce entre l'âme et le corps»¹⁶. Per il giovane Merleau-Ponty, è nel cristianesimo riletto secondo

lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951, Vrin, Paris 2004, pp.70-75. La nota è a p.72.

¹¹ Sul rapporto con Marcel si veda almeno Ivi, pp. 77-99, S. Kruks, *Marcel and Merleau-Ponty: Incarnation, Situation and the Problem of History*, in *Human Studies*, 10, 2, 1987, pp. 225-245.

¹² M. Merleau-Ponty, *Le mouvement philosophique moderne*, in *Parcours*, cit., p. 66.

¹³ M. Merleau-Ponty, *Projet de travail sur la nature de la perception*, in *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Verdier, Paris 1996; tr. it. di F. Negri, R. Prezzo, *La natura della percezione*, in *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, Medusa, Milano 2004, pp.77-93.

¹⁴ L'importanza di tale influenza è stata analizzata soprattutto da E. de Saint Aubert, *Le scénario cartésien*, cit., pp. 53- 60 , in particolare in riferimento al tema dell'umano, su cui l'autore invita correttamente a non sottovalutare la decisiva importanza di Mounier. Per una ricostruzione complessiva del rapporto tra Merleau-Ponty e il cristianesimo si veda invece G. Labelle, *Merleau-Ponty et le christianisme*, in *Laval théologique et philosophique*, 58, 2, 2002, pp. 317-340; E. de Saint Aubert, "L'Incarnation change tout". *Merleau-Ponty critique de la "théologie explicative"*, in *Transversalités*, 112(4), 2009, pp. 147-186.

¹⁵ E. de Saint Aubert, *Le scénario cartésien*, cit., p. 55.

¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Christianisme et ressentiment*, in *Parcours*, cit., p. 22.

la lente di una scheleriana «logique du coeur»¹⁷ che si può trovare una risposta al naturalismo positivista, che continua a tenere distinti anima e corpo, intendendo il secondo ancora in senso meramente biologico. L'uomo scheleriano è costitutivamente immerso in una «plenitude vitale»¹⁸ in cui corporeità e spirito, biologico e simbolico, vedono relativizzata la loro distinzione. La posizione del nostro autore si manifesta fin da subito come volta a criticare il dualismo, da un lato, e la sua inversione immediata, quel «monisme biologique»¹⁹ che egli ritiene ancora di rinvenire in Nietzsche, in direzione di una «description de l'existence sous tout ses formes»²⁰. Si tratta, per Merleau-Ponty, della strada percorsa da Jean Wahl e da Gabriel Marcel, come egli scrive esplicitamente in questa recensione²¹. A quest'ultimo dedica, due anni dopo quella su Scheler, un'ulteriore recensione²² che aggiunge un elemento di fondamentale importanza allo scenario di influenze e di idee, non ancora completamente elaborate, del giovane filosofo.

In tale testo il filosofo pone Marcel all'esatto opposto di quella filosofia cartesiana implicita nel senso comune per cui il rapporto tra uomo e mondo si fonderebbe su una distanza assoluta come è quella tra soggetto e oggetto²³. L'elemento centrale di *Être et Avoir* viene rinvenuto da Merleau-Ponty nell'affermazione di Marcel «je suis mon corps»²⁴. Tale coincidenza tra anima e corpo si dà sullo sfondo del concetto di *incarnazione*²⁵, che rende ogni dato oggettivo individuabile solo a partire da una dimensione soggettivo-corporea fondamentale²⁶. È Merleau-Ponty

¹⁷ Ivi, p. 24.

¹⁸ Ivi, p. 23.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Ivi, p. 33.

²¹ *Ibidem*.

²² M. Merleau-Ponty, *Être et Avoir*, in *Parcours*, pp.35-44. Si noti, al fine di comprendere l'importanza del mondo cristiano francese nella formazione del nostro filosofo, è che sia la recensione a Scheler che a Marcel escono su *La vie intellectuelle*, rivista tomista fondata dai padri domenicani e luogo di incontro del cattolicesimo più progressista, a cui Merleau-Ponty sente in qualche modo di appartenere nel corso degli anni '30. Sulla storia e il ruolo di questa importante rivista, si veda J. C. Delbreil, *La revue "La Vie intellectuelle": Marc Sangnier, le thomisme et le personalisme*, Cerf, Paris 2008.

²³ M. Merleau-Ponty, *Être et Avoir*, cit., p. 35.

²⁴ Ivi, p. 37.

²⁵ Ivi, p. 38.

²⁶ Il tema dell'incarnazione continua ad agire nel pensiero di Merleau-Ponty almeno fino alla *Fenomenologia della percezione*, testo nel quale in qualche modo risuona ancora. Uno dei sintomi più significativi di un cambiamento del punto di vista analitico che avviene tra gli ultimi anni '40

stesso che, alla fine della sua vita, riconoscerà nuovamente a Marcel il merito di avere introdotto nel panorama degli anni '30 questo tema dell'incarnazione e dunque l'idea di un corpo non-oggettivo²⁷. Questo corpo, non essendo esso stesso oggetto ma precisamente ciò che si pone al limite tra ciò che *si ha* e ciò che *si è*, è misterioso a titolo ultimo, proprio in quanto non oggettivabile. Il tema del mistero e dell'inoggettivabilità è dunque attribuito, da questo primo Merleau-Ponty, interamente alla dimensione del corpo vissuto, non oggettivo. L'interezza della condizione umana è un costante movimento tra l'essere e l'avere (come a proposito del corpo vissuto), tra una possibilità di scelta e le prove che l'esistenza pone di fronte: leggendo Marcel il giovane filosofo rinviene già quell'idea di dialettica tra attività e passività a cui rimarrà legato tutta la vita. La centralità di tale influenza nella sua formazione risalta alla luce di una ricostruzione svolta a posteriori dallo stesso Merleau-Ponty. Egli sostiene infatti che l'esistenzialismo di Marcel e Sartre divergono su un punto fondamentale, precisamente quello del rapporto tra soggetto e corpo. Se in Marcel infatti la condizione umana è costitutivamente situata in virtù dell'utilizzo della nozione di incarnazione, la nozione sartriana dell'uomo come *néant* risulta essere assolutamente separata da quella del principale esponente dell'esistenzialismo cristiano²⁸. È stato rinvenuto in questo riferimento originario a Marcel, per quanto poi rivisto e ripensato, uno dei motivi della divergenza teoretica tra Sartre e Merleau-Ponty²⁹.

È da questo rapporto privilegiato con il cristianesimo nella sua forma esistenzialistica che Merleau-Ponty ricava alcuni degli strumenti teorici che saranno decisivi non solo per lo sviluppo delle sue idee, ma anche per la sua differenziazione dall'esistenzialismo di marca sartriana, che, come si è visto nel precedente capitolo, è poco sensibile a temi quali la centralità del corpo in quanto momento attivo e in generale al rapporto dialettico tra attività e passività³⁰. Tali influenze interagiscono con tutta una serie di elementi propriamente scientifici della formazione di Merleau-Ponty,

e i primi anni '50 è proprio l'abbandono di questo concetto in favore dell'idea di espressione, come dimostra tra l'altro E. de Saint Aubert, *Le scénario cartésien*, cit., p. 97.

²⁷ M. Merleau-Ponty, *La philosophie de l'existence*, cit., p. 254.

²⁸ Ivi, p. 260.

²⁹ È stato de Saint Aubert il primo a notare come il riferimento al pensiero filosofico di Marcel abbia consentito a Merleau-Ponty di prendere una direzione divergente non solo da quella del neo kantismo e di Cartesio, ma anche rispetto a Sartre. Cfr. E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres*, cit., p. 105.

³⁰ Come nota E. de Saint Aubert, *Le scénario cartésien*, cit., p. 98.

nonché con il suo interesse per la fenomenologia, nella sua prima opera di rilievo, *La struttura del comportamento*, che viene data alle stampe nel 1942, sebbene fosse stata ultimata già nel 1938³¹.

Obiettivo di tale testo è precisamente, infatti, «comprendere i rapporti tra coscienza e natura»³² e costruire una teoria secondo gli ordini delle varie forme/strutture che si danno nel mondo: ordine fisico, ordine vitale, ordine umano, rigorosamente distinte e specifiche³³. La prospettiva stessa del testo è dunque prettamente filosofica, per quanto una lettura superficiale potrebbe farlo sembrare un testo psicologico: si tratta di «uno scavo nella questione del dualismo metafisico»³⁴ tra coscienza e natura, mente e corpo. A questa esigenza si affianca e a tratti si sovrappone quella di giustificare la discontinuità dell'esistenza umana all'interno di una continuità generale delle forme viventi. Il libro inizia con una doppia contrapposizione, coerentemente con l'appartenenza di Merleau-Ponty alla *generation existential*: da un lato all'intellettualismo neo-kantiano per cui è possibile ricostruire il concreto mediante un'analisi astratta³⁵ – come se il reale non fosse che una giustapposizione di fatti scollegati in sé che una ragione esterna costituirebbe; dall'altro al realismo assoluto bergsoniano, che pone l'universo della fisica come realtà in sé, facendo «apparire la coscienza al pari di una seconda realtà»³⁶. Merleau-Ponty rinviene la possibilità di una critica di queste due visioni nell'idea di forma intesa come «auto-distribuzione»³⁷, come categoria puramente descrittiva e come unità costitutivamente interna che dà ragione di un ordine a partire dal quale è possibile comprendere il rapporto dell'individuo (nelle sue diverse configurazioni) con l'ambiente. La nozione di forma consente di evitare le «antinomie di materialismo e di spiritualismo, di materialismo o vitalismo»³⁸: essa è semplicemente l'idea che in ogni individuo (che sia

³¹ A. Scotti, *Introduzione*, in *La struttura del comportamento*, cit., p. 17.

³² M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., p. 31. Evidenziamo qui l'acuta osservazione di Bimbenet per cui è il modo stesso in cui Merleau-Ponty pone il problema (come si dà cioè l'unione di anima e corpo) che da un lato colloca suo malgrado il filosofo francese nel solco della tradizione cartesiana, dall'altro imprime alle sue prime opere una direzione da cui lui stesso non sarà, al termine della sua vita, soddisfatto, come avremo modo di vedere. Cfr. É. Bimbenet, *Nature et Humanité*, cit., p. 12.

³³ Ivi, p. 203.

³⁴ R. Kirchmayr, *Merleau-Ponty. Una sintesi*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2008, p. 19.

³⁵ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., p. 68.

³⁶ Ivi, p. 33.

³⁷ Ivi, p. 94.

³⁸ Ivi, p. 206.

una bolla di sapone o un organismo) «ciò che accade in ogni punto è determinato da ciò che accade negli altri punti»³⁹. A partire da questa idea di forma è possibile pensare il comportamento in direzione di una «concezione puramente strutturale»⁴⁰. Quest'ultimo è infatti il modo in cui ogni organismo si relaziona al proprio ambiente, per quanto, seguendo la lezione di von Uexküll, Merleau-Ponty tenga molto a sottolineare che tale rapporto si dà «solo attraverso la mediazione ambientale propria di ogni specie e di ogni individuo»⁴¹. È dunque la forma, da intendersi nel senso sopra riportato come auto-distribuzione giàpregna di significato, a spiegare ogni comportamento. Se ne ha la prova, in negativo, dagli studi di Goldstein, importantissimo riferimento del filosofo lungo tutto il corso della sua vita⁴², sulle lesioni cerebrali: essi dimostrano che anche lesioni localizzate possono provocare disturbi di struttura che si riverberano sul comportamento nel suo insieme. Uno sguardo positivista sulla realtà organica non dà ragione di questa strutturalità dell'organismo, che lo studio dalle lesioni cerebrali rende evidente⁴³: Si rende necessaria quindi la comprensione dell'andamento di un insieme e della sua legge immanente⁴⁴ che renda comprensibile il darsi di determinati comportamenti. Essi sono quindi differenziati a seconda della specifica struttura (o ordine) che si dà di volta in volta. Merleau-Ponty ne distingue tre: l'ordine fisico, l'ordine vitale, l'ordine umano. In generale, la differenza dell'ordine umano rispetto a quello fisico e animale viene rinvenuta in una fondamentale *apertura* del primo. L'uomo è per Merleau-Ponty «il solo essere che possa esporre isolatamente una determinata parte del proprio corpo all'influenza dell'ambiente»⁴⁵, in cui quindi possono essere rinvenuti dei riflessi puri e in generale la capacità di vedere nelle cose qualcosa che va al di là della presenza più immediata. Se l'animale vive sotto il dominio di un rimando circolare tra un ambiente fisso e il suo organismo, fondandosi quindi sulla ripetizione, l'uomo possiede invece,

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Ivi, p. 207.

⁴¹ Ivi, p. 208.

⁴² Sul rapporto tra Merleau-Ponty e Goldstein, con riferimenti al dibattito contemporaneo delle neuroscienze, si veda M. Ghilardi, *Tra fenomenologia e neurologia. Merleau-Ponty, Goldstein, Sacks*, in *Chiasmi International*, 14, 2012, pp. 217-235; ancora più interno alle scienze biologiche e neurologiche è P. Whitehead, *Overcoming Parallelism: Naturalizing Phenomenology with Goldstein and Merleau-Ponty*, in *Progress in Biophysics and Molecular Biology*, 119, 2015, pp. 1-15.

⁴³ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, op.cit., p. 111.

⁴⁴ Ivi, p. 115.

⁴⁵ Ivi, p. 86.

in generale, la capacità di superare questa immediatezza comportandosi in modo diverso e costituendosi come essere che vive in un mondo tecnico-simbolico:

«Mentre un sistema fisico trova il suo equilibrio rispetto a forze date dell'ambiente circostante, e mentre l'organismo animale si organizza un ambiente stabile che corrisponde agli *a priori* monotoni del bisogno e dell'istinto, il lavoro umano inaugura una terza dialettica perché proietta fra l'uomo e gli stimoli fisico chimici degli "oggetti d'uso" (*Gebrauchsobjekte*) – l'abito, il tavolo, il giardino – e degli "oggetti culturali" – il libro, lo strumento musicale, il linguaggio – che costituiscono l'ambiente proprio dell'uomo e fanno emergere nuovi cicli di comportamento.»⁴⁶

Il comportamento superiore dell'uomo, come tutti i comportamenti, si dà in un ambiente differente in virtù della struttura stessa dell'uomo, che non è quindi né un animale a cui viene aggiunto lo spirito, né una pura anima a cui venga aggiunto un corpo. Il suo comportamento deriva da una struttura in cui quella dualità è già da sempre superata. Esso si dibatte tra due "schermi". Il primo è quello tecnico: l'uomo ha la possibilità di vedere nella cosa una molteplicità di lati, di vedere le possibilità nascoste negli oggetti d'uso che gli sono disponibili. Se ad esempio la scimmia, rimanendo chiusa nel circolo dei rimandi, vede nel ramo di un albero che usa come bastone semplicemente una "cosa-bastone", l'uomo è capace di vedere in esso un ramo-d'albero-diventato-bastone, mantenendo una vista plurale sulla cosa stessa⁴⁷. La stessa intelligenza, per come viene definita da Merleau-Ponty, si configura proprio come la capacità, assente nell'animale, di variare i punti di vista, di riconoscere la *cosa* sotto diverse prospettive⁴⁸. L'uomo appare quindi, in un certo senso, l'essere maggiormente aperto, cioè in grado di vedere un invisibile nel visibile stesso: si potrebbe dire che è l'essere letteralmente più eco-logico di tutti (cioè in grado di tessere maggiori relazioni con il proprio ambiente, *aprendolo* in virtù della sua capacità di leggere un invisibile che pervade

⁴⁶ Ivi, p. 247.

⁴⁷ Ivi, p. 265.

⁴⁸ Ivi, p. 188: «Nel comportamento dello scimpanzé la cassa-sedia e la cassa-strumento sono due oggetti distinti e alternativi, e non due *aspetti* di un'identica *cosa*. In altre parole, l'animale non può adottare rispetto agli oggetti un punto di vista discrezionale in qualsiasi momento, ma l'oggetto appare rivestito di un "carattere vettoriale", investito di un "valore funzionale" che dipendono dalla composizione effettiva del campo».

le cose, un possibile che le abita), in modo non diverso da quanto abbiamo già avuto modo di vedere leggendo i testi heideggeriani nel primo capitolo. È stato Ted Toadvine a notare che nel contesto della prima filosofia merleau-pontyana «paradoxically, it is precisely our attachment to a single natural world that both frees us from any particular environment and opens us to an infinity of virtual “worlds” of culture, imagination, and thought»⁴⁹.

È questa «molteplicità prospettica»⁵⁰ a far sì che, liberando gli stimoli dalle relazioni immediate in cui invece permane l'animale, l'uomo abbia un rapporto simbolico con lo stimolo. È il simbolo, infatti, il secondo schermo che costituisce la *Umwelt* dell'umano. Questo rapporto simbolico consiste nella costruzione di un significato che non è immediatamente rinvenibile nella presenza, in grado di *esprimere* quella stessa presenza portandola al di là di sé stessa.⁵¹ Il comportamento umano è dunque immediatamente simbolico. È in forza di questo che si rende necessario sottolineare come per Merleau-Ponty gli ordini non siano in alcun caso “gradi” dell'organico⁵², ma strutture radicalmente diverse le une dalle altre. L'uomo non è un animale a cui si aggiunga la caratteristica dello spirito⁵³, ma una «dialettica» radicalmente differente: «se i pretesi istinti dell'uomo non esistono separatamente rispetto alla dialettica spirituale, parallelamente questa dialettica è inconcepibile al di fuori delle situazioni concrete in cui si incarna»⁵⁴. Quella dell'uomo è, essenzialmente, un'unità: egli non è distinto in una parte corporea e in una spirituale. Merleau-Ponty si pone come obbiettivo proprio la possibilità di pensare l'umano al di là di tale distinzione⁵⁵. Si tratta di tutta una serie di riflessioni che lasceranno, nell'iter del filosofo, un solco profondo⁵⁶. È stato Alphonse de Waelhens il primo a sottolineare l'assoluta centralità dell'idea di una sostanziale unità dell'uomo in Merleau-Ponty, al di là

⁴⁹ T. Toadvine, *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*, Northwestern University Press, Evanston 2009, p. 72.

⁵⁰ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., p. 195.

⁵¹ Ivi, p. 194.

⁵² Con questo non si vuole trovare una distanza radicale dal lavoro di Plessner, il quale allo stesso modo si propone di superare il dualismo e alla cui ricostruzione per molti versi si avvicina, da questo punto di vista, a quella di Merleau-Ponty.

⁵³ É. Bimbenet, *Nature et Humanité*, cit., p. 85.

⁵⁴ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., p. 273.

⁵⁵ É. Bimbenet, *Nature et Humanité*, cit., p. 109.

⁵⁶ Su questo si veda A. Scotti, *Introduzione*, cit., pp. 17-28.

della scissione anima-corpo tipica del cartesianesimo: non ci sono dubbi che tale idea trovi qui la sua prima formulazione⁵⁷.

La struttura del comportamento rimane tuttavia un libro giovanile, e in quanto tale ancorato a tutta una serie di presupposti tipici degli anni '30 francesi da cui egli non si libera ancora. In primo luogo, la riflessione che egli svolge sul tema del primo schermo che costituisce il mondo dell'uomo è profondamente influenzata da Kojève, i cui corsi furono regolarmente frequentati da Merleau-Ponty⁵⁸. L'idea di lavoro, sviluppata Merleau-Ponty nel senso di scorgere in esso la principale attività tecnico-simbolica, risente fortemente del prometeismo kojéviano analizzato in precedenza: dunque molto legata all'idea di un'attività annullatrice. Il lavoro è essenzialmente trasformazione del mondo dato in un mondo tecnico che si fa barriera tra l'uomo e gli stimoli fisico-chimici⁵⁹. Scrive Merleau-Ponty, evidenziando l'idea di un campo oggettuale costituito a partire da una pulsione essenzialmente negatrice dell'attività lavorativa: «I suoi [dell'uomo] oggetti d'uso e i suoi oggetti culturali non sarebbero ciò che sono se l'attività che li fa emergere non avesse a sua volta come proprio senso la loro negazione e il loro superamento»⁶⁰. Il lavoro e la ricostruzione simbolica della presenza assumono qui un connotato differente rispetto a quella dell'*apertura* vista precedentemente. Essi sono investiti di una sfumatura prettamente negativa. L'ambito culturale e spirituale risulta quindi separato da quello biologico, posto come sua negazione/superamento. Tale inflessione per dir così 'negativistica'⁶¹

⁵⁷ A. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain 1951, p. 62.

⁵⁸ É. Bimbenet, *Nature et Humanité*, cit., p. 79. Merleau-Ponty frequentò di persona almeno le lezioni di Kojève nell'anno 1937-1938. Cfr. D. Auffret, *Alexandre Kojève*, cit., p. 238.

Tale influenza di Kojève su Merleau-Ponty è rinvenibile in un certo numero di testi almeno fino agli anni '40. Essa, mescolata naturalmente a quella di Sartre, si riflette soprattutto sul piano antropologico, come è possibile vedere da un testo come *L'esistenzialismo in Hegel*, dove egli non esita ad affermare che «l'uomo, ossia un essere che non è, che nega le cose, un'esistenza senza essenza [...] l'uomo è un animale malato» M. Merleau-Ponty, *L'existentialisme in Hegel*, in *Sens et non sens*, Gallimard, Paris 1996 (1948); tr. it. di P. Caruso, *L'esistenzialismo in Hegel*, in *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano 2016 (1962), pp. 90-91. La presenza di tale influenza in questo testo, per quanto sotterranea e assolutamente secondaria (non ve n'è traccia, ad esempio, nella *Fenomenologia della percezione*) e in ogni caso, come si vedrà in tutto il capitolo, presto dismessa da Merleau-Ponty, è stata rinvenuta anche da J. N. Cueille, *La profondeur du négatif: Merleau-Ponty face à la dialectique de Hegel*, in *Chiasmi international*, 2, 2000, pp. 309-310.

⁵⁹ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., p. 247.

⁶⁰ Ivi, p. 265.

⁶¹ Merleau-Ponty giunge a sostenere che la coscienza è, hegelianamente, «un buco nell'essere». Per quanto il passaggio non sia chiaro, e possa essere letto anche come prova che il comportamento,

risulta difficilmente conciliabile con la proposta teorica, presente ne *La Struttura del comportamento*, volta ad integrare il corpo nello spirito e viceversa. Prospettiva che non riesce a realizzarsi proprio a causa di tale inflessione. È dunque giusto dire, come è stato opportunamente fatto, che il superamento dell'assolutezza dello spirito, fino a questo momento, non può darsi compiutamente:

« l'enveloppement de la nature et de l'esprit n'est pas véritablement symétrique: si d'un côté l'esprit enveloppe la nature, en revanche c'est selon une modalité nettement déficiente que la nature enveloppe l'esprit. L'intégration de la nature dans l'esprit est une imposition de sens, celle de l'esprit dans la nature représente au contraire une menace de régression, et un rappel du non-sens auquel l'esprit peut toujours faire retour »⁶².

Il gesto di riportare costantemente la cosa al significato (all'interno dell'ordine umano) – come è stato giustamente osservato – è una modalità attraverso cui uno spirito astratto si impone sulla realtà⁶³. Prova della presenza sotterranea di tale elemento negativo è il riconoscimento, da parte di Merleau-Ponty, del suicidio come segno di un umano in grado di «situare il suo essere specifico non nell'esistenza biologica, ma al livello delle relazioni propriamente umane»⁶⁴, in cui appare appieno quella paura di una ricaduta nel biologico, così tipico della prospettiva kojéviana. A sua volta de Saint Aubert, concordemente con la sua lettura, secondo cui *La struttura del comportamento* rimane legata ad una fase giovanile (in un certo senso, più interna al panorama ricostruito nella prima parte di,

in realtà, non si dà mai come coscienza hegelianamente intesa, è interessante notare questo riferimento ad un Hegel pensato in modo così simile a quello di Kojève. Cfr. Ivi, p. 199.

⁶² É. Bimbenet, *Nature et Humanité*, cit., p. 102.

⁶³ Non vi è accordo tra gli interpreti sul quanto questo comportamento simbolico descritto ne *La struttura del comportamento* prescinda o meno da una dimensione di effettiva presenza delle cose. Se de Waelhens sostiene che la trascendenza messa in atto da tale comportamento non sia in alcun caso assoluta (cfr. A. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*, cit., p. 28), per Bimbenet c'è invece, appunto, una sussunzione del biologico allo spirituale pressoché totale che rende il testo del 1942 molto arretrato in confronto alle posizioni più avanzate di Merleau-Ponty sul tema. (cfr. É. Bimbenet, *Nature et Humanité*, cit., p. 102.). Da questo punto di vista l'interpretazione di Bimbenet, rinvenendo una rottura nel percorso di Merleau-Ponty, si contrappone a quella continuista più classica (e ormai datata, almeno su questo punto) di de Waelhens, per cui è già presente a questa altezza l'idea di espressione come rapporto uomo-mondo. Il filosofo olandese, nella sua opera, tende sicuramente a leggere *La struttura del comportamento* a partire da *Fenomenologia della percezione*. Cfr. A. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*, cit., p. 39.

⁶⁴ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, op.cit., p. 265.

questo lavoro) del lavoro merleau-pontyano in cui la dimensione spirituale-astratta è dominante, ritiene che quel contesto teorico restasse legato «à la problématique descendante et centripète de *l'incarnation*: l'«intégration», notion transversale de ce premier ouvrage, et «union de l'âme et du corps»»⁶⁵. Il concetto di *incarnation* è dunque inadeguato a consentire un autentico superamento dei dualismi che Merleau-Ponty si propone di criticare: sarà solo con l'emergere di quella che lo stesso de Saint Aubert definisce la «problématique de *l'expression*»⁶⁶ che il nostro autore approderà a quell'esito⁶⁷. Alcuni primi significativi passi avanti si trovano già nella *Fenomenologia della percezione*.

1.2. Fenomenologia della percezione

La *Fenomenologia della percezione*, come si sa, viene pubblicata nel 1945 e segna l'ingresso del filosofo nel panorama culturale francese. Si tratta di un testo ormai classico nel contesto della filosofia contemporanea che, a discapito del titolo che lascia immaginare un lavoro settoriale, prende in considerazione temi filosofici classici e inesauribili come la realtà, il rapporto soggetto-oggetto, il corpo, la libertà. In essa sono presenti alcuni passaggi fondamentali per l'elaborazione di un'*antropologia dell'espressione*.

È noto come per Merleau-Ponty non si dia superamento dei pregiudizi classici della filosofia (empirismo e intellettualismo) senza un ritorno ai fenomeni che passi attraverso una considerazione dell'essere-al-mondo del soggetto come immediatamente corporeo. Il corpo è un vero e proprio «a-priori»⁶⁸, il vincolo fondamentale dell'esistenza. Se questa, infatti, consiste nell'essere in un mondo determinato, «il corpo è il veicolo

⁶⁵ E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres*, cit., p. 201.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Va qui ricordato il recente studio di Anne Dufourcq, che, pur rinvenendo anch'ella ne *La struttura del comportamento* un'effettiva oscillazione tra un antropocentrismo radicale e i primi passi verso una posizione più ecologica, vede tuttavia nella centralità del concetto di *Gestalt* già in quel testo giovanile l'abbozzo di un'idea di simbolico come dimensione propria delle cose stesse. Vi sarebbe dunque, già ne *La struttura del comportamento*, l'idea secondo cui vi è una certa *armonia* nel mondo, un senso sorgivo che non dipende da un soggetto che ordina trascendentalmente il suo orizzonte. Cfr. A. Dufourcq, *Nature et imaginaire chez Merleau-Ponty. Réflexions sur la fonction symbolique dans «La structure du comportement»*, in *Divus Thomas*, 123, 2020, pp. 92-119.

⁶⁸ L. Angelino, *L'a priori du corps chez Merleau-Ponty*, in *Revue internationale de philosophie*, 244, 2, 2008, pp. 167-187.

dell'essere al mondo, e per un vivente avere un corpo significa unirsi a un ambiente definito, confondersi con certi progetti e impegnarsi continuamente»⁶⁹. È a partire da questo corpo e dalla modalità di viverlo che è possibile per Merleau-Ponty identificare una differenza umano-animale⁷⁰ che non sia riconducibile alla giustapposizione anima-corpo tipica del dualismo. Se infatti il filosofo francese riprende la distinzione uexkülliana attribuendo all'uomo una *Welt* e non solo una *Umwelt*, non lo fa perché ritenga l'umano sprovvisto di qualche elemento proprio all'animale o al contrario dotato di uno spirito trascendente. Piuttosto, egli, rimanendo più vicino alla lettera del biologo, ritiene che l'uomo, essendo dotato di un circuito senso-motorio che gli consente dei riflessi maggiormente puri, abbia la capacità di oggettivare le cose di fronte a lui e le sue proprie azioni⁷¹. Tale capacità non ha come esito ultimo una separazione che lo astrarrebbe dal mondo, quanto la possibilità, al contrario, di rinunciare alla propria spontaneità e impegnarsi nel mondo, esistendovi: è questa dimensione dell'esistenza che consente di «connettere il “fisiologico” e lo “psichico”»⁷². Questa integrazione dei due momenti, che non si dà come negazione preliminare ma come *continuità* con il mondo della vita, è per Merleau-Ponty ciò che rende unico l'uomo. In questo contesto non si giustifica la differenza dell'umano (mai messa in dubbio) rispetto agli altri enti a partire dal negativo o dalla trascendenza: al contrario, essa si dà perché l'uomo ha un corpo che è in sé stesso “pronto” alla cultura, cioè all'attività di oggettivazione, all'assunzione di una certa distanza da sé stesso e dalle cose. La questione del negativo appare trattata *e contrario*, rispetto ad esempio a Kojève: se è vero che la vita umana si caratterizza perché in grado di assumere una certa distanza rispetto al mondo immediato, è anche vero che questo potere di negarsi «le deriva dal suo attaccamento primordiale al mondo stesso»⁷³, che le è dato precisamente da questa dimensione immediatamente corporea del suo esistere. L'atteggiamento negativo è

⁶⁹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; tr. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, p. 130.

⁷⁰ Ted Toadvine nota, a ragione, come uno dei maggiori punti di cambiamento interni all'opera merleau-pontyana stia proprio nella riconsiderazione del tema dell'animalità e dunque anche di questa differenza (che viene sempre più de-assolutizzata) la quale tuttavia non viene mai meno completamente, come avremo modo di vedere: T. Toadvine, *Merleau-Ponty's philosophy of Nature*, cit., p. 18.

⁷¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 136.

⁷² Ivi, p. 137.

⁷³ Ivi, p. 425.

dunque solo secondo rispetto ad una originaria eco-logicità dell'uomo stesso, ad un suo fondamentale *comprendere* pre-riflessivamente il mondo, ad un suo originario esservi *immerso*.

Si giunge così, in questo testo, ad una maggior chiarificazione della frase marceliana a cui Merleau-Ponty aderiva già da tempo, come si è visto: «je suis mon corps». Questo non significa, tuttavia, che l'uomo sia emanazione di un corpo meccanico: il suo non è mai un materialismo riduzionista o un realismo assoluto. Ciò va inteso in due sensi. Il primo luogo, la coscienza viene pensata come già da sempre commista al corpo: «la coscienza è l'inerire alla cosa tramite il corpo»⁷⁴. Non vi è coscienza astratta dal corpo situato in un mondo. Allo stesso tempo il corpo non è mai una mera *res extensa*: per comprendere questo conviene dedicare maggiore attenzione al concetto di schema corporeo. È infatti evidente, per Merleau-Ponty, che il mio stesso corpo non è mai presente a chi esiste come mero insieme di organi giustapposti nello spazio: io posseggo di esso uno schema corporeo nel quale il corpo per intero è dato nella sua totalità⁷⁵. Esso è, precisamente, «una presa di coscienza globale della mia postura nel mondo intersensoriale, una “forma” nel senso della *Gestaltpsychologie*»⁷⁶. Il mio corpo è cioè vissuto da me in modo diverso a seconda della concreta situazione in cui mi trovo; si vive, in una spazialità che non è di posizione (come quella di un oggetto in un campo geometrico) ma di situazione⁷⁷. In questo modo il corpo nel mondo non è mai un oggetto inerte, ma è sempre vissuto in situazioni storiche e naturali determinate che sono immediatamente sensate nella misura in cui il modo stesso di essere-corpo è costitutivamente diretto verso un mondo e verso le cose, in una direzione o in un'altra⁷⁸. Vi è dunque nel corpo una sorta di distanza interiore per cui esso non è mai oggettivabile proprio in quanto

⁷⁴ Ivi, p. 194.

⁷⁵ Ivi, p. 152.

⁷⁶ Ivi, p. 153. Sul rapporto tra Merleau-Ponty e scuola della *Gestalt* si veda L. Embree, *Merleau-Ponty's Examination of Gestalt Psychology*, in *Research in Phenomenology*, 10, 1, 1980, pp.89-120; L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, cit., p. 11-50; P. Amoroso, *Pensiero terrestre e spazio di gioco. L'orizzonte ecologico dell'esperienza a partire da Merleau-Ponty*, Mimesis, Milano 2019, pp.51-56.

⁷⁷ *Ibidem*. È qui importante sottolineare il riferimento di Merleau-Ponty ai lavori di Erwin Straus, neurologo tedesco che aveva aperto la strada, con un importante lavoro, a molte delle riflessioni fenomenologiche sullo spazio vissuto, e su cui torneremo. Cfr. E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, Springer, Berlin 1935.

⁷⁸ Ivi, p. 154.

mezzo di rapporto con il mondo⁷⁹. Tra corpo e senso, corpo e simbolo, vi è un legame indissolubile, che Merleau-Ponty andrà approfondendo nel corso della propria ricerca successiva. Se il gesto corporeo è già abitato da una funzione simbolica⁸⁰, allo stesso tempo è impensabile un simbolo che non riposi su una percezione a partire dalla quale esso si costituisce, rielaborando e superando (entro un certo limite) tale visione primordiale⁸¹. Il filosofo rinviene in una serie di esperimenti psicologici svolti su soggetti malati la prova di una familiarità di senso, del tutto irriflessa, che noi abbiamo con il mondo mediante il nostro corpo: nell'individuo non malato il mondo parla mediante il corpo stesso, è già da sempre significativo, mentre nel malato questo circolo di senso si interrompe, proprio in virtù del danno che il corpo subisce⁸². Il concetto di Spirito viene così radicalmente ripensato:

«la funzione simbolica riposa sulla visione come su un terreno, non perché la visione ne sia la causa, ma perché è quel dono della natura che lo Spirito doveva utilizzare al di là di ogni speranza, al quale lo Spirito doveva dare un senso radicalmente nuovo e del quale aveva però bisogno non solo per incarnarsi, ma anche per essere.»⁸³

In queste righe se è evidente il debito di Merleau-Ponty con il concetto di incarnazione⁸⁴, è anche chiaro però come il simbolico venga da lui messo in un rapporto *vivente* con la dimensione biologica, superando alcune

⁷⁹ C. Lefort, *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Gallimard, Paris 1978, p. 36.

⁸⁰ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 176.

⁸¹ Ivi, p. 181.

⁸² Ivi, p. 186.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Per Emmanuel de Saint Aubert Merleau-Ponty, pur ponendo il suo lavoro in una direzione che si avvicina di più alla tematica della carne, rimane in *Fenomenologia della percezione* ancorato al tema dell'incarnazione. Cfr. E. de Saint Aubert, *Le scénario cartésien*, cit., p.19. Se già per de Saint Aubert, in realtà il passaggio dall'incarnazione alla carne è meno discontinuo di quanto può apparire, è certamente vero, come stiamo per mostrare, sono molte le discontinuità già contenute in *Fenomenologia della percezione* rispetto a *La struttura del comportamento*, proprio nella direzione di un superamento della distinzione anima-corpo. Peraltro il debito di Merleau-Ponty con il tema dell'incarnazione e in generale con il cristianesimo non viene mai meno; ancora nel 1946, davanti al pubblico della seduta *Société française de Philosophie*, egli sostiene che «il cristianesimo è consistito nel rimpiazzare l'assoluto separato con l'assoluto degli uomini [...] Dio cessa di essere oggetto esterno per mescolarsi alla vita umana» Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione*, op.cit. p. 45.

impasse contenute ne *La struttura del comportamento*⁸⁵. È a partire da questo ripensamento che egli può sostenere che il problema dell'intellettualismo non stia tanto nella sua falsità, quanto nella sua astrattezza: ritenere che la funzione simbolica o in generale la rappresentazione riposi su sé stessa quando in realtà essa si dà solo, per essere comprensibile, sul terreno della visione e della percezione⁸⁶. Merleau-Ponty non nega dunque né la centralità di una dimensione simbolica (o genericamente culturale) né del momento rappresentativo: mira piuttosto a ricondurre tale momento di sintesi ad un «pensiero vivente»⁸⁷, svolto in un presente nel quale costitutivamente il soggetto si trova situato innanzitutto con il proprio corpo. Questo rapporto è talmente chiaro a Merleau-Ponty che egli ritiene che esso spieghi la mancanza di immaginazione sperimentata dal malato: proprio perché il suo corpo subisce un danno la sua capacità immaginativa, la sua possibilità di mutare ambito, viene meno⁸⁸. Va notato come per Merleau-Ponty la capacità immaginativa, lungi dal darsi nella forma dell'*arrachement* sartriano dal mondo, si costituisca invece proprio nel rapporto pieno con la dimensione corporea al punto che, se essa viene danneggiata, anche l'immaginazione stessa viene meno⁸⁹. Se Merleau-Ponty condivide l'idea dell'uomo come essere di fantasia e di immaginazione, lo fa perché ritiene che l'uomo *sia* un corpo: egli immagina perché ha un corpo. È a questo punto, dopo aver restituito l'idea di un corpo immediatamente simbolico e di un momento simbolico/culturale/razionale sempre in rapporto costitutivo con la visione corporea⁹⁰, che Merleau-Ponty è portato dal procedere stesso del suo argomentare ad analizzare il tema dell'espressione in relazione al corpo.

Nella descrizione dell'espressione Merleau-Ponty ritiene infatti di poter superare definitivamente la dicotomia tra il soggetto e l'oggetto⁹¹. I risultati ottenuti dall'analisi sopra riportata secondo cui il corpo non è in

⁸⁵ É. Bimbenet, *Nature et Humanité*, cit., p. 135.

⁸⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 178.

⁸⁷ Ivi, p. 183.

⁸⁸ Ivi, p. 190.

⁸⁹ Sui temi dell'immaginazione e dell'immaginario, anche in confronto con Sartre, Bachelard e altri si veda il lavoro di A. Dufourcq, *Merleau-Ponty. Une ontologie de l'imaginaire*, Springer, London/New York 2012.

⁹⁰ Che tale elemento fosse centrale nell'insieme della filosofia merleau-pontyana fu immediatamente evidente anche ai suoi contemporanei, come testimoniano le pagine dedicate al tema da A. de Waeleens, *Une philosophie de l'ambigüité*, cit., p. 47.

⁹¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 244.

alcun caso un insieme di oggetti giustapposti viene declinata dal filosofo secondo l'idea che «il corpo è eminentemente uno spazio espressivo»⁹². È il corpo stesso, dunque, ad esprimersi: tale dinamica espressiva non gli è data dall'esterno, ma è semplicemente il modo in cui esso è⁹³. Tale centralità del corpo come non-essenza, ma movimento espressivo, è certificata dal fatto che per Merleau-Ponty il corpo è l'origine di tutti gli spazi espressivi: esso «proietta all'esterno i significati assegnando ad essi un luogo, ciò grazie a cui questi significati si mettono a esistere come cose, sotto le nostre mani, sotto i nostri occhi»⁹⁴. Il corpo esprime l'esistenza poiché l'esistenza assume una forma e si realizza solo mediante il corpo, fondandosi su di esso⁹⁵. La centralità del corpo emerge anche se si considera quanto fondamentale sia la *parola* nell'economia generale del linguaggio. Se l'intellettualismo e l'empirismo tendono a considerare *vuota* di senso la parola, il primo perché considera solo il pensiero come già da sempre sensato, il secondo perché ritiene la parola un mero fenomeno fisiologico⁹⁶, per Merleau-Ponty si tratta di superare questa divisione sostenendo che «*la parola ha un senso*»⁹⁷. Questa dimensione contingente e esistenziale della parola è il luogo stesso in cui avviene ogni pensiero. Ogni ragionamento rimane costantemente avvinghiato ad una dimensione profondamente *parlata* da cui esso non può in alcun caso autonomizzarsi⁹⁸. Tale dimensione non è la traduzione nella realtà di un pensiero già fatto altrove, bensì ciò che compie quello stesso pensiero, è il pensiero parlato stesso nel suo farsi. Solo intendo in questo senso anche la dimensione intellettuale si può comprendere il suo essere già da sempre istituita e svincolarla da un'astrattezza ingenua. Si pone a questo punto, per Merleau-Ponty, l'esigenza di pensare al modo in cui si dà la parola come primo luogo del senso: è precisamente di tale passaggio che ci dimentichiamo quando, nella vita quotidiana, diamo per scontata l'istituzione stessa del senso medesimo. Rispondere a questa domanda significherebbe rispondere alla domanda sull'uomo:

⁹² Ivi, p. 202

⁹³ L. Vanzago, *Metamorfosi. La questione dell'espressione nella filosofia di Merleau-Ponty*, in *Lebenswelt*, 9, 2016, p. 34.

⁹⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 202.

⁹⁵ Ivi, p. 234.

⁹⁶ Ivi, p. 247.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ Ivi, p. 248.

«Noi viviamo in un mondo in cui la parola è *istituita*. [...] Così, il linguaggio e la comprensione del linguaggio ci sembrano ovvietà. [...] Tuttavia, non si può negare che la parola costituita, quale agisce nella vita quotidiana, presuppone come compiuto il passo decisivo dell'espressione. La nostra visione dell'uomo rimarrà superficiale finché non risaliremo a questa origine, finché non ritroveremo, sotto il brusio delle parole, il silenzio primordiale, finché non descriveremo il gesto che rompe questo silenzio.»⁹⁹

Il gesto che istituisce la parola è pensato proprio a partire da quella dimensione corporea valorizzata nella *Fenomenologia della percezione*. Il senso viene così pensato come immanente al gesto stesso che il nostro corpo compie. E esso si «confonde con la struttura del mondo che il gesto delinea»¹⁰⁰. Quello pensato da Merleau-Ponty è dunque un corpo che, in quanto immediatamente simbolico, non incatenato ad un paradigma positivista, è origine della parola stessa. Lo stesso gesto della mano è immediatamente espressivo, contiene cioè una serie di significati irriducibili al mero movimento analizzato geometricamente¹⁰¹. È in questo senso che Merleau-Ponty riprende la frase kantiana secondo cui «la mano è un cervello esteriore dell'uomo»¹⁰², nella misura in cui è nella sua attività irriflessa che si costituisce per noi uno spettacolo già pregno di senso, che è già immediatamente espressione. I primi abbozzi del linguaggio vengono da Merleau-Ponty ricondotti alla gesticolazione emozionale che si rivolge all'altro¹⁰³, con il quale il nostro rapporto di comprensione è sempre corporeo¹⁰⁴.

Tutto questo, che Merleau-Ponty approfondirà decisamente negli anni successivi della sua ricerca, non significa affatto che per il filosofo il linguaggio sia determinato da una dimensione biologica: non significa, in

⁹⁹ Ivi, p. 255.

¹⁰⁰ Ivi, p. 257.

¹⁰¹ Ivi, p. 215. È stato Stefan Kristensen a mettere a valore la centralità della mano nel pensiero di Merleau-Ponty, sottolineando anche il rapporto con Focillon: cfr. S. Kristensen, *Parole et subjectivité. Merleau-Ponty et la phénoménologie de l'expression*, Vrin, Paris 2010, pp. 97-98. Più recentemente, è stato pubblicato un intero studio che rilegge il lavoro di Merleau-Ponty a partire dal tema della mano e in generale dalla tattilità: cfr. R. Frauenfelder, *Tra le mani la carne. Maurice Merleau-Ponty*, Mimesis, Milano 2017. Su questo si veda anche l'ottimo R. Boccali, *L'eco-logia del visibile. Merleau-Ponty teorico dell'immanenza trascendentale*, Mimesis, Milano 2011, pp. 293-327.

¹⁰² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 413.

¹⁰³ Ivi, p. 257.

¹⁰⁴ Ivi, p. 260.

altre parole, che per lui vi sia un ambito culturale interamente determinato dall'ambito naturale, anche se questo elemento risulterà ambiguo nella ricezione immediata dell'opera merleau-pontyana. È proprio tentando di rimuovere le condizioni di una possibile accusa di naturalismo che Merleau-Ponty dice qualcosa di assolutamente centrale per la nostra ricostruzione. È significativo che la risposta a tale possibile obiezione, infatti, sia declinata in termini antropologico-filosofici:

«Nell'uomo è impossibile sovrapporre un primo strato di comportamenti che chiameremmo "naturali" e un mondo culturale o spirituale fabbricato. In lui tutto è fabbricato e tutto è naturale, nel senso che non c'è una parola, una condotta la quale non debba qualcosa all'essere semplicemente biologico – la quale, al tempo stesso, non si sottragga alla semplicità della vita animale, non allontani dal loro senso i comportamenti vitali, grazie a una specie di *sfuggimento* e a un genio dell'equivoco che potrebbero servire a definire l'uomo.»¹⁰⁵

L'espressione è qui definita come uno *sfuggimento nell'appartenenza*. Declinata secondo l'idea di uomo come animale più eco-logico, che si è vista emergere nei testi giovanili del filosofo, l'espressione è la possibilità dello sfuggimento proprio in forza di una più originaria appartenenza: in questo senso Merleau-Ponty critica la distinzione natura-cultura, in quanto il corpo e la dimensione biologica sono già da sempre coimplicate nel fatto di *essere-un-corpo-nel-mondo*. Il significato della parola, in definitiva, non è riducibile ad una serie di sensazioni corporee inerti, ma è da ricondurre ai comportamenti del corpo il quale immediatamente «utilizza le sue proprie parti come simbolica generale del mondo e [...] [attraverso di lui] possiamo "frequentare" questo mondo, "comprenderlo" e trovargli un significato»¹⁰⁶. Lungi dunque dal negare l'esistenza di uno spazio rappresentativo/espressivo, il quale può darsi per definizione solo nell'ambito di una certa distanza tra il soggetto e l'oggetto, Merleau-Ponty ne studia al contrario la *nascita* possibile sullo sfondo di una continuità tra natura e cultura. Egli inverte completamente il ragionamento intellettualista¹⁰⁷: se il mondo fosse costituito da una coscienza astratta, allora vi sarebbe pura immediatezza e nessuna distanza possibile, in

¹⁰⁵ Ivi, p. 261.

¹⁰⁶ Ivi, p. 316.

¹⁰⁷ Che da un certo punto di vista non è così lontano da quello *negativo* visto ad esempio in Kojève, dove il mondo viene ricostruito da un Io che è negazione di quello stesso mondo naturale.

quanto il prodotto della coscienza le sarebbe immediatamente dinanzi e tutto sarebbe esplicito alla coscienza¹⁰⁸. È proprio, al contrario, perché la coscienza e l'espressione nascono in un mondo originariamente biologico e corporeo in virtù della *espressività* stessa del corpo¹⁰⁹ che può darsi distanza, e quindi espressione, parola, linguaggio, tecnica¹¹⁰. Tale momento significativo non è, peraltro, che un maggiore approfondimento della nostra vita nel mondo, e non una separazione da esso: l'uomo ha, in forza di questo suo essere un corpo simbolico, la possibilità di vedere di più, di comunicare maggiormente con il mondo che gli è dato¹¹¹.

Si tratta di una posizione che disarticola il binomio umano-negativo per come è stato definito nella prima parte di questo lavoro. Proprio perché lo *lavora* dall'interno, tale posizione non ricade mai in un materialismo assoluto o in una forma di riduzionismo biologista. Per Merleau-Ponty, a questa altezza del suo ragionamento, l'espressione è dunque questa forma di *sfuggimento nell'appartenenza* che fa sì che «tutto ciò che siamo, noi lo siamo sulla base di una situazione di fatto che facciamo nostra e che trasformiamo incessantemente con una specie di *sfuggimento* che non è mai una libertà incondizionata»¹¹². La critica a Sartre, ma si potrebbe dire a tutto il paradigma 'negativista' visto nella prima parte di questo lavoro, è manifesta quando, terminando il suo capolavoro, Merleau-Ponty scrive che «io non posso più fingere di essere un nulla e di scegliermi continuamente a partire da nulla. Se il nulla appare nel mondo grazie alla soggettività, si può anche dire che il nulla viene a essere grazie al mondo»¹¹³. La costante presenza in un orizzonte che si costituisce a partire da un punto di vista situato, che io elaboro ma che non posso negare, fa sì

¹⁰⁸ Ivi, p. 317.

¹⁰⁹ Un ulteriore elemento che chiarifica l'espressività del corpo in un senso non biologista o riduzionista è il modo in cui Merleau-Ponty affronta il tema della sessualità come atmosfera dell'esistenza, svincolando Freud dal determinismo di cui veniva già allora accusato. Riprendendo le analisi psicologiche di Binswanger il filosofo francese mostra infatti come l'essere sessuato del corpo non significhi affatto che esso debba essere ridotto, nel suo comportarsi e nel suo esprimersi, ad una serie di pulsioni, quanto piuttosto che la sessualità rappresenti una vera e propria atmosfera dell'esistenza che si trova ad essere così in un rapporto di vera e propria *osmosi* con la sessualità. Ivi, p. 238.

¹¹⁰ Ivi, p. 270.

¹¹¹ Ivi, p. 580.

¹¹² Ivi, p. 239. La definizione di libertà come fondata nello «spessore del presente preoggettivo» è data da Merleau-Ponty a, p. 552.

¹¹³ Ivi, p. 576.

che l'uomo sia sempre, costitutivamente, «nella pienezza»¹¹⁴. Di conseguenza la mia libertà, come potere di scelta nella condizione, è al contrario che per Sartre possibile proprio a partire da questa condizione di *pienezza* in cui il soggetto si trova ad operare¹¹⁵. Merleau-Ponty abbandona definitivamente dunque l'idea che l'essere umano si costituisca come nulla di fronte ad un essere interamente positivo, negando la possibilità stessa di una sospensione nel nulla per l'uomo. Se è persino possibile, per il filosofo francese, nominare *trascendenza* l'esistenza medesima, nella misura in essa è questo costante movimento di superamento della situazione di fatto, tuttavia, «proprio perché è trascendenza, l'esistenza non supera mai nulla definitivamente, altrimenti scomparirebbe la tensione che la definisce»¹¹⁶. Se l'esistenza fosse un puro nulla, se il suo superare fosse cioè un annichilire, il soggetto cesserebbe immediatamente di essere tale, aderendo sempre per intero al proprio mondo. Al contrario, è proprio perché appartiene ad un orizzonte che essa può, entro un certo *limite*¹¹⁷, sfuggire. Più originario è questa appartenenza, non la separazione ontologica assoluta delineata da Sartre. Solo sulla base di essa, infatti, è possibile l'espressione come «eccedere della nostra esistenza sull'essere naturale»¹¹⁸. È dunque spezzato il binomio concettuale uomo-negativo.

Tale appartenenza non è solo da considerare come rapporto ineliminabile con la dimensione del corpo vissuto, ma anche con un mondo naturale che è da intendersi come il passato della percezione stessa¹¹⁹, che le garantisce l'inserzione originaria nell'essere. Come sempre, per Merleau-Ponty è il momento percettivo a rivelare al soggetto la struttura della sua esistenza e quindi anche la sua origine. È dunque la sua vita corporea che gli rivela la sua permanenza in mondo naturale¹²⁰:

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ «Io sono libero non malgrado o al di qua di queste motivazioni, ma per mezzo loro». Ivi, p. 580.

¹¹⁶ Ivi, p. 238.

¹¹⁷ Il testo che con più chiarezza mette a valore la centralità del tema del limite in Merleau-Ponty è, a mia conoscenza, M. Iofrida, *Sull'attualità del concetto di natura di Merleau-Ponty*, in *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Quodilibet, Macerata 2019, pp.19-31.

¹¹⁸ Ivi, p. 269.

¹¹⁹ Come spiega Bimbenet, la natura nella *Fenomenologia della percezione* agisce nel cuore stesso della coscienza, sotto la forma di una connaturalità originaria che lega inscindibilmente coscienza e mondo. Merleau-Ponty rimane quindi senza dubbio legato alla dicotoma soggetto-mondo, ma nel senso claudeliano della connaturalità. Cfr. É. Bimbenet, *Nature et Humanité*, cit., p. 110.

¹²⁰ È stato merito di Theodore Geraets il notare la genesi del tema di un mondo della vita come *Boden* nel pensiero di Merleau-Ponty a partire dalle letture degli inediti di Husserl svolte nel 1939.

«il corpo, che attraverso i miei *habitus* assicura il mio inserimento nel mondo umano, non lo fa appunto se non proiettandomi anzitutto in un mondo naturale che traspare sempre sotto l'altro, come la tela sotto il quadro»¹²¹. Ogni spazio antropologico si offre come costruito su uno spazio naturale in cui chiunque ha una fede originaria e irriflessa¹²². Questo mondo naturale, a cui Merleau-Ponty dedicherà maggiore attenzione negli anni successivi, è ciò che nella *Fenomenologia* appare come sfondo inoggettivabile a tutte le prospettive che io, mediante il mio corpo, posseggo. Questo punto di vista, costitutivamente situato e limitato in quanto legato ad una dimensione biologica, non viene pensato come un confine insuperabile quanto piuttosto come l'unica possibilità che abbiamo di «introdurci nel mondo intero»¹²³. Se infatti il soggetto non fosse in nessun luogo non avrei alcuna visione delle cose se non una astratta, di sorvolo. È precisamente la situatezza del corpo proprio che rende possibile una *qualche* visione, che è tuttavia l'unica visione a cui si possa avere accesso¹²⁴. In questo senso il mondo naturale non è che

«l'orizzonte di tutti gli orizzonti, lo stile di tutti gli stili, che, al di sotto di tutte le rotture della mia vita personale e storica, garantisce alle mie esperienze una unità data e non voluta, e il cui correlato è in me l'esistenza data, generale e prepersonale delle mie funzioni sensoriali in cui abbiamo trovato la definizione del corpo.»¹²⁵

La natura è ciò in cui sono gettato, che è al centro della mia soggettività stessa¹²⁶ e che allo stesso tempo appare sempre come orizzonte ultimo degli specifici orizzonti situati in cui il mio corpo mi colloca continuamente. Bimbenet, coglie nella *Fenomenologia della percezione* uno spostamento importante rispetto alla *Struttura del comportamento*,

Si tratta, secondo l'interprete francese, di uno dei principali elementi che rendono la *Fenomenologia della percezione* appartenente ad un diverso paesaggio concettuale rispetto a *La struttura del comportamento*. Cfr. T. F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale: La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu' à la Phenomenologie de la perception*, Martinus Nijhoff, Leiden 1971, pp.171-181.

¹²¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 383.

¹²² Ivi, p. 418.

¹²³ Ivi, p. 429.

¹²⁴ Ivi, p. 431.

¹²⁵ Ivi, p. 429.

¹²⁶ Ivi, p. 450.

dove invece dominava un simbolico astratto: «ici au contraire la conscience est reliée sans solution de continuité à sa propre nature corporelle»¹²⁷. Le numerose ambiguità a proposito del concetto di natura in *Fenomenologia della percezione*, a tratti ancorato ad una visione ancora dualista in cui la natura risulta essere più che altro un orizzonte di piena positività¹²⁸, non devono fare dimenticare questi passaggi fondamentali, in cui risulta evidente come per Merleau-Ponty l'espressione stessa possa darsi solo a partire da un fondo naturale ineliminabile e mai completamente passivo¹²⁹. Tale mondo naturale emerge già ora in diversi passaggi come «fondo positivo di senso» alla base dell'«esperienza silenziosa della vita irriflessa»¹³⁰. È in forza di questo insieme di conquiste teoriche che Merleau-Ponty può delineare un'idea di soggetto prima di tutto corporeo in quanto sempre situato in uno spazio di rapporto dialettico tra attività e passività. Tra il soggetto e gli avvenimenti c'è un certo gioco (*Spielraum*)¹³¹ per cui io sono in una certa distanza vissuta che mi collega alle cose. Tale distanza, lungi dal separarmi dal mondo naturale, fa sì che io possa essere libero senza che quelle stesse cose cessino di toccarmi¹³². Addirittura, è proprio in virtù di tale legame che ho la possibilità di un certo scarto. Avendo probabilmente, quantomeno in modo implicito, Kojève e Sartre come obbiettivo polemico, entrambi concentrati sulla metafora del *buco*, Merleau-Ponty può dunque scrivere, rifacendosi ad

¹²⁷ É. Bimbenet, *Nature et Humanité*, cit., p. 121; pp. 173-174.

¹²⁸ È stato merito di Sandro Mancini il notare come tale ambiguità fosse ancora più marcata ne *La struttura del comportamento*, dove coesistono due idee di natura contraddittorie. S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Mimesis, Milano 2001, p.28.

¹²⁹ Sebbene sia vero, come fa notare Ted Toadvine, che il tema della natura rimane ancora abbastanza ambiguo all'altezza di *Fenomenologia della percezione*, rimanendo a tratti ancorato ad una prospettiva più vicina a quella di Sartre per cui la natura sarebbe un fondo inerte illuminato dall'attività di un soggetto percipiente, e a tratti invece risultando quasi anticipatorio rispetto a posizioni che Merleau-Ponty raggiungerà negli ultimi anni del suo lavoro (su cui ci dilungheremo in seguito) (cfr. T. Toadvine, *Merleau-Ponty's philosophy of Nature*, cit., pp.99-100), bisogna però sottolineare già ad un acuto interprete come de Waelens risultasse assolutamente evidente nel 1951 (cioè molto prima dello sviluppo ultimo del lavoro merleau-pontyano) la centralità del tema del mondo naturale in *Fenomenologia della percezione* proprio come un fondo inespugnabile dell'espressione stessa. Cfr. A. de Waelens, *Une philosophie de l'ambiguité*, cit., p. 77; p. 234.

¹³⁰ M. Carbone, *Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*, Guerini Studio, Milano 1990, p. 21.

¹³¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 375. Sul tema dello *Spielraum* nel pensiero di Merleau-Ponty si veda P. Amoroso e G. De Fazio, *Spielraum. Superare il dualismo tra il gioco e il serio*, ora in *Tema su variazioni. Un laboratorio merleau-pontyano*, Mucchi, Modena 2020, pp.11-27. Sul tema del gioco in generale, oltre a Ivi, pp. 29-47, si veda P. Amoroso, *Pensiero terrestre*, cit., pp. 127-179.

¹³² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 375.

una nuova metafora, quella della *piega*: «Non sono quindi, come dice Hegel, un “buco nell’essere”, ma una fessura, una piega che si è fatta e può disfarsi»¹³³.

Il testo che meglio riassume la questione dell’espressione nel suo rapporto alla questione dell’umanità e della natura (aprendo anche ad alcuni passaggi successivi), almeno per quanto riguarda il Merleau-Ponty di questa fase della sua elaborazione, è, oltre a naturalmente *Fenomenologia della percezione*, il primo saggio contenuto in *Senso e non senso*, più o meno coevo al capolavoro del filosofo francese. Si tratta de *Il dubbio di Cézanne*, testo che Merleau-Ponty dedica al grande pittore proprio al fine di chiarire il rapporto tra espressione e natura. Nel contesto dell’arte di Cézanne non ha alcun senso contrapporre «le distinzioni fra anima e corpo, o fra pensiero e visione»¹³⁴, nella misura in cui l’obbiettivo del pittore è precisamente ritornare all’esperienza primordiale in cui tali distinzioni non si danno affatto. Il post-impressionismo di Cézanne, infatti, ha l’obbiettivo, in un contesto di vera e propria «devozione al mondo visibile»¹³⁵, di ritrovare l’oggetto dietro l’atmosfera attraverso cui lo si vede, di «tentare un pezzo di natura»¹³⁶. Questo non significa che per Merleau-Ponty sia data a Cézanne la possibilità di restituire le cose nella loro essenza immediata, come *assoluti*, astratti da ogni visione: quanto piuttosto che egli si impegna affinché l’intelligenza, la scienza e in generale la cultura siano riposte a contatto con il mondo naturale da cui esse già da sempre scaturiscono, pur non essendo interamente riducibili a quel fondo (se lo fossero, esse non sarebbero forme espressive, né esprimibili)¹³⁷. Questo stesso compito di restituzione mediante l’espressione pittorica, tuttavia, è infinito, nella misura in cui quel fondo inoggettivabile, per essere espresso, fa sì che «ogni pennellata debba soddisfare a un’infinità di condizioni»¹³⁸. È proprio descrivendo questa ricerca autenticamente geologica¹³⁹ nella pittura di Cézanne che Merleau-Ponty scrive frasi assolutamente decisive nell’economia del lavoro che andiamo qui svolgendo:

¹³³ Ivi, p. 292.

¹³⁴ M. Merleau-Ponty, *Le doute de Cézanne*, in *Sens et non sens*, cit.; tr. it. *Il dubbio di Cézanne*, in *Senso e non senso*, cit., p. 34.

¹³⁵ Ivi, p. 29.

¹³⁶ Ivi, p. 31.

¹³⁷ Ivi, p. 32.

¹³⁸ Ivi, p. 34.

¹³⁹ Ivi, p. 36.

«Viviamo in un ambiente di oggetti costruiti dagli uomini, tra utensili, in case, strade, città e il più delle volte non li vediamo se non attraverso le azioni umane di cui possono essere i punti d'applicazione. Ci abituiamo a pensare che tutto ciò esiste necessariamente e è incrollabile. La pittura di Cézanne mette in sospenso queste abitudini e rivela la base di natura disumana su cui l'uomo si colloca. [...] è un mondo senza familiarità, in cui non ci si trova bene, che vieta ogni effusione umana. [...] Ma solo l'uomo, per l'appunto, è capace di questa visione che va sino alle radici, al di qua dell'umanità costituita. Tutto fa credere che gli animali non siano capaci di *guardare*, d'immergersi nelle cose senza altro motivo che di coglierne la verità.»¹⁴⁰

In queste righe Merleau-Ponty rinviene la possibilità dell'esperienza non certo di un mondo senza alcun umano, ma piuttosto di quel «versante sotterraneo del mondo e delle cose che conserva la propria alterità rispetto all'ordine umano e che esprime quindi una trascendenza rispetto alla nostra esistenza»¹⁴¹. Tuttavia, è proprio nel momento in cui evidenzia l'esistenza di un fondo disumano sul quale viene istituita la dinamica espressiva e in senso lato culturale, che Merleau-Ponty sottolinea come il carattere tipico dell'umano sia questa maggiore capacità di visione. Esattamente perché esso è letteralmente più eco-logico, cioè maggiormente aperto a ciò che lo circonda, è capace di vedere la natura come proprio fondo non positivo, ineliminabile, pur vivendo in un mondo che è interamente espressione di quello stesso fondo naturale e che, al contempo, non coincide mai completamente con esso. L'uomo si caratterizza quindi per un *di più* rispetto agli animali, in virtù del fatto di non avere una interiorità *ontologica* ma di coincidere con «tutto il nostro esterno»¹⁴². In nessun modo egli è costitutivamente un *meno*, un vuoto, una mancanza o un *Nulla*. Al contrario, precisamente in virtù di questa appartenenza originaria¹⁴³, che egli non può mai oggettivare o esprimere completamente (giacché un'espressione che fosse completa non sarebbe più espressione), può darsi per lui cultura, che diviene dunque il modo stesso della sua esistenza: «non c'è coscienza che non sia retta dal suo impegno primordiale nella vita»¹⁴⁴. È in questo senso che bisogna

¹⁴⁰ Ivi, p. 35.

¹⁴¹ M. Carbone, *Ai confini dell'esprimibile*, cit., pp.30-31.

¹⁴² Ivi, p. 40. Si tratta della stessa tesi che Merleau-Ponty sostiene in *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 581.

¹⁴³ «Sin dall'origine io sono in comunicazione con un solo essere, un immenso individuo dal quale vengono prelevate le mie esperienze e che rimane all'orizzonte della mia vita». Ivi, p. 427.

¹⁴⁴ M. Merleau-Ponty, *Il dubbio di Cézanne*, cit., p. 43.

intendere la frase finale della *Fenomenologia della percezione*, che Merleau-Ponty riprende da Antoine de Saint-Exupéry: «l'uomo non è che un nodo di relazioni, solamente le relazioni contano per l'uomo»¹⁴⁵.

1.3. La seconda ambiguità della Fenomenologia

Tutto questo insieme di tesi e di riflessioni non è priva, ovviamente, di punti problematici. Ve ne sono almeno due nel modo in cui Merleau-Ponty tratta il tema dell'espressione, dell'umano e della natura all'altezza del 1945: il primo, esterno all'argomento in quanto tale, è relativo allo statuto della soggettività e alla sua centralità. Si tratta di un problema che lo stesso Merleau-Ponty, al termine del suo percorso, come vedremo, riterrà essere il principale difetto di *Fenomenologia della percezione*, l'elemento che non gli consente di accedere con la radicalità degli ultimi suoi anni ad una serie di questioni. Il secondo, più interno al piano dell'argomentazione, è invece relativo al concetto stesso di espressione, ancora non completamente chiarito e la cui forma non definitiva, che darà luogo a fraintendimenti in merito al contenuto stesso del contenuto di *Fenomenologia della percezione*, sarà mano a mano specificata da Merleau-Ponty.

Sul primo elemento problematico si è concentrata la gran parte degli interpreti, probabilmente a causa del fatto che è MP stesso, molti anni dopo, a sostenere che taluni problemi posti nella *Fenomenologia* sono destinati a risultare insolubili, in quanto la sua opera del '45 è ancora fondata sulla distinzione tra coscienza e oggetto¹⁴⁶. Non ci sono dubbi che nella *Fenomenologia della percezione* vi sia un'impostazione del problema teorico medesimo che rende difficile rendere ragione della novità che lo stesso Merleau-Ponty vuole portare all'attenzione¹⁴⁷. Molti interpreti¹⁴⁸ concordano sul fatto che la lettura che l'autore dà di sé stesso

¹⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 581.

¹⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible. Suivi de Notes de Travail*, Gallimard, Paris 1964; tr. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2003, p. 245.

¹⁴⁷ La discussione sulla continuità o sulla discontinuità interna al lavoro complessivo di Merleau-Ponty, si può dire, è iniziata nel momento stesso della sua morte: quasi tutti gli articoli contenuti nel volume speciale a lui dedicato da *Les Temps Modernes* subito dopo la sua morte improvvisa affrontano il problema, dando risposte diverse. Cfr. AA.VV., *Les temps modernes*, 184-185, 1961.

¹⁴⁸ Fatta eccezione per Theodore Geraets in un'opera tutto sommato classica come *Vers une nouvelle philosophie transcendentale*, op.cit.

sia sostanzialmente corretta, sebbene naturalmente ci siano delle differenze importanti nello stabilire la portata di tale discontinuità interna all'opera¹⁴⁹. È stato Claude Lefort il primo a sistematizzare la lettura che vede l'opera merleau-pontyana attraversata da una rottura, identificata non tanto sul piano del soggettivismo quanto su quello del passaggio dal concetto di corpo a quello di carne¹⁵⁰. A parere di Barbaras, la *Fenomenologia della percezione* si avvale di uno strumentario concettuale che verrà rivisto in modo sempre più marcato da Merleau-Ponty¹⁵¹. In tal senso l'esperienza del corpo proprio, venendo ancora trattata secondo la distinzione tra coscienza e oggetto, tra soggetto e natura, da un lato rischia di mantenere il dualismo che il filosofo si propone di criticare, dall'altro di ridurre alla coscienza l'intera *Fenomenologia della percezione*¹⁵². Questo eccessivo concentrarsi sulla dimensione soggettiva, inoltre, comprometterebbe la possibilità di un ragionamento non idealista sull'esteriorità¹⁵³. Questo porterebbe, sempre secondo l'interprete, ad una discontinuità molto netta nell'opera di Merleau-Ponty, che è riassumibile nel passaggio da una prospettiva, quella di *Fenomenologia della percezione*, in cui io ho un mondo in quanto ho un corpo, a quella de *Il Visibile e l'Invisibile*, in cui io ho un corpo in quanto sono nel mondo¹⁵⁴. A sua volta per Mancini, che dà senz'altro una lettura meno discontinuista dell'opera del filosofo francese, questo soggettivismo si riflette sul modo in cui Merleau-Ponty tratta il tema stesso della percezione, che egli ritiene essere il vero *trait d'union* dell'intera opera del filosofo francese. La differenza non sarebbe dunque tanto tematica quanto contenutistica. All'altezza della *Fenomenologia della percezione*, infatti, il fatto che

¹⁴⁹ I lavori che tendono a lavorare da un punto di vista teoretico sull'intera opera di Merleau-Ponty come quelli di Amoroso e de Fazio (P. Amoroso e G. de Fazio, *Tema su variazioni*, op.cit.) non si pronunciano su una continuità interna, ma lavorano piuttosto sull'opera del filosofo come fabbrica di strumenti concettuali, non concentrandosi cioè sul piano dell'interpretazione strettamente intesa. Non sono dunque utilizzabili per dimostrare una pretesa continuità assoluta nell'opera di Merleau-Ponty, che essi appunto non rivendicano. I lavori invece più radicalmente continuisti come quello classico di de Waelhens (A. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*, cit., ma in fondo anche A. de Waelhens, *Situation de Merleau-Ponty*, in *Les Temps Modernes*, cit., pp. 377-398) che abbiamo già avuto modo di citare prendono in considerazione, per ovvi motivi, solo una parte ridotta del lavoro del filosofo francese e non sono quindi in grado di coglierne i punti di rottura interni.

¹⁵⁰ C. Lefort, *Sur une colonne absente*, op.cit. pp. 116-139.

¹⁵¹ R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 2019, pp.23-25.

¹⁵² Ivi, p. 122.

¹⁵³ Ivi, p. 123

¹⁵⁴ Ivi, p. 130

l'apparato di concetti usato da Merleau-Ponty rimanga costituito da elementi tutto sommato classici (come ad esempio la distinzione tra coscienza e soggetto) fa sì che la percezione sia vista come «l'esperienza che fonda l'esistenza proiettante»¹⁵⁵, mentre negli ultimi anni essa starebbe più che altro a significare il nesso attivo-passivo su cui si costituisce ogni vita umana e non umana. Questa lettura¹⁵⁶, del resto, concorda sostanzialmente con l'interpretazione 'classica' di Geraets (che va contro la lettura che lo stesso Merleau-Ponty dà del proprio lavoro) per la quale la rottura del dualismo tra soggetto e oggetto, ancora fortemente presente ne *La struttura del comportamento*, è già avvenuta nella *Fenomenologia della percezione*, grazie all'incontro con la fenomenologia di Husserl¹⁵⁷ che gli rende possibile pensare il rapporto tra soggetto e oggetto in termini di circolarità¹⁵⁸. Punto di vista diverso, in proposito, e ancor più volto a sottolineare una sostanziale discontinuità interna all'opera di Merleau-Ponty, è quello, di taglio heideggeriano, di Françoise Dastur, la quale sostiene che il filosofo francese cade in contraddizione, all'altezza della *Fenomenologia della percezione*, nella misura in cui là dove tenta di ricusare l'interpretazione intellettualistica della coscienza come potenza costituente pur mantenendo il Cogito. Questo porterebbe Merleau-Ponty ad uno scacco che consisterebbe nel porre sullo stesso piano l'empirico e il fenomenale, scacco che tutto il percorso di ricerca successivo mirerebbe a superare¹⁵⁹. Ancora, da un punto di vista psicanalitico, André Green rimprovera al Merleau-Ponty de *La Fenomenologia della percezione* di non mettere a valore la dimensione dell'inconscio sciogliendola in un'analisi genericamente esistenziale, a causa del soggettivismo ancora forte. Sarà poi *Il visibile e l'invisibile*, da

¹⁵⁵ S. Mancini, *L'Ontologia indiretta dell'ultimo Merleau-Ponty*, in G. Invitto, a cura di, *Filosofia esistenza politica*, Guida Editori, Napoli 1982, p. 67.

¹⁵⁶ S. Mancini, *Sempre di nuovo*, cit., p. 122.

¹⁵⁷ Sul rapporto tra Husserl e Merleau-Ponty, su cui non potremo dilungarci qui ma che attraverserà per intero la nostra ricostruzione, rimando, anche per ulteriori indicazioni bibliografiche su un tema così vasto, alla raccolta T. Toadvine; L. Embree, *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Springer, New York 2002.

¹⁵⁸ T. F. Geraets, *Vers un nouvelle philosophie transcendentale*, cit., pp. 2-3; pp. 171 sgg.; pp. 182 sgg. Per quanto fondamentale nella sua parte ricostruttiva, tale testo (anche per la sua collocazione temporale che gli impedisce di confrontarsi con tutta una serie di scritti editi successivamente) tende ad oscillare nella sua argomentazione tra l'effettivo riscontro di passaggi interni alla *Fenomenologia della percezione* che dimostrano il lavoro interpretativo e invece il ricorso a concetti che non sono in *Fenomenologia della percezione* (come quello di carne) che, se dimostrano l'avvenuto superamento del dualismo soggetto-oggetto, non lo certificano in alcun modo avvenuto all'altezza del 1939.

¹⁵⁹ F. Dastur, *Chair et langage*, cit., pp. 31-32.

questo punto di vista, a segnare una rottura netta¹⁶⁰. La discontinuità tra la *Fenomenologia della percezione* (ed ancora di più *La struttura del comportamento*) è talmente rivendicata dalla critica che, in quella che è probabilmente la ricostruzione più completa e più approfondita dell'intero lavoro di Merleau-Ponty e cioè la trilogia di Emmanuel de Saint Aubert, il capolavoro del 1945 viene trattato molto raramente e quando avviene è spesso per mostrarne gli elementi lessicali problematici nei confronti dell'elaborazione del Merleau-Ponty successivo e i punti ciechi¹⁶¹. Invece, una diversa lettura del lavoro di Merleau-Ponty, che tende cioè ad una rivalutazione complessiva dell'opera del '45 senza negare i punti di divergenza con le conquiste teoriche successive che lo stesso filosofo nota, si ritrova ad esempio nei lavori di Luca Vanzago, di Manlio Iofrida¹⁶². Si avvicina a quella di questi interpreti italiani la lettura dello stesso Bimbenet, il quale ritiene che, nonostante che la *Fenomenologia* non rappresenti l'ultima parola di Merleau-Ponty né sul tema dell'umanità né su quello della natura, l'opera sia fornita di un metodo innovativo rispetto ad esempio alla *Struttura del comportamento*, che consente al filosofo, ad esempio, di affrontare in modo nuovo la questione della natura¹⁶³. Nonostante ciò, l'interprete francese nota una certa oscillazione nella *Fenomenologia della percezione* da collocarsi proprio nell'ambito dell'interrogazione antropologica presente in modo sotterraneo lungo il corso di tutto il lavoro merleau-pontyano: se in tale opera il filosofo francese ha ormai stabilmente definito l'origine naturale dell'uomo, esso a tratti pare pensare ancora la dimensione spirituale come un superamento netto di questa provenienza. Per Bimbenet, dunque, nella *Fenomenologia* a tratti « la fonction symbolique, c'est une ruse du symbolique [...] l'esprit est un pouvoir longuement critiqué, mais qui garde toute sa suprématie; la nature est un pouvoir longuement invoqué, mais qui attend encore son efficace »¹⁶⁴.

In definitiva, è indubbio che nella *Fenomenologia della percezione* l'ambito mondano nella sua interezza sia dato al soggetto solo mediante il

¹⁶⁰ A. Green, *Du comportement à la chair: itinéraire de Merleau-Ponty*, in E. de Saint Aubert, a cura di, *Maurice Merleau-Ponty*, Hermann, Paris 2008, pp. 279-330.

¹⁶¹ E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres*, cit., p. 114; *Vers une ontologie indirecte*, cit., p. 30.

¹⁶² L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, op.cit.; *The voice of no One. Merleau-Ponty on Nature and Time*, Mimesis, Milano 2017; M. Iofrida, *Sull'attualità del concetto di natura di Merleau-Ponty*, op.cit.

¹⁶³ É. Bimbenet, *Nature et Humanité*, cit., p. 107.

¹⁶⁴ Ivi, p.204.

proprio corpo¹⁶⁵. Inoltre, non mancano passaggi in cui risuona decisamente l'influenza di Sartre come il seguente: «[il passato] esiste solo quando una soggettività viene a rompere la pienezza dell'essere in sé, a delinearvi una prospettiva, a introdurvi il non-essere»¹⁶⁶. Ma la ricostruzione fin qui svolta mira precisamente a mostrare la centralità di tale testo nell'elaborazione di tutta una serie di idee che saranno fondamentali non solo al fine di delineare l'implicita antropologia dell'espressione che andiamo qui ricercando, ma anche diversi concetti che Merleau-Ponty valorizzerà successivamente, come peraltro notano diversi di interpreti. Del resto, passaggi come quello appena citato risultano in stretto contrasto con altri contenuti nel testo¹⁶⁷, mostrando meno un errore di metodo che il permanere di un'ambiguità fondamentale nella *Fenomenologia della percezione*. Tale ambiguità sarà feconda per lo sviluppo del pensiero di Merleau-Ponty, come vedremo nei prossimi paragrafi.

Il secondo elemento problematico rinvenibile in *Fenomenologia della percezione*, che interagisce con il primo nell'evoluzione del pensiero del filosofo, è lo statuto del concetto di espressione. Si è visto come in quell'opera si sviluppi l'idea di espressione quale forma di *sfuggimento nell'appartenenza*. Merleau-Ponty non tornerà mai sui suoi passi su questo punto. È tuttavia vero, come è stato giustamente evidenziato, che nella *Fenomenologia della percezione* l'espressione si dà come «miracolo»¹⁶⁸, come un interiore che si rivela ad un esteriore. Merleau-Ponty è cioè impegnato, mediante tale idea, più a mostrare come ogni idealità sia radicata in un mondo percepito, ovvero l'irriducibilità del percepito all'ideale, più che la dinamica espressiva in quanto tale (e quindi anche la sua relativa autonomia)¹⁶⁹. Si tratta, in ultima analisi, dello stesso problema che a suo tempo Carbone identificò come tensione irrisolta tra il senso della riduzione fenomenologica e il connesso rapporto fra esperienza silenziosa e espressione¹⁷⁰. In che senso può darsi, cioè, rapporto tra la vita irriflessa e l'espressione, se la prima è costitutivamente

¹⁶⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 455; «il mondo resta "soggettivo" poiché la sua trama e le sue articolazioni sono delineate nel movimento di trascendenza del soggetto» Ivi, p. 549.

¹⁶⁶ Ivi, p. 538.

¹⁶⁷ Rimando, giusto a titolo esemplificativo, a Ivi, p. 292.

¹⁶⁸ Ivi, p. 417.

¹⁶⁹ S. Kristensen, *Parole et subjectivité*, op.cit. p. 123.

¹⁷⁰ M. Carbone, *Ai confini dell'esprimibile*, op.cit. pp. 22-23.

non oggettivabile e tuttavia fonda la seconda? Come si può dare, inoltre, autonomia del momento espressivo rispetto al primo?¹⁷¹ L'esistenza di tale tensione problematica non significa affatto che Merleau-Ponty non appronti già nella *Fenomenologia* alcuni accorgimenti teorici al fine di evitare di ridurre l'espressione alla percezione. In fin dei conti, si potrebbe dire che buona parte dell'itinerario di Merleau-Ponty abbia come compito spiegare e approfondire la tesi, contenuta già interamente nel testo su Cézanne, secondo cui l'espressione non eguaglia mai un senso positivamente presente, ma lo riprende e lo ricrea¹⁷². È d'altra parte quanto sostiene lo stesso Kristensen dicendo che il percorso sull'espressione di Merleau-Ponty « est une explicitation des notions d'horizon et de typique du monde perçus telles qu'elles apparaissent au paragraphe 8 d'*Expérience et jugement* »¹⁷³. È certo, tuttavia, che una mancata chiarificazione definitiva è il motore di un periodo di elaborazione successiva che ha al proprio centro esattamente il tema dell'espressione. Al fine di comprendere meglio le poste in gioco di tale periodo nonché della tematizzazione in quanto tale dell'espressione, conviene ora soffermarsi su un dibattito che ha luogo nel 1946 e che è assolutamente fondamentale per capire i problemi che Merleau-Ponty proverà a superare a partire dalla fine degli anni '40 e nel corso degli anni '50.

1.4 Il quadro reattivo: critiche e prospettive nell'opera di Merleau-Ponty nei tardi anni '40

Usando l'espressione “quadro reattivo” si aderisce qui all'interpretazione di Emmanuel de Saint Aubert solo nella misura in cui l'interprete francese è stato il primo a sostenere che lo sviluppo della ricerca merleau-pontyana abbia come impulso fondamentale non solo la volontà dell'autore di approfondire elementi lasciati incompleti ne *La Fenomenologia della percezione*, ma anche le critiche che gli erano state formulate, in forma

¹⁷¹ Nello scrivere “momento” si intende precisamente valorizzare la dimensione dialettica di tale rapporto. Merito di aver dato una lettura da un punto di vista dialettico del pensiero di Merleau-Ponty è di Sandro Mancini, il quale coglie anche la traiettoria stessa del pensiero merleau-pontyano nella chiarificazione progressiva di questo debito con la dialettica e nella sua elaborazione in iperdialettica. Su questo si veda in particolare S. Mancini, *Sempre di nuovo*, cit., pp. 139-175, ma in generale tutto il testo.

¹⁷² M. Carbone, *Ai confini dell'esprimibile*, cit., p. 35.

¹⁷³ S. Kristensen, *Parole et subjectivité*, cit., p. 73.

pubblica o privata¹⁷⁴. Sebbene appaia eccessiva la discontinuità che de Saint Aubert traccia all'interno dell'opera di Merleau-Ponty e invece sia forse più indicato quanto sostiene Luca Vanzago secondo cui il percorso degli anni '50 è sostanzialmente un approfondimento e uno sviluppo delle tesi contenute già in *Fenomenologia della percezione*¹⁷⁵, de Saint Aubert ha dimostrato, anche attraverso il ricorso a documenti inediti, come l'intero lavoro di ricerca di Merleau-Ponty abbia costantemente presente i rimproveri a lui mossi da tutta una serie di critici¹⁷⁶. Merleau-Ponty riceve sostanzialmente due tipi di critiche tra loro opposte. Da un lato quella di naturalismo/realismo, dall'altro quella di idealismo. Le prime si concentrano in un dibattito che ha luogo il 23 novembre 1946 alla *Société française de Philosophie*, avvenuto dopo una conferenza di Merleau-Ponty nella quale il filosofo presenta lo stadio di avanzamento della propria ricerca, ribadendo alcune delle tesi fondamentali di *Fenomenologia della percezione*. Si tratta di un dibattito estremamente importante. Merleau-Ponty terrà infatti in grande conto delle critiche ricevute, sebbene questo non significhi naturalmente che l'obbiettivo del suo lavoro successivo sia di rispondere puntualmente alle singole obiezioni. Da questo punto di vista non concordo con chi, nell'introduzione all'edizione italiana del verbale della conferenza e del dibattito sostiene che le domande degli interlocutori di Merleau-Ponty sarebbero «domande di protocollo»¹⁷⁷, a cui egli risponderebbe rivendicando tesi già a lui interamente chiare. Sebbene il filosofo risponda alle domande ribadendo la propria posizione e sebbene alcune di queste obiezioni dimostrino la non accuratezza della lettura della *Fenomenologia* da parte di alcuni degli interlocutori, si tratta di domande che centrano alcuni dei punti su cui Merleau-Ponty lavorerà in seguito con maggiore alacrità.

¹⁷⁴ E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte*, cit., pp. 21-35.

¹⁷⁵ L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, cit., p. 109.

¹⁷⁶ L'intero testo *Vers une ontologie indirecte* riporta costantemente documenti inediti e editi con riferimenti a tutte le critiche ricevute. La lettura di queste pagine di de Saint Aubert è assolutamente fondamentale al fine della comprensione della tesi da noi sostenuta sull'importanza del *quadro reattivo*, che è appunto l'idea fondamentale del testo dell'interprete. Rimandiamo dunque a questo testo dove l'autore ricostruisce puntualmente i riferimenti fatti da Merleau-Ponty ai suoi critici, riservandoci di rimandarvi ulteriormente nel corso dell'esposizione. In particolare, si veda pp. 21-60.

¹⁷⁷ R. Prezzo, *Il primato di un paradosso*, in M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione*, cit., p. 6.

Merleau-Ponty riceve tre critiche, di tenore molto simile: quella di Stéphane Lupasco, quella di Rudolph Bauer, quella di Pierre Salzi. Tutti e tre rimproverano a Merleau-Ponty di avere ridotto eccessivamente l'ambito conoscitivo alla dimensione percettiva, in un modo che rende incomprensibile, ad esempio, la matematica. Lupasco infatti sostiene che lo sviluppo della matematica, nella sua complessità, si struttura proprio per una sempre maggiore astrazione, sfuggendo alla psicologia della percezione¹⁷⁸. Bauer sostiene, in modo ancora più radicale, l'impossibilità di fondare una teoria della conoscenza sulla percezione, in quanto «essa è lontana dai dati primari dei nostri sensi quanto lo è la scienza stessa»¹⁷⁹. Allo stesso modo, Salzi critica l'idea di un fondamentale primato della percezione, poiché la scienza contemporanea non manifesta in alcun modo quel vincolo con la percezione individuato da Merleau-Ponty¹⁸⁰. A questo primo filone di critiche va aggiunta quella di Jean Hyppolite il quale, dopo aver sostenuto una sostanziale non rilevanza per il ragionamento filosofico dell'analisi percettiva, rimprovera a Merleau-Ponty di non aver «esplicitato il dramma prodotto dalla riflessione nella vita irriflessa» e di non aver così compreso come «il fatto che la riflessione si aggiunga alla vita irriflessa porta a un superamento, a una trascendenza [...] senza la quale essa non potrebbe porsi»¹⁸¹. Le risposte di Merleau-Ponty tentano di sottolineare quanto abbiamo già notato leggendo la *Fenomenologia*: egli ribadisce di non aver mai inteso la cultura come riducibile in quanto tale alla percezione, quanto piuttosto che «esiste tutto un mondo culturale che costituisce un secondo strato al di sopra dell'esperienza percettiva. Essa è un primo terreno di cui non si può fare a meno»¹⁸². Le risposte del filosofo però si servono, per spiegare il rapporto tra il mondo della cultura (o il mondo dell'espressione) e il mondo percepito (o il mondo *espresso*), di concetti come quello di «rinvio»¹⁸³, «legame»¹⁸⁴, «stratificazione»¹⁸⁵ che, se non servono a fermare le obiezioni dei suoi interlocutori, non lasciano nemmeno soddisfatto lo stesso Merleau-Ponty, com'è evidente dal fatto stesso che

¹⁷⁸ Ivi, p. 55.

¹⁷⁹ Ivi, p. 56.

¹⁸⁰ Ivi, p. 58.

¹⁸¹ Ivi, pp.68-69.

¹⁸² Ivi, p. 57.

¹⁸³ Ivi, p. 59.

¹⁸⁴ Ivi, p. 56.

¹⁸⁵ Ivi, p.57.

egli giunge a scusarsi dell'incompletezza del suo discorso¹⁸⁶. Naturalmente questo non significa che Merleau-Ponty avesse all'epoca uno strumentario concettuale inadeguato a questo genere di obiezioni, né che la sua sia una proposta in effetti riduzionista. Lo si vede dalla stessa risposta che egli dà, in apertura, a Émile Bréhier che gli rimprovera un'eccessiva vicinanza all'immediatezza. In essa sono contenuti molti degli elementi che già in *Fenomenologia della percezione* il filosofo aveva approntato contro le possibili accuse di naturalismo, nonché di quelli che verranno sviluppati nella fase successiva del suo lavoro a proposito dell'espressione:

«[Esprimere l'immediato] significa cominciare la lotta tra l'espressione e quanto è espresso, significa accettare la condizione di una riflessione che inizia. Ciò che ci incoraggia è il fatto che nell'uomo non esiste vita pura e assolutamente inespressa, che l'irriflesso comincia a esistere per noi solo attraverso la riflessione»¹⁸⁷.

In questo passaggio è già evidente la declinazione in termini di riflessione sullo statuto dell'umano, che qualche anno dopo sarà elaborata in risposta al problema dell'espressione, nonché l'attenzione anti-riduzionista del filosofo. Quello che si vuole qui sottolineare è dunque non la necessità, per l'autore, di un cambio di paradigma assoluto, quanto il fatto che è da questo dibattito che egli ricava la consapevolezza di un maggiore approfondimento del problema della cultura¹⁸⁸, dal quale giungerà all'indagine sulla Natura. Sarà dal tentativo di colmare meglio le lacune e riformulare i problemi che questo dibattito ha reso evidenti, pur rimanendo fedele all'idea di un *primato della percezione* e quindi della vita irriflessa, che scaturiranno le ricerche degli anni successivi.

¹⁸⁶ Ivi, p. 69, dove riconosce l'incompletezza della sua trattazione della capacità creatrice insita nella prima percezione umana; ivi, p.55, dove risponde all'obiezione di Lupasco che lo accusa di riduzionismo scusandosi per averne dato l'impressione.

¹⁸⁷ Ivi, pp.50-51.

¹⁸⁸ È stato Mauro Carbone a notare come la ricerca successiva alla *Fenomenologia della percezione* sia incardinata intorno al tema della cultura e dell'espressione, nel suo rapporto al mondo percettivo. Cfr. M. Carbone, *Ai confini dell'esprimibile*, cit., p. 73.

Un altro tipo di critica che Merleau-Ponty riceve in questi anni è quella di idealismo¹⁸⁹. I due principali autori che gliela rivolgono sono Jean Beaufret, nel dibattito del '46, e Ferdinand Alquié in un articolo uscito su *Fontaine* nel 1947¹⁹⁰. Entrambi rimproverano al giovane filosofo di mantenere il vocabolario dell'idealismo¹⁹¹. Alquié si spinge anche più lontano, accusando Merleau-Ponty di rimanere tutto sommato nell'ambito di un idealismo soggettivista, nonostante dica di allontanarsene¹⁹². Si tratta, come è evidente, di una prima forma (estrema) di critica ad un supposto soggettivismo merleau-pontyano che ancora molti anni più tardi altri rivolgeranno all'autore de *La Fenomenologia della percezione*. Emmanuel de Saint Aubert ha dimostrato in tal senso come essa sia presente in tutta l'elaborazione successiva di Merleau-Ponty e come essa spinga il filosofo ad approfondire l'analisi della passività per lui così centrale e in generale il passaggio all'*ontologia*¹⁹³. È a partire dalla consapevolezza di queste critiche che Merleau-Ponty intraprende un percorso di ricerca volto ad approfondire e in alcuni casi a superare (conservandone però le tesi principali) la *Fenomenologia della percezione*.

Ricostruire questo quadro reattivo aveva dunque lo scopo di rendere più agevole la comprensione del suo percorso verso una teoria dell'espressione e quindi verso la possibilità di un'antropologia dell'espressione. Il compito di Merleau-Ponty viene inteso da egli stesso come l'elaborazione di una filosofia che, nel riferimento insuperabile al primato della percezione, eviti da un lato derive idealiste e dall'altro dia ragione di un'autonomia relativa del piano culturale. Fare questo consiste, per lui, nell'approfondire la dinamica espressiva nel suo senso più profondo.

La direzione della riflessione merleau-pontyana tra la fine degli anni '40 e l'inizio degli anni '50 si gioca all'incrocio tra i temi della percezione, della cultura e dell'espressione. Questo è provato dal dossier che l'autore

¹⁸⁹ Non trattiamo qui della critica di finalismo aristotelico, che pare dagli appunti di Merleau-Ponty gli fosse stata rivolta da Lachièze-Rey informalmente, in quanto pare complesso ricostruire l'efficacia di una critica di cui non si conoscono i contorni esatti. Su questo rimandiamo in ogni caso a E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte*, cit., pp. 27-28.

¹⁹⁰ F. Alquié, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Merleau-Ponty*, in *Fontaine*, XI, 59, 1947, pp. 47-70.

¹⁹¹ M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione*, cit., p.72.

¹⁹² F. Alquié, *Une philosophie*, cit., p 64.

¹⁹³ Cfr E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte*, cit., pp.27-30.

stesso prepara per la sua candidatura alla cattedra del *Collège de France*, dove insegnerà dal 1952 fino alla morte nel 1961. Si tratta di un testo eminentemente programmatico in cui sono presentate, oltre alla *Struttura del comportamento* e alla *Fenomenologia della percezione*, anche le prospettive di ricerca del filosofo. Il filosofo imposta tutta la ricostruzione del proprio lavoro come tentativo di risposta alla domanda sul perché l'essere umano, nonostante appaia a sé stesso assolutamente libero, sia presentato dalle scienze umane come oggetto interamente determinato¹⁹⁴. Merleau-Ponty legge il suo intero percorso di superamento dell'alternativa soggetto-oggetto, quindi la questione della percezione, come improntato al confronto con tale questione. È tuttavia nel momento in cui egli delinea le proprie prospettive che viene confermato quanto abbiamo sostenuto poc'anzi sul fatto che è il problema della cultura quello che muove inizialmente la ricerca del filosofo negli anni '50: « il nous faut ensuite aborder l'étude de la pensée et de la culture, sans céder à la tentation d'aucune réduction, sans chercher à les expliquer par le haut ou par le bas »¹⁹⁵. In questo passaggio è evidente il fatto che Merleau-Ponty voglia restituire autonomia alla dimensione del pensiero senza ridurla del tutto alla percezione, nonché che egli non voglia peraltro ricadere in una forma di idealismo in cui la stessa dimensione culturale sarebbe pensata a partire da una separazione originaria tra l'ambito naturale e uno culturale. Merleau-Ponty manifesta qui la necessità di muoversi per così dire al di qua della Scilla dell'idealismo e della Cariddi del riduzionismo. Si tratta infatti di pensare all'espressione del mondo percepito in un ambito culturale a partire da un uso linguistico del corpo che consenta di superare senza annullarlo il limite che ci viene imposto dal corpo naturale¹⁹⁶. Impostare la questione in questo modo significa dunque chiedersi come sia possibile che il corpo funzioni come mezzo di espressione già nella dimensione pre-riflessiva¹⁹⁷ e dunque porsi la questione dell'espressione pre-linguistica come fondamento del linguaggio medesimo. Si tratta di temi presenti già nella *Fenomenologia della percezione* e che evidentemente il filosofo sente il bisogno di elaborare ancora, anche a partire dalle critiche ricevute. Il punto diviene quindi « le logos avant le langage, qui nous aidera peut-être à mieux comprendre le logos proféré

¹⁹⁴ M. Merleau-Ponty, *Titres et travaux. Projet d'enseignement*, in *Parcours deux*, cit., pp. 11-12.

¹⁹⁵ *Ivi*, p. 24.

¹⁹⁶ *Ibidem*. Significativamente, Merleau-Ponty pone il termine "naturel" tra virgolette.

¹⁹⁷ *Ivi*, p. 28.

»¹⁹⁸. Questo non significa, secondo il filosofo, ridurre il secondo al primo: l'utilizzo del concetto di *espressione*, a questo punto risolutamente centrale (il primo punto della parte «Projet d'enseignement» del dossier in questione si intitola «l'expression et la vérité»¹⁹⁹), sta proprio a significare un movimento che non è riduzione. Sarà precisamente questo movimento l'oggetto di studio di Merleau-Ponty, che formula così, in definitiva, il suo interesse per «les rapports d'échange entre la nature et la culture»²⁰⁰, mostrando da un lato la necessità di evitare il riduzionismo e dall'altro quella di mantenere l'ancoraggio della dinamica culturale al mondo irriflesso della percezione. Tenendo presente il quadro reattivo in cui si muove Merleau-Ponty e questo piano programmatico, si può ora procedere nello studio della fase successiva della ricerca merleau-pontyana.

2. Espressione, negativo, natura: 1949-1961

2.1. *Espressione, linguaggio, senso. 1949-1956*

Il problema del linguaggio, della parola e dell'espressione sono intrecciati in modo talmente stretto nel lavoro merleau-pontyano che, leggendo i suoi lavori tra gli anni '40 e gli anni '50, si ha l'impressione che la sua riflessione si sposti da un tema all'altro senza soluzione di continuità, nonostante che egli distingua con attenzione i piani di ragionamento e anzi sia parte del suo percorso proprio la volontà di chiarire la differenza e la relazione tra questi concetti. L'approfondimento della tematica dell'espressione di Merleau-Ponty procede parallelamente alla scoperta della dimensione propria del linguaggio²⁰¹. È quanto emerge dalla lettura

¹⁹⁸ Ivi, p. 29.

¹⁹⁹ Ivi, p. 27.

²⁰⁰ Ivi, p. 31.

²⁰¹ L'opinione di Sandro Macini è che il fattore innovativo più importante interno alla prospettiva di Merleau-Ponty tra il 1950 e il 1952 sia il riconoscimento dell'imprescindibilità della mediazione linguistica e la conseguente applicazione della lezione saussuriana alla percezione, che viene intesa da questo punto in poi come sistema diacritico oppositivo al pari del linguaggio. Se questo è vero in parte, non bisogna tuttavia dimenticare la centralità della riflessione rinnovata nella forma e nei contenuti sulla natura dell'espressione su cui ci dilungheremo, le cui coordinate non potevano

del primo corso tenuto alla Sorbona nel 1949, dal titolo *La conscience et l'acquisition du langage*, dove, contrapponendosi al cartesianesimo, per il quale il linguaggio è un semplice mezzo per la coscienza, Merleau-Ponty rinviene in esso non solo una potenza autonoma, ma anche il suo essere costitutivamente legato e indispensabile all'esistenza stessa della coscienza. È, infatti, perché il linguaggio è fenomeno d'espressione che è inscindibile dalla coscienza stessa²⁰². La coscienza deve essere analizzata, sostiene Merleau-Ponty nello stesso corso rifacendosi a Scheler, come movimento espressivo senza alcuna interiorità dietro le proprie manifestazioni²⁰³. Sebbene tale posizione non consenta di trattare correttamente il problema dell'Io, egli non ha dubbi che di fronte al problema del linguaggio e della coscienza «nous nous sommes trouvés ramenés à la notion d'expression»²⁰⁴, che diviene l'autentico cuore della riflessione del filosofo in questi anni e in quelli successivi.

Come si accennava, questo non significa che Merleau-Ponty ritenga il linguaggio un mezzo espressivo identico agli altri, la cui chiarificazione sarebbe così interna allo studio dell'espressione. Questo è certificato non solo dal grande numero di studi che vi dedica, primo tra i quali è senz'altro il corso alla Sorbona del 1949, ma soprattutto dal modo in cui lo analizza. Già nella *Fenomenologia* egli rinveniva la differenza fondamentale tra la parola e le altre operazioni espressive nella sua capacità di «sedimentare e di costituire una acquisizione intersoggettiva»²⁰⁵. Tra la fine degli anni quaranta e i primi anni '50 egli scopre inoltre la dimensione strutturale del linguaggio stesso. Rifacendosi e interpretando in modo originale le analisi di Ferdinand de Saussure²⁰⁶, il filosofo francese è interessato a mostrare l'autonomia del linguaggio come sistema di segni in rapporto tra loro, secondo un campo di relazioni che fa sì che la lingua sia da intendersi come rete *diacritica* di significati, in cui cioè le parole non hanno un senso

essere note al Mancini nel momento in cui scrive il suo libro (non essendo in quegli anni i testi ancora disponibili). Cfr. S. Mancini, *Sempre di nuovo*, cit., pp. 44-45.

²⁰² M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. 1949-1952*, Cynara, Dijon 1988, p. 49.

²⁰³ Ivi, p. 43.

²⁰⁴ Ivi, p. 45.

²⁰⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 261.

²⁰⁶ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris 1995 (1916); tr. it. di T. de Mauro, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Bari 2009. Per una ricostruzione del rapporto tra Merleau-Ponty e de Saussure si vedano A. P. Foulter, *Creativity in Language and Expression: Merleau-Ponty and Saussure's Principle of Analogy*, in *Acta Structuralica: International journal for structuralist research*, 2, 2018, pp. 47-68; B. Stawarska, *Saussure's Philosophy of Language as Phenomenology*, Oxford University Press, New York 2015, pp. 181-190.

in sé stesse, ma in base allo scarto in cui permangono rispetto alle altre²⁰⁷. In questo senso, per Merleau-Ponty, nel linguaggio il tutto è imminente alle parti: non ne è separato come è il senso nel paradigma intellettualista, ma nemmeno è interno ad ogni parola, emergendo piuttosto dal rapporto negativo di esso con gli altri segni²⁰⁸. Il senso, nel linguaggio, appare solo tra gli intervalli delle parole, nel complesso della rete linguistica, la quale però non è mai interamente presente, essendo composta non da parole giustapposte, come si è detto, quanto dalle relazioni tra esse²⁰⁹. Il linguaggio è dunque sempre costituito da un silenzio fondamentale che consiste, però, non in un mistero che non sarebbe in alcun modo raggiungibile riflessivamente, quanto dai sottintesi, da ciò che non viene immediatamente espresso²¹⁰. Il senso dell'inglese *the man I love* è completo come quello di *l'homme que J'aime*, nonostante che sia assente il pronome relativo, dal momento che questo stesso senso germoglia su una rete che si colloca alla soglia tra visibilità e invisibilità, espresso e non espresso²¹¹. In questo senso Merleau-Ponty dota di nuova forza le argomentazioni già contenute nella *Fenomenologia*, sostenendo che la dinamica espressiva (non dunque solamente quella linguistica) non è mai padroneggiata dal soggetto, in un duplice senso, per così dire all'inizio e alla fine: da un lato egli si esprime sempre in un campo linguistico e in generale di senso che gli è dato e nel quale si colloca come in un «système de possibilités»²¹², in cui cioè ha modo di agire; dall'altro l'attività espressiva stessa si supera costantemente e suoi esiti non sono controllabili dal soggetto medesimo. Nel linguaggio l'uso della parola fatto dai soggetti, infatti, sta sempre in un certo margine di creatività e di utilizzo della significazione (che non è un'essenza che il soggetto parlante deve rispettare), ma proprio in questo utilizzo plurale della parola porta a *ordini linguistici* momentanei sempre nuovi, rendendo così possibile l'esistenza di qualcosa come la *linguistica*²¹³. Allo stesso modo, un artista come Matisse è in qualche modo trascinato dalla propria attività di espressione: questo avviene, scrive significativamente Merleau-Ponty,

²⁰⁷ Ad esempio M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, cit., p. 81, ma sono moltissimi i passaggi in cui Merleau-Ponty ribadisce questa tesi.

²⁰⁸ M. Merleau-Ponty, *Le langage indirect et les voix du silence*, in *Signes*, op.cit.; tr. it. *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio*, in *Segni*, cit., p. 59.

²⁰⁹ Ivi, p. 60.

²¹⁰ Ivi, pp.61-62.

²¹¹ Ivi, p. 62.

²¹² M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, cit., p. 84.

²¹³ Ivi, p. 85.

perché «egli era un uomo, non un demiurgo»²¹⁴. L'umanità sta precisamente in questo spazio tra attività e passività, tra un linguaggio dato come orizzonte che però si dà sempre come qualcosa *da parlare* concretamente e di cui il soggetto non riceve passivamente il senso. Se per Sartre, dunque, al pari che per Cartesio, il linguaggio non può apportare nulla al pensiero²¹⁵ in quanto questo scaturisce dalla libertà assoluta della coscienza che è il Nulla dell'In-sé, per Merleau-Ponty l'orizzonte umano si compone anche del linguaggio, senza il quale non vi può essere alcuna forma di coscienza. Essa si produce solo quando viene articolata *parlando un linguaggio*²¹⁶.

L'assoluta centralità di quest'ultimo e la sua specificità sono sottolineate nel corso al *Collège de France* nel 1953-1954, dove Merleau-Ponty torna sul tema del linguaggio dopo aver affrontato quello dell'espressione in generale e del suo rapporto con il mondo sensibile secondo quel movimento a cui accennavamo inizialmente di oscillazione tra un tema e l'altro. In questo corso Merleau-Ponty sottolinea da un lato come ogni coscienza si costituisca immediatamente come linguistica e come solo ingenuamente si possa ritenere di essere nell'Essere senza la mediazione del linguaggio²¹⁷. Dall'altro, Merleau-Ponty rivendica per il linguaggio e per la comunicazione inter-soggettiva uno spazio fondamentale. Per lui, infatti – da questo punto di vista non bisogna dimenticare l'accusa di naturalismo che gli era stata rivolta e che egli tiene evidentemente ben presente – il rapporto tra significato e significante non è affatto *naturale*, se con questo si intende un legame originario interno al segno stesso²¹⁸. Il fatto che tale relazione non sia arbitraria è dovuto, piuttosto, al fatto che la lingua crea continuamente dall'interno di sé stessa tutta una serie di motivazioni grammaticali che si oppongono all'arbitrio lessicale²¹⁹: essa è un ordine pienamente interno, una forma con una regolarità essenzialmente autoriferita, e non una sostanza²²⁰. Essa assume così un'autonomia decisiva, quella di un ordine formale non pienamente oggettivo (come si è visto, cosperso di silenzio, attivo nelle relazioni)

²¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Il linguaggio indiretto*, cit., p. 64.

²¹⁵ M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, cit., p.10.

²¹⁶ Ivi, p. 67.

²¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Le problème de la parole. Cours au Collège de France. Notes, 1953-1954*, MetisPresses, Genève 2020, pp.40-41.

²¹⁸ Ivi, p. 69.

²¹⁹ *Ibidem*.

²²⁰ Ivi, p. 71.

costantemente in divenire proprio in forza di questa dimensione parlata²²¹ che rende la lingua un fatto insuperabilmente opaco in quanto senso spontaneo emergente dall'uso del significante stesso.

Questo importante spazio di autonomia che Merleau-Ponty, seguendo de Saussure, concede al linguaggio non deve però far credere che il filosofo abbandoni l'idea di un sostanziale *primato della percezione*. È infatti riscontrabile in una pluralità di testi scritti da Merleau-Ponty anche in questi anni l'idea di un riferimento in ultima istanza di ogni processo comunicativo nonché linguistico al mondo percepito, alla dimensione più propriamente corporea²²². Tale idea è espressa compiutamente in alcune pagine del testo pubblicato postumo, ma steso proprio tra la fine degli anni '40 e i primi anni '50, *La prosa del mondo*: «La prima parola non è nata da un vuoto comunicativo, perché emergeva dai comportamenti che erano già comuni e metteva radici in un mondo sensibile»²²³. Immediatamente dopo, Merleau-Ponty, come a sottolineare la centralità per lui della questione dell'uomo anche in questa riflessione sul linguaggio e sull'espressione, discute le posizioni più culturaliste per le quali l'umanità si darebbe in rottura rispetto a quello stesso mondo percettivo:

«è legittimo rifiutare le prospettive che presenterebbero il mondo delle istituzioni e del linguaggio come secondo e derivato rispetto al mondo della natura, e è legittimo vivere in una specie di religione dell'uomo. Tuttavia, come tutte le religioni, questa vive di prestiti esterni. Perderebbe coscienza di sé se si rinchiudesse in sé stessa, e cesserebbe di onorare l'uomo se non conoscesse anche il silenzio preumano. La prima parola trovava il proprio senso nel contesto

²²¹ Ivi, pp.59-60. Dove Merleau-Ponty chiarisce come il movimento stesso della lingua non sia separabile dalla lingua parlata, nella misura in cui essa non è nulla al di fuori dell'uso che i soggetti parlanti fanno di essa.

²²² Il rapporto tra linguaggio e percezione nell'opera di Merleau-Ponty è stato oggetto di un dibattito intenso tra gli autori. Fondamentale è questo proposito Y. Thierry, *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty*, Ousia, Paris 1987. Ha correttamente sottolineato il rapporto inscindibile e cooriginario tra la dimensione linguistica e quella percettiva anche G. L. Brena, *Il corpo e il sorgere del senso*, in G. Invitto, a cura di, *Filosofia esistenza politica*, cit., p. 48.

²²³ M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Gallimard, Paris 1969; tr. it. di P. dalla Vigna, *La prosa del mondo*, Mimesis, Milano 2009, p. 80.

di comportamenti già comuni come la prima costituzione continuava, superandola, una storia spontanea.»²²⁴

Merleau-Ponty non ha dubbi sulla relativa distanza e sull'autonomia del linguaggio rispetto al mondo percepito, mostrando così un'attenzione importante rispetto al pericolo di naturalismo, che in un testo come *La prosa del mondo* si manifesta anche nella volontà dell'autore di pensare un'idea di conoscenza non immediatamente connessa al mondo percepito: «non neghiamo l'originalità dell'ordine della conoscenza rispetto all'ordine del percepito»²²⁵. Allo stesso tempo, tuttavia, egli sottolinea la centralità del riferimento ad un silenzio preumano che anticipi e renda così possibile quello sfuggimento nell'appartenenza che abbiamo identificato nel concetto di espressione. La parola non è che ripresa e prolungamento creativo del «potere del corpo di rivelare il senso che nasce dal suo incontro col mondo»²²⁶. Anche qui, l'uomo appare un ente che si esprime solo in quanto vive in un silenzio preumano, in una dimensione di passività più originaria che, se non viene riconosciuta, lo fa permanere in una vita religiosa, nel sogno ingenuo di un umanismo sciocco²²⁷.

Tutto questo è confermato dal riferimento costante che Merleau-Ponty fa al concetto di «effectivement exprimé»²²⁸ nel momento stesso in cui sottolinea la relativa differenza che il linguaggio assume rispetto ad esso. È questo stesso riferimento all'effettivamente espresso *superato* dall'atto linguistico (in un senso che approfondiremo a breve), che rende possibile a Merleau-Ponty criticare lo scetticismo assoluto che sarebbe il portato di una posizione per così dire “chiusa” nel linguaggio come ordine

²²⁴ *Ibidem*.

²²⁵ Ivi, p. 157. Nelle stesse pagine Merleau-Ponty pare rispondere quasi direttamente alle obiezioni viste in precedenza di Lupasco sostenendo che l'evidenza delle matematiche non sia riducibile a quella delle percezioni.

²²⁶ M. Carbone, *Ai confini dell'inesprimibile*, cit., p. 63. Questa idea di un linguaggio che è già da sempre anche gesto, voce, è confermata, anni dopo, dalla ricerca complessiva di Gregory Bateson, il quale non esita a definire «una balordaggine» l'idea che la lingua sia un composto di segni senza rapporto con la gesticolazione e con un senso che antecede la dinamica linguistica stessa. Cfr. G. Bateson, *L'ecologia della mente*, cit., p. 43.

²²⁷ Sulla critica di Merleau-Ponty ad un «humanisme sans vergogne» si veda É. Bimbenet, *Nature et humanité*, cit., p. 210.

²²⁸ M. Merleau-Ponty, *Le problème de la parole*, cit., p. 76.

assolutamente a sé stante²²⁹. Emerge qui il *realismo*²³⁰ fondamentale della posizione merleau-pontyana, per cui il riferimento al reale rimane presente proprio nel momento in cui si sottolinea l'autonomia relativa del linguaggio, e dell'espressione in generale. In questo senso Merleau-Ponty non ha dubbi sul fatto che « le langage est le prolongement indissoluble de toute l'activité physique, et en même temps neuf par rapport à elle: la parole émerge du "langage total" constitué par des gestes, mimiques, etc. Mais il transforme »²³¹. È, ad esempio, proprio notando come l'apparato fonetico di una lingua arricchisca e superi relativamente i suoni che sono emessi "naturalmente" dal nostro apparato fonatorio, che viene evidenziato il necessario rapporto con un fondo biologico²³² 'lavorato' e rielaborato esattamente da quell'apparato fonetico²³³: in questo senso la parola risulta essere costitutivamente in rapporto con i « sédiments préhistoriques de notre rapport préobjectif avec le monde »²³⁴.

²²⁹ Ivi, pp. 57-58.

²³⁰ Per *realismo* intendiamo qui quanto si è visto intendere a Jean Wahl che, nella sua critica ad un realismo *piatto* in favore di un *realismo della con-crescenza*, in cui cioè lo spazio della coscienza come *soggetto* di percezione non viene mai rimosso ma in cui si riconosce l'esistenza di una realtà autonoma e *attiva*. Si tratta della stessa idea di realismo che emerge dallo studio di Auerbach, in cui la verità dell'esperienza è da rinvenirsi in un'esperienza che è sempre terrena. Cfr. E. Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, A. Francke, Bern 1946; tr. it. di A. Romagnoli, H. Hinterhäuser, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, 2vv., Einaudi, Torino 2000 (1956), in particolare p. 217.

²³¹ M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, cit., p. 15.

²³² Il rapporto tra corpo e linguaggio è leggibile anche attraverso lo spettro del concetto di «quasi-corporeità del significante», con il quale il filosofo vuole esprimere l'idea di una lingua parlata e viete, fatta appunto mediante l'uso giocoso del significante che costituisce il linguaggio, nel senso che abbiamo riportato precedentemente. Su questo si veda M. Merleau-Ponty, *Sur la phénoménologie du langage*, in *Signes*, op.cit.; tr. it. *Sulla fenomenologia del linguaggio*, in *Segni*, cit., pp.109-110.

²³³ M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, cit., pp.71-72.

²³⁴ Ivi, p.113. Emerge qui con tutta evidenza la distanza siderale tra questa concezione del linguaggio e quella dell'antropologia negativa di Arnold Gehlen. Se per il filosofo tedesco il linguaggio consisteva essenzialmente nell'annichilimento della presenza, nella separazione rispetto al mondo dato, per Merleau-Ponty esso è movimento espressivo, *sfuggimento nell'appartenenza*. Il linguaggio, come l'espressione, mantiene un rapporto insuperabile con la presenza (anche nella sua forma biologica). Non si dà così in Merleau-Ponty la possibilità di distinguere tra linguaggi più o meno *umani*, come invece era in Gehlen, per il quale la lingua indo-europea era più *umana* in quanto più adeguata a separarsi dalla presenza. Su questo punto vi è una convergenza decisiva tra il lavoro complessivo di Bateson e l'opera di Merleau-Ponty. In *Ridondanza e comunicazione* (G. Bateson, *L'ecologia della mente*, cit., pp.448-464), infatti, Bateson definisce «del tutto errata» l'idea, che possiamo ricondurre a Gehlen (il quale non è esplicitamente citato), secondo cui il linguaggio agirebbe esonerando la comunicazione pre-linguistica del suo compito, e quindi *astruendo* il soggetto dal proprio corpo (Ivi, pp.448-449). Si tratta, a suo parere, di pensare insieme il linguaggio verbale e il *paralinguaggio* del corpo: è sua

Tutto questo è confermato dal ragionamento nei corsi al *Collège de France* tenuti tra il 1952 e il 1954. Il testo fondamentale ai fini della presente ricostruzione e che certifica anche tutta la distanza dall'approccio *negativo* visto nella prima parte di questo lavoro, è senza dubbio il corso che Merleau-Ponty tiene il giovedì dell'anno accademico 1952-1953 (il primo anno di insegnamento) dal significativo titolo *Le monde sensible et le monde de l'expression*²³⁵. In esso Merleau-Ponty si dedica allo studio del rapporto tra l'espressione naturale e quella culturale²³⁶, o, in altre parole, del « passage de l'expression naturelle à culture non-linguistique »²³⁷. Tre elementi è importante sottolineare fin da subito: in primo luogo, il fatto che il filosofo non parla di passaggio dalla natura alla cultura, quanto di passaggio dall'espressione naturale alla cultura o all'espressione culturale, mostrando così come già nel mondo naturale vi sia una dimensione espressiva fondamentale e come dunque essa sia ben altro che un oggetto inerte, fisso in sé stesso; in secondo luogo, il termine *passage* e quello di *rapport* stanno ad indentificare una continuità fondamentale ponendo allo stesso tempo una differenza relativa tra i due momenti (è lo stesso Merleau-Ponty a parlare di « dialectique de l'expression »²³⁸). In terzo luogo, il fatto che Merleau-Ponty tenga a sottolineare come oggetto del corso sia l'espressione non-linguistica, non perché quella linguistica non sia una forma espressiva, ma per sottolineare piuttosto la specificità di quella non linguistica, riservandosi di trattare l'argomento l'anno successivo (che infatti sarà dedicato al problema della *parola*)²³⁹.

opinione, infatti, in primo luogo che «da cinetica dell'uomo diventata più ricca e complessa, e il paralinguaggio è fiorito parallelamente all'evoluzione del linguaggio verbale» (Ivi, p.449), e in secondo luogo che questa evoluzione parallela si spieghi con il fatto che il paralinguaggio «svolge funzioni che il linguaggio verbale non è adatto a svolgere» (Ibid.). Anche in Bateson è rinvenibile l'idea di una fondamentale *apertura* dell'umano, che non rende inservibile l'idea di esonero, ma obbliga ad un suo ripensamento alla luce del rapporto ineliminabile tra l'essere umano e gli ecosistemi, che è il fulcro reale del ragionamento dell'antropologo britannico.

²³⁵ M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*, MetisPresses, Genève 2011.

²³⁶ M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Gallimard, Paris 1968; tr. it. di M. Carbone, *Linguaggio, storia, natura: corsi al Collège de France 1952-1960*, Bompiani, Milano 1995, p. 21.

²³⁷ M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, cit., p. 64.

²³⁸ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, cit., p. 21.

²³⁹ Va tuttavia sottolineato come, nel corso tenuto il lunedì dello stesso anno Merleau-Ponty giunga, secondo un movimento chiasmatico, a pensare in termini inversi tale rapporto: il linguaggio non sarebbe così solo un tipo molto specifico di espressione, ma al contrario si potrebbero considerare tutte le espressioni come «efforts vers le langage» M. Merleau-Ponty,

Il corso comincia con la constatazione da parte dell'autore di alcuni problemi inerenti all'impianto stesso della *Fenomenologia della percezione*. L'idea fondamentale di Merleau-Ponty è che l'utilizzo, in quel testo, di una batteria di concetti troppo legati alla tradizione classica e quindi cartesiana (come percezione, coscienza, sintesi, materia e forma della conoscenza) abbia reso inevitabile una serie di problemi e di equivoci²⁴⁰. Tali concetti erano infatti non adatti, secondo il filosofo, a determinare compiutamente temi nuovi come quello della *sintesi passiva* e di *Gestalt* e non riusciva dunque, nella *Fenomenologia*, un autentico superamento della filosofia classica. Allo stesso tempo questo strumentario alquanto datato generava una serie di equivoci: in primo luogo rischiava di far mal comprendere l'idea di un primato della percezione, lasciando intendere quest'ultima nel senso del vecchio empirismo; in secondo luogo poteva far pensare che la *Fenomenologia* non fosse che un libro di analisi empiriche, sottratto ad una prospettiva filosofica (è qui evidente il peso della critica di Hyppolite infatti esplicitamente citato da Merleau-Ponty²⁴¹); in terzo luogo, l'elaborazione insufficiente di alcuni passaggi rischiava di lasciar credere ad un positivismo della percezione, che riducesse l'essere ad una positività autosufficiente²⁴². È qui evidente e non serve sottolineare ulteriormente quanto queste pagine di appunti confermino l'ipotesi di un *quadro reattivo* del processo di pensiero merleau-pontyano. Ciò è ulteriormente confermato da un interprete come Stefan Kristensen, il quale sostiene che l'obbiettivo dell'intera *démarche* merleau-pontyana dopo il 1946 (ed in parte anche prima) sia precisamente «la simultanité de analogie et de la difference»²⁴³ tra struttura percettiva e struttura logica, tra mondo della percezione e mondo culturale.

Merleau-Ponty ritiene si possa superare questo insieme di problemi e di equivoci in un solo modo: «reprenant (et complétant) les résultats acquis à l'aide du concept d'expression»²⁴⁴. Emerge qui appieno la

Recherches sur l'usage littéraire du langage. Cours au Collège de France. Notes, 1953, MetisPresses, Genève 2013, p.121.

²⁴⁰ M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, cit., p. 46.

²⁴¹ *Ibidem*.

²⁴² *Ibidem*.

²⁴³ S. Kristensen, *Parole et subjectivité*, cit., p. 72.

²⁴⁴ *Ivi*, p. 47. Sottolineatura mia.

centralità assoluta per l'autore di tale concetto²⁴⁵, che risulta essere la vera e propria chiave di volta per ripensare temi e elementi a cui egli non vuole rinunciare ma che si tratta di riformulare e di approfondire. L'espressione è rigorosamente definita da Merleau-Ponty nel modo seguente: «*on entendra ici par expression ou expressivité la propriété qu'a un phénomène, par son agencement interne, d'en faire connaître un autre qui n'est pas ou même n'a jamais été donné*»²⁴⁶. Già in tale breve definizione sono contenuti, *in nuce*, due tesi per noi fondamentali che l'autore svilupperà nel corso del lavoro di quell'anno. In primo luogo, il rapporto tra i due fenomeni fa emergere l'idea che l'espressione abbia come propria condizione una risonanza tra il mondo sensibile e il corpo proprio che deve essere in qualche modo disposto sullo stesso piano del mondo con cui entra in un rapporto espressivo. In secondo luogo "par son agencement interne" fa apparire l'idea a cui abbiamo già accennato per cui il senso, da un lato, e la dinamica espressiva, dall'altro, appartengano già da sempre al mondo sensibile e non sono imposti da un essere umano che li trascende.

A partire dalla definizione riportata sopra Merleau-Ponty prova a ripensare la percezione stessa come *espressione*. Essa diviene così espressione del mondo stesso, e la sua dimensione umana è da ritrovarsi nel fatto che «*elle enferme cette émergence d'une vérité du monde*»²⁴⁷. Non si tratta quindi di una coscienza riflessiva come quella della filosofia classica, ordinatrice, che ha a che fare con valori o significati astratti, ma piuttosto di una coscienza percettiva che si confronta con esseri concretamente esistenti e che «*n'est pas absolument retranchée de l'être qu'elle nous présente, il empiète sur elle, il l'entoure*»²⁴⁸. Tutta la semantica del ragionamento si gioca sul tema della vicinanza, dello sconfinamento, della continuità tra una coscienza che non è riducibile al

²⁴⁵ Emmanuel de Saint Aubert riferisce che è in alcune conferenze tenute in Messimo nel 1946 che emerge per la prima volta con chiarezza l'assoluta centralità della questione dell'espressione. Tale centralità è da leggersi, in queste conferenze, in senso politico: è mediante l'espressione che vi può essere passaggio dall'Io al Noi, e essa è alla base di tutte le situazioni *comuni* in cui l'umano si trova nel corso del rapporto storico. Si tratta, con tutta evidenza, di un tentativo di superare l'impossibilità del rapporto con gli altri sartriano. Purtroppo tali conferenze sono inedite e non si ritengono sufficienti le poche righe che de Saint Aubert riporta per tentare di collocarle compiutamente nel presente lavoro. Cfr. E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres*, cit., pp.61-67.

²⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, cit., p. 48. Sottolineatura mia.

²⁴⁷ Ivi, p. 48.

²⁴⁸ Ivi, p. 49.

mondo non, appunto, perché ne sia il *nulla* o la *negazione*, ma in quanto ne è, al contrario, espressione²⁴⁹. La vicinanza alla cosa è data infatti da un rapporto espressivo tra gli elementi sensibili e l'organo che li percepisce²⁵⁰: la relativa distanza tra la coscienza percettiva e la cosa non risulta qui essere che l'altro lato di un rapporto più originario per cui il percepito si rivela nella coscienza percettiva stessa attraverso la sua «vibration en moi»²⁵¹. Fondamentale è sottolineare cosa intenda Merleau-Ponty con *distance*. Essa non consiste nella capacità di oggettivazione del soggetto, né, come abbiamo già ripetuto, in un suo porsi in rapporto negativo con la realtà: essa non ha luogo in forza di una qualche struttura della coscienza percettiva. Piuttosto « la distance vient de ce que la chose, justement parce qu'elle me fait vibrer corporellement et m'atteint du dedans, m'obsède, est toujours au-delà de cette vibration qu'elle me communique »²⁵². Essa si dà, dunque, a partire da un lato invisibile della cosa, da una sua eccedenza primaria che tuttavia non è *flusso*, ma permanenza in uno spazio non disponibile alla coscienza percettiva²⁵³. È in forza di questa nozione di distanza che Merleau-Ponty può sostenere che l'espressione è sempre, al contempo, *incompleta e indiretta*. Essa è incompleta in quanto il senso non è nelle parti, ma nella totalità; nessuna comunicazione è mai definitivamente riuscita, in quanto riposa su uno spazio diacritico di senso mai completamente esplicitabile²⁵⁴. È indiretta, invece, perché essa non sostituisce provvisoriamente le cose, ma ne

²⁴⁹ È chiaro come tutta questa riflessione sull'*espressione* non è altro, come si chiarirà nel corso dell'esposizione, che una riconsiderazione *realista* dello statuto del *simbolico*. In questo suo toccare uno snodo filosofico fondamentale Merleau-Ponty ha al contempo un'importante punto di riferimento (non solo critico) la riflessione complessiva di Cassirer, il cui capolavoro, come si ricorderà, era precisamente dedicato al rapporto tra simbolo, cultura e dimensione biologica. Cfr. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 vv., Bruno Cassirer, Berlin 1923-1929; trad. it. di E. Arnaud, *Filosofia delle forme simboliche*, 4 vv., La Nuova Italia, Firenze 1965-1966. Sul tema del simbolo si veda, con un'attenzione specificamente francese T. Todorov, *Théories du symbole*, Seuil, Paris 1977; tr. it. di C. De Vecchi, *Teorie del simbolo*, Garzanti, Milano 2008. Importante, e non senza legami (che andrebbero approfonditi con studi dedicati) con il ragionamento complessivo di Merleau-Ponty è E. Melandri, *Contro il simbolico. Dieci lezioni di filosofia*, Quodlibet, Macerata 2007.

²⁵⁰ M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, cit., p. 49.

²⁵¹ *Ibidem*.

²⁵² Ivi, p. 56.

²⁵³ È chiaro qui un certo rapporto, sebbene probabilmente indiretto, con le tesi di Wahl in *Vers le concret*.

²⁵⁴ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, cit., p. 67. Sulla centralità della categoria di diacritico in Merleau-Ponty si veda il dossier *Merleau-Ponty, Saussure et l'instance du diacritique*, in *Chiasmi International*, 15, 2013, pp. 123-196.

cambia il significato, appunto *esprimendole*²⁵⁵. L'insieme delle cose, a cui il filosofo dedicherà tutti gli ultimi anni della sua ricerca, non sta né nell'inattingibilità più assoluta né nell'evidenza. Esse sono il fondamento della dinamica espressiva stessa, ma rimangono in uno spazio d'ombra, in un margine di invisibilità, che da un lato le rende *esprimibili*, dall'altro impadroneggiabili completamente. L'espressione deriva, in ogni caso, da un riferimento ineliminabile all'effettivamente espresso: essa è conseguenza di una vera e propria «prostitution de la conscience»²⁵⁶, la quale, nella sua dimensione percettiva, è sempre aperta al mondo. Questo fondamentale realismo, vieppiù ribadito dunque, non rimuove in alcun modo la centralità del punto di vista corporeo ai fini della comprensione della dinamica espressiva. Al contrario, è proprio dalla certificazione dell'importanza del corpo che emerge l'idea secondo cui lo spirito, di cui si tratta di tracciare la genesi²⁵⁷, è semplicemente attività espressiva e che, inoltre, esso si confronta continuamente con una realtà dotata di spessore e non riducibile ad un'attività creatrice²⁵⁸. Il corpo infatti, assume una doppia funzione in questo passaggio all'espressione creatrice: in quanto organizzazione/campo sensoriale, infatti, esso *risponde* a ciò che del mondo si offre (momento passivo) e, in un secondo momento, ritorna su quello stesso mondo per significarlo (momento attivo)²⁵⁹. Il rapporto tra mondo e corpo è dunque sempre correlativo: né esso, né il paesaggio in cui questo si colloca sono orientati, per così dire, *da sé*, ma è necessario sempre che ogni aspetto del visibile sia legato organicamente ad un aspetto del mio corpo per me²⁶⁰. In questo reciproco riferimento sta il motivo della centralità della categoria di *orientation*²⁶¹ come relazione *concreta* del corpo con il mondo (che si fa qui paesaggio, orizzonte, sfondo), nel quale costitutivamente esso permane. In questo senso Merleau-Ponty può sostenere allo stesso tempo che nel momento in cui *si esprime* quel fondo naturale (ponendosi dunque immediatamente in un ambito che è quello della cultura) non ci si separa in alcun caso dalla situazione corporea, assumendone al contrario per intero il senso già dato, portando la propria situazione al di là di sé stessa pur conservandola. Se

²⁵⁵ M. Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage*, cit., p. 75.

²⁵⁶ Ivi, p.100.

²⁵⁷ «Il s'agit de saisir l'esprit à l'état naissant» M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, cit., p. 52.

²⁵⁸ *Ibidem*.

²⁵⁹ *Ibidem*.

²⁶⁰ Ivi, p. 78.

²⁶¹ *Ibidem*.

vi è espressione non vi è nullificazione. L'espressione culturale è dunque una sorta di movimento di ascensione da quella naturale che rimane tuttavia sempre «sur place»²⁶². Non si dà in alcun caso uno spirito costituente, ma una prassi concreta che costituisce il mondo culturale: è in quest'idea di prassi come elaborazione di condizioni date che Merleau-Ponty trova quell'incrocio tra attività e passività per lui così fondamentale e che solo può dare ragione della centralità dell'espressione in un paesaggio concettuale come quello del filosofo francese, che vuole mantenere il primato della percezione senza stabilire un monismo indifferenziato tra natura e cultura.

La presenza di una dinamica espressiva già nella natura stessa è da intendersi in due sensi. In prima battuta, Merleau-Ponty sottolinea, riprendendo e approfondendo i risultati ottenuti, le tesi già contenute nella *Fenomenologia* secondo cui il corpo è immediatamente espressivo, senza che sia necessario l'intervento di uno spirito costituente, il quale come si è visto è piuttosto esso stesso l'esito di una dinamica espressiva di cui è parte non solo il linguaggio (nel suo indistruttibile riferimento al mondo percepito) ma tutto l'ambito culturale in generale. Il corpo stesso infatti è una «puissance de déployer intentions dans l'espace»²⁶³, è esso stesso il fulcro dell'espressione, come, secondo la definizione data da Merleau-Ponty in apertura, capacità di mostrare fenomeni non noti in sé stessi. È la corporeità stessa che istituisce una rete di significati che mantiene al suo cuore il mondo naturale da cui è inseparabile. In questo senso va letta la ripresa del gesto, già all'opera in *Fenomenologia della percezione*, come espressione che non supera la mia situazione, ma ne assume il senso²⁶⁴. È significativo a questo proposito il ritorno del filosofo sull'importanza della mano come strumento di relazione diretta con il mondo, mezzo a cui il soggetto non può assegnare un senso da fuori, ponendosi in una posizione di sorvolo, in quanto immediatamente parte del gesto espressivo irriflesso del corpo proprio²⁶⁵. Si chiarisce, mediante questo approfondimento, il senso del termine *praxis*: essa è sempre interna alla dimensione del biologico stesso, e allo stesso tempo tale biologico è immediatamente significativo. È la mano stessa ad incorporare le significazioni, a collocare il pensiero nel mondo, facendolo esistere. Il

²⁶² Ivi, p. 65.

²⁶³ Ivi, p. 120.

²⁶⁴ Ivi, p. 65.

²⁶⁵ Ivi, pp. 161-162.

primato della percezione si dà solo nella misura in cui il superamento del dualismo cartesiano tra natura e cultura non schiaccia la seconda sul piano di un vitale pensato positivisticamente: «on ne pense pas avec ses mains, mais on ne pense pas sans le corps transfiguré, porteur des significations qui est le schéma corporel»²⁶⁶. La centralità del concetto di schema corporeo come elemento a partire dal quale si dà linguaggio, cultura e in generale senso, si fa evidente nel momento in cui, ad esempio nella malattia, quello spazio di senso viene meno. Si ha, in quel caso, una contemporanea trasformazione del nostro modo di parlare e di comportarci, in virtù di una «relation profonde phasie-praxie»²⁶⁷. La prassi come rapporto fondamentale con il mondo è quindi legata a doppio filo con la struttura medesima dello schema corporeo, la cui eventuale rottura porta quindi all'aprassia e all'afasia: se è possibile che nell'aprassia io sappia parlare dell'atto, infatti, è assolutamente impensabile che io sappia trasformare il mio dire in azione effettiva proprio perché, perdendo il riferimento originari che è lo schema corporeo mediante il quale io sono in un mondo dotato di senso, perdo anche la capacità di articolare gesto e azione in esso²⁶⁸ e quindi anche di parlare, in quanto il linguaggio non è che parte, per quanto assolutamente specifica, di quel generale rapporto espressivo coscienza-mondo.

Questo non significa affatto che la *praxis* sia da leggere *esclusivamente* sotto il segno della continuità. Il filosofo non avrà alcun problema, anche molti anni dopo, ad ammettere che la parola, in quanto costituita nella prassi concreta del soggetto, introduca uno «sconvolgimento [*bouleversement*]]»²⁶⁹ nell'Essere-prelinguistico. Egli, tra l'altro, dedica molti studi alla parola proprio valorizzandone la dimensione di creatività. Il suo pensiero si muove sempre al margine di attività e passività, senza scivolare né nel naturalismo puro né nell'idealismo: il punto è piuttosto che la parola sia una «charnière»²⁷⁰ che fa passare il senso dal mondo sensibile alla significazione convenzionale: essa riprende e trasforma²⁷¹ una forma comunicativa precedente

²⁶⁶ *Ibidem*.

²⁶⁷ *Ibidem*.

²⁶⁸ Ivi, pp. 163-164.

²⁶⁹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 249.

²⁷⁰ S. Kristensen, *Parole et subjectivité*, cit., p. 101.

²⁷¹ Si sarà notato il ritornare di questa espressione nel presente capitolo. In realtà si tratta di qualcosa di assolutamente presente nell'intera opera di Merleau-Ponty, e che certifica un certo rapporto con Hegel (naturalmente, si tratta di un Hegel molto diverso da quello di Kojève, più

(naturale), continuandola nello stesso tempo in cui marca una rottura con essa. Merleau-Ponty, nel momento in cui sottolinea questa dimensione di continuità fondamentale, non omette mai di ricordare come lo spazio culturale sia ripresa e trasformazione delle «figures et les fonds donnés»²⁷², cioè come rottura relativa²⁷³: esso, al contrario, inaugura la storia e è assolutamente imprescindibile, come imprescindibile è il linguaggio come forma espressiva, in quanto, come già si è visto ne *La prosa del mondo* «nell'uomo non esiste vita pura e assolutamente inespressa»²⁷⁴. Allo stesso tempo, il linguaggio e l'espressione culturale conservano il senso indifferenziato del vissuto prelinguistico sul quale riposano²⁷⁵. È in questo senso anti-dualista, anti-naturalista e anti-intellettualista allo stesso tempo, che Merleau-Ponty sostiene che «l'ordre du Logos ne se comprend que comme sublimation de la corporéité»²⁷⁶. Emerge qui un concetto assolutamente centrale nell'economia concettuale del Merleau-Ponty di questi anni: quello di sublimazione. Tale concetto, che il filosofo riprende dalla tradizione psicanalitica²⁷⁷, gli consente di superare da un lato l'intellettualismo per cui la dimensione culturale emerge dall'autonomia assoluta dello spirito e dall'altro il naturalismo che riduce completamente il piano del simbolico a quello della percezione positivisticamente intesa. Tale concetto infatti ha il compito di spiegare questo *movimento sul posto* che è la dinamica espressiva e in generale lo spazio della cultura: esso viene impiegato dal filosofo ogni volta che vuole mostrare che il momento dell'idealità non si sostituisce, annullandolo, a quello percettivo, ma che lo conserva e lo porta al di là di sé stesso, pur trasformandolo relativamente²⁷⁸. Esso è a tal punto decisivo che Merleau-Ponty riassume il compito del suo lavoro sempre ne *La prosa del mondo* in questi termini:

vicino, per certi versi, a quello di Jean Hyppolite). Il rapporto tra Hegel e Merleau-Ponty è molto complesso e non è stata ancora detta, al proposito, una parola definitiva; si veda in ogni caso l'ottimo lavoro di F. Dastur, *Merleau-Ponty et Hegel: ontologie et dialectique*, in *Chiasmi International*, 11, 2009, pp. 33-46.

²⁷² M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, cit., p. 88.

²⁷³ S. Kristensen, *Parole et subjectivité*, cit., p. 156.

²⁷⁴ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, cit., p. 51.

²⁷⁵ S. Kristensen, *Parole et subjectivité*, cit., p. 138.

²⁷⁶ M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, cit., p. 162.

²⁷⁷ Su questo, ma in generale sulla centralità del concetto di sublimazione in Merleau-Ponty si veda S. Kristensen, *Parole et subjectivité*, cit., pp. 157-180.

²⁷⁸ Ivi, p. 167.

«[noi] cerchiamo solo di dissolvere il tessuto intenzionale che collega l'uno all'altro, di *ritrovare le vie della sublimazione* che mantiene e trasforma il mondo percepito nel mondo parlato; ciò è possibile solo se si descrive l'operazione della parola come una ripresa, una riconquista della tesi del mondo, analoga nel suo ordine alla percezione e diversa da essa.»²⁷⁹

L'espressione viene così letta a partire da questo concetto di sublimazione, risolvendo così il problema della dialettica tra analogia e differenza tra mondo percepito e mondo culturale. Merleau-Ponty affianca a tale idea di sublimazione anche altri lemmi, tra cui quello di «*superstructure*»²⁸⁰, per identificare questo rapporto di analogia e differenza tra percezione e cultura, corpo e parola, ma il nucleo concettuale rimane quello, già visto, di sfuggimento nell'appartenenza, di superamento nella dipendenza. La dinamica espressiva comincia dunque nella vita stessa del corpo proprio in forza del suo essere schema corporale, sistema diacritico di senso: il linguaggio stesso non è che «la sublimation de l'expression à son plus haut point»²⁸¹. In questo senso va interpretato il tema del simbolico. Sarebbe infatti spia di una lettura superficiale interpretare la seguente frase, come segno di un occulto culturalismo intellettualista: «le symbole [est] object non naturel, object de praxis, trace d'une praxis humaine»²⁸². Merleau-Ponty infatti usa qui il concetto di natura nel senso comune del termine, come spazio inerte e separato da ogni attività. Tuttavia per lui la prassi rimane legata costitutivamente alla dimensione biologica e come questa sia radicata sempre in un mondo naturale a cui si configura come *risposta*. Sostenere dunque che il simbolico è esito di una prassi umana, lungi dal separarlo dalla dimensione biologico-naturale, ve lo lega intimamente, e anzi conferma l'idea di un sostanziale primato della percezione e di una continuità che non è confusione tra di essi. Emerge qui come l'idea di espressione consenta di affrontare anche il problema dell'inter-soggettività, che è un correlato di tale concetto: nella prospettiva del filosofo francese, l'espressione non solo è rivolta all'altro, ma si costruisce inter-soggettivamente, come già era evidente ne *La prosa del mondo*, in cui la dimensione della parola è legata a doppio filo a quella di un altro silenzioso che mi è presente innanzitutto come *corpo-parlante*-

²⁷⁹ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, cit., p. 157. Corsivo mio.

²⁸⁰ M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, cit., p. 164.

²⁸¹ Ivi, p. 174.

²⁸² Ivi, p. 156.

*nel mio mondo*²⁸³. Nella prospettiva di Merleau-Ponty, se il senso della prassi è essenzialmente l'espressione culturale, nel suo rapporto inscindibile con il mondo sensibile, allora il concetto stesso di coscienza deve essere radicalmente ripensato in termini inter-soggettivi, nella misura in cui la coscienza ha fin nella sua più basilare attività un riferimento, mediante l'espressione, all'altro da sé. Essa è costitutivamente proiettata verso un fuori, verso un mondo, che è storico oltre che naturale-sensibile: è, cioè, sempre *inter-soggettivo*²⁸⁴.

L'altro senso, in cui è sostenibile l'idea che esista un'espressività naturale, è complementare e direttamente collegato al fatto che il corpo è immediatamente espressivo. Esso può essere rinvenuto nell'idea secondo cui il senso sia interno al mondo percepito e in alcun modo il frutto dell'attività significante del soggetto. Questa tesi deriva dal modo stesso in cui Merleau-Ponty riformula il problema del senso durante il corso su *Le monde sensible et le monde de l'expression*, in cui il filosofo allarga, per così dire, il valore delle scoperte fatte dalle ricerche su de Saussure al piano della riflessione anche sul mondo percepito:

«le sens ici n'est pas essence. Bien entendu, l'existant n'est pas une masse inarticulée, indicible. Il a sa logique interne, donc ses quasi-catégories. Mais, en tant que perçu, il offre un sens comme tacite [...] qui est plutôt une armature de paysage qu'une essence.[...] Donc significations liées, non parlantes, structures.»²⁸⁵

Si tratta, come sarà a questo punto evidente, dell'idea che il senso emerge esclusivamente dal rapporto tra una serie di elementi, nella loro relazione,

²⁸³ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, cit., pp.163-177.

²⁸⁴ Per quanto torneremo sull'inter-soggettività per come viene sviluppata dal filosofo francese alla luce delle ricerche successive, non è qui nostro compito esaurire tale tematica assolutamente centrale nel lavoro di Merleau-Ponty. Su questo si veda almeno M. Pangallo, *Il problema filosofico dell'alterità. Saggio sul solipsismo e l'intersoggettività in Maurice Merleau-Ponty*, Euroma, Roma 1989; C. Sjöholm, *The Expression of Another in Me (Part One)*, *Chiasmi International*, 3, 2001; M. Talero, *Intersubjectivity and Intermodal Perception*, in *Chiasmi International*, 8, 2006, pp.175-188; N. Comerci, *La deiscenza dell'altro. Intersoggettività e comunità in Merleau-Ponty*, Mimesis, Milano 2008; N. Comerci, *Indentità diacritica e intersoggettività nell'ontologia di M. Merleau-Ponty*, in *Segni e comprensione*, 51, 2004, pp. 11-25, R. Bonan, *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty. La dimension commune*, vol. I, Harmattan, Paris 2001; R. Bonan, *L'institution intersubjective comme poétique générale. La dimension commune*, vol. II, Harmattan, Paris 2001.

²⁸⁵ M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, cit., pp. 49-50.

all'incrocio dei loro incontri: senso diacritico, non contenuto nei singoli elementi, ad essi irriducibile. Esso è tacito non perché sia assente o inarticolato, ma in quanto appunto non ha una natura essenziale e non è che l'armatura del paesaggio in cui la coscienza percettiva costitutivamente si colloca. Il senso è dunque parte della relazione indistruttibile tra gli elementi interni al mondo sensibile di cui il soggetto non è il centro. Un termine entra a questo punto a far parte costitutiva dello strumentario concettuale merleau-pontyano, proprio per significare questo mondo sensibile già dotato di senso: quello di *horizon*. Esso non è definito come un'origine a cui il soggetto sarebbe confinato, ma come una «structure expressive», «limite de la synthèse», «structure d'emboîtement»²⁸⁶, a sottolineare precisamente la dimensione di un senso che emerge dal rapporto tra gli elementi interni all'orizzonte stesso, senza il quale non può darsi soggetto e coscienza percettiva, come Merleau-Ponty da lungo tempo ha appreso dalla scuola della *Gestalt*. L'espressione, dunque, non è proprietà dei segni, non è più elemento linguistico o culturale, ma è proprietà dell'insieme del reale in quanto esso si dà sempre come contestuale e in quanto forma situazioni dotate di senso²⁸⁷. Intendere il mondo sensibile attraverso lo spettro della metafora²⁸⁸ dell'orizzonte porta, peraltro, Merleau-Ponty ad allontanarsi da molte delle prospettive analizzate nei capitoli precedenti a proposito del rapporto tra tempo e spazio. Per il filosofo francese infatti il tempo di un campo, cioè di un orizzonte, non è che l'emanazione della sua struttura spaziale, «n'est pas autre chose que sa spatialité»²⁸⁹, non è che lo stile di un orizzonte determinato²⁹⁰. Invertendo la posizione heideggeriana per cui è lo spazio una struttura della temporalità, Merleau-Ponty apre così la strada ad una rivalutazione della dimensione dello spazio²⁹¹. Tutto questo

²⁸⁶ Ivi, p. 87.

²⁸⁷ S. Kristensen, *Parole et subjectivité*, cit., p. 77.

²⁸⁸ Il pensiero di Merleau-Ponty è fondato sull'idea di metafora. Questo può essere detto in due sensi. In primo luogo, nello svolgere le sue argomentazioni egli ricorre continuamente a metafore; in secondo luogo, essendo l'espressione sempre *indiretta* si può in un certo senso sostenere che la metafora è l'unico modo in cui può darsi una filosofia. Sul tema si veda J. H. Gill, *Merleau-Ponty and Metaphor*, Humanities Press, Atlantic Highlands 1991.

²⁸⁹ Ivi, p. 115.

²⁹⁰ Sul tema del tempo in Merleau-Ponty si veda L. Vanzago, *Modi del tempo. Simultaneità, processualità e relazionalità tra Whitehead e Merleau-Ponty*, Mimesis, Milano 2002.

²⁹¹ Non è un caso che il lavoro di Merleau-Ponty sia al centro dell'importante lavoro di uno studioso come Stefano Righetti, che rilegge la storia del pensiero occidentale a partire dal tentativo di rivalutare la dimensione dello spazio. Cfr. S. Righetti, *Etica dello spazio*, op.cit. È a partire da queste considerazioni che si potrebbero forse riprendere le pagine terminali di *Tempo e Essere*, in cui Heidegger appare più vicino di quanto si possa pensare al lavoro di Merleau-Ponty. Cfr. M.

non significa certamente che per il filosofo francese gli orizzonti non si diano come plurali e che non possano essere cambiati, quanto piuttosto che, per quanto io possa cambiare di livello e di luogo, sono costitutivamente connesso ad un orizzonte percettivo, senza il quale non può esserci percezione²⁹². L'orizzonte di Merleau-Ponty è così lontano dall'idea di originario²⁹³ che egli giunge persino a dire che senso e movimento sono indissociabili e sinonimi: il senso, non coincidendo con l'atto di significazione ma essendo per sua definizione diacritico e quindi immanente alle situazioni concrete, esige una certa distribuzione spaziale determinata e allo stesso tempo ogni movimento pone inevitabilmente un senso, stabilendo dei rapporti in una totalità in costruzione, incompleta²⁹⁴. Questo concetto di orizzonte, nel quale per definizione può darsi ogni forma di prassi e di progetto²⁹⁵ (secondo quella dinamica espressiva attivo/passiva che abbiamo già rilevato), è uno degli elementi che più distanzia Merleau-Ponty dall'approccio negativo alla questione antropologica. Questo è evidente quando egli scrive che « avoir un sens, c'est n'être jamais tout à fait néant, puisque l'absence même des données se marque, s'atteste, par une donnée : le sifflement »²⁹⁶. Si vede qui come il superamento del binomio uomo/coscienza-negativo non giunga ad una forma di monismo assoluto, quanto all'idea che il soggetto sia nella pienezza, come già dimostrato dal filosofo in *Fenomenologia della percezione*. Il senso non è l'esito di un'imposizione su una realtà da cui si sarebbe originariamente separati, ma piuttosto dell'attività interna all'orizzonte in cui costitutivamente si è.

L'espressione si configura così come relazione reciproca tra la coscienza percettiva medesima e il mondo sensibile. Essa è possibile in virtù di un piano comune tra i due poli, che rende possibile che il sensibile si esprima attraverso un certo linguaggio che noi comprendiamo come se fosse presente qualcosa come un « pacte linguistique »²⁹⁷. Vi è dunque reciprocità: espressione del percepito stesso in noi e di noi in lui, proprio

Heidegger, *Zeit und sein*, Plon, Paris 1968; tr. it. di C. Badocco, *Tempo e Essere*, Longanesi, Milano 2007.

²⁹² M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, cit., p. 79.

²⁹³ Sul tema dell'origine in Merleau-Ponty, e per un avvicinamento alla posizione di Bachelard, si veda G. A. Johnson, *The problem of origins: in the timber yard, under the sea*, in *Chiasmi International*, 2, 2000, pp.249-256.

²⁹⁴ M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, cit., p. 116.

²⁹⁵ Ivi, p. 142.

²⁹⁶ Ivi, p. 179.

²⁹⁷ Ivi, p. 50.

perché «je suis en situation dans le monde, *i.e.* que je m'exprime en lui et que je l'exprime»²⁹⁸. Il mondo assume dunque uno spessore e un'autonomia che nella *Fenomenologia* risultavano ancora in parte inediti, e le ambiguità soggettivistiche del filosofo vanno oramai dissolvendosi: è il mondo stesso ad esprimersi, ad essere coglibile solo come dinamica essenzialmente espressiva. Étienne Bimbenet ha parlato, a ragione, di una «productivité du sensible»²⁹⁹, identificando con questa espressione il movimento per cui le cose stesse vengono alla vista, in forza del quale «leur être coïncide ni plus ni moins qu'avec l'événement de leur apparaître»³⁰⁰. Solo cogliendola come sublimazione di tale dinamica si rende possibile il rinvenimento di qualcosa come l'espressione culturale, il linguaggio e anche la storia. Lo studio di questo piano comune è precisamente la strada che Merleau-Ponty percorrerà proprio nei mesi successivi al corso che andiamo qui commentando sviluppando il concetto di *carne*.

Prima di dedicarci ad esso, tuttavia, conviene approfondire ulteriormente il senso dell'espressione al fine di comprenderne gli esiti propriamente antropologici. Questi sono riscontrabili a partire dall'incrocio e dall'iterazione tra le tesi sopra riportate a proposito dell'espressione naturale come fondo insuperabile ma non coincidente con l'espressione culturale. Merleau-Ponty riprende von Uexküll, infatti, sostenendo che «le corps humanin est expressif en ceci qu'il porte dans chacun de ses gestes *Umweltintentionalität*, il dessine et déploie un “*Umwelt*” et [même] un “monde”»³⁰¹, ma supera l'idealismo che si è visto essere il rischio principale della posizione del biologo, sostenendo che tale espressività rende possibile, per l'uomo come coscienza percettiva, una sostanziale *apertura* al mondo, possibile a partire non da una distanza originaria, ma al contrario dall'incontro tra l'espressività del corpo proprio e quella dell'orizzonte medesimo: «synonymie de certains gestes et d'un certain paysage, sur enracinement du corps dans le monde, donc sur rapport expressif du corps explorateur et de ce qu'il explore»³⁰². Vi è una sorta di *patto* tra noi e il mondo sensibile stesso, come se vi fosse un

²⁹⁸ *Ibidem*.

²⁹⁹ É. Bimbenet, *Nature et humanité*, cit., p. 233.

³⁰⁰ *Ivi*, p. 234

³⁰¹ M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, cit., p. 58. Importante, oltre a quello al biologo estone, è il riferimento all'articolo di Buytendijk e Plessner *Die Deutung des mimischen Ausdrucks*.

³⁰² *Ibidem*.

linguaggio che non necessita di venire insegnato, il quale dà luogo ad un rapporto espressivo tra coscienza percettiva e mondo. Tale rapporto espressivo è reversibile, e questo è l'autentico nucleo di tutto quello che si è voluto sostenere sulla centralità del concetto di espressione, nella misura in cui ogni attitudine e ogni comportamento non sono altro che «puissance d'une situation»³⁰³, di una specifica conformazione dell'orizzonte (che Merleau-Ponty nomina anche, significativamente, «spectacle»³⁰⁴) e allo stesso tempo ogni spettacolo non sia che «trace d'une attitude»³⁰⁵, in quanto per il suo stesso darsi presuppone un corpo con una specifica posizione in qualche modo orientata³⁰⁶. Si manifesta qui quel rapporto chiasmatico tra una passività che la coscienza non può eliminare ma che si dà a partire da uno sguardo che non è mai un nulla (e quindi è in parte istituito dal soggetto) e un'attività la quale è tuttavia sempre corporea anch'essa, da sempre «engrené sur l'espace»³⁰⁷. È in questo rapporto circolare tra la coscienza percettiva, la sua espressività interna (come corporeità), l'espressione culturale (come attività inter-soggettiva di superamento relativo, che mantiene e si basa sull'espressività naturale), lo spettacolo come orizzonte già dotato di senso (da intendersi in senso diacritico) il quale contiene, esprime e allo stesso tempo è espresso dalla stessa coscienza percettiva, che può essere stabilito il senso profondo della posizione merleau-pontyana sull'espressione e la sua portata di rottura nei confronti dell'antropologia negativa analizzata in precedenza. Infatti, lo spazio dell'umanità è ora da leggersi come interno alla coscienza percettiva nel suo indistruttibile rapporto espressivo con il mondo: è quanto Merleau-Ponty non esita a

³⁰³ Ivi, p. 125

³⁰⁴ *Ibidem*.

³⁰⁵ *Ibidem*. Per chiarire meglio questo punto Merleau-Ponty ricorre agli esperimenti di Paliard sull'anaglifo, cioè su una coppia di immagini di colore diverso che, con occhiali appositi, appaiono in rilievo. Quanto interessa a filosofo è il fatto che tale trasformazione dell'oggetto non è spiegata né da qualcosa di puramente oggettivo né da un cambio di senso imposto da un soggetto astratto dal contesto. Tale visione deriva piuttosto dal fatto che vi è una riorganizzazione biologica della visione. La sintesi rinnovata che io vivo si fa sull'oggetto: esso diviene così una proiezione riflessiva o una realizzazione simbolica, rendendo evidente l'ineliminabilità dell'espressione stessa. Tale simbolico però è, appunto, derivabile dalla dimensione vitale stessa, secondo un meccanismo di complicità tra organismo e pensiero che certifica il rapporto tra il simbolico e la dimensione corporea-naturale. Cfr. Ivi, pp. 122-124.

³⁰⁶ Ivi, p. 72.

³⁰⁷ «Le cops est une telle puissance d'invention, mais assujettie à conditions de nature (on ne perçoit pas n'importe quoi), et, quando ces conditions sont réunies, fonctionnant immanquablement». Ivi, p. 82.

sostenere dicendo che «notre notion de corps organique [...] apparaît comme lieu de personnalisation»³⁰⁸ e che una teoria della coscienza e degli elementi culturali in generale non può che darsi all'incrocio « où il y a communication entre notre être à autrui, notre être à nous-mêmes et notre nature. Ce carrefour est la perception »³⁰⁹. È in forza di questa lunga serie di conquiste teoriche che si spiega la frase con cui Merleau-Ponty comincia il proprio corso, ponendosi su un terreno completamente altro da quello di Sartre³¹⁰ e evidenziando una delle poste in gioco fondamentali del suo lavoro: «l'homme est ce rapport entre expression et exprimé»³¹¹. Grazie a questo inserimento in uno spazio primordiale mediante la percezione che è possibile il rapporto espressivo su cui abbiamo concentrato la nostra analisi. Il tema dell'espressione diventa così spendibile, da Merleau-Ponty, sul piano antropologico. Esso può, cioè, essere utilizzato per dare una definizione rinnovata dell'uomo togliendogli la centralità che l'antropologia negativa comunque manteneva, senza tuttavia togliergli ogni margine di azione. Si tratta di evitare di nascondere dietro la parola *uomo* quel «qualcosa di prodigioso»³¹² che è il rapporto espressivo con il mondo stesso. L'idea di espressione consente di pensare l'uomo come un essere che «vit au-delà de ses organes [...], mais ce dépassement est prégnant dans l'organicité même»³¹³. Essa toglie infatti spazio all'idea che si possa spiegare l'umanità e la sua specificità ricorrendo ad «un qualche Spirito del Mondo»³¹⁴, proprio perché la dinamica espressiva comincia con la nostra stessa vita incarnata, incaricandosi di far apparire all'esterno ciò cui mira, recuperando sempre il mondo. Solo se vi è qualcosa come un suolo comune, un unico spazio indiviso tra in sé e per sé, è possibile quell'elevarsi restando fermi che è l'espressione culturale in generale e quindi anche il linguaggio e la tecnica. È per questo che Merleau-Ponty proprio in questi anni elabora il concetto di *carne*, fondamentale anche ai fini della nostra ricostruzione.

³⁰⁸ Ivi, p. 132.

³⁰⁹ *Ibidem*.

³¹⁰ «la conscience perceptive n'est certainement pas conscience en ce sens là: pur déploiement d'un en soi devant un pour soi». Ivi, p. 51.

³¹¹ Ivi, p. 57.

³¹² M. Merleau-Ponty, *Il linguaggio indiretto*, cit., p. 84.

³¹³ E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte*, cit., p.78.

³¹⁴ *Ibidem*.

2.2. Carne e istituzione

La disamina del concetto di espressione in questa fase del lavoro merleau-pontyano ci consente di chiarire meglio il senso e la portata, anche in vista di un discorso antropologico, del concetto di *carne*. Il filosofo elabora tale nozione (pur continuando ad utilizzarla fino alla fine della sua vita) qualche mese prima rispetto ai corsi che abbiamo finora commentato. Il testo steso nell'estate del 1951 e poi pubblicato in *Segni*, dal titolo *L'uomo e l'avversità* è, secondo una bella espressione di de Saint Aubert, "il primo manifesto della carne"³¹⁵. In esso Merleau-Ponty si propone in generale di dare ragione di una forma di umanesimo diversa da quello «senza ritegno della generazione precedente»³¹⁶, superando sia la posizione «materialista»³¹⁷ che rimandava tutto il piano culturale e linguistico dell'uomo ad una dimensione biologica intesa positivisticamente, sia quella «spiritualista»³¹⁸ per cui nell'umanità stessa vi è qualcosa di genericamente altro (sovranaturale o spirituale) separato da quanto di biologico e corporeo vi è nell'uomo. La tesi fondamentale di Merleau-Ponty è che il pensiero all'altezza del secolo ventesimo si muova in una direzione sostanzialmente altra rispetto a quelle sopra citate, superando la distinzione tra un biologico del tutto positivo e uno spirituale puro: esso ha infatti «rinnovato e approfondito la nozione della carne, cioè del corpo animato»³¹⁹. Si tratta, ad esempio dell'idea di sessualità sviluppata da Freud, da leggersi non come un'origine di un meccanismo causale, bensì in quanto senso generale che emerge da un processo in cui la corporeità è centrale, divenendo sessuata solo nella misura in cui reagisce alle differenze visibili che intercorrono tra il corpo e la funzione del padre o della madre³²⁰. Nell'uomo non c'è un istinto sessuale ad un livello fondamentale a partire dal quale si dia costruzione della personalità, ma una dimensione corporea che è sistema diacritico di senso, come totalità:

³¹⁵ E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres*, cit., p. 191. L'autore nota anche come le prime occorrenze del termine *chair* in Merleau-Ponty si abbiano nel commento a *Les mouches* di Sartre, in un senso però non riconducibile a quello sviluppato nei primi anni '50. Cfr. E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres*, cit., p. 133; M. Merleau-Ponty, *Les Mouches. Compte-Rendu*, in *Parcours*, cit., pp. 61-64.

³¹⁶ M. Merleau-Ponty, *L'homme et l'adversité*, in *Signes*, op.cit.; tr. it. *L'uomo e l'avversità*, in *Segni*, cit., p. 257-258.

³¹⁷ Ivi, p. 257.

³¹⁸ *Ibidem*.

³¹⁹ Ivi, p. 258.

³²⁰ Ivi, pp. 258-259.

essa è «il veicolo, il punto d'appoggio, il volante della nostra vita»³²¹. Il merito della psicanalisi è, a parere di Merleau-Ponty, la capacità di pensare un corpo enigmatico, «il suo innestarsi nella vita personale o l'innestarsi della vita personale su di esso»³²². Essa consente di pensare la vita umana, inoltre, come movimento continuo di ripresa e non di annullamento di un passato dotato di un certo peso, con il quale tuttavia non si cessa di interagire. Pensare l'uomo in quanto unità è dunque possibile solo superando l'opposizione, tipica dell'umanesimo classico e del positivismo, tra corpo e spirito. Questo significa per Merleau-Ponty pensare lo spirito come qualcosa di «non separato» dal corpo e al contempo come esistente: si tratta, in altre parole, di qualcosa che «cresce in margine ai gesti, in margine alle parole, come per una generazione spontanea»³²³. Diviene facilmente comprensibile, allora, perché Merleau-Ponty si senta di trovare il cuore di questo nuovo umanesimo nel concetto stesso di espressione, sostenendo che «il momento umano per eccellenza [è] quello in cui la vita intessuta di contingenze si ripiega su se stessa, si possiede e *si esprime*»³²⁴. Ciò che caratterizza l'uomo è precisamente questo suo essere carne, cioè espressione: egli non è nemmeno, corrispondendo piuttosto al movimento di emersione per cui «il corpo si fa gesto, il linguaggio opera, la coesistenza verità»³²⁵. L'uomo è quindi questo essere perennemente colto in un contesto di contingenza, all'interno di un orizzonte che non è certamente solo quello del mondo naturale e del suo proprio corpo, ma anche quello del linguaggio che continuamente si ricrea nella parola e in quello della storia, a loro volta costitutivamente in rapporto con la dimensione pre-riflessiva del mondo percettivo: tutte le sue iniziative «rimangono invischiato nel corpo, nel linguaggio o in questo mondo smisurato che ci è dato da finire»³²⁶. Non per caso Merleau-Ponty può parlare di qualcosa come *l'avversità* proprio nello stesso testo in cui dà spazio all'idea di carne nel suo rapporto con la dinamica espressiva: essa è la parola con cui il filosofo prova ad esprimere la resistenza passiva delle cose, il loro moto di sfuggimento ad ogni tentativo di presa³²⁷. Essa manifesta un principio *ontologico* di resistenza

³²¹ Ivi, p. 260.

³²² *Ibidem*.

³²³ Ivi, p. 267.

³²⁴ Ivi, p. 272. Sottolineatura mia.

³²⁵ Ivi, p. 273.

³²⁶ Ivi, p. 271.

³²⁷ *Ibidem*.

del sensibile³²⁸ nella misura in cui è qualcosa di *esterno* alla coscienza e senza la quale quest'ultima, tuttavia, non potrebbe essere affatto³²⁹. La dimensione propria dell'umano è quello spazio di contingenza insuperabile che si tratta di «sposare»³³⁰ e non di reprimere per poter entrare nel suo medesimo movimento, che gli umani non controllano e di cui non sono padroni: a tale dimensione Merleau-Ponty dà il nome di avversità, che può darsi come corpo, linguaggio, storia. Come si vede, tale idea di contingenza assoluta è una conseguenza del pensiero dell'uomo in quanto essere costitutivamente carnale; a sua volta, questo non significa altro che pensare l'umano stesso come interno ad un corpo espressivo e ad un mondo che si esprime e che *lo* esprime. La riflessione di Merleau-Ponty *salda*, per così dire, questi concetti fondamentali³³¹ in un unico orizzonte di pensiero, al cui centro permane il problema dell'espressione, in vista della dismissione definitiva del dualismo natura-spirito. A causa della presenza di questo superamento, ormai definitivo, del dualismo cartesiano, si manifesta il passaggio «de l'incarnation à la chair»³³²: è in questo testo che, secondo l'interprete francese, Merleau-Ponty abbandona definitivamente il paradigma dell'incarnazione, in cui il piano del corporeo veniva ancora pensato in relazione ad uno spirito quasi-puro che entrava in una dimensione comunque a lui estranea. Nella carne Merleau-Ponty rinviene lo strumento più adeguato a ripensare il problema con cui da lungo tempo si confrontava, quello del rapporto tra anima e corpo.

Se l'entità di questa rottura è forse da relativizzare, alla luce della centralità della categoria di espressione, senz'altro già presente *in nuce*

³²⁸ È possibile rileggere l'intera opera di Merleau-Ponty a partire da questo concetto di resistenza del sensibile, come mostra l'opera di E. Alloa, *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*, Kimé, Paris 2008, dove l'autore sostiene esplicitamente come la trasparenza sia, nell'orizzonte di Merleau-Ponty, una finzione che nasconde l'a-priori materiale, la mediazione corporea su cui si costituisce ogni nostro rapporto con il mondo e quindi la sua *profondità*: Ivi, p. 26.

³²⁹ E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres*, cit., p. 119.

³³⁰ M. Merleau-Ponty, *L'uomo e l'avversità*, cit., p. 272.

³³¹ Significativo è notare come, sempre secondo de Saint Aubert, *L'uomo e l'avversità* inauguri un'altra figura fondamentale per il tardo Merleau-Ponty: quella di chiasma. Si presenta cioè in questo testo una reversibilità tra momento attivo e passivo e l'idea di sconfinamento carnale tra i soggetti che instaura una *retorica del chiasma*. Quest'idea di un rapporto reversibile per definizione e che prosegue, nel linguaggio e nella storia, una logica che appartiene già al corpo, per quanto utilizzata in modo più massiccio ne *Il visibile e l'invisibile*, è secondo l'interprete francese già donata, nella sua struttura fondamentale, nel momento in cui la problematica dell'espressione diviene il centro della riflessione merleau-pontyana. Cfr. E. de Saint Aubert, *Le scénario cartésien*, cit., pp. 166-174.

³³² Ivi, p. 94.

nella *Fenomenologia della percezione*, è chiaro che ne *L'uomo e l'avversità* è particolarmente visibile il passaggio dal *mistero dell'incarnazione*, che si è visto dominare il panorama concettuale dei primi anni '30, al *prodigio dell'espressione*. Secondo lo stesso de Saint Aubert, peraltro, l'emergenza del concetto di carne è il portato del passaggio ad una problematica dell'espressione³³³. La carne è infatti quel moto espressivo che caratterizza gli esseri nella loro molteplicità, rendendo possibile una comunicazione primordiale tra di essi e facendo superare sul piano teorico la distinzione tra essere e apparire. Gli esseri non sono che nel loro apparire, nel loro essere alla luce. L'uomo, da questo punto di vista, non fa eccezione. Egli, semplicemente, mette a valore diversamente la propria assoluta contingenza, il proprio essere carne come corpo animato in un mondo di cui condividiamo lo stesso linguaggio primordiale:

«l'insieme degli esseri conosciuti con il nome di uomo e definiti dai noti caratteri fisici hanno anche in comune un lume naturale, una apertura all'essere che rende le acquisizioni della cultura comunicabili a tutti e a essi soltanto. [...] L'uomo è assolutamente distinto dalle specie animali, ma proprio in quanto non ha una dotazione originale e è il luogo della contingenza.»³³⁴

Riemerge qui l'idea di un essere umano distinto dagli animali non in quanto originariamente *negativo* ma in quanto, al contrario, più *aperto* al mondo di essi³³⁵, il che significa, nel contesto del ragionamento di Merleau-Ponty, maggiormente in grado di inserirsi nella dinamica espressiva naturale, di parlare quel linguaggio tacito di senso già da sempre presente nel mondo e di portarlo al di là di sé stesso mediante l'espressione culturale. Quest'ultima raggiunge così un certo grado di universalità proprio grazie al concetto di carne.

Il filosofo relativizzerà questa differenza umano-animale negli ultimi anni della sua ricerca, ma non rinuncerà mai all'idea di una maggiore *apertura* dell'umano, che emergeva sin da *La Struttura del comportamento*. Essa, che rende in questo senso l'uomo l'animale più

³³³ E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres*, cit., p. 201.

³³⁴ M. Merleau-Ponty, *L'uomo e l'avversità*, cit., p. 272.

³³⁵ Il "lume" di cui parla Merleau-Ponty, infatti, non è una luminosità che viene da dentro l'umano stesso, quanto piuttosto l'esito ultimo del suo *inerire* originario al mondo e al non-umano.

eco-logico di tutti (cioè più in grado di esplorare il mondo dato, maggiormente *aperto* ad esso), emerge per Merleau-Ponty anche da un'analisi della vita umana nella sua formazione iniziale, cioè nella vita del bambino. Tali analisi hanno sicuramente un peso sul testo di *Segni*. *L'uomo e le avversità* è uno scritto che Merleau-Ponty scrive, infatti, dopo aver tenuto, nel 1951, un corso alla Sorbona dal titolo *Les relations avec autrui chez l'enfant*. In tale testo emerge nuovamente l'idea dell'essere umano come *aperto*, più eco-logico degli altri esseri: analizzando infatti il rapporto del bambino con l'animale, Merleau-Ponty nota una differenza sostanziale nel sesto mese di vita. Gli animali, come è noto, non sono in grado di avere una piena coscienza dell'immagine di sé stessi allo specchio, in quanto fissano nell'immagine che hanno di fronte "proprio questa immagine", senza riuscire a vederla come riflesso di altro. Considerano, in qualche modo, l'immagine vedendone solo la presenza immediata³³⁶. Nel bambino al sesto mese, invece, ciò che accade e che lo porta verso la dimensione più propriamente umana è precisamente, ad un livello naturalmente abbozzato, lo sviluppo della capacità di comprensione che l'immagine allo specchio è *segno* di qualcos'altro, cioè (nello studio su cui Merleau-Ponty basa la sua analisi, quello di Wallon) del padre che sorride³³⁷. Il bambino sta sviluppando, cioè, una capacità riflessiva che non consiste per nulla nella creazione di significati *ex nihilo*, quanto piuttosto nel vedere nel visibile un invisibile, ciò a cui quel visibile stesso rimanda, il suo lato ulteriore (in questo caso, il volto del padre sullo specchio *rimanda* al volto reale del padre, alle spalle del bambino). È anche in queste riflessioni sull'umano come essere aperto ma *continuo* rispetto al mondo sensibile che si vedono le ricadute dell'idea di un «umanismo beffardo»³³⁸ sostenuta nelle *Conversazioni* tenute nel 1948. Tale forma specifica di umanesimo, contrapposto a quello di Cartesio e Malebranche, era il presupposto della «riabilitazione degli animali»³³⁹ operata dal pensiero contemporaneo secondo Merleau-Ponty. Nel testo del 1948 la distinzione tra animale e umano, per quanto comunque

³³⁶ M. Merleau-Ponty, *Les relations avec autrui chez l'enfant*, in *Parcours*, cit., p. 190. Utilizziamo questa versione in quanto più recentemente rivista e con un apparato di note maggiorato rispetto a quella edita nell'edizione completa dei corsi alla Sorbona a cui abbiamo fatto ricorso in precedenza.

³³⁷ Ivi, p. 191

³³⁸ M. Merleau-Ponty, *Causeries*, Seuil, Paris 2002 (1948); tr. it. di F. Ferrari, *Conversazioni*, SE, Milano 2002, p.52.

³³⁹ *Ibidem*.

ribadita³⁴⁰, è certamente relativizzata rispetto al testo del 1951: ne le *Conversazioni* lo studio dell'ambito espressivo-culturale è sicuramente ad uno stadio ancora abbozzato rispetto a quanto non lo sia nel 1951. In esso infatti il pensiero moderno a cui si rifà il filosofo viene considerato come una riflessione in grado di superare l'idea di un *uomo compiuto*, in grado di porsi sovranamente nel proprio orizzonte, dominandolo. L'uomo è al contrario, per questo insieme di ricerche di cui Merleau-Ponty vuole restituire il senso filosofico, l'essere costitutivamente in «contatto con le radici irrazionali di tale vita»³⁴¹. Un pensiero non in grado di cogliere il rapporto dell'umanità con il suo fondo biologico, pre-razionale, con ciò che egli ha in comune con l'animale, il bambino, il folle, è un pensiero «infantile, morboso e barbaro»³⁴². Merleau-Ponty non cesserà di riflettere sulla natura di questo elemento pre-razionale³⁴³. Come abbiamo già visto anche parlando di un mondo sensibile che è produzione di espressione continua, immediatamente significativo, esso non coincide affatto con una caoticità originaria del tutto priva di senso. Esso è semplicemente l'irriflesso al fondo della nostra vita che si tratta di comprendere (riflessivamente) senza provare a dominare: anche l'animale, in fondo, «è il centro di una sorta di “messa in forma” del mondo, perché ha un comportamento, perché [...] rivela in modo evidente lo sforzo di un'esistenza gettata in un mondo di cui non ha la chiave»³⁴⁴. In questo, non c'è differenza tra animale e umano: l'esistenza animale in un mondo che non controlla ricorda agli umani i loro fallimenti e i loro limiti; è per questo, sostiene Merleau-Ponty con Freud, che i bambini ricreano costantemente la mitologia animale tipica dei primitivi³⁴⁵. Tale vita in comune con gli animali ci deriva dal fatto che, come loro, siamo sempre situati in uno spazio «che è pur sempre la nostra dimora, e con cui abbiamo un rapporto carnale»³⁴⁶: era precisamente questo elemento che sfuggiva a Cartesio che continuava a ribadire la separazione assoluta tra spirito e corpo. È questo inoltre, che ci comunica una nuova idea di alterità: gli altri

³⁴⁰ Ivi, p. 44; p.64.

³⁴¹ Ivi, p. 47.

³⁴² *Ibidem*.

³⁴³ Come si è visto, per Merleau-Ponty è proprio la riflessione sull'irriflesso il compito di una filosofia autentica. Qualsiasi pensiero filosofico, infatti, che rimuova tale elemento non immediatamente razionale dal campo della speculazione è per lui, in realtà, qualcosa di non adeguato. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione*, cit., 50-51.

³⁴⁴ M. Merleau-Ponty, *Conversazioni*, cit., p. 50.

³⁴⁵ *Ibidem*.

³⁴⁶ Ivi, p. 43.

uomini non sono per me spiriti, ma corpi espressivi. Io li riconosco sempre attraverso le loro parole, i loro sguardi, i loro gesti concreti³⁴⁷, in altre parole, il loro esprimersi a partire dal proprio essere-un-corpo. Si è visto che Merleau-Ponty dedicherà gli anni successivi al 1948 alla ricerca sull'espressione, quindi sul gesto e in generale sulla dimensione culturale. Esso emerge però, nella sua centralità, già da ora (come già il tema era fondamentale nella *Fenomenologia*), proprio a proposito del rapporto con l'altro: se questa *demarche* lo porterà ad amplificare, in qualche modo, la differenza tra umano e animale (su cui tornerà, tuttavia, negli ultimi anni della sua vita), gli elementi contenuti nelle *Conversazioni* non saranno mai ripudiati. La riflessione sull'espressione, infatti, come si è visto, ha il compito di cogliere in senso di un movimento sul posto che caratterizza non solo l'uomo, ma anche il mondo sensibile, all'interno di un piano comune che è la carne. Il rapporto tra umanità e animalità, dunque, non è né di trascendenza (secondo il modello umanista classico), né di pura immanenza (secondo le posizioni di un certo materialismo che pongono l'uomo come un "semplice" animale), ma piuttosto di *imminenza*³⁴⁸. L'animale è il superato-conservato nell'uomo, gli è interno pur non coincidendo con esso come elemento centrale della nostra vita umana che non passa mai³⁴⁹. L'incapacità di cogliere questa imminenza dell'animale nell'uomo e dell'uomo nell'animale è il motivo per cui l'umanesimo classico non era all'altezza del compito di pensare la coscienza percettiva, dove «gli animali, che essi consideravano macchine, portano gli emblemi

³⁴⁷ Ivi, p. 56.

³⁴⁸ Da questo punto non mi paiono convincenti tutte le prospettive che provano a leggere il filosofo francese come *tra* immanenza e trascendenza, o come «teorico dell'immanenza trascendentale» (cfr. R. Boccali, *L'eco-logia del visibile*, op.cit.) che, per quanto non sbagliate in linea di principio, paiono complicare inutilmente la posizione di Merleau-Ponty.

³⁴⁹ È precisamente questo passaggio sull'*imminenza* che viene forse meno nell'opera, di forte ispirazione merleau-pontyana, di É. Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus*, Gallimard, Paris 2011. Se in questo testo il filosofo francese rivendica correttamente un'idea di umanità come costitutivamente *aperta* ad una molteplicità di prospettive (ivi, p. 187), allo stesso tempo egli distingue forse eccessivamente tra un'umano *aperto* e un animale *chiuso* (ad esempio p.404). Se è vero che egli fa questo perché interessato a superare alcuni dualismi ormai vecchi (e quindi a pensare l'umanità al di là dell'idea di animale con la testa di un Dio, ma come totalità), è al contempo da tenere presente che in Merleau-Ponty è sempre presente l'idea di un'animalità che si rivela nell'umanità e (soprattutto) viceversa: nell'animalità stessa è prefigurato l'umano. Si tratta di una critica naturalmente esterna al testo di Bimbenet, che non sostiene di volere seguire passo-passo Merleau-Ponty, ma che tuttavia a tratti (a titolo di esempio si veda p. 404) lo mantiene sul piano semantico dell'uomo come animale decentrato o come in grado di "ab-negarsi" (per quanto va sottolineato come per lui tale ab-negazione sia da leggersi come capacità dell'uomo di riconoscere una centralità del *mondo* al di là della sua propria esistenza, e quindi non abbia nulla a che vedere con il rifiuto di sé nichilistico che vedevamo in Kojève).

dell'umano e del sovraumano»³⁵⁰. È tuttavia nello sviluppo successivo ai corsi sull'espressione che tale antropologia dell'espressione, ormai delineata, si approfondisce e si sviluppa.

L'idea di istituzione, sviluppata nel corso del giovedì dell'anno accademico 1954-1955³⁵¹, è stata individuata già da un importante interprete come Barbaras essere parte di un movimento di generalizzazione della propria teoria dell'espressione che Merleau-Ponty mette in atto a partire dallo stesso anno, allargando la sua portata in primo luogo alla dimensione storica (appunto nel corso del '54-'55) e poi al piano più propriamente ontologico³⁵². Tale concetto consente, tra le altre cose, a Merleau-Ponty di approfondire l'idea di un'*apertura* dell'umano e di sottolinearne la specificità senza tuttavia per questo scioglierlo dal rapporto con l'animale e in generale con il non-umano. Tale concetto, derivato da un'interpretazione molto originale di quello husserliano di *Stiftung*³⁵³, serve infatti al filosofo per approfondire e ampliare l'idea, già pienamente presente nella riflessione esplicitamente dedicata all'espressione, di un movimento che supera solo «par récurrence»³⁵⁴, cioè mantenendo il superato. Anche la rivoluzione politica, ad esempio, grazie al concetto di istituzione può essere pensata come riattivazione di un contenuto latente già presente nel mondo storico-naturale in cui essa si dà³⁵⁵.

Tale concetto è anche fondamentale, come accennavamo, nell'economia del ripensamento del rapporto tra animalità-vita-umanità³⁵⁶. Essa serve a superare l'idea di innatismo e a mostrare un

³⁵⁰ M. Merleau-Ponty, *Conversazioni*, cit., p. 52.

³⁵¹ Sulla centralità di questi corsi nell'economia del pensiero di Merleau-Ponty si veda R. Vallier, *Institution. The Significance of Merleau-Ponty's 1954 course at the Collège de France*, in *Chiasmi International*, 7, 2005, pp. 281-302.

del 1954-1955 nell'economia del pensiero di Merleau-Ponty.

³⁵² R. Barbaras, *Merleau-Ponty and Nature*, in *Research in Phenomenology*, 31, 2001, pp.26-27.

³⁵³ M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Paris 2015 (2003), p. 57. Per un riferimento generale al tema dell'istituzione e soprattutto per cogliere la differenza fra la *Stiftung* come è concepita da Husserl e l'istituzione com'è pensata da Merleau-Ponty rimando a E. Lisciani-Petrini, *Merleau-Ponty: potenza dell'istituzione*, in *Discipline filosofiche*, 2, 2019, pp.71-98. Sul tema utile/importante anche R. Terzi, *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 13, 2017, pp. 1-29.

³⁵⁴ M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité*, cit., p. 55.

³⁵⁵ Ivi, p. 57.

³⁵⁶ Su questo si veda D. Beith, *Merleau-Ponty and the Institution of Animate Form: The Generative Origins of Animal Perception and Movement*, in *Chiasmi International*, 15, cit., pp. 201-218.

costante scambio tra esterno e interno nell'ambito organico e dunque ad affermare che ogni organismo animale è sempre *istituito*, cioè è l'esito meta-stabile di un processo che non annulla gli stadi precedenti: prova ne è, a parere del filosofo, che l'animalità stessa si definisce come al contempo al di qua e al di là dell'istinto. Quest'ultimo si dà a volte come incompleto, abbozzato, e altre come plastico, in grado di portare l'animale ad assumere atteggiamenti che sono quelli dell'umano stesso³⁵⁷. L'animale sconfina continuamente nell'umano e nel pre-animale proprio perché l'animalità è un'*istituzione*, esattamente come l'umanità stessa, che in questo senso è per Merleau-Ponty nient'altro che un «déplacement sur l'animal» che «reflète l'animalisation de l'homme par l'animal»³⁵⁸. L'attività vitale o meglio l'animalità hanno degli «échos» non rimuovibili nell'essere umano stesso³⁵⁹. Se tuttavia si pone il cuore dell'animalità e dell'umanità in un medesimo processo istituente, la conseguenza logica non è solo che l'umano viene ad esistere in relazione imminente con la propria animalità, ma anche che quest'ultima prefigura in sé l'umanità stessa, potendosi definire addirittura come «variante de l'humanité»³⁶⁰, secondo una definizione che il filosofo riprende da Husserl. Merleau-Ponty, sempre a partire da questa prospettiva che consente di invertire la prospettiva sul rapporto umano-animale, previene una possibile critica di riduzionismo (mostrando ancora, se ce ne fosse stato bisogno, la sua attenzione a quel tipo di obiezione) sostenendo che, se è vero che le società umane non sono dei termitai, è anche vero che la nostra idea di termite è troppo legata al meccanicismo cartesiano, nella misura in cui gli stessi animali hanno condotte riconducibili al versante umano proprio perché la loro forma è data solo in un processo istituente che a volte si sposta verso tale versante³⁶¹. Sottolineare questo elemento fondamentale di continuità non significa tuttavia rimuovere *in toto* la presenza di una differenza tra l'uomo e l'animale. Essa non è da collocarsi tuttavia in una lontananza originaria e incommensurabile tra l'uomo e l'animale, che al contrario sono entrambi all'interno della stessa dimensione carnale, quanto piuttosto nel diverso *uso* che essi fanno del proprio *essere*-processo-istituente: l'uomo ha la capacità di trasformarlo in modo più radicale di quanto non faccia l'animale, ad esempio dando luogo ad uno spazio

³⁵⁷ M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité*, cit., p. 65.

³⁵⁸ Ivi, p. 72.

³⁵⁹ Ivi, p. 69.

³⁶⁰ Ivi, p. 71.

³⁶¹ Ivi, p. 69.

simbolico, comunque inevitabilmente legato a questa dimensione originariamente animale³⁶². L'uomo ha questa capacità di utilizzare alternativamente, riprendendolo, il già istituito. La distinzione tra uomo e animale nel corso del '54 si gioca tutta su questo rapporto complesso tra passato e possibilità della trasformazione. Anche su questo punto emerge uno sguardo antropologico, da parte di Merleau-Ponty, radicalmente svincolato dal paradigma negativo analizzato nella prima parte di questo lavoro. Se in quest'ultimo l'umano si dava, generalmente e con notevoli differenze interne di cui si è provato a dare ragione, come essere costitutivamente proiettato nel futuro che, proprio a partire da tale proiezione, poteva risignificare il passato e vivere il presente, per Merleau-Ponty ciò che vi è di più proprio nell'umano è l'essere maggiormente legato al proprio passato e per questo aperto ad un avvenire che si dà sotto la prospettiva del possibile:

«avenir par approfondissement du passé: Moments féconds : acquisition de certains schèmes que l'artiste élabore indéfiniment. [...] [L'] institution [n'est] ni hasard ni entéléchie: on ne change pas et on ne reste jamais le même. On est absolument libre et absolument préfiguré. [...] Elle reprend toujours une institution préalable, qui a posé une *question*, *i.e.* qui était son anticipation – et qui a échoué»³⁶³.

L'umano è l'unico essere in grado di reintegrare il proprio passato in una catena di senso: egli istituisce il segmento di una storia e in questo modo apre ad un avvenire possibile. L'istituzione è ciò che condensa il passato e apre un avvenire³⁶⁴. L'umano dunque, lungi dallo sfuggire al proprio passato, al contrario se ne fa carico: esso è in questo senso più *aperto* dell'animale, che vive invece esclusivamente nel proprio presente. L'essere umano, in effetti, vive anch'esso all'interno di un campo di presenza, ma quest'ultimo è indiscutibilmente più *ricco* di quello dell'animale: come ha sostenuto correttamente Carbone, in Merleau-Ponty il passato e il futuro sono *implicati* nel presente³⁶⁵. Solo l'uomo ha

³⁶² Ivi, p. 70.

³⁶³ Ivi, p. 76.

³⁶⁴ Ivi, p. 77.

³⁶⁵ M. Carbone, *The thinking of the sensible. Merleau-Ponty's a-philosophy*, Northwestern University Press, Evanston 2004, pp. 3-15. A mostrare la centralità del presente nella prospettiva merleau-pontyana è la seguente citazione, tratta dalla *Fenomenologia della percezione*: «per me c'è tempo solo perché vi sono situato, ossia perché mi ci scopro già impegnato [...]. Per me c'è

la capacità di comprendere che il proprio presente si dà solo su un campo di passato assolutamente inesauribile: anche l'oblio, come sostiene Merleau-Ponty rifacendosi alle analisi psicanalitiche³⁶⁶, è un certo tipo di rapporto con il passato che non lo rimuove affatto³⁶⁷.

Si approfondisce qui la tesi dell'umano come essere maggiormente eco-logico in senso non solo sincronico e spaziale (come era, ad esempio, nel discorso sull'espressione), ma anche in senso diacronico e temporale: solo egli può incaricarsi di riprendere, trasformandolo, il passato (che non è dunque solo "natura" o "corpo" ma anche storia e relazioni inter-umane) nel quale è costitutivamente invischiato e del quale non può fare a meno. Nella prospettiva di Merleau-Ponty, l'essere umano è, come si è visto, assolutamente contingente, e è tale in virtù del, secondo una delle tante metafore utilizzare dal nostro autore, cordone ombelicale che lo lega al *Lebenswelt* e al passato³⁶⁸. Vi è qui l'idea che l'umano, proprio in quanto è in grado di cogliere la sedimentazione³⁶⁹, cioè il suo essere inserito in un passato / mondo dotato di uno spessore non eliminabile, è in grado di procedere al di là delle situazioni specifiche in cui si trova, dando così

del tempo in quanto io ho un presente. [...] Nessuna dimensione del tempo può essere dedotta dalle altre. Ma il presente [...] ha però un privilegio, in quanto è la zona in cui l'essere e la coscienza coincidono. [...] la] coscienza ultima non è un soggetto eterno che si coglie in una trasparenza assoluta [...] ma è la coscienza del presente. Nel presente, nella percezione, il mio essere e la mia coscienza fanno tutt'uno, non perché il mio essere si riduca alla conoscenza che ne ho e sia chiaramente dispiegata di fronte a me [...], ma perché "avere coscienza" non è qui altro che "inerire a..." e perché la mia coscienza di esistere si confonde con il gesto effettivo di "e-sistenza". In quanto siamo presenti al mondo, noi possediamo il tempo per intero e siamo presenti a noi stessi. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p.542.

³⁶⁶ Sul rapporto tra l'opera di Merleau-Ponty e la psicanalisi si veda il molto completo, e che incrocia il lavoro critico sui testi dell'autore con le ricostruzioni del suo lavoro che fanno Lacan, Pontalis, Green e Castoriadis, giungendo a sostenere una convergenza su molti punti tra il lavoro del filosofo francese e le psicanalisi, T. Ayouch, *Maurice Merleau-Ponty et la psychanalyse: La consonance imparfaite*, LE BORD DE L'EAU, Lormont 2012.

³⁶⁷ M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité*, cit., pp.340-341.

³⁶⁸ Ivi, pp.122-123.

³⁶⁹ Merleau-Ponty usa tale espressione anche ne *Le avventure della dialettica*, testo coevo, sostenendo che essa «non è un deposito o un residuo: per il fatto stesso di essere avvenuto, un progresso cambia la situazione e per restare uguale a se stesso deve far fronte ai mutamenti che ha suscitato», non disgiungendo cioè una filosofia della storia pensata in termini istituenti dall'idea di progresso, che ovviamente diventa in questo contesto esclusivamente «relativo, nel senso profondo che la stessa registrazione storico che lo insedia nelle cose pone all'ordine del giorno il problema della decadenza. La rivoluzione divenuta istituzione è già decadenza se si crede compiuta». Cfr.M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955; tr. it. di D. Scarso, *Le avventure della dialettica*, Mimesis, Milano 2008, p. 51.

origine alla storia e alla trasformazione³⁷⁰. Anche tutto il corso dello stesso anno tenuto il lunedì è dedicato, non a caso, al problema della passività, del sogno, dell'inconscio e della memoria. Ciò che emerge dalle numerose analisi ivi contenute è, appunto, un riconoscimento della passività come *peso* del passato che non sfocia tuttavia in un passivismo, quanto in una posizione in cui vi è attività nella passività e viceversa³⁷¹. Una teoria della passività è una teoria del necessario movimento di ripresa senza il quale non è possibile pensare non solo la trasformazione storica, ma come si è visto nemmeno la differenza tra l'umano e l'animale. In questo senso Merleau-Ponty ritiene che tutte le analisi contenute nel corso che andiamo qui commentando confermino la «*priorité ontologique du perçu*»³⁷². Essa deve essere intesa non come l'idea secondo cui tutto deve essere immediatamente ridotto al momento della percezione irriflessa, quanto piuttosto come il rinvenimento di un fondo pre-umano, un supporto naturale³⁷³ solo dal quale l'uomo può *avere luogo* e senza il quale nessuna umanità è nemmeno pensabile³⁷⁴. Ecco di nuovo il *realismo*, termine con cui Merleau-Ponty non esita a definire la sua prospettiva filosofica proprio in questo anno accademico³⁷⁵. Si tratta, evidentemente, di un realismo che egli definirebbe non ingenuo³⁷⁶: nella misura in cui l'uomo è sempre

³⁷⁰ Per una ripresa, in un contesto teorico diverso, del tema dell'istituzione in un senso molto vicino a quello di Merleau-Ponty, mi permetto di rimandare a A. DiGesù, P. Missiroli, *Introduzione*, in *Res publica. Almanacco di filosofia e politica, III*, Quodlibet, Macerata 2021, pp. 1-5.

³⁷¹ M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité*, cit., p. 204; p. 331.

³⁷² Ivi, p. 219.

³⁷³ Ivi, p. 127.

³⁷⁴ Ivi, p. 220.

³⁷⁵ Ivi, p. 127.

³⁷⁶ Può stupire il conoscitore di Merleau-Ponty il fatto che il filosofo pronunzi tali parole di difesa del realismo a poca distanza temporale dalla pubblicazione di *Le avventure della dialettica*, dove nel capitolo sulla *Pravda*, ma non solo (ad esempio, p. 95) è contenuto un duro attacco al marxismo «realista» incarnato dalle prospettive dello Lenin di *Materialismo e empiriocriticismo*. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., pp. 77-84. Si tratta, con tutta evidenza, di due accezioni diverse del termine realismo e Merleau-Ponty non manca nel corso del '54-'55 di sottolineare la sua distanza da una forma ingenua, cioè immediata, di realismo. Se in esso con *realismo* si intende sostanzialmente il primato del mondo percepito e il riferimento in ultima istanza ad una realtà con cui abbiamo già da sempre un rapporto *ambiguo*, cioè mediato da un corpo che non può restituirci l'interezza del mondo e che coglie solo alcuni lati di esso, entrando in quel rapporto di risonanza espressiva che si è visto nelle pagine precedenti (rapporto dunque sempre parziale, mai compiuto e mai diretto), il *realismo* del marxismo-leninismo riporta l'idea di una «radice assoluta» (Ivi, p. 77) della dialettica nell'essere o nell'oggetto puro, un rapporto diretto e assolutamente chiaro al soggetto che coglie la verità come rapporto tra una rappresentazione ormai definitiva e un oggetto del tutto visibile: in virtù di questa chiarezza assoluta il Partito può cogliere il nodo dello sviluppo storico e cercare di *attuarlo* (Cfr. pp. 96-97). Si tratta di due

espressivo, egli non giunge mai *immediatamente* a quell'essere pre-umano di cui si parlava. Esso non è visibile «qu'à travers corps percevant, mais encore à travers histoire humaine»³⁷⁷; un mondo senza l'umanità o prima dell'umanità è certamente immaginabile, ma l'emersione della verità è possibile sempre e solo attraverso uno scambio tra la percezione e un essere percepito pre-umano su cui quest'ultima si fonda³⁷⁸. Allo stesso tempo, questa storia, che si è visto essere sempre *espressiva* e *istituente*, non è mai completamente slegata dalla dimensione percettiva, corporea e biologica. L'uomo, sostiene Merleau-Ponty, ha di proprio niente affatto l'essere in-naturale, o l'essere un Nulla indeterminato nel cuore dell'essere, o ancora l'essere una debolezza originaria che gli rende necessaria la continua ricreazione tecnica del mondo: ha piuttosto di assolutamente caratteristico questo sguardo maggiormente profondo (sincronicamente e diacronicamente), questa indefinita capacità di *ripresa* che dà luogo al nuovo, in un certo margine di *limite*. Questa capacità gli deriva precisamente dalla sua assoluta contingenza, dal suo essere sempre e comunque *pieno di mondo*. Solo a lui è data la possibilità di vedere ciò che è al di fuori di lui, come suo passato o come genericamente altro non-umano: «l'humain est précisément ce qui peut voir l'inhumain»³⁷⁹. Si vede qui con maggiore chiarezza come la posizione di Merleau-Ponty, superando tutta una serie di distinzioni proprie sia del paradigma antropologico negativo sia della filosofia classica consenta di pensare l'umanità, la storia e l'essere stesso in piena rottura con quelle posizioni. Non è esagerato dire che l'intero percorso successivo di Merleau-Ponty sia dedicato allo studio di questo essere non-umano e pre-umano a partire dal quale ha luogo ogni processo istituente. Tale domanda, come è evidente anche dalla ricostruzione sopra riportata, anima entrambi i corsi, che si aprono con la domanda: «Y a-t-il un horizon unique de tous les horizons institutionnels? L'histoire comprend-elle du non historique?»³⁸⁰. Prima di vedere la risposta, affermativa e originale, a tale domanda, è necessario dedicarsi però allo studio che Merleau-Ponty svolge tra il 1955 e il 1956, approfondendo il problema della dialettica e quindi, mediatamente, del *negativo*.

posizioni sideralmente distanti e il fatto che Merleau-Ponty critichi duramente la seconda non deve far pensare che egli abbandoni *in toto* l'idea di realtà.

³⁷⁷ M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité*, cit., p. 220.

³⁷⁸ Ivi, p. 221.

³⁷⁹ Ivi, p. 220.

³⁸⁰ Ivi, p.60.

2.3. *Il negativo*

Luca Vanzago sostiene, a ragione, che il tema del negativo è presente nell'opera del filosofo francese sin dalla *Struttura del comportamento*, sotto la forma di una *Umwelt-Welt* con la quale i vari gradi del vivente si rapportano³⁸¹. Esso si ripresenta con forza anche nella *Fenomenologia della percezione*, dove una certa dimensione di assenza del *perceptivo* è ritenuta da lui indispensabile alla possibilità stessa di determinare uno spazio per il *percepiente*: se io vedessi tutti i lati del cubo che ho di fronte, non potrei capire né la mia differenza da esso, né coglierlo come cubo³⁸². Anche in alcune lezioni tenute all'École Normale Supérieure nel 1947-1948 Merleau-Ponty valuta come originale la posizione di Malebranche nell'ambito della filosofia classica proprio in quanto è in grado di riconoscere una dimensione *negativa*, di un «néant qui n'est rien»³⁸³ insita nelle creature stesse. Allo stesso tempo, Vanzago correttamente sottolinea, nell'ambito peraltro di una lettura sostanzialmente continuista dell'opera di Merleau-Ponty, come uno sviluppo non sufficiente di alcune nozioni, come quella di natura e di coscienza, impedisse al filosofo nei suoi primi lavori di cogliere a fondo la centralità di tale categoria³⁸⁴. È infatti lo studio del problema della passività e dell'istituzione, nonché la definitiva rottura con Sartre³⁸⁵, che gli rendono evidente la necessità di un'indagine approfondita precisamente sul tema del negativo e del rapporto tra Essere e Nulla, in generale. Non si potrebbe sopravvalutare l'importanza di questa tematica per la comprensione dell'ultimo Merleau-Ponty e, come vedremo, dello sviluppo della sua posizione finale sull'umano. D'altra parte, non è sbagliato pensare che tale problema sia una lente corretta con cui leggere l'inezienza della sua opera, come egli stesso sostiene nelle interviste con Georges Charbonnier, sottolineando anche la distanza della sua posizione dal modo *negativo* di pensare l'uomo

³⁸¹ L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, cit., p.125.

³⁸² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp.316-317.

³⁸³ M. Merleau-Ponty, *L'unione dell'anima e del corpo*, cit., p. 34.

³⁸⁴ L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, cit., p. 126.

³⁸⁵ Sulla rottura con Sartre non possiamo qui dilungarci. Essa si consuma con una serie di lettere: M. Merleau-Ponty, *Sartre-Merleau-Ponty: les lettres d'une rupture*, in *Parcours deux*, cit., pp. 129-169. Tutte queste lettere, con una serie di saggi importanti di interpreti di entrambi gli autori e altri documenti sono ora disponibili in italiano in E. Lisciani-Petrini, R. Kirchmayr, *Aut aut. Sartre / Merleau-Ponty: un dissidio produttivo*, 381, 2019. Sulla rottura su Sartre e Merleau-Ponty ha scritto pagine importanti J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Vrin, Paris 2015, pp.113-143.

e l'esistenza che abbiamo già analizzato «je n'ai jamais conçu l'esprit comme étant, si vous voulez, le négatif, pendant que le corps, la société, le monde seraient le positif. C'est toujours le lien de l'être et du néant qui m'a intéressé»³⁸⁶. L'interesse per il rapporto tra il negativo e il positivo emerge a metà degli anni '50, in primo luogo, ne le *Avventure della dialettica*, dove tutto il capitolo di critica all'ultrabolscévismo sartriano si gioca precisamente sulla impossibilità di comprensione della storia e della sua trasformazione per un negativismo della coscienza come quello di Sartre³⁸⁷. In secondo luogo, tale interesse si manifesta anche nel corso sulla filosofia dialettica del '55-'56, le cui *notes* sono ancora inedite ma su cui abbiamo gli importanti studi di un ricercatore³⁸⁸ e, naturalmente, il *resumé de cours*. La conclusione del *resumé* del corso sulla passività dell'anno precedente è emblematica di quanto la riflessione su tale tema abbia spinto il filosofo verso un ripensamento dei rapporti tra negativo e positivo:

«Queste descrizioni, questa fenomenologia hanno sempre qualcosa di deludente, perché si limitano a rilevare il negativo nel positivo e il positivo nel negativo. La riflessione sembra esigere delucidazioni supplementari. La descrizione acquisirà la sua vera portata filosofica solo se ci s'interroga sul fondamento di questa stessa esigenza.»³⁸⁹

Questa impostazione della ricerca animerà una parte importante del percorso merleau-pontyano negli anni successivi. È nel corso al Collège de France del '56 che Merleau-Ponty chiarisce definitivamente a sé stesso l'idea di una necessaria ricerca sul negativo come di qualcosa che «non si esaurisce escludendo il positivo»³⁹⁰. Il filosofo legge, come al solito, questo problema in rapporto alla questione della relazione tra soggetto e mondo: la dialettica è un pensiero circolare in cui il soggetto e l'oggetto

³⁸⁶ M. Merleau-Ponty, *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959*, Verdier, Paris 2016, p. 231.

³⁸⁷ Ad esempio M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., p.107, p. 115, p. 164.

³⁸⁸ D. Belot, *Dialectique, ontologie et histoire dans les notes préparatoires aux cours sur la philosophie dialectique (1956)*, in *Revue internationale de philosophie*, 244, 2/2008, pp.189-206. Belot, correttamente, sottolinea l'assoluta importanza di una futura pubblicazione delle *Notes* di questi corsi, profondamente collegati a quelli successivi, nonché al *Visibile e l'invisibile*, nonché imprescindibili per una loro piena comprensione. Cfr. *ivi*, p. 190.

³⁸⁹ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio storia natura*, cit., p. 63.

³⁹⁰ *Ivi*, p.68.

necessitano l'uno dell'altro, nella misura esatta in cui sono *l'uno il negativo dell'altro* e al contempo *l'uno il positivo dell'altro*³⁹¹. È tra le righe delle *Notes*, nel commento a Platone, sostiene Belot, che emerge appieno il dubbio di Merleau-Ponty nei confronti di un non-essere platonico, alterità pura, posizione che farebbe perdere al negativo la sua specificità, rendendolo un'altra forma di positività³⁹². È, inoltre, sempre grazie alle ricerche di Belot che ci è qui possibile citare un breve passo dalle *Notes* dove emerge già l'interesse di Merleau-Ponty per un negativo non da leggersi nel soggetto (Sartre) o come elemento da rimuovere dalla filosofia (Bergson), quanto *nelle cose stesse*. Il filosofo francese parla della sua posizione come di uno "scetticismo buono", che possiamo definire come consapevolezza di non poter mai assurgere ad una visione in grado di dominare interamente l'orizzonte sul quale già da sempre ci collochiamo: «Bon scepticisme, non pas convertir les choses en idées, et montrer que nous n'atteignons pas les choses, que nous n'atteignons que nos idées, mais révéler le négatif dans les choses mêmes»³⁹³.

Avrebbe poco senso, giunti a questo punto, continuare a seguire passo passo, cronologicamente, lo sviluppo del pensiero di Merleau-Ponty come abbiamo fatto finora. È infatti opinione, testualmente verificata, di quasi tutti gli interpreti che gli ultimi anni di ricerca di Merleau-Ponty³⁹⁴ siano dotati di una certa coerenza e omogeneità di vedute. Per comprendere a fondo la questione decisiva del rapporto tra negativo e positivo conviene rivolgersi ad un testo postumo come *Il visibile e l'invisibile*, dove il filosofo affronta direttamente la questione. La disamina di tale questione contenuta nel capitolo *Interrogation et dialectique* nasce da un'insoddisfazione generale di Merleau-Ponty per quelle che lui vede essere le due grandi opzioni sul tema nel pensiero francese con cui egli si confronta: Bergson e Sartre. Come è noto, nel secondo e nel terzo capitolo de *L'Evoluzione creatrice* Bergson procede

³⁹¹ Ivi, pp. 69-70.

³⁹² D. Belot, *Dialectique, ontologie et histoire*, cit., p. 202.

³⁹³ M. Merleau-Ponty, *Notes de Cours*, cit. in ivi, p. 205.

³⁹⁴ Si intendo qui riferirsi al periodo che va dal 1957 al 1961. Da un punto di vista testuale, si tratta di considerare come un tutto unitario, non privo di differenze interne che comunque non paiono tali da ostacolare una lettura comune i corsi al Collège de France dall'anno 1956-1957 al 1960-1961, sulla Natura, sulla possibilità della filosofia, su Husserl e su Cartesio, ormai interamente editi e tradotti in italiano; i testi contenuti in *Parcours II* risalenti agli anni in oggetto; alcuni importanti saggi contenuti in *Segni*, come *Il filosofo e la sua ombra* e *Divenire di Bergson*, nonché *L'Occhio e lo spirito* e, naturalmente, *Il visibile e l'invisibile*, testo incompiuto scritto tra il 1959 e il 1961, anno della morte improvvisa e tragica dell'autore.

ad una sostanziale rimozione del negativo dall'orizzonte della teoresi, eliminando la possibilità stesso di un pensiero negativo. Egli sostiene, come nota Merleau-Ponty, che ogni giudizio negativo conterrebbe in realtà un giudizio affermativo su qualcos'altro³⁹⁵. Questo porta Bergson verso un positivismo puro di marca spinoziana, per cui tutte le cose sarebbero presenti contemporaneamente. Merleau-Ponty rivolge a questa posizione di Bergson due tipi di rilievi, uno interno a Bergson stesso e uno esterno. Innanzitutto, questo positivismo non è sostenibile insieme ad altri elementi chiave del lavoro bergsoniano, come ad esempio l'idea di durata. In questo senso, Bergson è positivista quando ragiona del nulla, ma non quando *fa* filosofia: «Porre un essere che dura, significa porre un essere che “esita”, che non può fare tutte le cose contemporaneamente, che immette qualcosa di negativo nel proprio essere»³⁹⁶. Il positivismo puro senza ombre di Bergson porterebbe, oltre all'annullamento dell'idea stessa di storia, alla fine di quella di possibile³⁹⁷, cosa per Merleau-Ponty non riscontrabile nel pensiero di Bergson che infatti «deve ammettere il possibile come ingrediente dell'Essere, facendone qualcosa d'altro che una curiosità psicologica»³⁹⁸. In secondo luogo Merleau-Ponty rimprovera a Bergson di commettere un errore nell'equiparare la dimensione del *Nulla* come spazio ontologico a parte, assolutamente separato dal positivo, al negativo *tout-court*. L'autore de *Il visibile e l'invisibile*, infatti, ritiene che solo a partire dalla distinzione di questi due elementi (il *Nulla* e il negativo) sia possibile pensare autenticamente il negativo.

Si tratta, al fondo, del punto su cui Sartre e Bergson, nella loro apparente distanza, convergono maggiormente³⁹⁹. Sartre infatti, pensando il negativo come *Nulla* purificato da ogni parte di essere⁴⁰⁰, come Per-Sé

³⁹⁵ M. Merleau-Ponty, *La Natura*, op.cit., p. 99.

³⁹⁶ Ivi, pp. 100-101.

³⁹⁷ Si tratta della tesi delle più aggiornate correnti del bergsonismo, che il possibile debba essere rimosso dal piano della riflessione filosofica. Si veda, su questo R. Ronchi, *Il canone minore*, cit., pp.71-75, dove l'autore rinviene questo legame tra *negativo* e *possibile* e opta per una sua *rimozione*, giungendo ad un'idea di *praxis* come «coincidenza assoluta di attività e attualità» Ivi, p. 239. Tali posizioni hanno una loro prefigurazione nel *realismo speculativo* di marca francese elaborato da Q. Meillassoux, *Dopo la finitudine*, op.cit.

³⁹⁸ M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., p. 103.

³⁹⁹ Abbiamo già notato come in un pensatore del *Nulla* come Sartre sia presente un forte bergsonismo proprio nel modo in cui viene pensato il *Nulla* stesso nel terzo capitolo di questo lavoro.

⁴⁰⁰ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 79.

contrapposto all'In-Sé, lo pensa in realtà come un essere positivo, come un'altra positività di fronte alla positività dell'Essere. Se si dice che il negativo è un Nulla contrapposto all'Essere, come suo *altro assoluto*, si ripristina in realtà una sostanza seconda, una positività ulteriore:

«Nel pensiero del negativo [puro] si cela un tranello: se diciamo che il negativo è, ne distruggiamo la negatività, ma se teniamo per fermo che esso non è, allora lo innalziamo ancora a una specie di positività, gli conferiamo una specie d'essere, giacché, da capo a fondo e assolutamente, esso è *niente*.»⁴⁰¹

Nemmeno Sartre può realmente mantenere tale posizione che svuota l'Essere da ogni forma di negativo, per quanto in un senso *dualista*, se vuole pensare una coscienza con una qualche forma. Abbiamo già visto, infatti, come il Nulla di Sartre si possa dare, bergsonianamente, solo sullo sfondo di un Essere assolutamente positivo. Vi è qui, per Merleau-Ponty, una contraddizione nella contraddizione: Sartre prima divide il per-sé dall'in-sé, poi li riunisce, postulando il primo come in rapporto esclusivo di negazione rispetto al secondo; successivamente, nella misura in cui il senso è qualcosa che emerge solo dall'attività spontanea del Per-Sé annulla di nuovo la distinzione tra Essere e Nulla:

«Io non ho mai l'essere così come è, l'ho solo in quanto interiorizzato, ridotto al suo senso di spettacolo. E, per di più, io non ho neanche il nulla, che è interamente votato all'essere e che, è vero, lo manca sempre: ma questo fallimento reiterato non restituisce la sua purezza al non-essere. Che cosa ho quindi? *Ho un nulla riempito dall'essere, un essere svuotato dal nulla.*»⁴⁰²

Sartre comincia opponendo l'essere e il nulla e finisce, in realtà, con il mostrarne la reciproca (ma insostenibile dal punto di vista della sua stessa argomentazione) intimità. Questo deriva, secondo Merleau-Ponty, dal modo contraddittorio in cui egli concepisce l'Essere, conseguenza della sua sostanziale incapacità di pensare autenticamente il negativo. Sartre infatti pensa inizialmente un Essere puro, positivo, per giungere poi a concepirlo come contenente quello stesso Nulla da cui esso sarebbe, in via

⁴⁰¹ *Ibidem.* p.92

⁴⁰² Ivi, p. 101. Sottolineatura mia.

definitoria, separato (il Nulla non è l'Essere, l'Essere non è il Nulla)⁴⁰³. Viene così rimosso ogni monismo e ogni dualismo, nella misura in cui il Nulla e l'Essere non possono risultare in conflitto l'uno con l'altro, quanto in una sorta di co-presenza contraddittoria⁴⁰⁴. Questo genera una serie di conseguenze ulteriormente problematiche, nel pensiero sartriano. Infatti il problema autentico della posizione sartriana è che «se è rigoroso, assoluto, il negativismo è una specie di positivismo»⁴⁰⁵, in quanto l'opposizione radicale e contraddittoria tra essere e nulla fa sì che, come abbiamo già mostrato, il Nulla voglia essere tutto, incorporandosi in qualche modo all'Essere. È precisamente su questa incapacità di pensare il negativo che sta la segreta solidarietà del positivismo puro di Bergson e del negativismo di Sartre, ai quali comunque Merleau-Ponty non nega tutta una serie di meriti. Il primo ha il merito di comprendere la necessità di superare l'approccio negativista di tanta filosofia che «aborde l'Être sur fond de néant»⁴⁰⁶ schiacciando però il primo su una positività assoluta, mentre Sartre, pur comprendendo la necessità di pensare il negativo lo confonde tuttavia con un *Nulla* assolutamente separato dall'Essere. Entrambi non possono che pensare il negativo come spazio ontologico completamente autonomo (uno negandone l'esistenza, l'altro affermandola), contrapposto all'Essere, generando le contraddizioni teoretiche che abbiamo sopra ripercorso. Non si tratta dunque né di rigettare il negativo, né di accettarlo, ma di pensarlo oltre l'idea del *Nulla*: in questo senso Merleau-Ponty rinnova l'imperativo che Jean Wahl aveva solo posto in *Vers le concret*, se ne fa carico e prova a risolverlo. Tutto sta, dunque, nel *rigore* con cui verrà pensato il negativo. Quello che segue è un vero e proprio *manifesto ontologico*, imprescindibile per la comprensione delle tesi merleau-pontyane:

«L'unico modo di pensare il negativo è quello di pensare che esso non è, e l'unico modo di preservare la sua purezza negativa consiste - anziché nel giustapporlo all'essere come una sostanza distinta, ciò che lo contamina subito di positività - nel vederlo con la coda dell'occhio come il solo bordo dell'essere, implicato in esso come ciò che gli mancherebbe se qualcosa potesse mancare al pieno assoluto. Più precisamente, si tratta di considerarlo come postulante l'essere per non essere un niente, e, a questo titolo, postulato dall'essere come il

⁴⁰³ Ivi, pp. 92-93.

⁴⁰⁴ Ivi, pp. 79-80.

⁴⁰⁵ Ivi, p. 89.

⁴⁰⁶ R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, cit., p. 49.

solo supplemento dell'essere che sia concepibile, di considerarlo, in pari tempo, come mancanza d'essere, ma mancanza che costituisce se stessa come mancanza, dunque fessura che si scava nella esatta misura in cui si colma.»⁴⁰⁷

Per *non-essere* autenticamente, il negativo non può essere pensato né come alterità, né come Nulla, altro piano ontologico contrapposto all'Essere. Esso è piuttosto il *bordo* dell'Essere stesso, senza il quale non potrebbe esistere. Sono le cose stesse ad essere per così dire *cosparse* di negativo, che è semplicemente il lato non visibile di ciò che è visibile, ciò che non si dà come disponibile alla visione. Tutte «le negazioni, le deformazioni prospettiche, le possibilità che avevo imparato a considerare come denominazioni estrinseche, debbo ora reintegrarle all'Essere»⁴⁰⁸, che non è più dunque l'Essere interamente positivo che Merleau-Ponty rinviene in Sartre, Bergson e anche nella filosofia classica (che è per lui una filosofia dell'infinito positivo) ma un Essere verticale, un *abisso* che non è pienezza⁴⁰⁹. Chiaramente, pensare in questo modo il rapporto tra negativo e Essere significa pensare, appunto, ad un Essere profondo nel quale sono co-implicati essere e non essere come l'uno il lato dell'altro: per Merleau-Ponty un'*ontologia dell'interno* è l'ontologia di un Essere rivestito di non essere e lo sdoppiamento tra essere e nulla consiste sempre, originariamente, in un'operazione di astrazione. È in questo senso che bisogna leggere frasi come «Per me, il negativo non vuol dire assolutamente nulla, e nemmeno il positivo (essi sono sinonimi)»⁴¹⁰: con questo Merleau-Ponty non intende dire che vi è un solo piano, assolutamente immanente, un essere puramente positivo, ma che vi è un essere che non è piatto come quello positivista-negativista, che è *profondo*, cioè cosperso di non-essere, di non visibilità, di inappropriabilità⁴¹¹. Con termini come *spessore*, *profondità*, *verticalità*, usati spesso dal filosofo in queste e altre pagine, bisogna intendere, puramente e semplicemente, l'impossibilità di *presa* dell'essere da parte del soggetto incarnato, cioè, in altre parole, lo sfuggimento interminabile del mondo all'oggettivazione definitiva. Quella che emerge ne *Il visibile*

⁴⁰⁷ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 80.

⁴⁰⁸ *Ivi*, p. 101.

⁴⁰⁹ *Ibidem*.

⁴¹⁰ *Ivi*, p. 320.

⁴¹¹ È merito di Dastur l'aver notato per primo come, ne *Il visibile e l'invisibile* la negatività si sposta *all'interno* dell'essere. Cfr. F. Dastur, *Chair et langage*, cit., p. 85.

e *l'invisibile* è una «critica della metafisica del dominio»⁴¹², cioè di una filosofia riflessiva, dimentica dello sfondo invisibile del linguaggio e della riflessione stessa. Solo in questo senso Merleau-Ponty definisce l'invisibile come «trascendenza pura»⁴¹³: non si tratta di pensare una dimensione di alterità assoluta rispetto al visibile (giacché questo comporterebbe a pensare un altro visibile, un nuovo Essere), ma l'invisibile come *membratura* del visibile, come sulla sua stessa *linea*⁴¹⁴. L'invisibile non è né trascendente (se con questo termine si intende, genericamente, *altro*), né immanente (se con questo si intende *identico*), ma *imminente* al visibile. È in questo senso che Merleau-Ponty sostiene che la sua ontologia parte dove quella di Sartre arriva, cioè «nell'Essere ripreso dal per-Sè»⁴¹⁵: per l'autore de *Il visibile e l'invisibile* questa complicazione è primordiale e è ciò che va spiegato. Ecco perché, nell'ottica merleau-pontyana il non-essere che non è mai un nulla è piuttosto *cavità* (*creux*) e non buco (*trou*): esso può essere il *non* come *margin*e, come *bordo*, solo dell'essere, che allo stesso tempo necessita di lui per assumere uno spessore. Solo a partire da questo *entrelacs* tra essere e non essere si può comprendere la centralità del lemma *Etwas* nel lavoro complessivo di quest'ultimo Merleau-Ponty, che ha fatto definire a diversi lettori del filosofo la sua come «*filosofia del qualcosa*»⁴¹⁶: né piattezza, né coscienza annichilente e del tutto attiva, ma *qualcosa*, essere ripieno di negatività. È stato sempre Vanzago a notare come sia proprio questo *Etwas*, questo qualcosa costitutivamente incompleto che è l'essere percepito con cui Merleau-Ponty si confronta sin dalla sua giovinezza a comportare, sul piano ontologico, «an incorporation of nothingness into Being itself»⁴¹⁷.

Tale ragionamento sul negativo rimane tuttavia, a questo livello di approfondimento, ancora abbastanza astratto. Si rende necessario, al fine di coglierlo appieno, comprendere il suo rapporto con la divisione tra *visibile e invisibile*. Ecco come Merleau-Ponty lega il tema dell'apparire

⁴¹² S. Mancini, *Sempre di nuovo*, cit., p. 57.

⁴¹³ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p.308.

⁴¹⁴ Ivi, p. 277.

⁴¹⁵ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p.320.

⁴¹⁶ In primo luogo Mancini, nella sua appendice, aggiunta solo nell'ultima edizione del suo *Sempre di nuovo*: cfr. *La filosofia del quelque chose. Vita e animalità nei corsi sulla natura di Merleau-Ponty*, in *Sempre di nuovo*, cit., pp.299-307. Più recentemente P.Amoroso, G. de Fazio, *Tema su variazioni*, cit., p. 49.

⁴¹⁷ L. Vanzago, *The Voice of no one*, cit., p. 135.

alla sua filosofia del qualcosa, strettamente legata alla riconsiderazione del negativo come *bordo* dell'essere:

«il nostro punto di partenza non sarà: *l'essere è, il nulla non è*, - e nemmeno: *c'è solo dell'essere* -, formula di un pensiero totalizzante, di un pensiero di sorvolo, ma sarà: *c'è essere, c'è mondo, c'è qualcosa*; nel senso forte in cui il greco parla di τὸ λέγειν, *c'è coesione, c'è senso*. [...] Ciò che è primo non è l'essere pieno e positivo sullo sfondo del nulla, ma un campo d'apparenze, ciascuna delle quali, presa a parte, forse si dissolverà, o in seguito (è la parte del nulla) sarà cancellata: tuttavia, io so soltanto che sarà sostituita da un'altra la quale sarà la verità della prima, perché *c'è mondo, perché c'è qualcosa, un mondo, un qualcosa, che, per essere, non debbono anzitutto annullare il niente.*»⁴¹⁸

In queste righe è chiara la contrapposizione tra Merleau-Ponty e Sartre, da un lato, e Bergson, dall'altro. Si manifesta qui inoltre la dimensione dell'essere come *campo d'apparenze*, di un essere inseparabile dal proprio manifestarsi, idea che approfondiremo trattando del tema della Natura ma che già qui emerge con assoluta chiarezza nel momento in cui il filosofo nomina l'essere stesso come *visibile*. Definire l'essere a partire dalla sua visibilità significa mantenere intatta la centralità della dimensione del corpo; tanto è vero che Merleau-Ponty riduce la cecità della posizione sartriana a quella di un «vedente che dimentica di avere un corpo»⁴¹⁹, facendo cioè a meno della propria condizione costitutivamente situata. Il corpo è da un lato il limite invalicabile e allo stesso tempo ciò che apre il visibile dall'interno, proprio in quanto parte di esso⁴²⁰. Esso è l'unico legame vivente con ciò che ci circonda e è il primo motivo della nostra immediata e irriflessa *fede percettiva* nel mondo⁴²¹. Contro ad ogni lettura che tende a rimuovere il ruolo del corpo nel pensiero dell'ultimo Merleau-Ponty, ancora nel *Visibile e l'invisibile* il filosofo ribadisce che al di qua di ogni giudizio e di ogni riflessione vi è inevitabilmente «notre expérience, plus vieille que toute opinion, d'habiter le monde par notre corps»⁴²². Il nucleo vivente di ogni certezza e di ogni comunicazione con

⁴¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 109.

⁴¹⁹ Ivi, p. 101.

⁴²⁰ Ivi, pp. 137-138.

⁴²¹ Ivi, p. 32.

⁴²² Ivi, p. 33.

l'altro rimane sempre e comunque il mondo sensibile che ci è comune⁴²³. Va da sé, a questo punto, che l'uso del binomio concettuale *visibile-invisibile* non sia affatto *metaforico* ma rimandi immediatamente alla centralità della dimensione percettiva, nel suo inscindibile rapporto con il corpo⁴²⁴: in altra sede egli chiarisce come la *visione* sia possibile solo in quanto «il mio stesso corpo è innestato nel mondo visibile: il suo potere gli deriva proprio dal fatto di avere un posto *dal quale vede*»⁴²⁵. Questo mondo sensibile, in quanto visibile, è esso stesso profondo: il *ché* significa, semplicemente, che implica un non-essere, cioè dell'invisibile. Ciò che si vede, sostiene infatti Merleau-Ponty, è sempre *sotto* ciò che si vede⁴²⁶, nella misura in cui vi è dell'invisibile dietro ogni visione, qualcosa che non si dà in virtù della nostra costitutiva *situazione* e che tuttavia è *imprescindibile* alla cosa stessa. Questo non significa affatto, sostiene il filosofo, che vi è qualcosa di contraddittorio o inconcepibile nella visione, come se ad un visibile perfettamente definito si dovesse ogni volta aggiungere un Nulla radicale, un'invisibilità fondamentale e originaria. Significa piuttosto che «è la visibilità stessa a comportare una non visibilità»⁴²⁷, per cui la definizione stessa di visibile diventa sostanzialmente questa: «l'essenza propria del visibile è di avere una foderà di invisibile in senso stretto, che il visibile manifesta sotto forma di una certa assenza»⁴²⁸.

L'Essere infatti può darsi come verticale precisamente nella misura in cui l'invisibile non è un mero non-visibile, ma è piuttosto ciò che sta sempre *dietro* al visibile, in rapporto non trascendente né immanente con esso ma *imminente*⁴²⁹, come sostiene esplicitamente Merleau-Ponty nelle *Notes de travail*. È in virtù di questo negativo che è l'invisibile che è possibile un mondo come verticalità, cioè come non-piattezza: è in virtù del fatto che il negativo si colloca alla giuntura tra vedente e visto (e non più nel *vedente*) che l'Essere assume tale spessore fondamentale. Barbaras ha notato che è grazie a questo bordo di invisibilità, infatti, che il visibile

⁴²³ Ivi, p. 40.

⁴²⁴ È quanto rinvia anche L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, p. 180

⁴²⁵ M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, in *Signes*, cit.; tr. it. *Il filosofo e la sua ombra*, cit., p. 194.

⁴²⁶ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 101.

⁴²⁷ Ivi, p. 339

⁴²⁸ M. Merleau-Ponty, *L'Oeil et l'Esprit*, Gallimard, Paris 1964; tr. it. di A. Sordini, *L'Occhio e lo Spirito*, SE, Milano 1989, p. 85.

⁴²⁹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 304.

stesso può sfuggire al principio di identità, divenendo non-coincidenza a sé proprio in quanto costitutivamente *scavato* da questa profondità che fa sì che nessuna *visione* possa mai essere piena⁴³⁰. L'invisibile emerge come assenza in quanto *atmosfera* di ogni visione. Si vede qui con estrema chiarezza come, cambiando il *posto del negativo*, oltre che alla sua stessa definizione (ma le due cose non sono che lo stesso lato di un medesimo gesto teorico), emergano diverse conseguenze teoretiche assolutamente fondamentali. La nozione di invisibile come *riserva* del visibile emerge nelle seguenti righe, insieme ad un'idea di carne che viene fatta interagire con questa riflessione sul negativo:

«Se c'è una animazione del corpo, se la visione e il corpo sono aggrovigliati l'uno nell'altro - se, correlativamente, la sottile pellicola del quale, la superficie del visibile, è, su tutta la sua estensione, sottesa *da una riserva invisibile* -, e se infine, nella nostra carne come in quella delle cose, il visibile attuale, empirico, ontico, grazie a una specie di ripiegamento, di invaginazione o di imbottitura, esibisce una visibilità, una possibilità che non è l'ombra dell'attuale, bensì il suo principio, che non è l'apporto proprio di un "pensiero", bensì la sua condizione.»⁴³¹

La carne è, come dirà in altra sede Merleau-Ponty, *Urpräsenzierbarkeit* (possibilità di presentazione originaria) del *Nichturpräsenzierten* (ciò che non è originariamente presentato)⁴³²: è al contempo la negatività feconda e irriducibile su cui si dà ogni visibile e allo stesso tempo il motivo stesso per cui ogni invisibile non è tale che *relativamente*. Essa si diffonde su tutto il piano dell'essere come questa specifica co-implicazione di visibile e invisibile, positivo e negativo. La carne è la *resistenza* ultima che le cose oppongono allo sguardo e al tentativo di padroneggiamento di ogni ipotetico soggetto: «è dunque la profondità a far sì che le cose abbiano una carne: e cioè oppongano alla mia ispezione degli ostacoli, una resistenza che è appunto la loro realtà, la loro "apertura", il loro *totum simul*»⁴³³. Deve essere qui sottolineata la centralità del concetto di limite nel pensiero dell'ultimo Merleau-Ponty: è proprio perché sono in una dimensione carnale comune con le cose che esse non mi possono essere

⁴³⁰ R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, cit., p. 27.

⁴³¹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 168. Sottolineatura mia.

⁴³² M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., p. 305.

⁴³³ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 284.

date in virtù del loro spessore originario, del negativo che già da sempre sta all'incrocio tra la mia visione su di esse e loro stesse. In questo senso, per Merleau-Ponty «lo sguardo non vince la profondità, l'aggira»⁴³⁴. Correttamente è stato osservato che nel pensiero di Merleau-Ponty ci si può confrontare con la profondità solo afferrandone alcuni scorci, «poiché la resistenza stessa che le cose oppongono al mio sguardo è l'indice della loro carnalità»⁴³⁵. Questo movimento di aggiramento che non rimuove il negativo è possibile in quanto l'invisibile e il visibile non sono affatto *essenze* assolute e stabili, ma stanno tra loro in un rapporto transitorio e relativo, sempre revocabile: in ogni momento una parte invisibile può divenire visibile e quanto vi era di visibile rientrare nell'invisibilità. Ciò che permane non è in alcun caso un nulla radicale, uno spazio mistico irrepresentabile e su cui non è possibile riflessione, ma una tensione tra visibile e invisibile. Sostenere questo significa, rinvenire lo spazio del negativo né nel *soggetto* né nell'*oggetto*, la cui distinzione è ormai venuta a mancare, quanto precisamente al loro punto di incrocio: se le cose «esistono solo in fondo a questi raggi di spazialità e di temporalità, emessi nel segreto della mia carne»⁴³⁶, allo stesso tempo esse sono costitutivamente cosparse di una dimensione negativa (ciò che di esse io non posso vedere) che non solo apre l'esistenza e l'Essere in generale al possibile, ma fa anche sì che il soggetto percettivo/carnale non abbia più un Essere *davanti* a sé, ma ne sia sempre *circondato*:

«[L'Essere] in un certo senso, mi attraversa, se la mia visione dell'Essere non si effettua da un altro luogo, ma dal cuore dell'Essere, allora i cosiddetti fatti, gli individui spazio-temporali, sono da subito innestati sugli assi, sui cardini, sulle dimensioni, sulla generalità del mio corpo, e quindi le idee sono già incrostate nelle sue giunture.»⁴³⁷

Si tratta, come è evidente, dell'idea di un negativo *relativo*, la stessa già presente nella *Fenomenologia della percezione* quando Merleau-Ponty riportava l'esempio delle facce del cubo, che ci sono velate in forza della nostra posizione situata: spostandoci, possiamo vedere altri lati di quello stesso cubo, ma altri ancora ci saranno velati, e così via all'infinito. Tale

⁴³⁴ *Ibidem*.

⁴³⁵ R. Boccali, *L'eco-logia del visibile*, cit., p. 237.

⁴³⁶ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 133-134.

⁴³⁷ *Ivi*, p. 151.

idea del *negativo relativo* viene a Merleau-Ponty da uno scritto kantiano risalente al periodo precritico, *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, che egli cita esplicitamente in una discussione di cui è oggi noto il resoconto.⁴³⁸ Riporto qui uno stralcio di tale testo kantiano, che ha una lunga storia di ricezione francese, anche di segno molto diverso da Merleau-Ponty⁴³⁹. Tale riferimento illumina ulteriormente la posizione di Merleau-Ponty sul rapporto chiasmatico tra negativo-positivo / visibile-invisibile:

«Di qui nasce il concetto matematico delle *quantità negative*. Una quantità è negativa nei riguardi di un'altra quando non può essere unita con essa se non per opposizione, in modo che l'una annulla nell'altra il proprio valore. Questo è un rapporto di contrari, e le quantità che si oppongono in tal modo, l'una all'altra, si annullano reciprocamente in modo uguale, così che in fondo non si può chiamare *nessuna quantità negativa in modo assoluto, e si dovrebbe dire che + a e - a sono l'una la quantità negativa dell'altra.*»⁴⁴⁰

In un contesto diverso, Kant aveva già identificato lo spazio teorico per un ripensamento rigoroso del negativo, che lo considerasse cioè realmente come non-essere. Infatti, solo il porre il rapporto tra visibile e invisibile come indefinitamente reversibile rende possibile concepire l'invisibile come autenticamente negativo: esso non è un *in sé* (giacché, se lo fosse, sarebbe una ennesima positività), ma si dà solo come *ciò che non si presenta* dell'essere e come *non* del visibile stesso. Il negativo può essere

⁴³⁸ M. Merleau-Ponty, *Langage et Inconscient*, in *Parcours deux*, cit., p.275.

⁴³⁹ Il testo di Kant in oggetto è infatti, come detto, appartenente al periodo pre-critico del filosofo, molto diverso da quello successivo; si tratta di un testo molto particolare, di cui ha ben ricostruito la struttura e il rapporto (implicito) con la linguistica saussuriana (sicuramente un terreno fertile di indagine, se si volesse approfondire il rapporto dell'opera complessiva di Merleau-Ponty con questo testo) H. Parret, *Les grandeurs négatives: de Kant à Saussure*, in *Actes Sémiotiques* [online], 117, 2014, pp.1-12. La lettura che di questo testo viene fatta in Francia è anche molto diversa da quella fatta da Merleau-Ponty: Georges Canguilhem, ad esempio, nella prefazione del 1949 alla traduzione francese del saggio, legge il tema del negativo in Kant in senso molto fichtiano, per così dire, calcando il punto della contrapposizione tra vivente e ambiente (all'esatto opposto di quanto fa Merleau-Ponty) Cfr. G. Canguilhem, *Préface*, in I.Kant, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, Vrin, Paris 1949, pp. 1-15. Più recentemente, Roberto Esposito ha trattato tale testo per una riconsiderazione del negativo diversa, ma non così distante da Merleau-Ponty in R. Esposito, *Politica e negazione*, cit., pp. 173-177.

⁴⁴⁰ I. Kant, *Opus postumum*, Kultur Stiftung der Lander, Berlin 1999; tr. it. di V. Mathieu, *Opus postumum*, Laterza, Bari 1999, p. 258.

pensato in quanto tale, infatti, solo come *relativo*: per Merleau-Ponty, come si è visto, ogni negativo non relativo è in realtà una positività mascherata. Vi è qui senza dubbio al contempo una vicinanza e una differenza in rapporto al *Sofista* di Platone, che è una presenza sotterranea ma importante ne *Il visibile e l'invisibile*. Per Platone, infatti, il non essere coincide con l'alterità, essendo dunque per definizione sempre relativo. Se il concetto di *non-essere* in assoluto è contraddittorio, non lo è quello di *non-essere-qualcosa*, cioè essere *altro*⁴⁴¹. L'impostazione stessa del proprio discorso, tuttavia, non rende possibile a Platone, almeno nel *Sofista*, attrezzarsi per cogliere la dimensione inappropriabile di questa alterità e in generale della *differenza*, che è invece il nucleo del ragionamento merleau-pontyano sul negativo⁴⁴². Inoltre, tale idea di *negativo relativo* rende giustificabile la presenza di una centralità della percezione e del corpo a cui Merleau-Ponty non rinuncia mai. Il fatto che l'essere si dia come rapporto tra visibile e invisibile è fondato sulla dimensione corporea e percettiva. Questa co-implicazione esiste perché è impossibile ad un corpo strutturalmente limitato e situato una visione divina in grado di cogliere tutto l'Essere, rendendolo un *essere-piatto*. L'invisibile è tale infatti perché l'uomo è il proprio corpo e le possibilità del mondo non gli sono mai date per intero:

«Lungi dal rivaleggiare con lo spessore del mondo, quello del corpo è viceversa l'unico mezzo che io ho di andare al cuore delle cose, facendomi carne. [...] Il corpo ci unisce direttamente alle cose in virtù della sua propria ontogenesi, saldando l'uno all'altro i due abbozzi di cui è fatto, le sue due labbra: la massa sensibile che esso è e la massa del sensibile in cui nasce per segregazione, e alla quale, come vedente, rimane aperto. È il corpo, e il corpo soltanto, poiché è un essere a due dimensioni, che può condurci alle cose stesse, che non sono a loro volta degli esseri piatti, ma degli esseri in profondità, inaccessibili a un soggetto

⁴⁴¹ Platone, *Sofista*, 256c-e; 258 a-b.

⁴⁴² Roberto Esposito ha sostenuto che, nella misura in cui Merleau-Ponty sarebbe ancorato a Hegel e a Marx, egli rimarrebbe fino alla fine «un pensatore del negativo non meno di Sartre» (R. Esposito, *Politica e negazione*, op.cit., p. 194), per quanto il primo aprirebbe, senza affrontarlo compiutamente, il campo per una filosofia affermativa. Certamente, se per pensiero negativo si intende tutto ciò che non perviene alla filosofia affermativa che il filosofo italiano ricerca, è probabile che Esposito abbia ragione. A patto, tuttavia, che non si metta sullo stesso piano il negativo di Sartre (che è il *Nulla* umano) e il negativo di Merleau-Ponty, che è lo spessore inappropriabile del mondo. Merleau-Ponty, infatti, cambiando il *posto del negativo*, cambia radicalmente anche il suo significato: sostenere che egli rimarrebbe un pensatore del negativo, in questo modo, rischia forse di far perdere la complessità e l'originalità della sua operazione teoretica.

di sorvolo, aperte solo a quello, se è possibile, che coesiste con esse nel medesimo mondo.»⁴⁴³

In queste righe sembra evidente il permanere di un'innegabile centralità per il corpo, anche in questo "ultimo" Merleau-Ponty. Allo stesso tempo, è tale relatività del negativo che consente di riprendere il ragionamento su un Essere profondo che il filosofo chiama, proprio negli stessi anni in cui riflette nei termini sopra esposti sul rapporto tra negativo e positivo, *Natura*⁴⁴⁴. Tale concetto consente al filosofo francese di sviluppare decisamente la sua ontologia, in quanto «l'ontologia della Natura è una via verso l'ontologia [...] vogliamo mostrare come l'idea di Natura sia sempre espressione di un'ontologia, e espressione privilegiata»⁴⁴⁵.

2.4. *Natura, Terra, Suolo*

Nell'ultima parte del corso sulla dialettica, per come ci viene restituita dal *Resumé*, Merleau-Ponty nota un'ulteriore problematicità di un pensiero non rigoroso del negativo. Accade a volte, nel pensiero dialettico, che il processo si trasformi in sistema, ponendo un assoluto come soggetto e dando così priorità ontologica alla dimensione dell'interiorità come luogo in cui si colloca già da sempre un negativo destinato alla razionalizzazione definitiva (si tratta, con ogni evidenza, di un riferimento all'hegelismo kojéviano). Quando questo accade, sostiene Merleau-Ponty, ci si impedisce di pensare la dimensione della *Natura*, che si è visto essere

⁴⁴³ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 150-151.

⁴⁴⁴ Roberto Ciccarelli, sulla scorta della critica che Deleuze e Guattari fanno a Merleau-Ponty in *Che cos'è la filosofia?* a proposito del concetto di carne, ha rimproverato all'autore de *Il visibile e l'invisibile* di avere confuso l'idea di immanenza con quella di emanazione, riducendo cioè l'immanenza stessa ad un monismo privo di virtualità. È certamente possibile pensare in direzione differente l'idea di immanenza. Ciò che Ciccarelli non rileva, tuttavia, è precisamente la centralità della riabilitazione (contro l'idea di Nulla) del negativo messa in atto da Merleau-Ponty *contra* Bergson. È in virtù di questo spostamento del negativo nell'Essere che Merleau-Ponty non si sente di accettare il concetto di immanenza, nella misura in cui gli pare che tale concetto non possa comprendere quello di negativo, per quanto pensato nella sua relatività. In questo senso la critica di Ciccarelli all'idea di Natura come "oggetto fenomenologico" non coglie il fatto che la Natura, in Merleau-Ponty, è inappropriabile in quanto in-oggettivabile, in quanto profondità che non può essere dispiegata dal pensiero o dall'azione. Cfr. R. Ciccarelli, *Immanenza. Filosofia, diritto e politica della vita dal XIX al XX secolo*, Il Mulino, Bologna 2009, pp. 280-296.

⁴⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., pp. 297-298.

tema di interesse per Merleau-Ponty sin dai suoi primi scritti⁴⁴⁶, trattando la sua ineliminabile dimensione di esteriorità come una debolezza essenziale⁴⁴⁷.

È per questo stesso motivo che il marxismo è sostanzialmente inadeguato a pensare la natura. Marx, per Merleau-Ponty, «fa un cattivo uso dell'idea di Natura»⁴⁴⁸, per due motivi: in primo luogo perché la pensa come un destino inesorabile di tutto l'essere e in secondo luogo perché pensa che sia necessario ritornare alla natura dell'uomo stesso, la quale è *toto genere* diversa dalla Natura: egli è, infatti, «la negatività della Natura»⁴⁴⁹. Se ci fossero dubbi rispetto alla valutazione che Merleau-Ponty dà di questi modi di intendere la Natura e l'uomo come *Nulla* nel pieno di essa, bisognerebbe andare a leggere la durissima critica che egli rivolge a tutti i pensieri artificialisti che tendono a rimuovere la Natura come spazio autonomo, definendoli «modi di pensare quasi onirici, museo degli orrori»⁴⁵⁰. Peraltro, egli non manca di notare, proprio nel momento in cui rivolge questo violento atto d'accusa a chi è incapace di riflettere sulla Natura e di donarle uno spazio di autonomia, come questo assoluto artificialismo sia in realtà la stessa cosa di un *naturalismo* estremo: egli intende dire cioè che il neo-darwinismo, ad esempio, secondo il quale il superamento del dato che *resiste* e la competizione sono i meccanismi intrinseci alla Natura stessa, è in realtà un modo per giustificare l'assoluto prometeismo che già egli vedeva scatenarsi all'altezza dei primissimi anni '60⁴⁵¹. Se infatti fosse naturale il superamento della Natura, l'unico esito possibile della storia dell'umanità sarebbe la rimozione totale e

⁴⁴⁶ Per una ricostruzione complessiva del percorso merleau-pontyano sul tema della natura si veda l'imprevedibile T. Toadvine, *Merleau-Ponty's philosophy of Nature*, op.cit.; R. Barbaras, *Merleau-Ponty and Nature*, op.cit.; AA.VV., *Chiasmi International. Merleau-Ponty from Nature to ontology*, 2, 2000; L. Vanzago, a cura di, *Merleau-Ponty and the Natural Sciences, Discipline filosofiche*, XXIV, 2014/2. Per uno studio dell'emersione di tale concetto e sulla sua attualità si veda M. Iofrida, *È ancora attuale il concetto di Natura di Merleau-Ponty?*, cit., pp. 19-31. Per una panoramica generale su Merleau-Ponty e l'ecologia si veda la molto completa raccolta S. L. Cataldi, W. S. Hamrick, *Merleau-Ponty and Environmental Philosophy. Dwelling on the Landscapes of Thought*, SUNY Press, New York 2013.

⁴⁴⁷ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio storia natura*, cit., pp. 70-71.

⁴⁴⁸ M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., p. 75.

⁴⁴⁹ Ivi, p. 177.

⁴⁵⁰ M. Merleau-Ponty, *Notes de cours. 1959-1961*, Gallimard, Paris 1996; tr. it. di F. Paracchini, A. Pinotti, *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, p. 11.

⁴⁵¹ Ivi, p. 10: «Branchie e polmoni attribuiti al *need for go exchange surface* che è sempre presente e che *has been met in different ways by different animals in the course of evolution* [è] medesima mescolanza di cieca necessità e artificialismo, indistinzione natura-finalità artificialistica».

inappellabile della Natura. Come si è visto nell'introduzione, è lo stesso meccanismo concettuale che anima, ancora oggi, le posizioni *prometeiche* sull'Antropocene. Segno, questo, di un effettivo rapporto, quantomeno di ordine concettuale, tra quanto Merleau-Ponty provava a criticare già allora e quanto si ripresenta oggi come teoria dell'uomo come «*serial killer ecologico*»⁴⁵². Non si tratta quindi, come è evidente da quanto detto, di ritornare alla Natura puramente e semplicemente, nella misura in cui anche il neo-darwinismo parla di natura e di vita, ma di rielaborarne il concetto in una direzione radicalmente diversa. Solo sullo sfondo di questo ripensamento complessivo sarà allora possibile rivolgersi a questioni ulteriori, come quella della vita nonché quella antropologica. La Natura deve essere pensata come il *non-istituito*⁴⁵³ e come *suolo* ineliminabile:

«La Natura è differente dall'uomo; non è istituita da quest'ultimo, si oppone al costume, al discorso. La Natura è il primordiale, cioè il non-costruito, il non-istituito; di qui l'idea di un'eternità della Natura (eterno ritorno), di una solidità. La Natura è un oggetto enigmatico, un oggetto che non è del tutto oggetto; essa non è completamente dinanzi a noi. È il nostro suolo, non ciò che è dinanzi, ma ciò che ci sostiene»⁴⁵⁴.

La Natura è quella stessa *unità* primordiale, ciò che ogni *foglio ontologico* porta in sé come l'universale in-diviso a partire dal quale tutto esiste, avvicinabile solo enigmaticamente⁴⁵⁵. Essa è «il tessuto comune di cui siamo fatti»⁴⁵⁶ o, secondo un'espressione molto cara a Merleau-Ponty, «l'Essere selvaggio»⁴⁵⁷, cioè l'ambito pre-spirituale senza il quale nulla è pensabile, nemmeno lo spirito medesimo. La Natura non è un'origine *passata* a cui si tratta di ritornare. Essa è al contrario un *inglobante indiviso eternamente presente* e del tutto in-superabile:

⁴⁵² J. N. Harari, *Sapiens*, op.cit.74.

⁴⁵³ Mi permetto di rimandare, sul rapporto tra Natura e istituzione, al mio P. Missiroli, *Natura e istituzione. Note in vista di un'ecologia politica*, in A. Di Gesu, P.Missiroli, a cura di, *Res publica*, cit., pp. 195-207.

⁴⁵⁴ M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., p. 4.

⁴⁵⁵ T. Toadvine, *Merleau-Ponty's philosophy of Nature*, cit., p. 108.

⁴⁵⁶ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p.257.

⁴⁵⁷ *Ibidem*.

«Essa [La Natura] è ciò al di fuori di cui niente è completamente, ciò cui ogni spazialità e ogni temporalità attingono. Essa è ciò che appare sempre come contenente già tutto ciò che appare. In essa creatura e creatore sono inseparabilmente. È con questa riserva che si deve chiamare la Natura una “presenza operante”.»⁴⁵⁸

Il filosofo francese elabora la sua posizione sulla natura come Essere selvaggio, non costituito culturalmente ma al contrario *suolo* di ogni possibile costruzione, dal confronto con una serie di autori di cui analizza i lavori nel corso del '56-'57 al Collège de France. Il più importante tra essi è sicuramente Schelling⁴⁵⁹, per il quale la Natura non è un prodotto⁴⁶⁰ quanto un *produttore* non onnipotente, un fondo che costruisce con alcuni strumenti a disposizione: essa è questo inafferrabile che è orizzonte di ogni riflessione e che viene prima di ogni *istituzione*, essendone condizione. Il nucleo del debito merleau-pontiano nei confronti di Schelling sta nell'idea di una Natura come *peso*, come dimensione che rimane al fondo di ogni *azione* e di ogni cultura, la quale si radica costitutivamente in essa senza poterne mai sfuggire. Emerge qui nuovamente un *realismo* fondamentale della posizione di Merleau-Ponty, che non esita a riconoscerlo in modo assolutamente esplicito: «Per Schelling la Natura è un peso, essa non è mai *annientata*, nemmeno quando viene superata. La sua concezione è l'unica forma possibile di *realismo*»⁴⁶¹. Schelling viene mobilitato da Merleau-Ponty anche in reazione alle posizioni marxiste, la cui critica all'idea stessa di Natura è già stata riportata: è grazie a Schelling che si può «trovare nella Natura un'inerzia, un orizzonte dal quale si stacca l'uomo»⁴⁶², sostiene il filosofo anticipando quanto diremo sull'antropologia dell'ultimo Merleau-Ponty.

⁴⁵⁸ M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., p. 163.

⁴⁵⁹ Sul rapporto tra Merleau-Ponty e Schelling si vedano almeno T. Kakuni, *L'interrogation et l'intuition: Merleau-Ponty et Schelling*, in *Chiasmi International*, 16, 2014, pp. 185-197; R. Vallier, *Être sauvage and the barbaric principle: Merleau-Ponty's reading of Schelling*, in *Chiasmi International*, 2, 1999, pp. 83-106. Su questo rapporto, da un punto di vista interessato al tema dell'ecologia, invece G. De Fazio, *Il chiasma tra Natura e trascendentale: «un'originaria duplicità»*. *L'ecologia filosofica tra il sistema di Schelling e l'ontologia di M. Merleau-Ponty*, in *Lo Sguardo*, 30, 2020, pp. 323-342. Molto lucido, e con l'obbiettivo importante di sottolineare la centralità del ripensamento della psicanalisi anche a quest'altezza del lavoro merleau-pontiano, è D. Trigg, “*The indestructible, the barbaric principle*”: *The Role of Schelling in Merleau-Ponty's Psychoanalysis*, in *Continental Philosophy Review*, 49, 2016, pp. 203-221.

⁴⁶⁰ M. Merleau-Ponty, *La natura*, op.cit., p. 53.

⁴⁶¹ Ivi, p. 74.

⁴⁶² Ivi, p. 75.

Tale centralità del concetto di realismo⁴⁶³ non può essere menzionata senza richiamare Jean Wahl, che si è visto essere stato autore che negli anni '30, ma anche successivamente, si richiamava con forza al medesimo concetto; un rapporto indiretto con l'autore di *Vers le concret* è identificabile nei corsi sulla Natura oltre che dal riferimento alla filosofia romantica, anche dall'importanza che Merleau-Ponty riconosce a Whitehead⁴⁶⁴, dal quale ricava un'ulteriore conferma della permanenza della Natura come *fondo* eterno in ogni cosa. Per il filosofo americano non c'è una Natura, come sostanza, in ogni istante, ma ogni realtà implica una Natura che continua⁴⁶⁵, una permanenza *eterna*⁴⁶⁶. Anche in Husserl Merleau-Ponty rinviene, al di là di tutta una serie di ambiguità, la possibilità di trovare alcuni strumenti per pensare questo «universo primordiale», questo «mondo più originario»⁴⁶⁷. Non bisogna certo dilungarsi su quanto sia ancora evidente, nel Merleau-Ponty dei tardi anni '50, il forte rapporto con la sua formazione giovanile, nella Francia degli anni '30. Egli è ancora, dopo un lungo percorso e in un senso non identico a quello di tante altre linee di indagine, alla ricerca del *concreto*, che rinviene in questo spazio tra la percezione e la Natura. Non stupisce dunque che il principale avversario del concetto di Natura, colui che pensa quell'Essere selvaggio come interamente costruito, sia ancora, dopo quasi vent'anni, Brunschvicg: è contro di lui, infatti, il quale pensa l'intelletto come attività assolutamente *s-radicata*, «sorta di Proteo»⁴⁶⁸, costruttore di

⁴⁶³ Su questo rimando anche alle seguenti righe, che chiariscono ulteriormente il punto del *realismo* di Merleau-Ponty: «C'è un mondo più originario, che precede ogni attività, un "mondo prima di ogni tesi" (è il mondo percepito). A differenza del primo [quello della teoria] esso si dà in carne e ossa. Ha un carattere insormontabile, al di sotto del quale non c'è niente. L'universo delle mere cose è invece un universo minato, dietro al quale c'è la solidità del percepito». Cfr. Ivi, p. 109,

⁴⁶⁴ A cui, ricordiamo, era dedicata una delle tre parti di *Vers le concret*. Il filosofo statunitense Franck Robert ha sostenuto, in uno studio importante sul rapporto tra il nostro filosofo e Whitehead su cui avremo modo di tornare, che il rapporto tra Merleau-Ponty e il filosofo americano è mediato dalla lettura di *Vers le concret* di Wahl: cfr. F. Robert, *Merleau-Ponty, Whitehead, une pensée de la vie*, in *Discipline filosofiche*, XXIV cit., p. 183.

⁴⁶⁵ M. Merleau-Ponty, *La natura, op.cit.* p. 169.

⁴⁶⁶ Sul tempo naturale nel Merleau-Ponty dei corsi sulla Natura si veda T. Toadvine, *Tempo naturale e natura immemorabile*, in *Discipline Filosofiche*, XXIV, cit., pp. 9-22. In tale saggio Toadvine rinviene, tra l'altro, la centralità dell'influenza di Paul Claudel nell'elaborazione complessiva della temporalità naturale per Merleau-Ponty.

⁴⁶⁷ M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., p. 109. Sul rapporto tra Husserl e Merleau-Ponty sul piano dell'elaborazione di questa nuova ontologia della Natura si veda R. Lanfredini, *Essenza e Natura: Husserl e Merleau-Ponty sulla fondazione dell'essere vivente*, in *Discipline Filosofiche*, XXIV, cit., pp. 45-66.

⁴⁶⁸ M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., p. 38.

un universo a lui assolutamente immanente⁴⁶⁹, che Merleau-Ponty pensa la *realtà* come Natura, come *imminenza* al fondo di ogni processo istituyente. Contro di lui va sostenuto che «l'essere non è davanti a noi, ma dietro di noi»⁴⁷⁰, noi siamo avvolti in questa Natura primordiale *prima* di ogni riflessione⁴⁷¹. In questo senso Merleau-Ponty non esita a definire la Natura «l'indistruttibile, il Principio barbaro»⁴⁷², ciò che è sempre «al primo giorno»⁴⁷³, perché indivisa, sempre nuova, radicata nella propria potenza espressiva.

Si è già sottolineato la centralità della dimensione del corpo e della percezione anche a quest'altezza del lavoro merleau-pontyano. Non vi sono dubbi, tuttavia, che la riflessione più radicale che Merleau-Ponty mette in atto in questi ultimi anni cambi diversi punti decisivi del campo di ricerca allestito nella *Fenomenologia*. È il filosofo stesso, infatti a notare che: «I problemi posti in Ph.P.45 sono insolubili perché, in quest'opera, io parto dalla distinzione “coscienza” -“oggetto”»⁴⁷⁴. Quello che si tratta di fare all'altezza del *Visibile e l'invisibile*, secondo Merleau-Ponty, è pensare i condizionamenti “oggettivi” e tutte le risposte “soggettive” come «un modo di esprimere e di annotare un evento dell'ordine dell'essere grezzo o selvaggio che, ontologicamente, è primo»⁴⁷⁵. Quello che viene meno non è certo il ruolo del corpo (di cui abbiamo rilevato la centralità) quanto l'idea di *corpo intenzionalmente orientato* come centro del mondo stesso. Egli ritiene, da ultimo, di poter superare le *impasse* che gli si erano presentate nel dibattito del '46 concependo come punto di partenza della propria riflessione non il soggetto *incarnato* come fulcro intenzionale del mondo, ma la Natura.

⁴⁶⁹ Ivi, p. 47.

⁴⁷⁰ Ivi, p. 123.

⁴⁷¹ *Ibidem*.

⁴⁷² M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 315.

⁴⁷³ *Ibidem*. Ted Toadvine ha notato come tale espressione venga al filosofo francese dalla voce che Lucien Herr scrive sulla *Grande Encyclopédie* a proposito di Hegel, sostenendo che per il maestro tedesco “la natura è sempre al primo giorno” intendendo con questo che essa è sempre uguale a sé stesso. Toadvine sottolinea come non sia questo il senso che Merleau-Ponty attribuisce a tale espressione. Egli intende con questo dire che la natura sta in una continua «novità creativa autentica in ciascun momento, e la collega all'accumulazione della memoria percettiva [...] troviamo così una creatività che non si può chiamare se non “naturale” al centro di ogni percezione». T. Toadvine, *Tempo naturale e natura immemorabile*, cit., pp. 16-17.

⁴⁷⁴ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 250.

⁴⁷⁵ *Ibidem*.

È quanto gli interpreti leggono come *svolta ontologica* di Merleau-Ponty, che avrebbe luogo negli stessi anni dell'elaborazione della teoria dell'espressione. Tale rottura viene interpretata da de Saint Aubert come parte di quel piano reattivo che si costruisce nel 1946: è una forma di risposta alle obiezioni di Hyppolite, che sosteneva che una teoria della percezione non avesse, in sé, valenza ontologica. Quanto scopre Merleau-Ponty in questi anni, senza dunque annullare la propria posizione ma approfondendola in termini ontologici, è che «la priorité du monde perçu est une priorité *ontologique* parce que la perception est une expérience qui apporte avec elle sa transcendance, une expérience dont on ne peut pas isoler le feuillet subjectif»⁴⁷⁶. In questo senso bisogna intendere il passaggio lessicale di Merleau-Ponty da “percezione” a “fede percettiva”: mediante il *medium* assolutamente imprescindibile del corpo noi non manteniamo più «continuamente in vita lo spettacolo visibile, lo animiamo e lo alimentiamo internamente»⁴⁷⁷, secondo quell'ambiguità soggettivista (per quanto di un soggetto incarnato) ancora presente nella *Fenomenologia*, quanto piuttosto *raggiungiamo* l'Essere grezzo nel suo movimento autonomo: la fede percettiva ci consente di entrare in quel suolo comune, carnale, che condividiamo con tutte le cose a cui siamo conaturati. Barbaras riassume la questione nei seguenti termini: se nella *Fenomenologia* il soggetto era in un mondo *in quanto* era un corpo, nell'ultimo Merleau-Ponty «c'est parce qu'il est au monde qu'il a un corps; ou plutôt, affirmer qu'il a un corps c'est dire exactement qu'il est du monde. Le sens propre du corps est l'appartenance au monde»⁴⁷⁸. Se, come si è visto, diversi di questi temi fossero già presenti nella *Fenomenologia* tale frase riassume però alla perfezione la posizione dell'ultimo Merleau-Ponty sul rapporto corpo-mondo. Tutto ciò anticipa, naturalmente, un «mutamento nei rapporti fra l'uomo e l'Essere»⁴⁷⁹ su cui ci dilungheremo successivamente, e è a sua volta prefigurato dal ragionamento sull'espressione che abbiamo analizzato in precedenza.

Ciò che va inoltre evidenziato di tale nozione di Natura, oltre al suo essere spazio di radicamento insuperabile, è la sua *opacità*. Sempre da Schelling, infatti, egli riprende l'idea di *Abgrund*⁴⁸⁰, non certo per far

⁴⁷⁶ E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte*, cit., p. 33.

⁴⁷⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 237.

⁴⁷⁸ R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, cit., p. 130.

⁴⁷⁹ M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo Spirito*, cit., p. 46.

⁴⁸⁰ M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., p. 52.

valere l'idea di un fondo mistico assolutamente incoglibile, quanto per mostrare l'impossibilità di *presa* che caratterizza la Natura stessa. Se nel Kant letto secondo le lenti del neo-kantismo (sia detto, secondo il Kant della *Prima critica*) l'idea di Natura perde tutta la sua «selvatichezza»⁴⁸¹, in quanto mero correlato della percezione⁴⁸². Per Merleau-Ponty, al contrario, essa è *opaca*. Tale concetto di *opacità* rivela la centralità della riflessione sul negativo anche nell'elaborazione di questa stessa idea di Natura. È lo stesso Merleau-Ponty a scrivere, contro Bergson, che «un concetto valido di natura può essere elaborato solo trovando una congiunzione tra l'Essere e il nulla»⁴⁸³. Come infatti l'idea di un negativo relativo viene elaborato da Merleau-Ponty superando l'alternativa tra il negativismo sartriano e il positivismo bergsoniano, allo stesso modo è superando l'idea bergsoniana di un Essere interamente positivo, con tutte le sue contraddizioni interne, che si può pensare la Natura. Allo stesso modo, è necessario superare quella da lui definita in altra sede «philosophie de la subjectivité»⁴⁸⁴ per cui non vi è nulla oltre alla libertà assoluta del soggetto stesso – esso stesso *Nulla*. Si tratta di rendersi conto che va superata sia l'idea di un Essere interamente positivo, sia quella di una coscienza interamente positiva: bisogna cioè ammettere «l'idea di una negazione che opera *nella* Natura, idea senza la quale tale nozione esplode»⁴⁸⁵. La Natura è *opaca*, cioè si costituisce su un negativo operante, sempre e solo se di tale negativo si dà un'interpretazione rigorosamente kantiana (secondo, cioè, l'idea del Kant pre-critico dello scritto sulle quantità negative):

«La Natura è chiusa alla stessa rivelazione sensibile. La rivelazione sensibile ci mette in presenza di un termine che non può essere ulteriormente approssimato, che è il suo “capolinea”, pur essendo il suo contrario, in quanto essa [la Natura] è rivelazione, in quanto essa riposa in sé e nella sua opacità. Essa è dunque 1- Vicina quanto possibile, ciò che vi è più vicino e 2- Distante quanto

⁴⁸¹ Ivi, p. 31.

⁴⁸² È in questo senso che appaiono esagerate le affermazioni di Meillassoux sul correlazionismo come nucleo di «ogni filosofia che non intenda sé stessa come realismo ingenuo» Cfr. Q. Meillassoux, *Dopo la finitudine*, cit., pp.17-18. In Merleau-Ponty (almeno per quello dopo il 1956) è esagerato affermare che la Natura e il soggetto percepiente siano *correlati*, come è impensabile sostenere che il suo sia un realismo ingenuo (o si concepisca come tale), proprio in virtù della permanenza del soggetto percepiente.

⁴⁸³ M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., pp.103-104.

⁴⁸⁴ M. Merleau-Ponty, *La Nature ou le monde du silence (pages d'introduction)*, in E. de Saint Aubert, *Maurice Merleau-Ponty*, cit., p. 49.

⁴⁸⁵ M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., p. 97.

possibile, separata da noi da tutta la distanza della propria coincidenza con sé, dalla sua viscosità. [...] La sua prossimità (non c'è più nulla tra essa e la rivelazione sensibile) è di essere a distanza, proprio perché essa è termine ultimo o primo; colui che se ne avvede si trova a cento leghe da essa, essa è ciò che non è mai stato svelato, ciò che resta intatto dopo il disvelamento. Per definizione, la percezione ci mette in presenza di un termine opaco a titolo definitivo.»⁴⁸⁶

Vi è uno spazio primordiale che non coincide con ciò che viene immediatamente percepito (e questo evidenzia sicuramente una certa distanza con la *Fenomenologia della percezione*)⁴⁸⁷: uno spazio che non è mai *presente* compiutamente, pur essendo la radice di quella percezione e di tutti i livelli espressivi-simbolici-culturali. La Natura è pervasa dal negativo solo nel senso che essa è definibile come *fondo* «che resta intatto dopo il disvelamento percettivo»⁴⁸⁸, è l'imminenza inesauribile che deriva dal fatto stesso che la Natura è *sfondo* su cui chi esiste vive e che non si può oggettivare. Si tratta di quella che Mancini ha definito una «dialettica percettiva»⁴⁸⁹, in cui ogni entità in quanto *positiva* non può che darsi sullo sfondo di un piano che è per definizione *negativo*, cioè non completamente oggettivabile. Tra me e la Natura non vi è uno spazio originario, ma proprio perché non vi è non posso oggettivarla compiutamente, essa rimane l'orizzonte fondamentale, la passività di tutti i miei atti. Se il mondo in cui ci muoviamo è pieno di ombre, che aprono al possibile e al *nuovo*, è solo perché vi siamo con un corpo che, nella sua parzialità, non può mai averlo tutto dinanzi. La Natura viene anche definita, da Merleau-Ponty, come *infinito negativo*, contrapposto all'infinito positivo della filosofia classica di Cartesio, Malebranche, Spinoza⁴⁹⁰. Riporto di seguito alcune righe di Vanzago che riassumono

⁴⁸⁶ Ivi, p. 176.

⁴⁸⁷ Come rileva anche T. Toadvine, *Merleau-Ponty's philosophy of Nature*, cit., p. 101.

⁴⁸⁸ M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., p. 176.

⁴⁸⁹ S. Mancini, *Sempre di nuovo*, cit., p. 142. Si sottolinei, con Amoroso, come la dialettica merleau-pontyana sia assolutamente specifica rispetto a quella hegeliana: «il chiasma si distingue dal rapporto dialettico, in prima istanza perché in esso i due termini non vengono mai ricomposti in un'identità». P. Amoroso, *Pensiero terrestre*, cit., p. 204.

⁴⁹⁰ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 221: «La loro [dei cartesiani] nozione dell'infinito è positiva. Essi hanno svalutato il mondo chiuso a beneficio di un infinito positivo, di cui parlano come si parla di qualcosa, che essi dimostrano in sede di "filosofia oggettiva" [...] Infinito cristallizzato o dato a un pensiero che lo possiede almeno quanto basta per provarlo. L'autentico infinito non può essere quello: occorre che esso sia ciò che ci supera [...]. Infinito della Lebenswelt e non infinito d'idealizzazione - Infinito negativo, dunque». Su questo si veda anche il saggio *Ovunque in nessun luogo*, in M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., pp.151-185.

nei termini più corretti la questione per come si dà nel testo merleau-pontyano:

«Nature is characterized by an inner cavity, a hollow that is carved onto nature itself. This is a "lateral" negativity, as Merleau-Ponty calls it, and one that takes place, happens, comes to the fore or emerges, which is to say that it was not always already there. This negativity, therefore, has the quality of an event. It takes place, but not once and for all. Rather, it keeps on happening. Furthermore, it differentiates itself. It gets articulated into different forms or aspects of negations. Thus the evenementiality of negativity is in turn related to events»⁴⁹¹.

In cui è chiara la relatività di questo negativo che è la Natura stessa: essa non è che negatività laterale. Il rapporto tra il concetto di negativo relativo e quello di Natura è *sagittale*: la Natura, in Merleau-Ponty, è il *piano sagittale* degli invisibili. Essa consiste cioè in un fondo *pesante* che opera nel presente senza poter essere superato e allo stesso tempo oggettivato, ma non è in alcun caso un'essenza originaria a cui si tratterebbe di tornare, giacché, se così fosse, significherebbe che essa potrebbe essere superata, o dimenticata. La Natura non è dunque l'origine, ma è piuttosto «ciò in cui siamo, è mescolanza»⁴⁹². Correttamente de Saint Aubert ha scritto che

«l'idée d'origine reste finalement étrangère à une ontologie de la *naissance* qui comprend que l'on ne peut rejoindre celle-ci qu'en *accompagnant* son mouvement même, en co-naissant, dans une phénoménologie non de l'originaire mais de *l'imminence*»⁴⁹³.

La Natura è il luogo della nostra nascita e l'imminenza che permane al fondo di ogni cosa, non la sua origine essenziale, cioè una serie di caratteristiche determinabili che si tratterebbe di rispettare. L'Essere selvaggio, in fondo, non è altro che ciò «qui n'a pas encore été converti en objet de vision ou de choix»⁴⁹⁴. È in forza di questa sua negatività che la Natura si dà come ciò che «resiste irriducibilmente all'azione umana,

⁴⁹¹ L. Vanzago, *The voice of no one*, cit., p. 126.

⁴⁹² M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., p. 181.

⁴⁹³ E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte*, cit., p. 195.

⁴⁹⁴ M. Merleau-Ponty, *La Nature ou le monde du silence*, cit., p. 53.

[è] un resto, è un fondo insondabile in cui l'attività umana si radica, senza mai poterlo completamente attingere»⁴⁹⁵.

È su questo sfondo di questioni e di posizioni che bisogna intendere la centralità della nozione di *Terra* come suolo (*Boden*) nel pensiero dell'ultimo Merleau-Ponty⁴⁹⁶. Solo recentemente essa è stata messa nella giusta luce da una interprete italiana, che ha rilevato come l'intera prestazione concettuale del filosofo francese sia definibile un «pensiero terrestre»⁴⁹⁷ e mette in chiaro come tale nozione, per quanto arrivi evidentemente a Merleau-Ponty grazie allo scritto inedito di Husserl *Rovescimento della dottrina copernicana della corrente visione del mondo* che egli ha modo di leggere per la prima volta già nel 1939, è fortemente legata nella sua struttura alla *Gestaltpsychologie* «quando lega l'idea di orizzonte, da un lato, al movimento di determinazione con cui l'orizzonte interno di una cosa può divenire oggetto, dall'altro al movimento parallelo e fondativo con cui, in questa emergenza, qualcosa si indetermina, si fa fondo»⁴⁹⁸. Si tratta di quanto abbiamo già analizzato a proposito dell'idea di Natura, che però Merleau-Ponty in tutti gli scritti risalenti ai suoi ultimi anni declina in termini di Suolo e di Terra, secondo un *anti-copernicanesimo filosofico*⁴⁹⁹, in rottura rispetto all'idea tipica di una certa modernità che tende a rimuovere la Terra come spazio assolutamente specifico e qualitativamente differente, proprio in quanto *Suolo*, da tutti gli altri. L'altra faccia del necessario rendersi conto di una Natura «come *suolo* di tutta la nostra cultura»⁵⁰⁰ non è infatti che la rimozione della relativizzazione della Terra, che non è dunque, come secondo Cartesio, «un *Körper* come gli altri, ma al contrario estende ad altri la funzione di *Boden* pre-oggettivo. Gli altri pianeti divengono degli annessi della Terra, oppure la Terra si ingrandisce, ma si è sempre da qualche parte»⁵⁰¹. La Terra è dunque il luogo, insuperabile, in cui è radicata la nostra vita: anche una qualsiasi, ipotetica, migrazione su altri

⁴⁹⁵ M. Iofrida, *Sull'attualità del concetto di natura*, cit., p. 23.

⁴⁹⁶ Su questo, molto preciso è il saggio di D. Trigg, *The role of the Earth in Merleau-Ponty's Archeological Phenomenology*, in *Chiasmi international*, 2, 1999, pp. 249-265.

⁴⁹⁷ P. Amoroso, *Pensiero terrestre*, op.cit. Importanti lavori di eco-fenomenologia hanno preso avvio, tra l'altro, anche da queste riflessioni di Merleau-Ponty. Si veda, ad esempio C. S. Brown, T. Toadvine, a cura di, *Eco-phenomenology. Back to the Earth itself*, State of University Press, Albany 2003; AA.VV. *Naturalizing Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford 1999.

⁴⁹⁸ Ivi, p. 88.

⁴⁹⁹ Ivi, p. 100.

⁵⁰⁰ M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 12.

⁵⁰¹ Ivi, p. 13.

pianeti non avrebbe che come condizione di possibilità una *terraformazione*, cioè lo *spostamento* di tutta una serie di caratteristiche biologiche-geologiche-ecosistemiche su luoghi altri, ma che diventerebbero *terrestri* in tutto e per tutto. La Terra, come sottolinea Barbaras, non è *nello* spazio in quanto è essa stessa il suolo per la costituzione dello spazio: è l'assoluto in cui siamo già da sempre immersi e che non vediamo che parzialmente, l'inoggettivabile⁵⁰². Essa è cioè un Essere senza fondamento, come sostiene lo stesso Merleau-Ponty, in quanto fondo determinabile solo come *sagittale* dei negativi⁵⁰³. Anche alla Terra, dunque, viene integrata una dimensione di negatività, senza la quale la stessa nozione risulta incomprensibile⁵⁰⁴.

Per Merleau-Ponty noi non possiamo mai essere nel Nulla: chi lo crede, pare egli dire, dà troppa ragione ai moderni, si fida troppo del loro discorso su sé stessi. In realtà, per Merleau-Ponty il *nichilismo totale* è *impossibile*. Noi non possiamo in alcun caso abbandonare un Suolo, siamo sempre radicati, siamo sempre *geografici*: «In qualsiasi luogo io vada, io ne faccio un *Boden*»⁵⁰⁵. Questa stessa nozione di Terra emerge, al pari di quella di Natura a cui è legata a doppio filo, come orizzonte di possibilità e non come confine all'azione. La Terra è per noi «*Offenheit*, come apertura, con degli orizzonti che restano tali»⁵⁰⁶. Questo non significa affatto, come si è visto e come vedremo più approfonditamente a breve, che la storia e la cultura *coincidano* con la dimensione terrestre della nostra vita, anche perché, e questo è un punto assolutamente decisivo, se così fosse la Terra e la Natura non sarebbero *fondo* ma *fatto*. La cultura è sempre *espressione* e mai coincidenza. La Terra è piuttosto il fondo ineliminabile, il suolo. Lasciamo la parola al filosofo che, sempre discutendo Husserl, scrive le seguenti righe:

«Il nostro suolo si ingrandisce, ma non si sdoppia, e senza riferimento a un suolo d'esperienza di tal genere noi non possiamo pensare. La Terra è la radice della nostra storia. Così come l'arca di Noè portava tutto ciò che poteva restare

⁵⁰² R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, cit., p. 130.

⁵⁰³ M. Merleau-Ponty, *Liguaggio storia natura*, cit., p. 155.

⁵⁰⁴ È a partire da queste considerazioni che Barbaras ha sviluppato la propria idea del lavoro dell'ultimo Merleau-Ponty come un'ontologia dell'elemento, su cui non possiamo dilungarci: cfr. R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, cit., pp. 201-223.

⁵⁰⁵ M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., p. 115.

⁵⁰⁶ *Ibidem*.

di vivo e di possibile, nello stesso modo la Terra può essere considerata come portatrice di tutto il possibile.»⁵⁰⁷

La consapevolezza dell'essere terrestre⁵⁰⁸, dunque, lungi dall'impedire l'azione, la limita, dandole una forma e assegnandole un luogo all'incrocio tra attività e passività, che è il positivo di quel negativo che è lo sfondo. Quando Merleau-Ponty sostiene un'intrinseca negatività della Natura egli non intende però solo dire che essa sia questo piano sagittale dei negativi di cui abbiamo parlato. Vi è un elemento ulteriore, per noi assolutamente centrale: il negativo è infatti *nella Natura stessa*, come sua costitutiva incompletezza, come sua parzialità in-sé. È stato Toadvine il primo a notare come la negatività coincida, in Merleau-Ponty, con la vita *espressiva* della Natura stessa⁵⁰⁹. La Natura non è infatti solo un fondo abissale da intendersi negativamente. Essa è anche, anzi proprio in quando *fondo*, lo spazio di possibilità di ogni cosa, che non è che *espressione propria* della Natura stessa: «ritorno a un'idea presocratica della Natura: la Natura, diceva Eraclito, è un bambino che gioca; essa produce senso, ma come fa un bambino quando gioca, e questo senso non è mai totale»⁵¹⁰. È soprattutto nel corso del 1957-1958, dedicato a «l'animalità, il corpo umano, passaggio alla cultura»⁵¹¹ che Merleau-Ponty mette in luce questo nuovo lato dell'idea di Natura:

«Il concetto di Natura non evoca solo il residuo di ciò che non è stato costruito da me, ma anche una produttività che non è nostra, benché possiamo utilizzarla, ossia una produttività originaria che continua sotto le creazioni artificiali dell'uomo.»⁵¹²

Questa produttività originaria è declinata da Merleau-Ponty in termini *espressivi*. Si ricorderà che all'altezza dei primi anni '50 Merleau-Ponty

⁵⁰⁷ Ivi, p. 116. L'idea di Arca in relazione alla Terra viene a Merleau-Ponty sempre da Husserl, nello specifico del testo *Die Urache Erde bewegt sich nich*, che Barbaras considera avere avuto un'influenza considerevole sul filosofo. R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, cit., p. 130.

⁵⁰⁸ Su quanto la dimensione dell'essere terrestre sia legata alla dimensione corporea era idea già presente nel testo di Husserl, come ha mostrato D. Trigg, *The role of the Earth in Merleau-Ponty's Archeological Phenomenology*, cit., p. 253.

⁵⁰⁹ T. Toadvine, *Merleau-Ponty's philosophy of Nature*, cit., p. 54.

⁵¹⁰ M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., p. 123.

⁵¹¹ Ivi, p. 183.

⁵¹² Ivi, p. 185.

definiva rigorosamente l'espressione come «propriété qu'a un phénomène, par son agencement interne, d'en faire connaître un autre qui n'est pas ou même n'a jamais été donné»⁵¹³. Trattando del rapporto tra espressione e Natura Merleau-Ponty porta questa definizione per così dire al di là di sé stessa, dando così tanto spazio a quell'"agencement interne" da pensare l'espressione come dinamica *del tutto interna* alla Natura stessa. Tutta la Natura, per lui, si manifesta senza ragione: essa è nel suo stesso esprimersi continuamente. La centralità di questa produttività naturale ha fatto parlare di una vera e propria «ontologie de l'être expressif»⁵¹⁴. Vi è qui una profonda differenza tra Merleau-Ponty e Husserl, come nota acutamente Trigg: se per il filosofo tedesco il *suolo* fondamentale rimane l'Ego, per quanto *terrestre*, Merleau-Ponty opera una più radicale contro-rivoluzione copernicana in direzione di una posizione più *realista* presentandoci «an account of the Earth that opposes this leaning [di Husserl] toward idealism»⁵¹⁵. Ma come può Merleau-Ponty sostenere una produttività continua di ciò che permane come fondo inoggettivabile, come negativo e come invisibile? Come può, cioè, ciò che è *suolo* farsi anche *radice*? Per risolvere questa apparente *impasse*, con cui si apre il corso del 1957-1958, Merleau-Ponty non ha che da ricorrere, legandolo alle sue ricerche sulla Natura, al concetto di *vita*. È nel vivente, infatti, che Merleau-Ponty vede questo movimento espressivo come *interno* alla Natura stessa. Attraverso lo studio di un grande numero di testi scientifici, nel corso al *Collège de France* il filosofo approfondisce questa visione della vita come movimento espressivo: il senso non è prodotto da un'interruzione della Natura⁵¹⁶, ma è l'esito stesso del moto espressivo. Il filosofo francese, tuttavia, non è interessato a leggere la morfogenesi dell'essere vivente né come una forma di vitalismo, sorta di movimento interno illimitato, come «forza che va»⁵¹⁷, né come «lavoro di copista»⁵¹⁸, secondo un canone platonico. Il processo morfogenetico è piuttosto un'attività concreta che l'organismo svolge attivando solo alcune delle possibilità in cui prende luogo tale processo: essa è un'invenzione che non è creazione, l'attività rimane sempre nel quadro di una funzione che le pre-esiste⁵¹⁹. Il riferimento al futuro che è

⁵¹³ M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, cit., p. 248.

⁵¹⁴ É. Bimbenet, *Nature et Humanité*, cit., p. 208.

⁵¹⁵ D. Trigg, *The role of the Earth in Merleau-Ponty's Archeological Phenomenology*, cit., p. 258.

⁵¹⁶ Su questo si veda anche T. Toadvine, *Merleau-Ponty's philosophy of Nature*, cit., p. 99.

⁵¹⁷ M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., p. 268.

⁵¹⁸ *Ibidem*.

⁵¹⁹ *Ivi*, p. 267.

ineliminabile nell'organismo vivente⁵²⁰ ha luogo solo in quanto l'organismo è legato ad una certa conformazione del presente che è in sé aperta perché *piena* di invisibile, di possibilità non esplicitate. Tale processo morfogenetico si muove cioè tra un certo essere e un certo non-essere, tra una possibilità attuata e una che invece rimane inattiva: «la realtà degli organismi presuppone un Essere non parmenideo, una forma che sfugga al dilemma dell'essere e del non essere»⁵²¹. Quel movimento espressivo che è la vita è quindi un certo gioco tra visibile e invisibile, tra i vari possibili come *bordi* dell'essere che costituiscono, nella loro unità, la Natura. Merleau-Ponty riprende de Saussure affermando quanto segue:

«La vita non è negatività: è un *pattern* di negazioni, un sistema di opposizione il quale fa in modo che ciò che non è questo sia quello, campo, dimensione – dimensione = la profondità per gli esseri piatti. L'impossibile diventa possibile. [...] Ma l'apertura non è apertura a tutto: è un apertura specificata.»⁵²²

Il negativo è *relativo* in quanto emerge dalle relazioni interne ad un sistema di opposizioni. Esso, come *nome* delle relazioni in un sistema diacritico tra possibilità interne alla Natura stessa, dà luogo ad un movimento interno alla Natura stessa che Merleau-Ponty chiama vita che è immediatamente espressivo, creatore di forme, moto di relativo auto-superamento nel riferimento ad un campo ineliminabile, da un lato, e diretto verso una direzione che è data sempre e solo dalla situazione *concreta* dell'organismo. Vi è nelle cose stesse una mancanza che è l'incompletezza, la parzialità, che rende possibile questo movimento espressivo⁵²³. Bisogna qui porre un sovrappiù di attenzione. Merleau-Ponty non sta sostenendo che il negativo, spostandosi *nella* Natura stessa, agisca per essa come motore di un movimento infinito, similmente a quello che si è visto agire nell'uomo nella prima parte di questo lavoro. Infatti, se è vero che il negativo-relativo, in quanto originaria parzialità del vivente, ne rende possibile il divenire, questo stesso divenire è quanto di più lontano si possa immaginare dal movimento (che abbiamo definito *esplosione del negativo*) visto, ad esempio, in Kojève o in Sartre. Questa

⁵²⁰ Ivi, p. 212.

⁵²¹ Ivi, p. 268.

⁵²² Ivi, p. 344.

⁵²³ Ivi, p. 232.

sorta di vuoto, questo «principio che sia *negativo* o *assenza*»⁵²⁴, genera forme sempre costitutivamente mancanti, che conservano il passato pur essendo in un perenne divenire: l'organismo non è dunque né un essere negativo, né uno positivo, ma è un «essere interrogativo»⁵²⁵, animato certo da uno squilibrio fondamentale che anima un movimento che non è mai di rottura assoluta e che non è un annichilimento. In questo senso «la vita non è una specie di quasi-interiorità, è solo una piega, la realtà di un divenire [...] inosservabile da vicino ma che certamente si fa e che è una realtà»⁵²⁶ in cui va sottolineato il tornare del filosofo sul tema di una *realtà* che si fa, di un rapporto presente tra divenire e forma in cui nessuno dei due elementi può prendere il sopravvento. Se le forme si danno sempre come innovazione, questa è sempre relativa: «resta sempre una potenza che non sottrae per nulla gli esseri viventi al condizionamento stretto degli eventi. Da un lato c'è una libertà sfrenata della vita, dall'altro c'è economia della vita»⁵²⁷. Questo stesso movimento all'incrocio tra libertà e economia è identificato da Merleau-Ponty come sostanzialmente *espressivo*. Egli ha l'occasione di criticare una certa forma di darwinismo a partire dalla lettura del testo di Hardouin *Il mimetismo animale*⁵²⁸ e di quello di Portmann *Die Tiergestalt*⁵²⁹. L'idea di fondo che Merleau-Ponty ricava da questi studi è che il movimento della vita di cui si parlava, cioè il suo senso ultimo, debba essere colto «nel modo in cui gli animali si mostrano gli uni agli altri»⁵³⁰. Tali studi dimostrano che non è affatto vero che la trasformazione delle forme animali si struttura solo su un criterio di utilità. Al contrario, in questa *totalità* che è l'animale come organismo il modo in cui la forma si dà ha sempre, e con maggior nettezza negli animali superiori, un *valore espressivo*⁵³¹. Tali forme, ad esempio quelle sessuali, non mirano affatto all'utile, che non è un criterio della vita⁵³², ma «la sua apparenza manifesta piuttosto qualcosa che assomiglia alla nostra vita onirica»⁵³³. Ognuna di queste forme si basa su «un valore gratuito, su

⁵²⁴ Ivi, p. 229.

⁵²⁵ Ivi, p. 230.

⁵²⁶ Ivi, p. 231.

⁵²⁷ Ivi, p. 273.

⁵²⁸ R. Hardouin, *Le mimétisme animal*, PUF, Paris 1946.

⁵²⁹ A. Portmann, *Die Tiergestalt. Studien über die Bedeutung der tierischen Erscheinung*, Reinhardt, Basel 1960 (1948); tr. it. di P.Conte, *La forma degli animali*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013.

⁵³⁰ M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., p. 275.

⁵³¹ Ivi, p. 276.

⁵³² Ivi, p. 271.

⁵³³ *Ibidem*.

una complicazione inutile»⁵³⁴. È per questa vera e propria *spinta* ad esprimersi che anima la Natura, pulsione senza origine e senza causa trascendente, che si vede questa grande profusione delle forme della vita⁵³⁵: essa è incredibile solo se si ragiona sul piano dell'utilità, che non è per Merleau-Ponty quello proprio della vita stessa. Il vivente è mosso innanzitutto dalla pulsione a manifestare sé stesso, mediante la propria forma, alle altre forme di vita: non è né una mera finalità senza fine (in quanto il fine esiste, e è propriamente la manifestazione della propria singolarità), né una *dépense* anti-utilitaristica pura⁵³⁶. Questo rivela, in primo luogo, un rapporto fondamentale, assolutamente ineliminabile dell'organismo vivente con il suo *milieu* di vita, e in secondo luogo con l'altro. La forma è in un senso oppure nell'altro a partire dalla specifica conformazione ambientale in cui si dà la vita organica: gli animali hanno un rapporto speculare tra di loro e assumono forme specifiche in base alla forma concreta del loro ambiente⁵³⁷. Tale tensione espressiva viene anche pagata in termini evolutivi, eppure non è evitabile: è chiaro come questo movimento, che certamente ha origine da una parzialità, da un'incompletezza originaria e non colmabile, è l'esatto opposto di un moto annichilente. Esso è piuttosto una sovrabbondanza, per quanto sempre costituita a quell'incrocio che si è visto tra libertà e economia. È in questo senso, a partire da tutto quanto è stato detto, che Merleau-Ponty scrive la famosa frase: «La vita non è, secondo la definizione di Bichat, “l'insieme delle funzioni che resistono alla morte”, ma è una *potenza di inventare del visibile*»⁵³⁸. Che essa, come movimento complessivo, derivi

⁵³⁴ Ivi, p. 277. Su questo anti-utilitarismo di Merleau-Ponty, che gli viene dalla lettura di biologi come Portmann e altri, si veda J. Dewitte, *Une valeur gratuite, une complication inutile. Maurice Merleau-Ponty lecteur des biologistes*, in *Revue de MAUSS*, 35, 2010, pp. 333-363. In tale testo l'autore con chiarezza mirabile lega l'ontologia di Merleau-Ponty all'altezza de *Il visibile e l'invisibile* alla sua critica al principio utilitarista in biologia.

⁵³⁵ Ivi, p. 270.

⁵³⁶ J. Dewitte, *Une valeur gratuite*, cit., pp. 351-352.

⁵³⁷ Ivi, pp. 278-279.

⁵³⁸ *Ibidem*. Sottolineatura mia. È qui che possiamo trarre qualche considerazione sul rapporto tra Plessner e Merleau-Ponty, come era stato promesso nel primo capitolo di questo lavoro. Marco Russo, in un importante saggio in cui tende ad avvicinare i due autori, scrive tuttavia: «va notato che Merleau-Ponty tende ad accentuare gli elementi d'integrazione, di qui la predilezione per termini come piega, sfumatura, intersezione, mentre Plessner tende ad accentuare gli elementi contrastivi, di qui la predilezione per termini come iato, scissione, scarto. Nell'ambito di un comune rifiuto della sintesi, del Terzo che “toglie” gli opposti, li unifica, ne sussume e completa le parti in un superiore quadro d'insieme, direi tuttavia che Merleau-Ponty resta più vicino a Hegel, a una dialettica armonizzante, mentre Plessner si avvicina a Sartre, a una dialettica conflittuale, sempre minacciata dalla possibile estraneità dei membri dialettici» (M. Russo, *Merleau-Ponty e Plessner. Un'azione parallela*, op.cit., pp. 9-10). Si tratta di un'indicazione senz'altro corretta e

dalla parzialità costitutiva del vivente non è che la prova della centralità, per il ragionamento merleau-pontyano, dello *spostamento* del negativo e della *trasformazione* del suo senso ultimo. Il negativo, in quanto spazio ultimo di non-visibilità, in quanto emergente solo dalla relazione diacritica tra gli enti, è l'origine stessa della possibilità di un'invenzione che tuttavia è sempre nel limite. Non si potrebbe fare maggior torto a Merleau-Ponty che interpretando tale *potenza di inventare del visibile* che come un flusso vitale illimitato. Quando egli ripete tale frase ne *Il visibile e l'invisibile*, è evidente come il suo intento sia l'opposto: egli non vuole mostrare che la vita è una potenza affermativa, quanto che l'Essere non può venire definito come soppressione del non-essere⁵³⁹. Esso, al contrario, lo contiene, come suo *bordo* e come sua propria indomabile *parzialità*. La sovrabbondanza delle forme della vita non è mai una *dépense*, quanto il segno di quel movimento che è la vita come realizzazione di alcune delle possibilità che essa rinviene sullo sfondo della Natura. Ci è qui possibile proporre un'ipotesi di lettura del rapporto tra Natura e vita in questa fase del lavoro di Merleau-Ponty. Si tratta di un'ipotesi in quanto, non va dimenticato, stiamo trattando di appunti che non hanno mai assunto la coerenza di un trattato e è conveniente mantenere un certo grado di prudenza. Nell'anno di corso precedente a quello in cui analizza l'animalità egli pronuncia le seguenti parole:

molto proficua per future ricerche sul tema. Tuttavia, a differenza di quanto sostiene Russo, forse la distinzione fondamentale tra i due non è rilevabile dal modo in cui gli autori trattano la morte: si ricorderà che il punto di maggior distanza tra Plessner e il paradigma antropologico-negativo era stato rinvenuto, si ricorderà, nella modalità in cui egli trattava la morte, precisamente in contrapposizione a Bichat. Secondo Plessner, la morte non è che l'esito dell'incontro-scontro dell'organismo con il proprio ambiente: segno della *resistenza* del reale all'organismo che pure di quel reale non è che una parte, che non ha né vita, né senso, senza quel reale. La vicinanza con Merleau-Ponty è qui evidente e notevole, e è stato peraltro lo stesso Plessner, nella seconda premessa al suo capolavoro, a rendersi conto di essa (cfr. H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p.25). Anche per Merleau-Ponty la vita non sta nel suo essere destinata alla morte e forse egli non avrebbe problemi a confermare la tesi plessneriana secondo cui la morte è l'esito dell'incontro tra l'organismo e il suo *medium*. Piuttosto, tale differenza è rinvenibile, come sarà ancora più evidente dal prossimo paragrafo, nel *luogo del negativo*, che è diverso nei due autori. Plessner fa valere quella tendenza, che anche Russo identifica, per una dialettica conflittuale sostenendo la "nullità" dell'esistenza umana, il suo essere costitutivamente senza radice, a distanza dal mondo. Per Merleau-Ponty, al contrario, quella volontà di ricerca dell'intersezione ha il suo esito in un'antropologia dell'espressione, soprattutto intesa nel senso del genitivo oggettivo: l'uomo è l'espressione del processo naturale complessivo. Solo in quanto sua *espressione*, cioè movimento interno di differenziazione, l'uomo è ad una certa, relativa, distanza dalla Natura, che rimane lo spazio saggittale dell'invisibilità, di un negativo pensato sempre relativamente. Ringrazio l'amico Matteo Pagan per i proficui scambi su questo argomento.

⁵³⁹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 115.

«C'è una natura ovunque ci sia una vita che ha un senso, ma in cui, tuttavia, non c'è pensiero; di qui la parentela con ciò che è vegetale: natura è ciò che ha un senso, senza che questo senso sia stato posto dal pensiero. È l'autoproduzione di un senso. La Natura è dunque diversa da una semplice cosa; ha un interno, si determina dal didentro.»⁵⁴⁰

Queste righe spingono ad accettare come corretta l'interpretazione di Mancini secondo cui «la natura si differenzia dalla pura exteriorità di un inerte essere perché è senso, ma nel contempo rinvia a un'ulteriorità di senso che pure le coappartiene: vita»⁵⁴¹. L'ipotesi che qui avanziamo, differenziandoci invece dall'interprete italiano quando sostiene che «la vita è orizzonte invalicabile, inglobante in sé ogni altra determinazione»⁵⁴², è che nel corso del 1957-1958 *Vita* sia il nome che Merleau-Ponty dà al *movimento di incessante espressione creatrice di forme della Natura stessa*. La vita non è in sé stessa l'orizzonte (che è piuttosto la Natura come *Suolo* e come *Abisso*) quanto il moto, messo in atto dalla parzialità da cui essa stessa è abitata, della Natura stessa. Quest'ultima rimane così ontologicamente *prima*, come Essere selvaggio in cui tutto, anche questo stesso movimento espressivo, è radicato. Questo modo di leggere il rapporto tra i due concetti consente di superare, da un lato, una certa confusione che a volte viene fatta tra i due concetti⁵⁴³ e dall'altro di delineare un'idea di Natura come *fondo inoggettivabile*, mantenendo al contempo il suo incessante moto espressivo, senza il quale nulla dell'ambito del viene si comprende. In questo modo Merleau-Ponty supera definitivamente la distinzione kantiana tra *essere* e *fenomeno*: caratteristica dell'essere non parmenideo pensato da Merleau-Ponty è precisamente il manifestarsi continuamente⁵⁴⁴. *Pensare* in questo modo Natura e Vita nel contesto del lavoro merleau-pontyano consente, inoltre, di affrontare una volta per tutte il tema dell'*antropologia dell'espressione*, che si rivela qui essere un'antropologia della vita intesa come *movimento espressivo della Natura stessa*.

⁵⁴⁰ M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., p. 4.

⁵⁴¹ S. Mancini, *Sempre di nuovo*, cit., p. 300.

⁵⁴² Ivi, p. 302.

⁵⁴³ Ad es. F. Robert, *Merleau-Ponty, Whitehead*, cit., p. 169.

⁵⁴⁴ Alessandra Scotti ha scritto pagine importanti sull'inscindibilità del nesso che lega l'essere al fenomeno: cfr. A. Scotti, *Il mondo del silenzio*, cit., pp. 50-53.

2.5. Antropologia dell'espressione

Si è già affrontato, descrivendo testi come *L'uomo e l'avversità* e altri il tema della specificità dell'umano e quello del rapporto tra il concetto di umanità e quello di espressione. Non si tratta di ripetere quanto già detto, ma di vedere come, alla luce dell'approfondimento dei temi della Natura, della Terra, della Vita e del Suolo, Merleau-Ponty riformuli il problema antropologico. Esso mantiene intatta la sua centralità, anche se vedremo in che termini esso passi in qualche modo in secondo piano: è lo stesso Merleau-Ponty a sostenere che «c'è un unico tema della filosofia: il *nexus*, il *vinculum* “Natura” – “Uomo”- “Dio”»⁵⁴⁵. Se già negli anni precedenti la tematica dell'espressione era legata a doppio filo a quella antropologica, la trasformazione principale risiederà ora, come è evidente anche da questa frase appena citata, nel fatto che la dinamica espressiva stessa viene attribuita, mediante la categoria di *vita*, alla Natura stessa: la natura è una produttività indefinita. L'uomo risulta essere quindi nulla di più che una delle *forme* prodotte dalla Natura stessa. La Natura è «un'inerzia, un orizzonte dal quale si stacca l'uomo»⁵⁴⁶. È infatti precisamente la presenza di questo movimento di espressione della Natura che fa sì che una relazione apparentemente di distanza come quella tra Natura e cultura possa essere pensata come, al contrario, di vicinanza. Non si dà mai, cioè, una distanza assoluta, una separazione insuperabile che si costituisce su una differenza ontologica piena, ma uno *scarto* tra la Natura e il movimento espressivo stesso:

«Ciò che c'è, non è una coincidenza di principio o presuntiva e una non-coincidenza di fatto, una verità scadente o mancata, ma una non-coincidenza privativa, una coincidenza da lontano, uno scarto, e qualcosa come un “errore buono”»⁵⁴⁷.

Tale errore è dunque commesso dalla Natura stessa, che nel suo *processo espressivo* crea una distanza che dà luogo alla necessità di un rapporto espressivo con la natura. Tale scarto, a sua volta, non deriva da una

⁵⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., p. 297; Si veda anche p. 292 a proposito della filosofia come studio della serie fuis-logos-Storia.

⁵⁴⁶ Ivi, p. 75.

⁵⁴⁷ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 164.

pulsione intrinseca al movimento espressivo che la porterebbe in un'oltre insondabile dall'uomo, ma dal fatto che essa è sempre sfondo, mondo del silenzio, realtà inoggettivabile e inesauribile. In virtù di questa sua inesauribilità non riducibile ad oggetto dominabile tutti i viventi sono sempre ad una certa distanza dalla natura stessa e il rapporto con questo *primordiale* è sempre in qualche modo mediato: essendo però l'espressione movimento della Natura stessa, si può dire, in un certo senso, che essa media il proprio rapporto con sé stessa nel proprio indefinito movimento espressivo. Se è chiaro, dunque, che l'uomo può raggiungere la Natura come *suolo* solo attraverso un momento riflessivo-culturale e che essa non sia coglibile mai *immediatamente*, non significa tuttavia che essa sia produzione dello spirito, e in generale «non è secondo la biforcazione della Natura e dello spirito che dobbiamo pensare il mondo e noi stessi»⁵⁴⁸. Al contrario, tale possibilità tutta umana di pensare a qualcosa come una *Natura* come proprio sfondo ineliminabile, questa «riscoperta dello spirito grezzo che non è addomesticato da nessuna cultura, al quale si chiede di creare di nuovo la cultura»⁵⁴⁹ rivela piuttosto una «giuntura e membratura dell'Essere che si compie attraverso l'uomo»⁵⁵⁰. Come sostiene Toadvine «rather than an “alienation” from nature, this gap or divergence is precisely the condition of our contact with nature, and our continuation of its own ontological duplicity»⁵⁵¹.

L'uomo risulta essere, dunque, uno degli esiti del processo vitale⁵⁵²: egli è certamente un successo di tale processo, ma non ne è né la creazione ultima, né l'esito più completo. È per questo che Merleau-Ponty può ripetere, seguendo Teilhard de Chardin che «l'uomo appare in silenzio nel mondo»⁵⁵³: questo significa che «non vi è alcuna rottura», che «c'è metamorfosi, ma non un inizio da zero»⁵⁵⁴. L'essere umano, lungi dal costituirsi come *negazione* della Natura, ne è piuttosto uno dei possibili⁵⁵⁵. È stato Bimbenet a rinvenire in questa posizione sull'umano la radice dell'interesse di Merleau-Ponty per il tema della nascita, come concetto

⁵⁴⁸ M. Merleau-Ponty, *Il filosofo e la sua ombra*, cit., p. 190.

⁵⁴⁹ *Ivi*, p. 208.

⁵⁵⁰ *Ibidem*.

⁵⁵¹ T. Toadvine, *Merleau-Ponty's philosophy of Nature*, cit., p. 131.

⁵⁵² M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., p. 89.

⁵⁵³ *Ivi*, p. 384.

⁵⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵⁵ Elemento fondamentale, questo, e sottolineato con forza da É. Bimbenet, *Nature et humanité*, cit., p. 265.

che spiega *l'istituirsi* dell'umano nella vita stessa, contro l'idea di *rottura* di quest'ultimo con essa. In questo senso l'umano si costituisce per avere un rapporto ineliminabile con un silenzio pre-umano. Oltre a Barbaras, che ha visto proprio in questa confusione dell'umanità con il movimento stesso della riscoperta di un fondo pre-umano, non positivamente stabile e visibile, il «*tournant de l'expérience*» che è il cuore dell'umanità stessa⁵⁵⁶, è stato Bimbenet a parlare di una vera e propria *archeologia dell'umano*, in riferimento a Merleau-Ponty: esso è la realizzazione di ciò che la Natura (come silenzio) ha prodotto mediante il proprio movimento interno che consiste, come si è visto, nella produzione di forme di vita. La tesi in oggetto è riassumibile nei seguenti termini, a cui qui si aderisce integralmente: «*Notre humanité se réfléchit ainsi dans un dispositif qui à la fois ne cesse de l'annuler, mais en faisant de cette annulation son thème fondateur*»⁵⁵⁷. L'uomo scopre sé stesso proprio nel rinvenire in via definitiva la sua passività fondamentale, il suo non essere originario, bensì una semplice continuazione con altri mezzi della Natura. Dire che «la Natura è l'altro lato dell'uomo»⁵⁵⁸ non significa altro che, nota Bimbenet, convocare l'uomo nel momento stesso in cui lo si revoca: cercare, cioè, di tracciare l'idea di un umano colto realisticamente come parte della Natura significa revocarne l'assolutezza ontologica e allo stesso tempo darne ragione, porsi in un ambito teoretico che può spiegarne la *relativa* originalità e differenza⁵⁵⁹. L'unica antropologia filosofica autentica può essere quindi solo quella che annulla sé stessa, collocandosi sul un piano ontologico⁵⁶⁰ dell'essere non-parmenideo a cui abbiamo fatto più volte riferimento:

⁵⁵⁶ R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, op.cit., p.61.

⁵⁵⁷ Ivi, p. 220.

⁵⁵⁸ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 222, p. 328.

⁵⁵⁹ Bimbenet sostiene in questo senso l'interessante tesi per cui la carne sarebbe in sé destituente, nel senso che scioglierebbe il potere assoluto (presente nell'ontologia antropologica di Sartre, ad esempio) del soggetto in un fondo che lo precede; ma sarebbe allo stesso tempo restituente, nella misura in cui attraverso la chiarificazione di essa come legame originario tra il soggetto e il mondo, tra il soggetto e gli altri soggetti, emerge la possibilità per il soggetto di auto-comprendersi e di spiegarsi in qualche modo. Essa sarebbe cioè un «archaïsme fondateur». É. Bimbenet, *Nature et humanité*, cit., p.273.

⁵⁶⁰ Da questo punto di vista il lavoro di Schaeffer si avvicina senza dubbio a quello di Merleau-Ponty. Infatti, quando Schaeffer parla di un' «*anthropologie philosophique externaliste*» come di un modo di «*poser la question de l'homme dans le cadre d'une "ontologie" mésocosmique*» non dice nulla di diverso da quanto andiamo intendo qui con antropologia dell'espressione, nel senso del genitivo oggettivo. Alla luce del lavoro svolto in questa tesi, pare di poter sostenere che Merleau-Ponty è un anticipatore della critica alla tesi dell'eccezionalità umana che Schaeffer svolge su un

«Quando parliamo della carne del visibile, noi non intendiamo fare dell'antropologia, descrivere un mondo ricoperto di tutte le nostre proiezioni, fatta riserva di ciò che esso può essere sotto la maschera umana. Viceversa vogliamo dire che l'essere carnale, come essere delle profondità, a più fogli o a più facce, essere di latenza, e presentazione di una certa assenza, è un prototipo dell'Essere, di cui il nostro corpo, il senziente sensibile, è una variante molto notevole, ma il cui paradosso costitutivo è già in ogni visibile.»⁵⁶¹

In questo senso conviene parlare di antropologia dell'espressione e non di antropologia espressiva. Il senso di tale locuzione è da intendersi allo stesso tempo soggettivamente e oggettivamente. Si parla qui di antropologia dell'espressione soggettivamente, infatti, volendo con ciò dire che l'uomo è un essere innanzitutto corporeo la cui vita consiste nell'esprimersi continuamente attraverso una serie di mezzi linguistici, tecnici, biologici. Si tratta di una tesi assolutamente evidente anche dai testi degli anni '50. Si intende la formulazione antropologia dell'espressione in senso oggettivo, invece, nella misura in cui l'umano è esso stesso colto in un più vasto orizzonte naturale che si esprime da sé; egli è, cioè l'espressione della natura. In questo senso, sostiene Iofrida, bisogna intendere la frase di Merleau-Ponty per cui «l'anima, il per sé, è una cavità e non un vuoto, non [è] non essere assoluto»⁵⁶²: l'uomo è un'attività-passività, uno spazio essenzialmente *aperto* che «*lascia farsi il Mondo*»⁵⁶³, lo lascia esprimere continuamente senza poterlo mai trascendere⁵⁶⁴. L'uomo ritrova la sua dimensione autentica riconoscendo «di essere una parte del mondo naturale e sociale»⁵⁶⁵. In un certo senso è ancora vero, in Merleau-Ponty, che il soggetto sia uno spazio negativo

piano di ragionamento differente, nonostante il filosofo francese rimanga sempre molto critico nei confronti di Merleau-Ponty. Cfr. J. M. Schaeffer, *La fin de l'exception humaine*, cit., p. 137. Sulla sua critica a Merleau-Ponty si veda Ivi, p.129.

⁵⁶¹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 177.

⁵⁶² Ivi, p. 282.

⁵⁶³ M. Iofrida, *Senso e limiti dell'antropologia nell'ultimo Merleau-Ponty*, in *Discipline filosofiche*, XIII, v.2, cit., p. 344.

⁵⁶⁴ Anche su questo piano emerge la profonda vicinanza del lavoro di Merleau-Ponty e quello di Gregory Bateson. Uno degli obiettivi più importanti del lavoro di Bateson, infatti, è elaborare un'«epistemologia cibernetica» (G.Bateson, *L'ecologia della mente*, cit., p. 502), che provi a dare ragione della profonda continuità non solo tra l'umano e gli ecosistemi, ma in generale ad allargare la Mente al sistema biologico in generale, rimuovendo così il problematico dualismo con cui anche Merleau-Ponty si è confrontato lungo tutta la sua vita.

⁵⁶⁵ Ivi, p. 345. Anche Dastur sottolinea la centralità di questa idea della cavità rinvenendola non come *spazio altro* rispetto all'essere carnale che il soggetto abita, quanto piuttosto come sua *piega*: cfr. F. Dastur, *Chair et langage*, cit., p. 19.

all'interno dell'essere, ma solo nel senso che esso è il luogo in cui *l'Essere stesso si interroga*, è un'*animazione interna* dell'essere. Essa non arriva a quest'ultimo da fuori, ma è interna al suo medesimo movimento espressivo⁵⁶⁶: «quello che egli [l'essere che interroga] ha di negativo è sostenuto da una infrastruttura d'essere, non è quindi un niente»⁵⁶⁷. Anche la capacità riflessiva così tipica⁵⁶⁸ dell'uomo non è dunque che parte della Natura stessa, come sua *peripezia*. Bisogna intendere anche tale spazio interrogativo nell'umano come un auto-affezione della natura stessa⁵⁶⁹. Toadvine ha in questo senso sostenuto che il concetto di *correlazione* tra soggetto e natura non dà ragione della profonda coimplicazione tra i due termini, in quanto la soggettività deve essere piuttosto intesa come «interrogative self-palpatation of Being»⁵⁷⁰. Non si tratta, insomma, di negare uno spazio soggettivo come interrogazione dell'Essere, ma di pensarlo come *gioco espressivo* della Natura con sé stessa, esito di un processo di *sublimazione* di cui essa è fondale, riconducendo l'umanità ad un'autonomia relativa all'interno di essa⁵⁷¹. È in questo senso che va inteso il problema della storia come movimento istituyente dentro un *non-istituito* che è la Natura: egli parla, a tal proposito, della necessità di una «*geologia trascendentale*»⁵⁷², cioè di un modello geografico per la storia. La storia non è che lo svolgersi concreto della vita dell'uomo come *espressione* della Natura stessa, come suo movimento chiasmatico: è l'incrocio, geografico, tra spazio e tempo. È una differenza relativa nel pieno del moto espressivo⁵⁷³. In questo senso l'apparente non-naturalità dell'umano è a sua volta, in qualche modo, interna alla Natura stessa; ne è un'espressione⁵⁷⁴.

⁵⁶⁶ Su questo si veda il fondamentale T. Toadvine, *Nature and Negation: Merleau-Ponty's Reading of Bergson*, in *Chiasmi International*, 2, cit., p.113.

⁵⁶⁷ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 158.

⁵⁶⁸ Su questa capacità riflessiva dell'umano in Merleau-Ponty si veda L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, cit., p.170.

⁵⁶⁹ T. Toadvine, *Merleau-Ponty's philosophy of Nature*, cit., p. 75.

⁵⁷⁰ T. Toadvine, *Nature and Negation*, cit., p. 114.

⁵⁷¹ T. Toadvine, *Merleau-Ponty's philosophy of Nature*, cit., p. 106.

⁵⁷² M. Merleau-Ponty, *Il Visibile e l'Invisibile*, cit., p. 270.

⁵⁷³ Su questo, nonché sullo stretto rapporto che queste tesi hanno con l'opera di Dilthey, si veda l'ottimo saggio K. Kovaka, *Transcendental Geology: The Relation between Nature and History in Merleau-Ponty's Ontology*, in *Res Cogitans*, v.2, 24, 2011, pp.229-235. Ringrazio Giovanni Fava per avermi fatto attento a tale tema della "geologia trascendentale".

⁵⁷⁴ Sul concetto di «cose non naturali» da un punto di vista convergente con quello qui riportato rimando all'ottimo saggio di A. Dondi, *Le "cose non naturali". Igene, medicina e tecnica nel XVIII secolo*, in, M. Iofrida, a cura di, *Scienza, tecnica, capitalismo. Una prospettiva ecologica*, Mucchi,

È tuttavia possibile dire qualcosa di più sul modo in cui Merleau-Ponty pensa l'umano, anche e soprattutto nel corso del '57-'58 in cui uno dei temi era, lo si ricorderà, *il corpo umano*. In esso Merleau-Ponty riprende e allarga le tesi antropologiche antidualiste sull'uomo come ente più ecologico, complicandole con il piano dell'Essere naturale. Rimane ferma, infatti, la radicale critica al dualismo antropologico: l'uomo non è un animale a cui sia stata successivamente aggiunta la ragione, ma è *corpo* e contemporaneamente *spirito*. Entrambe le cose sono in realtà le due facce di una stessa medaglia⁵⁷⁵:

«Si tratta di vedere l'umanità innanzi tutto come un altro modo di essere corpo, di vedere emergere l'umanità anche come Essere in filigrana, non come un'altra sostanza, ma come *inter-essere* e non come imposizione di un per-sé a un corpo in-sé»⁵⁷⁶.

Merleau-Ponty non scrive qui “un altro modo di avere un medesimo corpo”, ma un altro modo di *essere* corpo, nell'inscindibilità assoluta tra anima e corpo. Questa dimensione biologica, come si è visto, si dà solo sullo sfondo del mondo: «è pur necessario che il mio stesso corpo sia innestato nel mondo visibile: il suo potere gli deriva proprio dal fatto di avere un posto *dal quale vede*»⁵⁷⁷. L'uomo va dunque analizzato come corpo, nel suo specifico modo di *essere-corpo-nel-mondo*⁵⁷⁸. L'essere umano vive nella differenza e al contempo nella parentela con l'animale: il suo rapporto con l'animale non è gerarchico, è un superamento relativo che non elimina questa stessa parentela⁵⁷⁹:

Modena 2020, pp. 187-194. In tale saggio l'autore analizza la storia del concetto identificando il senso del “non” dell'espressione “non naturale” come lontano da quello di *nihil negativum* e avvicinandolo a quello del *nihil privativum* (cioè relativizzandolo), e al contempo identificando in tale “non naturalità” uno scarto, per così dire, interno al piano della natura stessa, come una «negatività» che rischia di snaturare la natura. È bene sottolineare come, per l'autore e per le riflessioni da lui ricostruite, tale negatività non coincide affatto con l'essere umano, ma è piuttosto una serie di elementi interni alla natura stessa.

⁵⁷⁵ M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., p. 327.

⁵⁷⁶ Ivi, p. 303.

⁵⁷⁷ Ivi, p. 194.

⁵⁷⁸ M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., p. 312.

⁵⁷⁹ Ivi, p. 384.

«Il rapporto animale-uomo non corrisponderà a una semplice gerarchia fondata su una addizione: nell'uomo ci sarà già un altro modo di essere corpo. Si studia l'uomo nel suo corpo per vederlo emergere diverso dall'animale, ma non grazie all'aggiunta della ragione, bensì nell'*Ineinander* con l'animale (strane anticipazioni o caricature dell'uomo nell'animale), per *sfuggimento e non per sovrapposizione* – così come in precedenza la vita ci è apparsa come punti singolari della Natura fisica.»⁵⁸⁰

L'umano non è che un animale superiore, secondo la distinzione che Merleau-Ponty riprende da von Uexküll, e allo stesso tempo ne diverge. Esso cioè vive mediante il proprio corpo in una *Umwelt*. L'essere umano, in quanto animale superiore dotato di un corpo complesso è dotato di una certa profondità, di tutta una serie di elementi che sono assenti nelle *Umwelten* degli animali più semplici⁵⁸¹. L'umano però ha una *Umwelt* che non solo è costituita dal rapporto chiasmatico corpo-ambiente, ma «in più è aperta, si può trasformare»⁵⁸². Tale trasformazione non avviene però nel vuoto, ma sempre a partire da determinate *condizioni di esercizio* che sono in ultima istanza biologiche e storiche: Merleau-Ponty riprende qui e approfondisce le analisi sul corpo come *immediatamente* simbolico e portatore di un senso che è già interno al gesto. Il corpo è un «*simbolismo naturale*»⁵⁸³ che consente questa *elaborazione* continua del mondo che non esiste dunque come *immediatezza*, ma che al contempo non è nemmeno il portato di un lavoro simbolico astratto. Il simbolismo è sempre interno al corpo stesso, e il corpo umano non è pensabile al di fuori del suo essere simbolico⁵⁸⁴. Questo si chiarisce, nel suo senso ultimo, quando Merleau-Ponty rielabora la tematica del linguaggio. Anche questo è, in un certo senso, un movimento della Natura stessa. Dal momento,

⁵⁸⁰ *Ibidem*. Sottolineatura mia.

⁵⁸¹ Merleau-Ponty non rimuove il problema dell'idealismo di von Uexküll, rendendosi perfettamente conto del problema, chiedendosi «c'è un'essenza di questa specie, che sarebbe la formula del comportamento?» *Ivi*, p. 257. La soluzione che dà Merleau-Ponty al paradosso per cui, se si presuppone un'essenza platonica si deve porre allo stesso tempo uno scopo trascendente (che però non è rinvenibile nell'idea di una serie di essenze giustapposte) è quella dell'esistenza di qualcosa come una Natura: «un elemento trans-temporale e trans-spaziale, di cui non si può render conto presupponendo un'essenza al di fuori del tempo» *Ibidem*. Si vede dunque confermato quanto si era detto nel primo capitolo: Merleau-Ponty acquisisce alcuni elementi del pensiero di von Uexküll, rimuovendo l'idealismo e ponendo il tema della Natura.

⁵⁸² *Ivi*, p. 321.

⁵⁸³ *Ivi*, p. 328.

⁵⁸⁴ *Ivi*, p. 318.

infatti, in cui si è visto che vi è un *logos*, un senso, nel mondo naturale⁵⁸⁵, la comunicazione che ha luogo sul piano linguistico non è che «ripresa di questo *logos* del mondo sensibile in un'altra architettónica. E ciò vale anche per ogni storicità. Matrici della storia»⁵⁸⁶. Si vede di nuovo qui agire la tematica dell'*istituzione* e dell'*espressione* per mostrare la continuità, nello sfuggimento, nello spostamento che non è una rottura assoluta. In questo moto consiste ogni Storia e ogni dinamica culturale: l'umano non è che questa capacità di ripresa e di *uso* differenziante del tutto in cui egli è, di *sfuggimento nell'appartenenza*. La sua originalità sta proprio nel poter andare a fondo delle virtualità che si danno sul piano della Natura e della vita. Egli è in grado di inserirsi più compiutamente in determinati *processi espressivi* che si danno già in Natura, e quindi di cogliere meglio alcuni elementi di quel piano sagittale di invisibilità che la costituisce: egli è come si è detto più volte l'animale più eco-logico, in grado di costruire un'eco-logia del visibile, secondo l'espressione di Boccali, che gli consente una certa autonomia che è tale però proprio a partire dal maggior coinvolgimento nel mondo *tipico* dell'umano. È certamente legittimo, dunque, identificare il *piano* dell'umanità come relativamente a sé stante, sostiene il filosofo, a patto che esso venga concepita come semplice *foglio* di un solo Essere in cui ci troviamo già da sempre: «Natura, vita, uomo, sono così *Ineinander*»⁵⁸⁷. Questo *sfuggimento nell'appartenenza* che caratterizza l'umano è tanto più evidente proprio nei momenti in cui Merleau-Ponty si occupa del tema della storia. Quando egli studia, ad esempio, l'emergere dello spazio percettivo nel Rinascimento come *istituzione*, egli certamente vuole far valere la capacità di *scarto* dell'umano rispetto ad una natura intesa quale fissità assoluta e come *sostanza*. Lo spazio percettivo è *istituito*, non dato, e l'uomo non è in esso già da sempre, senza differenze diacroniche e sincroniche (gli uomini vivono diversamente il loro rapporto con la Natura a seconda di dove e quando nascono). Egli sostiene, però, a proposito di questo processo istituyente che i Rinascimentali non *creano* simbolicamente uno spazio, ma «explorent, avec un mélange d'audace et d'étonnement, quelque nouvelle

⁵⁸⁵ La tesi di David Morris è precisamente che la principale scoperta di Merleau-Ponty risieda nel rinvenire il *sensu* nel corpo proprio, prima, e nella Natura stessa, più tardi. Cfr. D. Morris, *Bringing Phenomenology Down to Earth: Passivity, Development, and Merleau-Ponty's*, in *Chiasmi International*, 16, 2014, pp. 1-12, in particolare p. 5. In tale articolo, tra l'altro, Morris collega le analisi di Varela sui batteri per mostrare come nel loro rapportarsi a ciò che li circonda ci sia un *sensu*, rinvenibile nel batterio stesso. Ivi, p.3.

⁵⁸⁶ Ivi, pp. 319-320.

⁵⁸⁷ Ivi, p. 320

région de la Nature»⁵⁸⁸. Non si tratta di costruire dal nulla, ma di *istituire* a partire da un mondo naturale e sociale dato. Che l'uomo faccia questo in modi sempre nuovi e incredibilmente ricchi è dovuto solo alla sua maggiore capacità di vedere le infinite possibilità che la Natura gli offre. Non è perché *nega* la Natura che ha cultura, linguaggio, tecnica, ma è perché coglie il *bordo* della Natura più degli altri animali e vi entra in relazione. In questo senso la storia non è che *espressione* della Natura: al contempo sfuggimento e appartenenza⁵⁸⁹. Riassume al meglio la questione Iofrida:

«parentela, diversità, sfuggimento, architettonica, dimensionalità, *Ineinander* sono i concetti con cui Merleau-Ponty si sforza di ripensare una specificità dell'umano che non abolisca il suo rapporto con la natura, ma al contrario ne costituisce una più ampia e ricca articolazione.»⁵⁹⁰

A Brunschvicg, che accusava Maine de Biran di avere dedicato un'attenzione eccessiva allo studio del rapporto tra spirito e corpo (nella forma di uno studio psicologico), dando vita ad un «mostro psicologico»⁵⁹¹, Merleau-Ponty rispondeva, già molti anni prima dei testi che stiamo ora commentando, che l'uomo è effettivamente un mostro, è

⁵⁸⁸ M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité*, cit., p. 172.

⁵⁸⁹ È la difficoltà di mettere a fuoco precisamente questo binomio inscindibile di sfuggimento e appartenenza nel pensiero di Merleau-Ponty che sembra essere alla base della lettura culturalista che dà Caterina Dalmaso del lavoro di Merleau-Ponty. È certamente corretto sottolineare la storicità della percezione, come è compito della sua ricerca; meno lo è non interrogarsi sul rapporto inscindibile che la storia abbia, nel pensiero di Merleau-Ponty, con l'Essere selvaggio e con la dimensione biologica, da cui essa non può mai separarsi; è per questo che, secondo lei, il rinvenimento di una *natura primordiale* da parte di Merleau-Ponty sarebbe una contraddizione, in quanto ristabilirebbe un fondo separato dalla storia. In effetti, il maggior contributo alla questione del rapporto tra natura e cultura che ci può venire da Merleau-Ponty, è, a mio parere, proprio la possibilità di ripensare questi due termini, ma non solo nel senso che la Natura sia visibile solo in quanto espressa, ma anche che la storia non sia pensabile che su un fondo naturale. È questo secondo elemento che Dalmaso non mette a fuoco, pregiudicando la sua lettura complessiva del filosofo, per quanto su diversi dettagli la sua si riveli certamente una ricerca decisiva e importante. Cfr. C. Dalmaso, *L'oeil et l'histoire. Merleau-Ponty et l'historicité de la perception*, Mimesis, Milano 2019, in particolare p.153, ma anche p. 146, dove l'autrice, sostenendo che il fondo primordiale «se situant avant ou derrière nos perceptions historiquement instituées», mostra di non aver compreso il rapporto insuperabile tra *natura* e *istituzione*, da intendersi come *imminenza continuamente operante*, che non sta *dietro* o *prima*, ma nel margine tra quanto è visibile e un *suolo* a cui irrimediabilmente ogni istituzione è congiunta.

⁵⁹⁰ M. Iofrida, *Senso e limiti dell'antropologia*, cit., p. 343.

⁵⁹¹ M. Merleau-Ponty, *L'unione dell'anima e del corpo*, cit., p. 64.

questa convergenza nell'unità di corpo e spirito⁵⁹². Questa sua mostruosità essenziale viene ripresa dal filosofo nel descriverne la parentela con l'animale, che riposa su quella che Merleau-Ponty chiama «indivisione primordiale»⁵⁹³, che non nega una certa separazione esito di un processo istituyente, espressivo, che si dà a partire dal processo vitale stesso⁵⁹⁴. Tale parentela, per rinvenire la quale gioca un ruolo fondamentale la degli inediti di Husserl⁵⁹⁵, emerge, per Merleau-Ponty, dallo studio delle maschere eschimesi di Evelyne Lot-Falk, in cui l'animale rappresentato sulla maschera dell'inua non è divinizzato: è semplicemente il *doppio* umano dell'animale e l'umano è il *doppio* di ogni animale. Questa co-appartenenza di umano e animale fa sì che tutta una serie di distinzioni solitamente accettate tra umanità e animalità vacillino di fronte alle più aggiornate (negli anni '50) ricerche scientifiche. Emerge ad esempio, dagli studi di Tinbergen⁵⁹⁶, il fatto che già nella danza nuziale degli spinarelli vi sia un vero e proprio comportamento simbolico e tutta una serie di schemi sociali innati: Merleau-Ponty giunge a dire che «si può parlare a buon diritto di una cultura animale»⁵⁹⁷, di cui quella umana è solo una versione infinitamente più elaborata e complessa: non si tratta che di «un potenziamento, una *ripresa* più insistita di proprietà che già il

⁵⁹² *Ibidem*. Il fatto che Merleau-Ponty utilizzi quest'espressione, "mostro", potrebbe forse consentire di avvicinarlo ad alcune delle più recenti riflessioni *teratologiche* che vanno prendendo spazio nell'ambito delle riflessioni sul *post-human* di segno più ecologico. Ad esempio, su questo, si veda M. Fath, *I, Monster: Hybrid Anthropology*, in D. Compagna e S. Steinhart, a cura di, *Monsters, Monstrosities, and the Monstrous in Culture and Society*, Vernon Press, Wilmington 2019, pp.371-389, il quale ragiona a partire da femminismo, filosofia antica e *Actor Network Theory* sulla dimensione mostruosa dell'umano, cioè già da sempre commista ad un non umano.

⁵⁹³ M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., p. 313.

⁵⁹⁴ Come sostiene Luca Vanzago: «The emergence of humanity is thus an event within nature, something not prepared and not necessitated, improbable and yet happening. The difference represented by the human form of existence with respect to the other living beings is thus not total, but is not nothing either. It is a lateral difference, that is, a lateral form of negativity. It is something new, and in this respect, it represents a new dimension of being. But it is not an event caused by an outer dimension. It is not spirit descending into nature. It is nature providing itself with another dimension, another fold. It is a complication of nature: a further one, for already the living forms represent progressively complex articulations of Being and progressively growing forms of negativity. The main issue raised by this approach is thus how to account for the difference between life, in particular animal life, and human existence, when the general perspective, of a nature becoming increasingly complex, is accepted». Cfr. L. Vanzago, *The voice of no one*, cit., p. 128.

⁵⁹⁵ Sull'idea di animalità in Husserl si veda C. Bailey, *Le partage du monde: Husserl et la constitution des animaux comme «autres moi»*, in *Chiasmi International*, 15, cit., 219-250.

⁵⁹⁶ N. Tinbergen, *Social Behaviour in Animals*, Chapman & All, London 1969 (1953); tr. it. *Il comportamento sociale degli animali*, Einaudi, Torino 1969.

⁵⁹⁷ M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., p. 291.

mondo animale, e perfino il vivente in generale, presentano»⁵⁹⁸. Vi è qui indubbiamente quella che Mancini ha chiamato «una sensibilità animalista *ante litteram*»⁵⁹⁹. Essa è, come ormai sarà chiaro, possibile solo a partire dalla teorizzazione più generale dell'esistenza di qualcosa come un *suolo naturale*. La maggiore *apertura* dell'umano come essere capace di *riprendere* ad un grado maggiore alcuni elementi naturali viene declinato in termini di gioco da Merleau-Ponty stesso: l'essere umano come animale che *gioca*⁶⁰⁰ che dunque ha un rapporto da *bricoleur*⁶⁰¹ con il mondo che gli è dato, che può assemblarlo sempre di nuovo, ristrutturandone la forma proprio perché vi è costitutivamente legato. Esso non è per nulla, sostiene il filosofo, «fuori della natura e del biologico: piuttosto se ne distingue riunendo le “poste” della natura e rischiandole tutte insieme»⁶⁰². Non potrebbe essere, a questo punto, mostrata più chiaramente la presenza di un' *antropologia dell'espressione* nel pensiero del filosofo francese: l'uomo è l'essere maggiormente in grado di relazionarsi con l'insieme dei movimenti espressivi già da sempre interni alla Natura, di *giocare* con essi e di dar vita, in questo modo, ad espressioni della Natura stessa, che mantengono cioè con quest'ultima un rapporto radicale, come la tecnica, il linguaggio, la Storia e in generale il piano del simbolico.

È sul piano di una critica all'idea della soggettività come *Nulla*, inevitabilmente legata a quella della Natura come Suolo comune, che si rivela tale parentela tra umano e animale. Nelle seguenti righe Merleau-Ponty mostra definitivamente e esplicitamente la sua posizione come l'opzione *altra* rispetto a quella rappresentata da Sartre e Kojève sulla soggettività come *bucò*. Esse dimostrano in via definitiva come la posizione di Merleau-Ponty non sia tanto *l'annullamento* delle loro, quanto piuttosto la loro *disarticolazione*, la ricomposizione del loro dispositivo teoretico in uno radicalmente altro:

⁵⁹⁸ M. Iofrida, *Senso e limiti dell'antropologia*, cit., p. 341.

⁵⁹⁹ S. Mancini, *Sempre di nuovo*, cit., p. 307.

⁶⁰⁰ É. Bimbenet, *Nature et humanité*, cit., p. 196. Sul gioco si veda infra p. 21.

⁶⁰¹ Sul tema del *bricoleur* tra Merleau-Ponty e Levi-Strauss si veda M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo*, op.cit. p. 61-67.

⁶⁰² M. Merleau-Ponty, *De Mauss à Claude Lévi-Strauss*, in *Signes*, op.cit.: tr. it. *Da Mauss a Claude Lévi Strauss*, in *Segni*, cit., p. 149.

«Gli *animalia* e gli uomini sono questo: esseri assolutamente presenti che hanno una scia di negativo. Un corpo percipiente che io vedo è anche una certa assenza che il suo comportamento scava e dispone dietro di lui. Ma l'assenza stessa è radicata nella presenza: in virtù del proprio corpo l'anima dell'altro è, ai miei occhi, anima. Le "negatività" contano anche nel mondo sensibile, che è decisamente l'universale.»⁶⁰³

Merleau-Ponty non nega, dunque, che il negativo, proprio in quanto è l'invisibile del visibile, abiti in un certo senso le soggettività come *parti* dell'Essere selvaggio. Che gli *animalia* e gli uomini abbiano una *scia di negativo* non significa altro che nel loro stesso essere-nel-mondo vi è dell'invisibile e quindi del possibile, qualcosa che non colgono e che rappresenta la possibilità e la libertà relativa che essi sperimentano. In tale spazio di non corrispondenza tra il soggetto e la natura si instaura inoltre, per l'uomo, l'ambito della riflessività e dell'interrogazione. Ma tale assenza non è mai *ontologica*, non si dà come *Nulla* sul piano dell'essere: essa è sempre correlativa di una presenza, è radicata in essa. Il negativo nell'altro emerge sempre dal positivo, ne è il suo bordo come *inappropriabilità* ultima. Emerge qui, tra l'altro, la centralità di questa antropologia dell'espressione per una teoria dell'inter-soggettività che è teoria dell'inter-corporeità. Essa si dà solo su un fondo immediatamente corporeo: io sono *aperto* non solo al mondo, ma anche ad altri *animalia* e ad altri uomini in quanto essi stessi sono *sensibilità* nel mondo: «che quell'uomo laggiù *veda*, che il mio mondo sensibile sia il suo, io lo so incontestabilmente, poiché *assisto alla sua visione*»⁶⁰⁴. Condividendo la stessa *Carne* con altri schemi corporei, io sono immediatamente aperto alle loro soggettività che non sono però, come in Sartre, altri *Nulla* nel cuore dell'Essere (e dunque solo altri umani, pensati come *buchi*), ma anche altri animali, il cui schema corporeo è diverso dal mio ma abita il mio stesso mondo. Vanzago ha correttamente sottolineato⁶⁰⁵ che, se l'ontologia oggettiva criticata da Merleau-Ponty è sempre una forma di

⁶⁰³ M. Merleau-Ponty, *Il filosofo e la sua ombra*, cit., p. 200.

⁶⁰⁴ Ivi, p. 197. Ma si veda anche M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., p. 117, dove Merleau-Ponty sostiene la leggibilità dell'idea di natura come collegamento ad una verità comune che tutti i soggetti riprendono in continuazione e che fonda la possibilità di qualsiasi scambio comunicativo.

⁶⁰⁵ L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, cit., p. 162. Su questo si veda anche la constatazione di de Saint Aubert, a partire da Merleau-Ponty, per il quale le posizioni riflessive abbandonano necessariamente l'uomo ad una solitudine ontologica. E. de Saint Aubert, *Le scénario cartésien*, cit., p. 240.

solipsismo, l'ontologia indiretta, carnale e della Natura di Merleau-Ponty consente di porre in termini nuovi anche la questione dell'inter-soggettività, rendendola indistricabile da quella del rapporto con il mondo. L'uomo è costitutivamente preso in questa «"implication inextricable" avec la chair d'autrui et la chair du monde, et cet *Ineinander* de la vie est le thème même d'une pensée de la chair»⁶⁰⁶. Nelle seguenti righe, assolutamente fondamentali ai fini della nostra ricostruzione, Merleau-Ponty chiarisce in che senso la sua posizione sia riconducibile ad un'antropologia dell'espressione, in cui l'uomo è *espressione* di un Essere originariamente attivo che non è però un'Essenza originaria, un Essere non-parmenideo, cosparso di invisibile, di cui nessun uomo ha o avrà mai la chiave e che può solo abitare, essendovi costitutivamente *aperto*:

«La vita animale rinvia al nostro sensibile e alla nostra vita carnale. [...] Nel campo della *Einhühlung*, del "verticale" in cui è data la nostra corporeità, c'è appunto un'apertura a un visibile il cui essere non si definisce attraverso il *Percipi*, ma in cui al contrario il *Percipere* si definisce attraverso la partecipazione a un *Esse* attivo. Non bisogna dunque ricondurre tutte le cose e la vita stessa a un *oggetto*. Non bisogna far derivare l'uomo dalla vita in quanto in-sé, né concepire l'evoluzione come priva di un dentro e come teoria della discendenza. Bisogna invece sostenere che l'animalità e l'uomo sono dati solo insieme, all'interno di un tutto dell'Essere che sarebbe già stato leggibile nel primo animale se ci fosse stato qualcuno per leggerlo. Orbene, questo Essere *visibile e invisibile*, il sensibile, il nostro *Ineinander* nel sensibile (con gli animali) sono l'attestazione permanente che l'essere visibile non è l'intero essere, poiché esso ha già il suo altro lato invisibile. [...] l'abitudine della vita non ci insegna soltanto l'unione della nostra anima con il nostro corpo, ma anche l'unione laterale dell'umanità con l'animalità.»⁶⁰⁷

Come si è visto, questo non significa affatto che non sia presente, in Merleau-Ponty, l'idea di un piano espressivo su cui situare cultura, linguaggio, tecnica. Al contrario, è proprio dalla volontà di studiare l'*istituzione* e più in generale la dinamica espressiva che Merleau-Ponty giunge alle sue riflessioni sulla Natura come *non-istituito*, fondo indistruttibile. È dallo studio della cultura e della storia, dalla volontà di certificarne la non-riducibilità assoluta al mondo percepito, che il filosofo

⁶⁰⁶ E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte*, cit., p. 213.

⁶⁰⁷ M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., pp. 388-389.

giunge alla scoperta di questa dimensione naturale, ontologica. Ciò che viene meno, piuttosto, è l'idea di un'autonomia assoluta del piano culturale, il suo essere *astratto* dal mondo sensibile. Secondo Merleau-Ponty, come rinviene Toadvine, si può dire che in un certo senso «the world is thinking itself»⁶⁰⁸, cioè che anche tale piano è in effetti *espressione, istituzione* a partire dal mondo naturale in cui affonda le proprie radici.

Viene così meno quella sorta di intercapedine tra il corpo, il *reale sensibile* e l'immagine di sé, che un autore come Lacan, su altri piani non così lontano da Merleau-Ponty, ha continuato a porre⁶⁰⁹: l'uomo non ha il privilegio di una negatività che lo pervade, per l'autore de *Il visibile e l'invisibile*. Piuttosto, è esso stesso interno ad un Essere profondo, pur non coincidendo con esso (se lo facesse, quest'ultimo non sarebbe più *sfondo*, ma Sostanza). Non è un caso che, ancora nel 1960, ad un convegno di psicanalisi Merleau-Ponty tenesse a sottolineare il proprio disagio di fronte alla centralità data al linguaggio: «j'éprouve quelquefois un malaise à voir la catégorie du langage prendre tout la place»⁶¹⁰. Ogni parola infatti, ricorda il filosofo, ha il proprio luogo *natale* nella percezione stessa, nel rapporto *concreto* con il mondo sensibile⁶¹¹. Si vede qui come il filosofo francese abbia tentato di rimanere fedele al contempo all'idea di un sostanziale *primato ontologico del mondo percepito* da un lato, e alla volontà di sfuggire ad un riduzionismo ingenuo. In questo spazio intermedio sta, nei termini su cui ci siamo dilungati, il suo fondamentale *realismo*, che lo tiene indiscutibilmente lontano da antropologie in cui la dinamica culturale nasce da un'*immagine* che unifica la dispersione del corpo tipica di pensatori come Lacan. È stato peraltro il grande psicanalista in persona, nel suo articolo di addio all'amico, a rinvenire la fondamentale differenza tra la sua posizione e quella di Merleau-Ponty nel fatto che quest'ultimo rinviene un luogo dell'unità che è appunto la presenza-attraverso il corpo, mentre per lui l'interezza della dimensione soggettiva è *costruita*⁶¹². Si tratta, ancora una volta, del *realismo* di Merleau-Ponty, che è sicuramente l'elemento concettuale che più lo tiene

⁶⁰⁸ T. Toadvine, *Merleau-Ponty's philosophy of nature*, cit., p. 86.

⁶⁰⁹ É. Bimbenet, *Nature et humanité*, cit., p. 286; E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte*, cit., p. 225.

⁶¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Langage et Inconscient*, cit., pp.273-274.

⁶¹¹ Ivi, p. 274.

⁶¹² J. Lacan, *Maurice Merleau-Ponty*, in *Les Temps Modernes*, cit., p. 248.

legato a quel *concreto* da cui comincia l'avventura della filosofia francese degli anni '30.

Non deve quindi stupire che sia stato, in qualche modo, lo stesso Jean Wahl a riconoscere, in un lungo articolo di “saluto” all'amico da poco deceduto improvvisamente, la centralità di questo Essere selvaggio nel lavoro di Merleau-Ponty⁶¹³. A differenza di Lacan, Wahl abbraccia pienamente l'idea di un'unità primordiale all'interno della quale si danno tutte le differenze, ma non la riferisce al piano soggettivo, quanto a quello dell'Essere selvaggio, rimanendo più legato alla *lettera* del testo merleau-pontyano dell'ultimo periodo⁶¹⁴. È interessante vedere come a Wahl sia immediatamente chiaro quanto tale considerazione dell'Essere selvaggio abbia delle ricadute immediate sulla teoria del soggetto e, mediamente, sul piano antropologico⁶¹⁵. Egli scrive, infatti, che la pittura, secondo Merleau-Ponty, si fonda su uno sguardo pre-umano, rivolto all'Essere selvaggio, e il suo compito è precisamente «de nous montrer comme nous sommes entés sur l'universel par ce que nous avons de plus propre»⁶¹⁶. La centralità dell'Essere selvaggio e universale è tale che Wahl lo concettualizza già come *suolo*, come «l'Être que nous abitons»⁶¹⁷, porti ad un superamento delle posizioni relativiste sulla verità. Se è vero che la verità è relativa, infatti, essa è relativa ad un *irrelativo*⁶¹⁸, cioè ad un Essere selvaggio⁶¹⁹. Certamente non è possibile sovrapporre le posizioni di Wahl con quelle di Merleau-Ponty. Tanto più che, in questo commento, emerge tutta la formazione bergsoniana del primo, che non sembra aver proseguito (come già notavamo nel secondo capitolo, a proposito del suo testo su Sartre degli anni '40) nella sua volontà di pensare il negativo diversamente da Bergson. È da ciò che deriva la sua incomprensione della dimensione *negativa* interna all'Essere. Tale non comprensione lo porta a sostenere che l'Essere di Merleau-Ponty sia assolutamente positivo, ritenendo la sua *profondità* come produzione infinità di differenze⁶²⁰ e non come inappropriabilità, inoggettivabilità. Wahl pensa che l'Essere

⁶¹³ Cfr J. Wahl, *Cette pensée...*, in *Les Temps modernes*, pp. 399-436.

⁶¹⁴ Ivi, p. 415.

⁶¹⁵ Ivi, p. 426: «Or, aujourd'hui [...] nous sommes au seuil d'une "mutation dans les rapports de l'homme et de l'Être».

⁶¹⁶ Ivi, p. 421.

⁶¹⁷ Ivi, p. 424.

⁶¹⁸ Ivi, p. 405.

⁶¹⁹ Ivi, p. 423.

⁶²⁰ Ivi, p. 425.

selvaggio sia un essere che *deflagra* continuamente, seguendo più una semantica del *flusso* che quella dell'*espressione* di un fondo indistruttibile. Da questo punto di vista bisogna comprendere la frase con cui inizia il suo elogio: «la philosophie de Maurice Merleau-Ponty, philosophie de l'Immanence»⁶²¹. Si è visto come solo a fatica sia definibile *immanentistica* la posizione di Merleau-Ponty, e come la sua sia piuttosto una filosofia dell'*imminenza*, che rivendica cioè la presenza costante di una Natura che non può venire superata, e che si esprime continuamente attraverso di noi, senza però per questo non lasciare al soggetto incarnato uno spazio di autonomia⁶²², che consiste nel potersi rivolgere in modi

⁶²¹ Ivi, p. 399.

⁶²² Questo riferimento al rapporto tra soggettività, natura e autonomia ci rimanda al lavoro del Michel Foucault più tardo. È nelle sue ricerche sulla soggettività ellenistica e poi romano-stoica che emerge l'idea di una soggettività autonoma non in quanto separata dal proprio corpo e più in generale dal mondo, ma piuttosto in quanto in grado di rapportarsi a quel limite che questi elementi costituiscono, trovando in tale relazione con il limite il senso e il mezzo della propria libertà. Contro all'ermeneutica del soggetto tipica del cristianesimo, che in effetti si costituisce proprio su un sospetto continuo del soggetto nei confronti della propria volontà e del proprio corpo, il soggetto stoico costruisce sé stesso come soggetto autonomo proprio nel rapporto con una serie di regolarità e di elementi dati senza i quali nemmeno potrebbe essere. Il soggetto libero è dunque un soggetto-nel-limite. Da questo punto di vista non ci sono dubbi che vi sia una vicinanza, sul piano concettuale, tra quell'ultimo Foucault e Merleau-Ponty. Naturalmente, Foucault approfondisce un aspetto (quello della soggettività e della sua autonomia) relativamente rimasto in ombra nel lavoro dell'ultimo Merleau-Ponty, che si volge più che altro a mostrare l'inscindibile nesso tra lo *sfondo* e la *figura*, per così dire. Foucault, in maniera a mio parere non opposta ma complementare, legge tale relazione a partire non dallo sfondo (la Natura) quanto dal soggetto, rinvenendo la condizione della sua autonomia nella relazione con quel fondo. Tale relazione, è bene sottolinearlo, non è mai, come peraltro in Merleau-Ponty, un appiattimento sul "già dato", bensì una sua ripresa in termini che potremmo definire *istituenti*. A questo proposito, si veda come Foucault descrive l'animalità del citrico: «L'animalità non è un dato, ma un dovere. O meglio, è un dato, è ciò che ci viene offerto spontaneamente dalla natura, ma è nel contempo una sfida che bisogna continuamente raccogliere. [...] L'animalità è un modo d'essere rispetto a sé stessi, un modo d'essere che deve assumere la forma di una prova continua. Il *bios philosophikos* in quanto vita diritta è l'animalità dell'essere umano raccolta come una sfida» (M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1984*, Seuil, Paris 2009; tr. it. di M. Galzigna, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France 1984*, Feltrinelli, Milano 2016 p. 254). L'approfondimento di questo rapporto tra Foucault e Merleau-Ponty è un passaggio imprescindibile per lo sviluppo delle tesi contenute in questo lavoro in una direzione più risolutamente etico-politica, nella misura in cui ineliminabile, nel lavoro dell'ultimo Foucault, è il riferimento alla dimensione inter-soggettiva, comunitaria, di questo soggetto-nel-limite cui si faceva riferimento (su questo si veda A. Di Gesu, *Parresia, istituzione e comunità: rileggere Foucault con l'Italian Thought*, in M. di Pierro, F. Marchesi, *Istituzione. Almanacco di Filosofia e Politica II*, Quodlibet, Macerata 2020, pp.137-149). Per una ricostruzione complessiva del lavoro dell'ultimo Foucault sul piano della soggettività e non solo rimando a L. Cremonesi, *Foucault e il mondo antico. Spunti per una critica dell'attualità*, Edizioni ETS, Pisa 2008. Sulla questione dell'ecologia in Michel Foucault, specialmente in rapporto al tema della soggettività, si veda S. Righetti, *Soggetto e identità. Il rapporto anima-corpo in Merleau-Ponty e Foucault*, Mucchi,

diversi a quell'Essere inesauribile e che è precisamente possibile in virtù di quell'*invisible* che pervade l'Essere. Non deve essere fonte di sorpresa, quindi, che a Wahl, a causa del suo stretto rapporto con Bergson, rimanesse infine inaccessibile una riformulazione compiuta del negativo. Nonostante questo, non ci sono dubbi che nel suo *Vers le concret* egli avesse aperto piste di ricerca sul tema del negativo, allora solo indicato come campo di studio *contro* lo stesso Bergson, come si ricorderà. Sebbene egli stesso abbia deciso di non seguirle, si può ora sostenere, forse, che tali piste siano state messe fecondemente a frutto dallo stesso Merleau-Ponty.

2.6. Heidegger e Merleau-Ponty

Delineare i termini del rapporto tra il pensiero di Heidegger e quello di Merleau-Ponty è una vera e propria croce del lavoro interpretativo fin da quando il filosofo francese era ancora in vita. Già nel lavoro di De Waelhens del 1951 non mancano i riferimenti ad una convergenza/distanza tra i due pensatori⁶²³. Tutto il numero speciale di *Les Temps Modernes*, pubblicato subito dopo la morte del filosofo⁶²⁴, vede tale problema come al fondo di tutti gli interventi: con essa si confrontano Sartre, Wahl, Lefort e di nuovo de Waelhens, dando risposte divergenti. Si tratta, dunque, di un tema centrale per tutto il panorama di lettori di Merleau-Ponty già nel 1961.

Anche nel lavoro interpretativo più recente le posizioni su questo punto si dividono e ad esso sono dedicati alcuni tra i più importanti lavori editi. In Francia, ad esempio, la filosofa Françoise Dastur vede una forte vicinanza tra i due autori, ritenendo sostanzialmente che il lavoro di Heidegger giochi un ruolo fondamentale nella riformulazione

Modena 2006; M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo*, cit., pp. 205-211, nonché la lettura complessiva M. Iofrida, D. Melegari, *Foucault*, Carocci, Roma 2017. Mi permetto di rimandare, sul tema, anche a P. Missiroli, *Soggetto e immanenza. Sul «vitalismo» di Foucault*, in M. Di Piero, F. Marchesi, *Crisi dell'immanenza. Almanacco di Filosofia e politica I*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 203-216.

⁶²³ Il testo stesso si apre con una discussione a tal proposito: cfr. A. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*, cit., p. 2, ma anche ad esempio p. 81, p. 239, p. 255.

⁶²⁴ Cfr. *Les Temps Modernes*, op.cit.

complessiva del rapporto soggetto-oggetto di Merleau-Ponty⁶²⁵. A tale lettura si contrappone quella di Emmanuel de Saint Aubert, il cui ultimo volume della sua trilogia che ripercorre l'intero lavoro di Merleau-Ponty, *Vers une ontologie indirecte*, è interamente dedicato a mostrare come la proposta ultima del filosofo francese si articoli in contrapposizione rispetto a quella heideggeriana, a dispetto dell'evidente avvicinamento e alla lettura più approfondita che Merleau-Ponty fa di Heidegger negli ultimi anni della sua vita. È importante affrontare la questione dal punto di vista della presente ricerca, per quanto non sia certo nostra ambizione esaurirlo né trattarne tutte le sfumature possibile, al fine di fugare qualche possibile obiezione e dubbio rispetto alla lettura data lungo tutto il capitolo del lavoro di Merleau-Ponty. La particolare impostazione della nostra ricerca ci consente di illuminare, forse, qualche lato ulteriore di della *vexata quaestio*.

È evidente che Heidegger gioca un ruolo fondamentale nel percorso di Merleau-Ponty, sin dall'inizio. L'influenza di *Essere e tempo* sulla *Fenomenologia della percezione*, giusto per citare la principale evidenza di questo rapporto, è difficilmente contestabile e non è qui il caso di dilungarsi su una banalità⁶²⁶. Quanto interessa rivendicare in questa sede è piuttosto, sulla scorta dei contenuti di questo e del primo capitolo del presente lavoro, come tutta la riflessione di Merleau-Ponty sull'originale *apertura* dell'umano al mondo e agli enti che lo circondano possa essere vista, come già veniva anticipato, come una lettura di Heidegger per così dire *all'inverso* della lettura classicamente francese del maestro tedesco: è come se Merleau-Ponty sviluppasse, sul modo di concepire l'uomo, più *Concetti fondamentali della metafisica* che *Essere e tempo*⁶²⁷. La sua antropologia dell'espressione è uno sviluppo di alcune idee certamente presenti nei testi heideggeriani che abbiamo ricostruito nel primo capitolo; Merleau-Ponty ne sviluppa il lato maggiormente "eco-logico" grazie alla sua *Fenomenologia della percezione* da cui risulta l'idea di un sostanziale

⁶²⁵ F. Dastur, *Chair et langage*, cit., p. 193. Tutto il testo è dedicato, in qualche modo, a questa comparazione.

⁶²⁶ Luca Vanzago giunge a porre l'influenza di Husserl e Heidegger sullo stesso piano, ameno per quanto riguarda la concezione della fenomenologia nel capolavoro di Merleau-Ponty: cfr. L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, op.cit. p. 33. Ma, nella *Fenomenologia*, per avere anche solo una vaga idea del peso di Heidegger, si vedano ad esempio M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp.159-161; p. 485.

⁶²⁷ Viene detto questo solo per motivi esplicativi, senza voler sostenere un effettivo riferimento esplicito di Merleau-Ponty a quel corso heideggeriano.

primato della percezione e del corpo. Quel «portarsi-incontro»⁶²⁸ che era il senso proprio dell'esser-aperto dell'Esserci all'altezza del corso heideggeriano del '29 *esplode*, per così dire, nel lavoro di Merleau-Ponty, investendo l'intero piano della riflessione sull'umano. La possibilità di un tale allargamento eco-logico di elementi impliciti nel pensiero di Heidegger, che però erano sempre compensati dalla connotazione *negativa* dell'Esserci come nullità-nel-mondo, sono da rinvenirsi precisamente nell'idea merleau-pontyana per cui l'uomo è il suo corpo e il suo corpo inerisce ad un mondo storico-naturale. L'apertura fondamentale dell'umano deriva dalla sua immersione nel mondo con un corpo vivente e non dal suo essere, originariamente, una nullità esistenziale. Riprendendo quanto dicevamo nel primo capitolo, possiamo ora sostenere che la tela che Heidegger faceva di giorno, Merleau-Ponty non la disfaceva di notte, poiché egli non poneva il luogo del negativo nell'Esserci stesso, quanto sempre più all'incrocio tra un vedente ed un Essere che è *Natura*. L'uomo è aperto, grazie al suo essere-un-corpo, a quella *Natura*, che è il suo suolo indistruttibile. Allo stesso tempo, Merleau-Ponty si allontana da Heidegger su diversi punti fondamentali: si pensi, ad esempio, alla concezione del rapporto uomo-animale. Per Heidegger la distanza è sempre e comunque abissale e assolutamente incolmabile, nonostante quell'espressione che, si ricorderà, egli scrive in *Concetti fondamentali della metafisica*, «tuttavia noi siamo con loro»⁶²⁹, rivelando egli stesso un dubbio sulla propria posizione. Si è visto come la posizione di Merleau-Ponty sia notevolmente diversa e lo sia proprio perché noi condividiamo con gli animali un piano *carnale* che ci costituisce e di cui non siamo che espressione, in modi certamente diversi. La capacità di Merleau-Ponty di sfuggire alla dinamica negativa che pervade l'Esserci-umano di Heidegger nei tardi anni '20 è il mezzo con cui egli si avvicina ad un pensiero che non ponga su piani *toto genere* diversi l'animale e l'umano.

Quanto precede basti per i testi di Heidegger trattati nel primo capitolo. Cosa accade però per l'Heidegger successivo agli anni '30? In effetti, interpreti come Dastur, avvicinando il filosofo tedesco a Merleau-Ponty, sostengono una vicinanza di questo *secondo* Heidegger con il filosofo francese. Per rispondere a questa domanda, conviene rivolgersi al principale *corpo a corpo* che Merleau-Ponty ha con Heidegger, nel corso

⁶²⁸ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della Metafisica*, cit., p.446.

⁶²⁹ Ivi, p. 271.

al Collège de France del 1958-1959. In esso il filosofo francese manifesta, innanzitutto, una posizione speculare a quella di Koyré vista nel secondo capitolo. Anch'egli, infatti, riconosce una fondamentale *svolta* nel pensiero di Heidegger e la pone precisamente sul piano del negativo. Dopo gli anni '30, infatti, la posizione di Heidegger si sposta, secondo Merleau-Ponty, da una concezione del *Dasein* come negazione, «veduta esterna, relativa all'ente, all'ontico [...] eliminazione del *nichtiges Nichts*»⁶³⁰, dall'idea di «uomo come luogo del nulla [*homme comme lieu du néant*]»⁶³¹ ad un venire progressivamente meno «di un rapporto d'"estasi" che sottintende la priorità del sé»⁶³² per cui l'uomo, che era luogotenente del nulla, diventa pastore dell'Essere⁶³³. Vi è dunque un passaggio dall'antropologia all'ontologia: quel *Dasein*, la cui unità con il mondo veniva espressa «soggettivamente»⁶³⁴, non è più *trascendente* riguardo al mondo, non è più la sua nullità. Vi è ora un *Essere* di cui il «*Dasein* non è che il luogo»⁶³⁵. È questo passaggio all'Essere che, evidentemente, interessa al Merleau-Ponty dei tardi anni '50. Esso, per Merleau-Ponty, non è una distruzione assoluta di opere come *Essere e tempo*, ma è piuttosto il loro compimento. Questo avviene pensando fino in fondo il *Dasein* come *Da*, gettato nell'Essere. Questo essere «divino» è quanto di più lontano vi sia, per Merleau-Ponty, da una trascendenza religiosa, che invece egli sente risuonare ancora negli scritti dei tardi anni '20 del maestro di Friburgo: «introducendo il "divino" [...] [Heidegger] è più lontano dal Dio in sé di quando faceva del *Dasein* il luogo del nulla»⁶³⁶. Questo «essere nascosto» il cui nascondersi «non è passività mistica, è l'idea che l'essere nascosto non è, in esso, proprietà secondaria»⁶³⁷, ma dimensione caratteristica dell'esserci in quanto «abisso»⁶³⁸, essere radicalmente «inesauribile»⁶³⁹ e «attivo»⁶⁴⁰, fondo negativo in cui il *Dasein* si trova: «il *nichtiges Nichts* è eliminato: il *Sein* non è che *nich-Seiend*»⁶⁴¹. Dopo la ricostruzione da noi svolta sarà

⁶³⁰ M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 63.

⁶³¹ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio storia natura*, cit., p. 113. Sottolineatura mia.

⁶³² *Ibidem*.

⁶³³ M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 65.

⁶³⁴ *Ivi*, p. 69.

⁶³⁵ *Ivi*, p. 70.

⁶³⁶ *Ivi*, p. 92.

⁶³⁷ *Ibidem*.

⁶³⁸ *Ivi*, p. 66.

⁶³⁹ *Ivi*, p. 94.

⁶⁴⁰ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio storia natura*, op.cit. p. 114.

⁶⁴¹ *Ibidem*.

evidente quanto Merleau-Ponty ritenga questo spostamento di accento di Heidegger (dal *Dasein* come luogo del nulla all'Essere come dimensione fondamentale) assolutamente interessante per il suo lavoro. In questo senso la sua posizione è speculare a quella di Koyré: anche egli nota qualcosa come una *svolta* nel pensiero heideggeriano, ma ne dà una valutazione tutto sommato positiva, o che in ogni caso gli pare da mettere a valore. Questo è chiaro, a maggior ragione, dal modo in cui Merleau-Ponty utilizza Heidegger per esporre tesi proprie, anche forzando, a tratti, il testo dello stesso filosofo tedesco:

«bisogna senz'altro trovare qualcosa [...] che dunque sarà *Nicht-Seiende*, non essere, nessuna cosa, ma che non porta un *nichtiges Nicht*: è quel che egli chiama *Sein* o *Sein*, è quel che *non è un niente*, è l'"es gibt", il "c'è", l'"*etwas*" aperto nei confronti del quale abbiamo "apertura", nella verità del quale noi siamo". [...] Si tratta di descrivere questo essere che è fonte o *milieu* comune dell'essere positivo-scientifico-oggettivo e del nulla in quanto se ne parla, vi si pensa, e che dunque non è un niente.»⁶⁴²

Merleau-Ponty fa talmente "suo" il secondo Heidegger, da questo punto di vista, da sostenere una sua sostanziale convergenza con Bergson nella critica dell'idea di nulla assoluto. Allo stesso tempo, tuttavia, secondo Merleau-Ponty Heidegger si allontana dall'autore de *L'evoluzione creatrice* nella misura in cui il primo non giungerebbe al positivismo tipico invece del secondo, evitando di «polverizzare il possibile»⁶⁴³. Come si ricorderà, è la stessa posizione che Merleau-Ponty assume nel *Visibile e l'invisibile* e nei corsi sulla Natura. Secondo Merleau-Ponty, è stato dunque Heidegger il primo a pensare che ogni presenza supponga un rovescio di «nullificazione»⁶⁴⁴ e che allo stesso tempo tale nullificazione sia sostanzialmente come «presenza velata»⁶⁴⁵. Non si può fare a meno di notare che Merleau-Ponty sta qui descrivendo, usando il linguaggio heideggeriano, la dialettica di visibile e invisibile. La sua vicinanza a Heidegger è tale da giustificare anche un episodio biografico poco noto: quando, nel 1961, Adorno venne in visita a Parigi, attaccando con durezza durante una conferenza non tanto Merleau-Ponty ma tutto lo

⁶⁴² M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 75.

⁶⁴³ *Ibidem*.

⁶⁴⁴ *Ivi*, p. 76.

⁶⁴⁵ *Ibidem*.

heideggerismo francese, egli ne risultò scioccato⁶⁴⁶. Bisogna dunque concludere che Merleau-Ponty e il secondo Heidegger siano esattamente sullo stesso piano di ragionamento?

Sostenere questo sarebbe un errore altrettanto grave quanto l'identificare una distanza totale tra i due grandi pensatori. La differenza è da rinvenirsi, ancora una volta, nello spazio che Merleau-Ponty concede al concetto di *espressione*. A parere di Merleau-Ponty, infatti, Heidegger contraddice sé stesso quando sostiene la possibilità di *dire* (anche poeticamente) l'Essere: «Heidegger ha sempre cercato una espressione diretta del fondamentale nel momento stesso in cui era intento a mostrare che essa è impossibile»⁶⁴⁷. La critica di Merleau-Ponty a Heidegger si fonda sull'evidenziazione di una tensione irrisolvibile, presente nel cuore del ragionamento heideggeriano, tra l'esigenza di un'ontologia diretta e l'esperienza della sua impossibilità⁶⁴⁸ in virtù della stessa abissalità dell'essere. Come si è visto, l'Essere di Merleau-Ponty è *profondo* perché cosperso di invisibile e non può mai essere detto, o oggettivato, compiutamente. Esso è *selvaggio* a titolo ultimo. L'uomo è costitutivamente preso in una dinamica espressiva, insita nel suo stesso corpo, di cui non ha la chiave ma che gli è necessaria al fine di *abitare* questo stesso essere: l'espressione agisce come uno *schermo* tra noi e questo essere, permettendoci una qualche vista su di esso. Non si dà, per Merleau-Ponty, alcuna possibilità di raggiungere compiutamente e direttamente l'Essere per l'uomo. Egli rifiuta ogni mistica della coincidenza, rimanendo da questo punto un *razionalista*, se con questo termine si vuole intendere qualcuno che ritiene un qualche spazio di mediazione assolutamente imprescindibile. Come è stato giustamente sostenuto, secondo Merleau-Ponty:

⁶⁴⁶ Traggo questa notizia da M. Iofrida, *Natura e storia: i corsi sulla Natura di Merleau-Ponty e l'emergenza ecologica attuale*, in *Divus Thomas*, cit., 123, 2020, p. 36; Iofrida, a sua volta, la ricava da T. Tiedemann, *Adorno. Eine Bildmonographie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, p. 254, che riporta una citazione dal diario personale di Adorno che mostra come fosse lo stesso filosofo tedesco ad accorgersi dello stupore provato da Merleau-Ponty. Iofrida, nel suo saggio, stabilisce i contorni di un dialogo possibile tra Merleau-Ponty e Adorno estremamente interessante e che andrebbe ripreso in un ragionamento più radicale sull'ecologia politica.

⁶⁴⁷ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio storia natura*, op.cit. p. 114.

⁶⁴⁸ Su questo si veda F. Ciaramelli, *Contro l'ontologia diretta. Merleau-Ponty lettore e critico di Heidegger*, in *Studi di Estetica*, 33, 2006, p. 192.

«l'Essere si dimostra internamente sdoppiato, come se fosse attraversato da una mediazione insuperabile che ne impedirà ogni espressione diretta, e che esigerà il passaggio insopprimibile attraverso le mediazioni e i rimandi di un ordine simbolico.»⁶⁴⁹

Va sottolineato che questo stesso simbolico non è astraibile da un costante rimando all'essere selvaggio e alla dimensione corporea, come è stato più volte ricordato. Ha certamente ragione de Saint Aubert, per quanto forse la sua operazione complessiva oscuri i debiti che abbiamo accennato di Merleau-Ponty nei confronti di Heidegger, nel dire che, se quella di Heidegger rimane un'ontologia che ha tra i suoi strumenti fondamentali l'idea di origine, quella di Merleau-Ponty è invero un'ontologia della *nascita*⁶⁵⁰. L'essere, la Natura, non sono *trascendenti* né immanenti, ma *imminenti*, sono qualcosa che non passa, che ci costituisce e che ci consente di pensare un rapporto fondamentale di *conascita* con le cose che invece in Heidegger manca⁶⁵¹. Questo è massimamente evidente nella discussione che Merleau-Ponty mette in atto, indirettamente, con Heidegger sul tema dell'etimologia. Egli sostiene, infatti, che la continua ricerca etimologica attuata da Heidegger consista in una volontà di ritornare all'origine del senso medesimo, ricavarlo da un fondo antico ormai dimenticato. Tale posa è esplicitamente anti saussuriana⁶⁵², perché non pone il senso nella dimensione diacritica, come emergente cioè dal rapporto tra gli enti (a livello ontologico). Mentre nel secondo il senso è letteralmente eco-logico, nasce cioè da una serie di relazioni, dalla rete di rapporti tra gli enti, nel primo il senso è invece radicato in un'origine dimenticata a cui si tratta di ritornare. Merleau-Ponty è, in questo, certamente più vicino a de Saussure, nella misura in cui per lui il senso non è qualcosa da rinvenire in un ritorno all'origine, ma l'atmosfera

⁶⁴⁹ Ivi, p. 190.

⁶⁵⁰ Su questa contrapposizione C. Lefort, *Su une colonne absente*, op.cit. pp.28-29. Sul tema della nascita in Merleau-Ponty si veda anche F. Jacquet, *Naître du monde et naître au monde. Merleau-Ponty/Patočka*, in *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, 5, 2013, pp. 61-82. Johnson ritiene che il *proprium* della filosofia di Merleau-Ponty risieda precisamente in questo interesse per l'inizio, per l'origine, per le cose prime: «We find in Merleau-Ponty almost no philosophy of death. Rather we find a philosophy of natality and first things» G. A. Johnson, *The problem of origins*, cit., p.249.

⁶⁵¹ E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte*, cit., p. 195. Anche un acuto interprete di Heidegger ha evidenziato l'assenza del tema della nascita nell'opera del maestro: M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, cit., p. 77.

⁶⁵² M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 103.

fondamentale che non viene mai meno, in quanto interna al moto espressivo, che si realizza sul piano inter-soggettivo del linguaggio e della cultura e che, al contempo, l'Essere selvaggio già da sempre attua. In questo senso il filosofo francese non ha paura di dire che le etimologie di Heidegger sono irrimediabilmente «false»⁶⁵³.

L'impossibilità di una ontologia diretta per l'essere umano è da collegarsi, in ultima istanza, precisamente all'antropologia dell'espressione da noi rintracciata: è proprio in quanto l'uomo è costitutivamente in un orizzonte di cui è espressione e che non può dominare, che si rende necessario qualcosa come il linguaggio, il simbolo a *mediare* all'interno di questo stesso sdoppiamento interno all'Essere. Per il filosofo francese la stessa differenza ontologica si può comprendere solo in termini di espressione, e non come dimenticanza⁶⁵⁴. È in questo senso che quella di Merleau-Ponty si vuole come *ontologia indiretta*: «è

⁶⁵³ M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., p. 127.

⁶⁵⁴ F. Ciaramelli, *Contro l'ontologia diretta*, cit., p. 188. Un lettore pur attento come Lefort, nella sua corretta premura di distinguere l'Essere selvaggio dall'immediatamente visibile, dimentica precisamente la questione del rapporto espressivo tra il secondo e il primo e l'impossibilità di distinguerli ontologicamente. Egli infatti, sostenendo che «le mystère du visible: il est ce qui est, ce qui simplement est [...] plus profondément Être que l'être minéral, végétal, animal, humain, fabriqué, naturel, mobile ou immobile». Non è chiaro in che senso l'Essere selvaggio dovrebbe essere più dell'essere animale ad esempio, essendone il secondo *espressione*, cioè parte di un suo stesso movimento interno, di una sua articolazione possibile perché, in Merleau-Ponty, *l'Essere non è mai interamente*, ma è cosparso di invisibile. Cfr. C. Lefort, *Sur une colonne absente*, op.cit. p. 39. Peraltro, Lefort stesso non mancherà, in un testo più tardo, di riconoscere la distanza del proprio pensiero da quello di Merleau-Ponty: C. Lefort, *Flesh and Otherness*, in G. A. Johnson-M. B. Smith (a cura di), *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Northwestern University Press, Evanston 1990, pp.3.13. È per noi significativo che tale presa di distanza avvenga mediante un avvicinamento al lavoro compressivo di Jacques Lacan, come non manca di notare l'autore di un testo importante su Lefort che lo legge, per così dire, a partire da Merleau-Ponty (M. di Pierro, *L'esperienza del mondo. Claude Lefort e la fenomenologia del politico*, Edizioni ETS, Pisa 2020, p. 268 e p. 278). La critica di Lefort al maestro si basa sull'idea che la nozione di *carne* sia insufficiente a restituire la dimensione dell'Alterità (umana) con cui il soggetto sempre è confrontato (Ivi, p. 8). Il concetto stesso di Natura è rifiutato da Lefort in quanto essa è vista come mediata dallo sguardo di un Altro (p.10). In sintesi, per Lefort Merleau-Ponty mancherebbe di notare la presenza di un *Terzo*, dello Specchio lacaniano come momento di mediazione originario (p.12): il mondo di Lefort, a differenza di quello di Merleau-Ponty, è originariamente *domato (tamed)* e non permane in quella dimensione selvaggia di cui, per Merleau-Ponty, *tutto* è espressione. Difficile notare come la critica di Lefort non riprenda quella di Lacan ad un'unità primordiale che egli identifica con la nozione di Carne. È evidente come manchi a Lefort (nel cui saggio risuona la lezione kojéviana, probabilmente mediata da Lacan, ad es. p. 10) una considerazione complessiva della nozione di espressione, che gli avrebbe consentito di mantenere intatta l'idea di un grado di mediazione senza necessariamente rinunciare a quella di un *suolo* comune della nostra esperienza che non sia già da sempre fratturato. In altre parole, gli avrebbe consentito di mantenere una posizione *realista* da cui invece, indubbiamente, è molto lontano.

forse una legge dell'ontologia di essere sempre indiretta, e di non condurre all'essere che a partire dagli esseri»⁶⁵⁵. Contro a quello che è stato definito «l'intuizionismo»⁶⁵⁶ di Heidegger, Merleau-Ponty cerca di elaborare una filosofia in cui le sempre relative e incompiute possibilità di cogliere l'Essere si danno sempre a partire dagli *enti*, e mai attraverso, appunto, un'intuizione: un'ontologia indiretta. È uno dei punti della sua opera in cui si manifesta con più evidenza il debito di Merleau-Ponty nei confronti di Hegel. Si ricorderà che la critica di Hegel, contenuta nella prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito*, all'intuizione, al pensiero che vuole fondare la scienza con il famoso «colpo di pistola»⁶⁵⁷, è precisamente una critica all'intuizionismo. Nonostante il suo concordare con questa critica, per Merleau-Ponty non si tratta mai di spiegare come è possibile raggiungere il Sapere Assoluto: l'ontologia è sempre al contempo indiretta e incompleta⁶⁵⁸. È da questo punto di vista che bisogna intendere il rapporto profondamente diverso che Merleau-Ponty e Heidegger hanno con la scienza e in generale con i *fatti*. Conviene lasciare la parola al filosofo francese, che esplicita la sua distanza con Heidegger in una lunga nota a margine negli appunti del corso *Le monde sensible et le monde de l'expérience*, che riportiamo per intero perché assolutamente decisiva:

« à vrai dire le désaccord avec les heideggeriens n'est pas seulement dû à cette insuffisante élaboration: sous leur refus les analyses psychologiques, il y a peut-être un *formalisme philosophique*, l'assurance que la philosophie a son domaine conçu comme un certain territoire, au-delà du territoire ontique. Heidegger disant dans *Sein und Zeit* que la distinction philosophie-psychologie est immédiate: les faits ne peuvent rien m'apprendre, à moi philosophe, la généralité inductive présuppose les essences. Pour moi cela est formalisme: les faits préparés par présupposés ontologiques de la science ne peuvent que me rendre ces présupposés, mais le fait même "scientifique" déborde toujours cette ontologie, la remet en question éventuellement. En tout cas la philosophie a à le penser comme une modalité de l'existant. Faute de quoi la philosophie risque de

⁶⁵⁵ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio storia natura*, cit., p. 97.

⁶⁵⁶ Cfr. F. Ciaramelli, *Contro l'ontologia diretta* p. 189; J. Taminiaux, *Le regard et l'excédent*, La Haye, Nijhoff 1977.

⁶⁵⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Goebhardt, Bamberg und Würzburg 1807; tr. it. *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 200/2014, p. 79.

⁶⁵⁸ È per questo motivo che, come rinvia anche Lefort: «la philosophie de la coïncidence comme celle de la réflexion, l'intuition de l'Être comme le survol de l'Être se peuvent être à ses yeux que deux formes de positivisme, deux manières d'ignorer notre inhérence au monde» C. Lefort, *Sur une colonne absente*, cit., p. 26.

retomber dans l'ontique, en deça de la science. [...] Justement parce que la philosophie est radicale, et pour l'être, elle doit conquérir et justifier sa dimension en rendant tout le reste compréhensible, et non pas s'y établir d'un coup. Pas de distinction numérique entre philosophie et psychologie et sociologie, parce que pas de a priori formel. *Une herméneutique de la facticité ne peut être sans faits.* »⁶⁵⁹

In queste righe sono evidenti diversi elementi: in primo luogo la critica ad una filosofia radicalmente autonoma, nella misura in cui il compito della filosofia non è che, fenomenologicamente, il ritorno alle cose stesse, il ripiegare del pensiero su quella dimensione *carnale* su cui riflettono, in modo diverso, le scienze. Che la filosofia sia un pensiero dell'esistente deriva solo dal fatto che l'Essere come tale, in *assoluto*, non è mai coglibile: da qui non solo l'importanza dei *fatti* per la riflessione filosofica, ma dello spazio riflessivo *tout-court*. Per Merleau-Ponty il movimento oggettivante che mette in atto la scienza non è in sé problematico; lo è solamente quando oscura il nostro essere corpi-in-un-mondo, quando cioè fa dimenticare (come fanno l'intellettualismo e l'empirismo) quell'Essere profondo e selvaggio, naturale e storico, a cui apparteniamo senza resto e senza interruzione (giacché la distanza che rende possibile l'espressione non è un'interruzione, ma il chiasma di visibile e invisibile). Non serve dilungarsi sulla centralità dello studio dei "fatti" e in generale sull'importanza della scienza per il lavoro di Merleau-Ponty. Essa è già emersa nel corso di questa esposizione e è immediatamente evidente al lettore di qualsiasi opera di Merleau-Ponty⁶⁶⁰. Una lunga parte del corso del '56-'57 sulla Natura è dedicata alla centralità della scienza contemporanea per la comprensione dell'ontologia e della Natura come Essere Abissale: l'idea del filosofo francese è che addirittura la scienza possa aiutarci a liberarci dalla visione cartesiana della natura. Non ci sono dubbi, per il nostro autore, che il

⁶⁵⁹ M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, cit., p. 47. Sottolineature mie. A p. 153 Merleau-Ponty ripeterà il medesimo concetto, a dimostrazione dell'importanza, per lui, di una tale distinzione.

⁶⁶⁰ Per una visione generale solo del rapporto con le Scienze naturali (senza tenere in conto una scienza come la psicologia, dunque, per Merleau-Ponty di primaria importanza) si veda *Scienza e filosofia: Chiasmi International*, 8, 2006; Inoltre, a titolo di esempio D. Meacham, *Sense and Life: Merleau-Ponty's Philosophy of Nature and Evolutionary Biology*, in *Discipline Filosofiche*, XXIV, cit., pp.137-163; G. de Fazio, *L'Essere pre-logico. Una lettura ontologica dell'interpretazione di Copenhagen a partire da Merleau-Ponty*, in *Discipline Filosofiche*, XXIV, cit., pp. 91-114.

filosofo debba chiedere aiuto alla scienza per precisare l'idea di Natura⁶⁶¹. Essa non è sufficiente, nella misura in cui non elabora autonomamente posizioni ontologiche (da qui il ruolo della filosofia), ma non è certo in quanto tale parte di un processo di oblio dell'Essere: al contrario, può aiutarci a ritrovarlo. Merleau-Ponty chiarisce la propria posizione sul rapporto tra scienza-Essere-Natura-filosofia proprio contrapponendosi ad Heidegger:

«La scienza moderna fa spesso autocritica e anche la critica della propria ontologia. Infatti l'opposizione radicale, tracciata da Heidegger, fra la scienza antica e la filosofia ontologica, è valida solo nel caso della scienza cartesiana, che pone la Natura come un oggetto ostentato davanti a noi, e non nel caso di una scienza moderna, che mette in questione il proprio oggetto e la propria relazione con l'oggetto.»⁶⁶²

La centralità del *fatto* è data da quel rapporto con il mondo sensibile che esso può insegnarci. Se la filosofia è fondamentale per ripensare i presupposti ontologici su cui anche la scienza si dà (ma vi è una filosofia anche nella scienza che, appunto, è in grado di ritornare su quei presupposti), se si lascia troppa libertà al filosofo, come fa Heidegger, egli diventa vittima dell'illusione del linguaggio a cui già Merleau-Ponty ci ha resi attenti: «fidandosi troppo presto del linguaggio, egli diventerebbe vittima dell'illusione di un tesoro incondizionato di saggezza assoluta [...]. L'Assoluto, nel linguaggio, non è un assoluto immediato. Se il linguaggio deve essere l'anima dell'Assoluto, deve essere assoluto nel relativo»⁶⁶³. Dire, come fa Claude Lefort, che «l'Être brut est incommensurable aux représentations que la science en compose»⁶⁶⁴ è corretto solo a patto che non si utilizzi l'incompletezza del ragionamento scientifico per denunciarne una *falsità*, ripristinando in qualche modo la differenza ontologica. È sempre in virtù di questa necessità del *concreto* e della nostra *esperienza* da cui partire e a cui ritornare continuamente, senza potersene sganciare in una vanesia volontà di *dirlo* nella sua interezza che Merleau-Ponty decide, tra le altre cose riportate nei paragrafi precedenti,

⁶⁶¹ M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., p. 124.

⁶⁶² Ivi, p. 125.

⁶⁶³ Ivi, p. 127.

⁶⁶⁴ C. Lefort, *Sur une colonne absente*, cit., p. 44.

di parlare più di Natura che di Essere, come rivelano alcuni appunti inediti che prendiamo dall'ultimo lavoro di de Saint Aubert:

« Nous disons: philosophie de la Nature e non philosophie de l'être parce qu'il s'agit de rendre compte de notre expérience de l'être – et en particulier de l'expérience scientifique (...) Nous avons à développer l'ontologie qui est implicite dans le développement de notre connaissance de la Nature (...). C'est pourquoi nous disons philosophie du φύω et non philosophie de l'être. Pour ne pas nous enfermer dans univers séparé de l'Être (peut-être univers académique).
»⁶⁶⁵

Dove è chiara anche la portata di rinnovamento per la stessa filosofia che Merleau-Ponty vede per il proprio lavoro complessivo di ricerca: se la filosofia è oggi possibile, è solo a prezzo di un suo profondo rinnovamento, di un'uscita dalla sua auto-referenzialità linguistica.

È falso, in effetti, quanto sostiene Sartre nel suo elogio funebre per il vecchio amico. Proiettando il suo pensiero su quello di Merleau-Ponty, egli sostiene infatti che quest'ultimo non si sarebbe avvicinato in alcun modo ad Heidegger, per il quale l'Essere era l'unica preoccupazione autentica, mentre «l'homme reste le souci principal de Merleau»⁶⁶⁶. In realtà, Merleau-Ponty prova a ripensare il secondo tramite il primo, vedendolo come *espressione* di un mondo naturale dato nella sua autonomia. Quanto interessa a Merleau-Ponty, come egli afferma sempre leggendo Heidegger, è «abitare l'Essere»⁶⁶⁷. Esso è però abitato sempre da soggetti situati, che hanno un rapporto *mediato* da un movimento di espressione che allo stesso tempo è costitutivamente interno all'Essere selvaggio stesso. La distanza è dunque l'altro volto di un'inerenza fondamentale. Proviamo ora a vedere in che senso tutto questo valga, a maggior ragione, per la nozione di *Terra*. Questo è chiarito da un testo che consiste in alcuni appunti presi al corso di Merleau-Ponty nel semestre del 1957 del corso sulla Natura, *Husserl et la notion de Nature*⁶⁶⁸. Esso sistematizza perfettamente quel rapporto tra Natura-Terra-Riflessione che stiamo qui tematizzando come il motivo della necessità di un'ontologia

⁶⁶⁵ M. Merleau-Ponty, *Être et monde*, inedito citato da E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte*, cit., p. 116.

⁶⁶⁶ J.P. Sartre, *Merleau-Ponty vivant*, in *Les Temps Modernes*, cit., p. 367.

⁶⁶⁷ M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 86.

⁶⁶⁸ M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, cit., pp. 215-234.

sempre indiretta. Come abbiamo già visto, Merleau-Ponty, rileggendo Husserl, sostiene che la terra è un pre-oggetto, un *Boden* per tutti i viventi che condividono questo suolo comune, indifferentemente⁶⁶⁹. La sua pre-oggettività però, non nega un rapporto fondamentale della Terra, come suolo, con il processo stesso di oggettivazione. La Terra rimane perennemente nell'*imminenza* anche nel pieno di questo processo oggettivante. Essa non è il fondo perennemente ritirantesi che Heidegger identifica nel saggio *L'origine dell'opera d'arte*⁶⁷⁰ e non si dà, per Merleau-Ponty, quella «lotta»⁶⁷¹ tra Terra e Mondo che è così tipica dell'impostazione heideggeriana. Al contrario, ogni oggettivazione «est utilisation, non rupture, du lien original avec la Terre. C'est ce que fait comprendre l'artifice déjà évoqué de la réciprocité. [...] Il n'y a qu'une humanité, il n'y a jamais qu'un seul *Boden*»⁶⁷². Il processo di astrazione, per Merleau-Ponty non è parte di un processo di *lotta* contro la Terra, ma è istituzione a partire da essa, che rimane il *suolo* di ogni cultura, la via che ogni espressione deve prendere per svilupparsi. L'espressione non può essere in alcun caso abbandono della Terra, ma non si può in alcun caso *dire* la Terra, nella misura in cui essa stessa è un pre-oggetto. Gli umani, da un lato, vivono con avanti a sé stessi qualcosa come una membrana interna allo stesso essere, che è l'espressione stessa (linguaggio, simbolo, tecnica). Fanno questo da un lato perché sono, in quanto umani, gli animali più eco-logici di tutti, in grado di cogliere l'invisibile che attraversa il visibile, di portare a sviluppo processi espressivi già interni alla natura stessa. Dall'altro lato, la loro vita è immediatamente espressiva perché sempre *mediata*, sempre *indiretta*, in quanto la Terra è il *suolo* e l'orizzonte non dominabile: se potessero *dirlo* o *vederlo*, non sarebbe più orizzonte, ma oggetto, per quanto *mistico*. L'irrealizzabilità di ogni ontologia diretta risiede, dunque, nell'essere *orizzonte* della Terra e dell'Essere.

Vi è un ultimo punto che è necessario sottolineare. L'imprescindibilità di uno spazio riflessivo, mediato e anche singolare, deriva senza dubbio dall'esser situato/corporeo del soggetto-nel-mondo. Tuttavia, questa necessità non deve far pensare alla posizione di Merleau-

⁶⁶⁹ Ivi, p. 228.

⁶⁷⁰ M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Mein 1950; tr. it. di P.Chiodi, *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 3-69.

⁶⁷¹ Ivi, p. 34.

⁶⁷² M. Merleau-Ponty, *Husserl et la notion de Nature*, cit., p. 230.

Ponty come ad un intellettualismo moderato, stemperato con un po' di realismo o con un riferimento in ultima istanza all'Essere selvaggio che però rimarrebbe talmente lontano da costringere la vita degli umani in uno spazio interamente simbolico⁶⁷³. È, al contrario, proprio perché tutta la forza dell'argomento di Merleau-Ponty risiede, alla fine del suo percorso di ricerca, sulla *selvatichezza* dell'Essere, sul suo essere orizzonte e suolo pre-oggettivo, che esso non è dicibile o visibile interamente. Noi vi ineriamo fino in fondo perché siamo *carne*, perché siamo un corpo, ma la nostra inerenza si dà sempre come parziale in virtù del nostro essere situati, per quanto indefinitamente aperti a quello stesso Essere. La tesi sull'apertura dell'uomo (sulla sua eco-logicità) e sulla *profondità* dell'Essere sono complementari e radicalmente inseparabili. Si è aperti solo ad un orizzonte che sfugge. L'ontologia è indiretta non perché l'uomo sia *altro* o *distante* dall'Essere, ma proprio perché vi è talmente *dentro* da non poterlo mai restituire interamente. Egli può solo *esprimerlo*, porre alla luce alcuni aspetti, renderli visibili, senza dimenticarsi che è sempre e comunque l'incrocio tra lui e l'Essere, e non la sua interiorità isolata e autarchica, *il posto del negativo*. È per questo che la Natura, per *definizione* e non per accidente, permane nell'inappropriabilità.

⁶⁷³ È il rischio di letture come quella di André Green, che sostiene l'irrealtà del possibile e l'irrelevanza del biologico nell'ultimo Merleau-Ponty in favore di un «ancrage su symbolique» insuperabile. Cfr. A. Green, *Du comportement à la chair: itinéraire de Merleau-Ponty*, cit., p. 328.

V.

ABITARE L'ANTROPOCENE

Ora che è stato finalmente disarticolato il dispositivo concettuale che, nell'introduzione, si è visto animare i discorsi prometeici e collassologici sull'Antropocene, è forse possibile comprendere come rendere *operativa*, cioè adeguata a pensare diversamente la nostra epoca geologico-storica, quell'antropologia dell'espressione che è il risultato ultimo di quella disarticolazione. Se infatti si toglie la condizione di possibilità primaria dei discorsi sull'Antropocene – come Era di dominio dell'umano o, all'opposto, di un crollo assoluto – diviene forse possibile un ragionamento diverso su di esso. Tale discorso *eco-logico* sull'Antropocene è già presente in tutta una serie di ragionamenti a cui faremo riferimento qui nella conclusione del capitolo. Un'idea di *umano* sciolta dalla necessità di essere il *posto* del negativo che, da Heidegger a Sartre, tanta parte del pensiero contemporaneo gli aveva assegnato, è condizione imprescindibile per questa nuova concezione.

Non bisogna però pensare che la nozione di Antropocene ecologico sia puramente prescrittiva, rispetto alla nostra situazione di crisi. L'idea dell'uomo che emerge dall'antropologia dell'espressione, come essere aperto al mondo, non è affatto un'idea genericamente armonicista: al contrario, essa *spiega* la crisi ecologica come possibile proprio a partire dalla capacità, tutta umana, di essere *aperto* al mondo e di svilupparne i lati *non-visibili*. L'uomo ha portato la natura in una direzione relativamente inedita, facendo emergere da essa la possibilità di qualcosa come l'Antropocene, in cui la stessa esistenza umana è messa a rischio. Egli può scatenare una *crisi ecologica* proprio perché è l'essere più ecologico. Ciò che tuttavia rende più interessante un'antropologia dell'espressione rispetto a quella negativa non è certo la sua capacità di spiegare la crisi attuale, di dare ragione del suo avvenimento. Per quanto tale capacità non sia intaccata anche in un'antropologia dell'espressione, il valore aggiunto di quest'ultima è il renderci infine possibile concepire il *nuovo*. Elemento, quest'ultimo, che sul piano del rapporto uomo-mondo

e dunque, in generale, di qualcosa come un' *ecologia* (in una declinazione etica e politica), non poteva in alcun modo emergere dall'antropologia negativa. Infatti, quando il binomio uomo-negativo si afferma, come si è visto in tutta una serie di autori, *l'esplosione del negativo* in un annullamento della presenza è un destino assolutamente inevitabile. Invece, in un orizzonte teorico che ruota intorno ad un'antropologia dell'espressione, la crisi ecologica non è affatto un destino e è anzi criticabile, proprio in quanto non è l'esito di un vuoto ontologico originario, ma di una serie di relazioni *storiche, contingenti* e dunque in qualche modo *reversibili*. Essa non è che il risultato dell'impiego, storicamente e geograficamente determinabile, in termini distruttivi, di quell'apertura eco-logica dell'uomo. Esistono molteplici società che non hanno affatto svolto quell'impiego e la cui stessa esistenza basterebbe, da sola, a confutare l'antropologia negativa¹ come spiegazione di alcuni caratteri *universali* dell'umano. La spendibilità operatoria e l'originalità dell'antropologia dell'espressione si dà dunque sul piano di una descrizione di alcuni problemi contemporanei che miri ad una trasformazione radicale dello stato di cose presente, e non nella mera *certificazione/giustificazione* di essi; tale trasformazione è però possibile solo a partire dalla descrizione di un'appartenenza dell'uomo alla Terra, ai suoi ambienti biologici e alla sua storia geologica, che non è per nulla un *dover essere*, quanto ciò che emerge con chiarezza dalla crisi ecologica, nonché dalla nostra stessa congiuntura pandemica. Sono così superati i due *blocchi* teorico-pratici tipici del *discorso prometeico sull'Antropocene*, supportati antropologicamente, che erano stati individuati nell'introduzione di questo lavoro: l'incapacità di pensare la passività dell'essere umano e quella di pensare il *nuovo*.

In questo capitolo si proverà dunque a mostrare come l'antropologia dell'espressione consenta di pensare in modo nuovo l'Antropocene e quindi la nostra stessa condizione storico-naturale. Seguendo Merleau-Ponty, si sarebbe potuto risolvere il problema sostenendo che il rapporto uomo-Terra alla luce dell'antropologia dell'espressione è da intendersi secondo la dialettica senza sintesi attivo-passivo. Fermarsi qui avrebbe

¹ Su questo si veda almeno P. Descola, *Oltre natura e cultura*, op.cit.; E. de Castro, *Metafisiche cannibali*, op.cit.; V. Reiff, *Il rapporto con la natura nella "ricerca della visione" presso gli Indiani Sioux*, in C. Widmann, a cura di, *Ecologicamente. Psicologia del rapporto uomo-ambiente*, Longo Editore, Ravenna 1997, pp. 73-88. Non è un caso, come si ricorderà, che Kojève metta sostanzialmente in dubbio la piena umanità delle popolazioni che non riconoscono e non praticano la *negazione* del loro ambiente.

però significato mantenere questo lavoro ad un livello di astrazione che non corrisponde alle sue ambizioni. Si è dunque scelto di declinare tale dialettica senza sintesi *traducendola*, per così dire, nel concetto di *abitare*, che pare essere il vero nucleo intorno a cui può strutturarsi una nuova idea di *Antropocene* sciolta dal binomio uomo-negativo. È tale nozione che, se definita adeguatamente, può rendere *operativo* il piano, più teoretico, delineato nel precedente capitolo. Si tratta, più che di elaborare una teoria complessiva, che è compito di ben altro sforzo teorico, di donare qualche strumento di analisi e riflessione nella direzione sopra citata di un ripensamento della nostra epoca geologica.

1. L'uomo geografico. Verso una definizione dell'abitare

L'idea merleau-pontyana secondo cui l'uomo ha un rapporto attivo-passivo con la Terra, che è costitutivamente il suo suolo, può venire declinata secondo l'idea che la caratteristica tipica e ineliminabile dell'uomo sia il suo *abitare*. Il concetto di *abitare*, nonostante la sua grande diffusione, manca di una formulazione unanime, trasversale alle differenti discipline che si confrontano con tale nozione: filosofia, geografia, sociologia, antropologia, psicologia, architettura, urbanistica². Il motivo di tale difficoltà definitoria è stato individuato nel rapporto strettissimo che l'abitare ha con l'umanità in generale: si tratta cioè di «qualcosa che ci appartiene troppo intimamente perché sia possibile spiegarlo fino in fondo»³. In questa sede non si vuole dare una definizione *universale* dell'abitare, in grado di spiegare compiutamente il senso che tale concetto assume nelle sue diverse applicazioni teoriche e disciplinari; quanto, piuttosto, definirlo come esito del ragionamento sull'umano elaborato in precedenza. Tale concetto deve però essere declinato in modo nuovo affinché l'*antropologia dell'espressione*, tratta dal lavoro di

² F. Herouard, *Habiter et espace vécu: une approche transservale pour une géographie de l'habiter*, T. Paquot, M. Lussault, C. Younès, a cura di, *Habiter, le propre de l'humain. Villes, territoires et philosophie*, La Découverte, Paris 2007, p. 159.

³ M. Vitta, *Dell'abitare. Corpi spazi soggetti immagini*, Einaudi, Torino 2007, p. 3.

Merleau-Ponty, possa essere resa operativa, ovvero in grado di consentire di pensare l'Antropocene al di là del binomio uomo-negativo.

La tradizione di pensiero che, più di altre, ha indagato il rapporto tra l'uomo e il suo ambiente legandolo al concetto di abitare, è la *geografia fenomenologica*⁴ che affonda le sue radici nell'opera di Eric Dardel (e prima ancora, nel possibilismo geografico di Paul Vidal de la Blanche e di Lucien Febvre⁵). È stato proprio Dardel, infatti, nel lavoro pubblicato nel 1952 *L'homme et la Terre*, il primo a sostenere la necessità di una ricerca al contempo geografica e filosofica che si fondi su un postulato antropologico fondamentale, racchiuso nell'idea che vi sia «una relazione concreta che stringe l'uomo alla Terra, una *geograficità* dell'uomo come modo della nostra esistenza e del suo destino»⁶. Ponendo le proprie riflessioni in esplicita continuità con quelle di Merleau-Ponty e Heidegger⁷, Dardel rinviene nella dimensione terrestre l'elemento proprio dell'umano: la Terra che è la base di ogni relazione possibile, cioè di ogni «abitare, costruire, coltivare, circolare»⁸. In questo senso la Geografia, «come realtà terrestre, è il “luogo” della storia, una permanenza che attraversa l'Avvenimento»⁹; essa è, in termini merleau-pontyani, l'imminenza al cuore della storia. Emerge, nel testo di Dardel, un protagonismo della dimensione tellurica, nella sua *resistenza e attività*, che non è riducibile all'esistenza umana. La geografia «è un certo modo di essere invasi dalla Terra, dal mare, dalla distanza, di essere dominati dalla montagna, di essere condotti dalla direzione, di essere “attualizzati” dal paesaggio come presenza della Terra»¹⁰. Dardel, coerentemente con l'impostazione fenomenologica e alla sua vicinanza a Merleau-Ponty, non nega che una certa dose di antropocentrismo come spazio proprio del

⁴ Non vi è molta bibliografia di ambito storico-ricostruttivo sul tema, ma si veda almeno, per un ragionamento più teoretico, E. Relph, *Geographical experience s and being-in-the-world: The phenomenological origins of geography*, in D. Seamon, R. Mugerauer, a cura di, *Dwelling, Place and Environment. Towards a Phenomenology of Person and World*, Springer, Dordrecht 1985, pp 15-31. In generale, sul tema è importante la raccolta di J. Donohoe, a cura di, *Place and phenomenology*, RLI, London 2017.

⁵ P. Vidal de la Blanche, *La terre, géographie physique et économique*, Delagrave, Paris 1883; L. Febvre, *La Terre et l'évolution humaine*, Albin Michel, Paris 1922.

⁶ E. Dardel, *L'Homme et la Terre. Nature de la réalité géographique*, PUF, Paris 1952; tr. it. di C. Copeta, *L'uomo e la Terra. Natura della realtà geografica*, Unicopli, Milano 1986, p.11.

⁷ Ivi, p. 41; p.81.

⁸ Ivi, p. 41.

⁹ Ivi, p. 47.

¹⁰ Ivi, p. 40.

soggetto sia comunque inevitabile¹¹: quello che conta, però, è distinguere il piano ontologico da quello gnoseologico. Se la conoscenza dello spazio geografico è senza dubbio *per* l'uomo, questo non significa che la spazializzazione in quanto tale si produca esclusivamente in virtù di un suo comportamento attivo, cioè che lo spazio sia uno *strumento* dell'uomo. Si tratta, piuttosto, di un rapporto attivo-passivo: l'uomo subisce l'influenza di questa natura geografica, che lo costituisce come soggetto in virtù del rapporto *concreto* uomo-mondo¹². La Terra ha una vera e propria «ossatura rocciosa»¹³ nelle montagne e nelle scogliere, ad esempio, che non sono un *rifiuto* dell'uomo, uno spazio completamente inviolabile, ma gli sono, piuttosto, aperte. Tale apertura non deriva né da un soggetto la cui *nullità* illumina il mondo, né da un oggetto in sé luminoso, quanto dal rapporto stesso tra questi due poli, oramai relativizzati: «l'illuminazione [...] è ciò in mezzo a cui ci troviamo e che di solito ci sfugge, e si posa sul paesaggio»¹⁴. Nell'alpinismo, sostiene Dardel, l'uomo sviluppa una conoscenza *pratica* della Terra, un «conoscere attraverso l'agire»¹⁵. Questo confronto con un elemento tellurico autonomo, profondo, qualitativo e *resistente*, lungi dal far recedere l'umano in una dimensione di terrore o di passività assoluta nei confronti del mondo, lo rende piuttosto libero. In questo incontro con un'alterità solida, infatti, «il tellurico è spesso, nel corso della storia, l'alleato dell'uomo nel consolidamento della libertà»¹⁶. Si tratta di un rapporto non di annullamento ma di reciproca costruzione, come è evidente dalle pagine dardeliane sul *paesaggio* come elemento che mette in luce la *geograficità* dell'umano e la necessità, per lui, di un rapporto attivo-passivo con la Terra. Tra Terra e uomo non c'è quel rapporto di *lotta* che si è visto essere il cuore del ragionamento heideggeriano sul tema. Il paesaggio non è infatti un oggetto interamente costruito dall'essere umano, ma è esito dell'incontro tra quella dimensione *tellurica* a cui Dardel fa sempre riferimento e un umano a sua volta costituito-costituente quella stessa dimensione: il paesaggio è definito, infatti, come «l'inserirsi dell'uomo nel mondo»¹⁷. È a partire da tutte queste considerazioni, brevemente riportate, che lo studioso, ponendo l'accento

¹¹ Ivi, p. 16.

¹² Ivi, p. 17.

¹³ Ivi, p.22.

¹⁴ Ivi, p. 41.

¹⁵ Ivi, p. 23.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Ivi, p. 35.

sulla dimensione passiva dell'uomo, sostiene che «abitare in una terra, prima di tutto, è affidarsi attraverso il sonno a ciò che è, per così dire, al di sotto di noi: base su cui si ripiega la nostra soggettività»¹⁸.

Tale nozione di uomo come essere essenzialmente *geo-grafico* è il nucleo del lavoro complessivo di uno dei più importanti rappresentanti contemporanei della geografia fenomenologica: Augustine Berque. Affermato studioso del Giappone¹⁹, egli ha dedicato gli studi degli ultimi trenta anni della propria carriera al tema dell'abitare umano e del suo *milieu*. La sua ricerca prende le mosse, oltre che dalla tradizione di geografia fenomenologica inaugurata da Dardel stesso del resto, da una serie di riflessioni prettamente filosofiche, tra cui sono da annoverare non solo quelle di Heidegger e Merleau-Ponty²⁰ ma anche quelle di alcuni membri della scuola di Kyoto, come Watsuji Tetsurō e Kitarō Nishida. Sono stati questi ultimi, in effetti, in dialogo soprattutto con il lavoro di Heidegger, a declinare, tra gli anni '20 e '40 del secolo scorso, l'idea del *luogo* come dimensione propria dell'umano. In Nishida la questione assume uno spessore teoretico, più che antropologico-filosofico, difficilmente riportabile nella sua profondità e importanza. L'idea che conta ai fini della presente ricostruzione, nonché per il lavoro di Berque, è che già nella posizione del più importante esponente della scuola di Kyoto la questione del negativo è esattamente invertita rispetto all'antropologia negativa ricostruita nella prima parte di questo lavoro. Per Nishida, infatti, ciò che rende ragione delle differenze che concretamente sperimentiamo nel mondo non è affatto l'esistenza del soggetto che illumina di senso quel mondo, quanto piuttosto il *luogo* come spazio in cui ogni cosa permane: «ciò che è deve essere in qualcosa»²¹. L'Io e il Non-Io, l'Essere e il Non-Essere, non possono stare in opposizione su un piano di immanenza assoluto, altrimenti non potrebbero nemmeno essere concepiti: essi riposano costitutivamente in un «vero Nulla»²² che contiene entro di sé tali differenze. Tale vero nulla altro non

¹⁸ Ivi, pp.42-43.

¹⁹ A. Berque, *Le sauvage et l'artifice: les japonais devant la nature*, Gallimard, Paris 1986.

²⁰ Il peso dell'influenza di Heidegger nel lavoro di Berque è rinvenibile in tutto il suo lavoro principale, *Ecumene*, che ci accingiamo a commentare. L'influenza di Merleau-Ponty è meno evidente, ma è stata recentemente chiarita dal geografo francese in A. Berque, *De Merleau-Ponty en mésologie*, in *Divus Thomas*, cit., pp.39-56.

²¹ K. Nishida, *Basho*, in *Nishida Kitarō Zenshū*, v. 3, Iwanami, Tōkyō 2002-2009, pp. 415-477; tr. it. di E. Fongaro, *Luogo*, Mimesis, Milano 2012, p. 31.

²² Ivi, p. 40.

è che il *luogo*. La sua *realtà* è antecedente le distinzioni e al contempo le fonda: tutte le relazioni di forza e le cose (è evidente qui la critica a Nietzsche) non sono affatto originarie, ma possono stare solo *dentro* un «campo»²³. Questo luogo, come ciò che *contiene* la potenza e l'atto, la forma e la materia, è così l'autentico *reale*²⁴. L'assoluta centralità del *luogo*, che permane al fondo del lavoro di Berque e, si può dire, di ogni riflessione eco-logica sull'abitare dell'uomo (sarà infatti anche al centro della nostra riflessione), non deve però oscurare i rischi di una simile posizione, che tende ad annullare completamente lo spazio del soggetto, riducendolo a mera *parte* di questo *Vero Nulla* che è il luogo stesso, come unione che contiene tutte le parti²⁵. È complesso pensare l'abitare come *attività* in un contesto teoretico del genere. Tale rischio di passivismo e finanche di riduzionismo è ben noto a Berque, che lo rinviene anche nel suo riferimento diretto all'interno della scuola di Kyoto, e cioè Watsuji Tetsurō. Nel libro di questo filosofo poco noto in Occidente, *Fûdo*, traducibile in italiano con *ambiente* (Berque, che ha tradotto il testo in francese, lo ha reso con *milieu*), Tetsuro sviluppa, tra i primi, l'idea che l'esistenza umana possa darsi solo all'interno di un *milieu* concreto, naturale e storico, ponendo dunque la propria riflessione su un piano speculativo meno astratto rispetto a Nishida. Tale esistenza nel *milieu* è chiamata dal filosofo *specificazione mediale*: l'umano è costitutivamente in un campo che lo costituisce e che egli stesso, al contempo, elabora²⁶. A partire dalla constatazione per cui il *milieu* è la *carne* dell'umano²⁷, Tetsuro declina nel corso del testo ogni caratteristica umana secondo la sua *medialità*, giungendo talvolta ad esiti prettamente riduzionistici (egli sostiene, ad esempio, che la differenza tra indiani e europei sia riconducibile alla sola dimensione climatica). Nella sua prospettiva, l'atto di abitare è ridotto ad una passività pressoché assoluta, nonostante alcune dichiarazioni iniziali nel testo, poi smentite dalle sue analisi concrete in cui l'influenza dei *milieu* sugli esseri umani risulta essere pressoché totale. Questa serie di problemi teorici non toglie, tuttavia, la sua importanza per la riflessione di Berque, che proprio a partire dalla rimozione di questi

²³ Ivi, p. 39.

²⁴ Ivi, p. 59.

²⁵ È lo stesso Berque ad individuare tale rischio: cfr. A. Berque, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Belin, Paris 2000; tr. it. di C. Arbore, S. Gamba, M. Maggioli, *Ecumene. Introduzione allo studio degli ambienti umani*, Mimesis, Milano 2019, p. 203.

²⁶ W. Tetsurō, *Fûdo. Ningengaguteki kôsatsu*, Iwanami, Tōkyō 1935; opera consultata in tr.fr. di A. Berque, *Fûdo. Le milieu humain*, CNRS, Paris 2011, pp. 48-51.

²⁷ Ivi, p. 52.

accenti riduzionistici e passivizzanti (che egli rinviene anche in alcune pagine di Dardel)²⁸, approfondendo il concetto di *medialità*, elaborerà la sua teoria sull'*Ecumene* come dimensione di vita propria dell'umano.

Berque riprende dunque Dardel nel definire l'umano come essere essenzialmente geografico²⁹. Questo significa che ciò che accade sulla Terra ci concerne, è rilevante per la nostra esistenza concreta e noi non possiamo comprendere nulla di noi stessi senza cogliere le caratteristiche qualitative e specifiche del *luogo* in cui già da sempre siamo³⁰. Berque definisce *Topos Ontologique Moderne* (TOM) l'impostazione teorica secondo la quale il luogo è uno spazio neutro dove l'umano si muove. L'uomo della modernità risulta infatti essere separato da qualsiasi *milieu*³¹; ne è il suo *negativo*, l'essere che vive in un luogo pur essendone qualitativamente separato. A tale idea egli contrappone precisamente l'idea di umanità *geografica*, quale viene elaborata non solo dagli autori della scuola di Kyoto sopra citati, ma anche dall'indagine etnografica che egli stesso ha svolto per molti anni in Giappone: in questa visione *geografica* l'uomo diviene esattamente *dove* è. Egli con-cresce con il suo *luogo*, dal quale non è in alcun modo separabile, senza il quale non è nemmeno pensabile come *uomo*³². Tale *luogo* Berque lo definisce servendosi della nozione elaborata da Platone nel *Timeo* di *chora*. La *chora* platonica, come è noto, non è né una forma ideale, né un essere sensibile, ma un *terzo genere*, uno spazio qualitativo. Essa non è lo spazio neutro, il *topos*, nel quale le cose meramente *sono* come oggetti separati e autonomi, quanto piuttosto l'apertura nella quale le cose esistono, un luogo nel quale si sviluppa ogni *milieu umano*. La *chora* è un luogo che partecipa di ciò che vi si trova³³: è quello spazio profondo, qualitativo, costitutivo del suo abitante, che si è visto descrivere anche a Dardel. È dunque un ragionamento al contempo geografico e ontologico (di una geografia che è già da sempre ontologia e di una ontologia inscindibile dal riferimento, geografico, al luogo) quello che anima l'intera operazione di Berque: le cose stesse (e non solo l'umano), per essere comprese, devono essere pensate nel loro *milieu*. Senza il proprio fondamentale con-testo, le

²⁸ A. Berque, *Ecumene*, cit., p. 53.

²⁹ Ivi, p. 51.

³⁰ Ivi, p. 52.

³¹ A. Berque, *Poétique de la Terre: Histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie*, Belin, Paris 2014, p. 35.

³² Ivi, p. 135.

³³ A. Berque, *Ecumene*, cit., p. 66.

cose non hanno *sensu*. Gli esseri hanno, cioè, una modalità di esistenza che Berque definisce *ecumenale*³⁴: con-crescono, in un movimento che Berque chiama di *concrétude*, con il loro *luogo*, in un rapporto di reciproco scambio³⁵. Avere un rapporto *concreto* con il proprio luogo significa vivere in relazione inseparabile da esso e rendere la presenza umana (storica) in uno spazio inseparabile dalla definizione e dalla comprensione del luogo stesso. È solo in questa *chora*, riassumendo, che vi è differenza, che vi è linguaggio, che vi è simbolo³⁶. Solo abitando può darsi umanità. Berque riprende esplicitamente Merleau-Ponty sostenendo che questa stessa relazione tra uomo e *milieu* è in prima battuta radicato nella nostra corporeità biologica³⁷, ripetendo il gesto che abbiamo già visto fare all'autore della *Fenomenologia della percezione*: porre l'umanità dal lato dell'apertura, dell'eco-logicità, della capacità di stringere relazioni con ciò che la circonda. L'umano è una capacità di presa del mondo incarnata biologicamente. È il corpo stesso, infatti, ad essere *mediale*, a donarsi cioè come relato a ciò che gli sta intorno e senza il quale nemmeno sarebbe pensabile: tale medialità è per Berque il momento strutturale della nostra esistenza³⁸. Da questo punto di vista, tutti i *milieux* umani non sono che insiemi di relazioni tra l'uomo e ciò che *con-cresce* intorno a lui e con lui³⁹: Berque rinvia a partire da questo la necessità di una nuova disciplina, la *mesologia*, come studio dei *campi* in cui di volta in volta si colloca l'umano e dai quali esso non può essere separato⁴⁰.

Questo concetto di ecumene, che non è altro che la terra abitata o, più semplicemente *l'abitato*⁴¹, impone di ripensare il rapporto tra il vivente-umano e il *milieu* al fine di sfuggire al riduzionismo che si è visto affiorare in alcuni ragionamenti dei maestri di Berque. Una riflessione che il geografo francese articola ricorrendo a due importanti riferimenti teorici: da un lato alla tradizione fenomenologica (nel suo rapporto con la biologia teoretica, che abbiamo incrociato nel nostro percorso) e lo spazio che essa

³⁴ Ivi, p. 147.

³⁵ Ivi, p. 149.

³⁶ Ivi, p. 71.

³⁷ Ivi, p. 180.

³⁸ Ivi, p. 186.

³⁹ Ivi, p. 143.

⁴⁰ Ivi, p. 164.

⁴¹ A. Berque, *Poétique naturelle, poétique humaine. Les profondeurs de l'écoumène*, in A. Berque, a cura di, *Donner lieu au monde: la poétique de l'habiter. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle*, Éditions Donner Lieu, Paris 2012, p. 267.

riserva alla dimensione soggettiva, dall'altro al lavoro complessivo di André Leroi-Gourhan⁴². La prima serve a Berque per sottolineare la sostanziale «trajectivité»⁴³ del vivente, che è sempre interprete del suo ambiente, dal quale è dialetticamente costituito. Vi è un irriducibile spazio del soggetto che è in relazione non immediata, ma interpretativa, con il suo stesso *milieu*, al quale è rivolto e con il quale sta in un rapporto di mutua apertura. È questa dinamica di reciproca costituzione che Berque chiama «poétique de la Terre»⁴⁴. Non vi sono dubbi, dunque, anche da un punto di vista storico, che l'ecumene sia in qualche modo generato attivamente dagli umani che concretamente lo vivono⁴⁵, e che non sia dunque possibile pensare il *Fûdo* come ciò che *determina* gli uomini stessi, proprio in quanto essi interpretano, sognano, vivono e trasformano il proprio *ecumene*, rendendolo precisamente per questo una *dimora*. Esattamente perché l'uomo è geografico, cioè sempre in un mondo *spesso*, dotato di determinate qualità, che questo stesso umano riceve e modifica solo relativamente, Berque può definire l'ecumene⁴⁶, la dimora dell'uomo, come una *relazione* che è nello stesso tempo ecologica, tecnica e simbolica dell'umanità con l'estensione terrestre⁴⁷. Esso è l'impregnarsi reciproco del luogo e di ciò che vi si trova: ogni realtà è *nell'*ecumene, ogni ecumene è *nel* dimorarvi degli umani e dei non-umani.

Questa dimensione attivo-passiva dell'*abitare* l'ecumene viene confermata dall'utilizzo che Berque fa del classico lavoro di André Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*⁴⁸. Per il geografo francese il paleontologo ha contribuito in modo decisivo a fondare l'«ontologia dell'ecumene»⁴⁹ indicando il processo di emersione dell'ecumene dalla biosfera come radicato in un'attività *pratica* (a partire dalla specificità della mano umana⁵⁰) di *lavoro* con il mondo. È questa dimensione biologica *data* che consente all'animale umano una forma di attività e di costruzione tecnica che, lungi dal separarlo dal mondo, lo apre piuttosto alla sua profondità e

⁴² A. Berque, *Ecumene*, cit., p. 247.

⁴³ A. Berque, *Poétique de la Terre*, cit., p. 181.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ A. Berque, *Ecumene*, cit., p. 70.

⁴⁶ È lo stessa idea che esprime nel 1993 Franco la Cecla sostenendo che «descrivere il proprio abitare significa descrivere se stessi, visto che non si esiste in astratto, ma sempre da qualche parte» F. LaCecla, *Mente locale. Per un'antropologia dell'abitare*, Elèuthera, Milano 2011 (1993), p. 63.

⁴⁷ *Ivi*, p. 17.

⁴⁸ A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, op.cit..

⁴⁹ A. Berque, *Ecumene*, cit., p. 152.

⁵⁰ A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, cit., p. 26, ma in generale pp.32-72.

ai suoi *possibili*. È nel lavoro di Leroi-Gourhan, secondo Berque, che emerge appieno cosa significhi, per l'umano, possedere un *corpo mediale*, che pone insieme la dimensione ecologica, quella tecnica e quella simbolica⁵¹: l'ontologia dell'ecumene è dunque legata a doppio filo ad un'antropologia in cui l'uomo è espressione di alcune possibilità eminentemente naturali che egli porta, per così dire, avanti. Questa apertura, questa estensione del nostro corpo mediale *dentro* il mondo, non solo non separa affatto l'uomo dall'ambiente, ma gli rende possibile *dimorare* nell'ecumene, che è dunque prodotto del suo continuo scambio con la biosfera naturale⁵². È precisamente nella *médiance* che l'ambiente viene a fare parte strutturalmente dell'essere. Da questo punto di vista sono decisive le critiche mosse da Berque all'analisi dell'autore de *Il gesto e la parola*. La prima consiste nel sottolineare la centralità dello spazio soggettivo. Se per Leroi-Gourhan la tecnica e il simbolo sono entrambi *esteriorizzazioni* del corpo animale in un mondo, per Berque il simbolico è più che altro un momento *secondo*, di introiezione del mondo nello spazio, ormai costituito nel rapporto pratico di scambio con il *milieu*⁵³. La *chora* è già da sempre simbolica, ma il simbolico stesso non è separazione dal mondo, quanto sua *espressione*. Vi è anche in Berque, potremmo dire, un *primato della percezione*. La seconda critica, anche più importante ai nostri fini, è alla teoria dell'*esonero*, che come è noto anche il paleontologo francese condivide. Egli sostiene, infatti, che da un certo momento storico in poi la potenza tecnica sia divenuta tale da avere sostanzialmente reso la dimensione storica assolutamente preminente rispetto a quella naturale⁵⁴. Quello che Berque rimprovera a Leroi-Gourhan è il suo etnocentrismo e la sua incapacità di comprendere la differenza tra l'*ecumene* costruito dall'*American way of life*, ad esempio, e quello giapponese, nei quali i *gradi* di esonero sono radicalmente diversi e non per forza legati ad un rifiuto complessivo della dimensione naturale. La tecnica, essendo un approfondimento del rapporto ecumenico uomo mondo, un'estensione del suo corpo mediale, non lo allontana da quel mondo in ogni sua forma. La tecnica occidentale contemporanea non è che l'esito di un certo modo di vivere l'ecumene. Da questo punto di vista, come si sarà notato, si tratta di una critica che Berque potrebbe rivolgere

⁵¹ A. Berque, *Ecumene*, cit., p. 154.

⁵² Ivi, p. 161.

⁵³ Ivi, p. 188.

⁵⁴ A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, cit., p. 206.

egualmente a tutta l'antropologia negativa analizzata nella prima parte di questo lavoro.

Questo ci rimanda ad un punto ulteriore dell'analisi di Berque che è decisivo per pensare l'abitare come *proprium* dell'umano. Il fatto di sottolineare questo rapporto di scambio tecnico-simbolico non impedisce al geografo francese di mantenere la fondamentale idea di una concrescenza tra uomo e mondo. Se certamente il nostro abitare pertiene anche al simbolico, all'immaginario, al tecnico, non è meno vero che anche queste dimensioni sono possibili solo in una *chora* più fondamentale, all'interno della quale quelle strutture possano darsi. Non vi è, cioè, una separazione tra il per-sé umano e l'in sé naturale: il senso non è *donato* da un uomo libero che vive nel mondo e lo ordina dal fondo della sua nullità. Le parole non creano affatto le cose, non ne possono essere indipendenti: esse si danno solo nell'*ecumene*, in quanto rapporto ecologico, tecnico, simbolico, con una Terra in cui la vita ha già un senso proprio (Berque parla di una vera e propria bio-semiotica, di un linguaggio che nasce dal vivente)⁵⁵. Vi è un rapporto con il mondo che è ben anteriore al linguaggio parlato⁵⁶, non è il linguaggio che istituisce un senso per le cose, ma il rapporto concreto (cioè di con-crescenza) che si dà, nel mondo, tra un *milieu* e i suoi *abitanti*, nella loro inscindibilità da esso. Quello che si manifesta nella svolta linguistica è a tratti, per Berque, un vero e proprio *meta-basismo*⁵⁷, l'idea cioè per cui i segni e le parole non possano trovare il proprio senso che nel loro reciproco rapporto. In realtà, sostiene Berque, il senso è *istituito* nell'*ecumene*, e le relazioni non avvengono tra segni puri, ma tra agenti concreti nel loro *luogo*. In questo senso è da intendere la violenta critica di Berque allo strutturalismo come mero «*créationnisme*», feticismo del segno⁵⁸, che dimentica il *luogo* dove il linguaggio prende vita, lo spazio di correlazione pratica, vissuta, tra il soggetto mediale e il *milieu* concreto. Vi è, dunque, un vero e proprio *realismo* anche nella posizione di Berque, esplicitamente rivendicato. Lo spessore della realtà della biosfera che diviene *ecumene* nel rapporto concreto con l'uomo e con il vivente è sempre rivendicato come spazio di autonomia non annullabile. È riprendendo esplicitamente Merleau-Ponty, oltre agli studi di Lakoff e Jhonson, che Berque parla di un «realismo

⁵⁵ A. Berque, *Poétique de la Terre*, cit., p. 129.

⁵⁶ A. Berque, *Ecumene*, cit., p. 205.

⁵⁷ A. Berque, *Poétique de la Terre*, cit., p. 128.

⁵⁸ A. Berque, *Ecumene*, cit., p. 199.

incarnato»⁵⁹, come quanto emerge dal rapporto tra un corpo già pregno di senso pre-riflessivamente e un mondo da lui mai costruito interamente. Il senso è sì *istituito*, ma «sulla base fisica delle cose [*sur des bases physiques relevant des choses*]»⁶⁰. Berque riassume così i termini del suo *embodied realism*, criticando implicitamente tutto il paradigma negativo che abbiamo ricostruito nella prima parte di questo lavoro:

«La creazione umana è altra cosa rispetto all'atto divino. Si fa nell'esistenza, non dal nulla. Presuppone un *milieu* che condividiamo con gli altri: i nostri simili, con i quali scambiamo per esistere. L'architettura è una forma tra le altre di questo commercio necessario tra gli esseri umani (*sic!*) [*à l'être humain*]; per questa sua caratteristica, più che per altre, attesta la sua medialità.»⁶¹

La realtà sta dunque proprio a questo incrocio tra un soggetto già mediale e un *ecumene* già aperto, nella sua solidità e profondità, al corpo-nel-mondo. Essa nasce dal loro rapporto: il corpo umano non fa altro che *prendere* il mondo per farlo proprio. Berque non ha mai definito compiutamente l'abitare, essendo più interessato alla riflessione sul tema dell'*ecumene*, che è *ciò* che si abita, *l'abitato*. Tale definizione emerge tra le righe del suo lavoro complessivo, di cui non abbiamo riportato che un breve scorcio: per Berque, sostanzialmente, «*l'habiter humain n'est autre que la médiance de l'écoumène*»⁶². È stato Thierry Paquot a sottolineare come il portato fondamentale del lavoro del geografo francese sia l'idea di abitare che si vuole come universale, come *modo* di stare nel mondo tipico dell'umano⁶³.

Ai fini di far valere appieno il ragionamento di Berque in una *definizione operativa* dell'abitare, tuttavia, occorre far riferimento ad

⁵⁹ Ivi, p. 259.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Ivi, p. 306. Vi è qui evidentemente un problema di traduzione. Berque scrive infatti che l'architettura è una forma di commercio necessaria non “tra gli esseri” umani, bensì *à l'être humain*, come si è voluto segnalare. Berque sta cioè svolgendo un'operazione di vera e propria antropologia filosofica, che punta ad una qualche universalità, che nella traduzione italiana è andata persa.

⁶² A. Berque, *Qu'est-ce que l'espace de l'habiter?*, in A. Berque, *Habiter, le propre de l'humain*, cit., p. 66.

⁶³ T. Paquot, *Demeure terrestre. Enquête vagabonde sur l'habiter*, Éditions Terre Urbaine, Paris 2020, p. 150.

alcune riflessioni rinvenibili nella raccolta di saggi di Tim Ingold, importante antropologo britannico, dal titolo *The perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. L'interesse del ragionamento ingoldiano è basata su una critica, trasversale alla sua opera, al paradigma costruttivista secondo cui il mondo è uno spazio di senso interamente costruito dall'essere umano. Al contrario, la tesi fondamentale di Ingold è questa: ciò che emerge dallo studio del modo in cui le società si rapportano ai loro ambienti di vita è che attraverso le pratiche (*skills*) gli abitanti di un luogo non tanto lo costruiscono, quanto lo *scoprono* (*discover*)⁶⁴. Ciò che conta, ai fini della presente ricostruzione, è che Ingold sostiene questa preminenza dell'orizzonte in cui si dimora (*to dwell*) nella misura in cui sostiene un'antropologia alternativa a quella da lui definita genericamente occidentale⁶⁵ in cui l'umano è separato in via di principio dal mondo che lo circonda, essendone in qualche modo la *negazione*. Sempre nel riferimento al lavoro di Lakoff e Johnson, che lo unisce indirettamente a Berque, egli sostiene che la differenza specifica e rilevante tra l'umano e l'animale sta nella differenza dei loro organismi. Si tratta semplicemente di *corpi* diversi. L'umano non vive l'ambiente come *altro* da lui, come ritengono, secondo Ingold, gli occidentali. Al contrario, sono gli atti del *nutrirsi* e del *procurarsi*⁶⁶ che informano di sé il rapporto uomo-mondo: un rapporto, dunque, di penetrazione, di dipendenza e mai di separazione.

Questo ambiente di vita è dunque un ambiente essenzialmente *abitato* nella sua dimensione concreta. *Abitare* uno spazio significa sempre modificarlo entro una certa misura (quella definibile dal margine tra attivo e passivo). Significativamente, Ingold ricorda però al lettore che l'idea che il mondo venga trasformato dalle nostre pratiche è interna al paradigma moderno-dualista: secondo i cacciatori-raccoglitori di cui ricostruisce l'attività concreta, le pratiche non assolutamente nulla, ma *rivelano* il mondo, in qualche modo approfondendolo, svelando elementi che prima dell'azione effettiva non erano ancora visibili⁶⁷. Peraltro, questo rapporto *pratico* con l'ambiente, che è quindi continuamente *fatto* (svelato, si potrebbe dire), non è affatto tipico dell'uomo: anche gli

⁶⁴ T. Ingold, *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, Routledge, London and New York 2000, p. 22.

⁶⁵ Ivi, p. 50.

⁶⁶ Ivi, p. 58.

⁶⁷ Ivi, p. 57.

animali, stando nel loro ambiente, lo modificano continuamente. Ingold rifiuta la distinzione tra umano e animale proprio in virtù del fatto che entrambi, secondo lui, abitano costitutivamente i luoghi⁶⁸. È questo rapporto pratico con il mondo che consente di ripensare, al di là del paradigma costruttivista e dualista occidentale, elementi assolutamente decisivi – come la memoria. Si potrebbe pensare che la memoria sia il momento riflessivo per eccellenza, il più specifico portato di una spiritualità olimpicamente separata dal mondo che ri-flette su sé stessa e sul suo passato. Essa, in realtà, non è affatto, per Ingold, il ricordo di un passato superato e che non è più presente, non è *interna* agli individui, né al piano meramente inter-umano. Essa è, come tutto ciò che è umano, *forgiata* nell'abitare concretamente il luogo: è l'esito di un processo attivo e continuamente ripetuto, è anch'essa una pratica⁶⁹.

Questo rapporto pratico con il mondo, dunque, lungi dal dare adito ad una prospettiva in cui l'uomo è il fulcro di un processo di indefinita costruzione o ri-costruzione tecnica del Pianeta (come era, si ricorderà, in Kojève), apre a quella che Ingold, citando direttamente Merleau-Ponty, definisce «dwelling perspective»⁷⁰. In questo contesto riflessivo, infatti, ogni idea e ogni tecnica non è *importata* nel mondo da una posizione di esteriorità, ma giunge da esso (nell'operazione di percezione) che è l'*homeland* di ogni possibile attività. È certamente corretto, sostiene Ingold, ritenere che gli umani non solo abbiano *mondi* relativamente incommensurabili gli uni dagli altri, ma che in un certo senso se li rappresentino in modo diverso, narrandoli, per così dire, in modi disparati. Ma questo (ed è ciò che le ontologie dualiste e costruttiviste occidentali dimenticano strutturalmente) è possibile solo perché gli umani sono già da sempre situati in un mondo che è un ambiente, perché essi vivono «in a nexus of relation with both human and non-human constituents of the environment»⁷¹. Anche l'ambiente più trasformato dallo scambio tra umano e non umano, infatti, non è uno spazio di assoluta trasformazione infinita. Ogni paesaggio (*landscape*), per essere tale, permane in una *ripetitività* che ne consente l'esistenza. Il suo essere-luogo non può darsi, come non può darsi, di conseguenza, umanità, se il suo divenire è sciolto

⁶⁸ Ivi, p. 186.

⁶⁹ Ivi, p. 148.

⁷⁰ Ivi, p. 186.

⁷¹ Ivi, p. 52.

da ogni circolarità⁷². L'ambiente-paesaggio è dunque dotato di una certa solidità, senza la quale non è concepibile, e senza la quale non si dà né umano, né attività. Emerge qui, ancora una volta, il *realismo* delle posizioni eco-logiche e alternative al paradigma negativo. In questa prospettiva, di un *realismo* non ingenuo, che non rimuove lo spazio del soggetto ma lo ripensa piuttosto come già da sempre in un *suolo* che egli non domina e che non può infinitamente costruire, gli umani non agiscono sul mondo, ma piuttosto si muovono con esso: «in dwelling in the world, we do not act upon it, or do things to it; rather we move along with it. Our actions do not transform the world, they are part and parcel of the world's transforming itself»⁷³. Riprendendo il precedente capitolo, si potrebbe dire che anche tali azioni non sono che *espressione* del suolo da cui provengono. In questa indissolubilità tra il vivente e il suo paesaggio, nella loro reciproca trasformazione, e nella *solidità* del mondo⁷⁴, sta il senso profondo del dimorare.

Non abbiamo ancora, tuttavia, formulato una definizione dell'abitare. È Ingold stesso a fornircene una, sullo sfondo delle riflessioni prima analizzate: dimorare, per lui, significa «*incorporare le caratteristiche specifiche di un paesaggio nel pattern delle attività quotidiane*»⁷⁵. Questa definizione consente di comprendere buona parte di quanto è stato visto sopra riportato non solo a proposito di Ingold, ma anche di Berque, a proposito della geografia fenomenologica e della scuola di Kyoto. In tale rapida definizione vengono mantenuti fermi i punti per noi decisivi: in prima battuta, abitare è prima di tutto un'attività legata al corpo proprio (*l'incorporare*) e non un'appartenenza originaria, mistica; in seconda battuta, abitare non rimuove lo spazio del soggetto e dell'attività intersoggettiva, al contrario: si può abitare solo laddove tale spazio si dà, e viceversa è solo abitando che può emergere tale spazio; in terza battuta, abitare non significa trasformare, rimuovere, simbolizzare interamente o immaginare da capo uno spazio dato, ma riceverlo, trasformandolo entro un certo limite, nella propria attività quotidiana (rendendolo cioè un *paesaggio*). In questo senso, afferma Ingold, il costruire è sempre già compreso nel dimorare, e non viceversa: per l'antropologo inglese, infatti, noi non dimoriamo in un mondo costruito, ma costruiamo un mondo in

⁷² Ivi, p. 205.

⁷³ Ivi, p. 200.

⁷⁴ Ivi, p.55.

⁷⁵ Ivi, p. 57.

cui prendiamo, per esistere, dimora⁷⁶. È in questa attività di *ricezione* (un'attività, cioè, che presuppone una passività fondamentale) che una *house* può diventare *home*⁷⁷. L'ambiente non è dunque, in questa prospettiva, né un dato assoluto e imm modificabile (come appariva a tratti, ad esempio, nella prospettiva di Tetsuro), né qualcosa di costruire da sempre e per sempre (come per Kojève, ad esempio). Esso è piuttosto il *locus* in cui si dimora (ossia lo si rende interno alle nostre prassi quotidiane), modificandolo entro un certo limite: «the world in which we dwell, then, is a world which comes into being as we act in it, and in which we come into being as, acting in it, we also perceive it»⁷⁸. Solo in questo contesto teoretico, per Ingold, può essere autenticamente superata la dicotomia natura-cultura che attanaglia ancora le scienze umane e rende incomprensibile tutta una serie di fenomeni.

Nella definizione di Ingold non emerge ancora, tuttavia, la dimensione propriamente antropologica (pur molto presente nei suoi testi) del concetto di abitare; in altre parole, non è ancora chiarito in che senso l'abitare sia *costitutivo* dell'essere umano⁷⁹. La prospettiva dell'antropologia dell'espressione, della geografia fenomenologica di Berque e quella di Ingold possono essere riassunte nella seguente definizione operativa: *abitare è l'insieme delle attività concrete attraverso cui gli uomini costituiscono sé stessi rendendo le caratteristiche specifiche di un territorio interne alla loro vita*. Questa definizione tiene insieme tutti gli elementi sopra riportati e ha come condizione di possibilità l'antropologia dell'espressione. Essa è letteralmente senza senso in un ambito concettuale che contempli ancora il binomio uomo-negativo, giacché, in tale contesto, l'uomo si costituisce *negando* il territorio, rendendosi indipendente dalle sue caratteristiche. Solo la disarticolazione di tale binomio rende possibile che una definizione come questa abbia *senso*. In essa sono presenti una serie di elementi di cui si è discusso lungo tutto il presente lavoro: in primo luogo, il rapporto costitutivo, concreto (nel senso della con-crescita di cui si

⁷⁶ T. Ingold, a cura di, *Key debates in anthropology*, Routledge, London and New York 1996, p. 95.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Ivi, p. 96.

⁷⁹ Il rapporto tra l'abitare e un'antropologia che pone al suo centro la questione di un corpo che percepisce, costitutivamente aperto al mondo, è l'oggetto del saggio di D. Pereira, *Le corps, instrument et matrice poétique de l'habiter*, in A. Berque, a cura di, *Donner Lieu au monde*, cit., pp. 151-169.

diceva sopra), tra l'umano e il suo *milieu*, la loro sostanziale continuità. L'essere umano vive necessariamente in un ecumene senza il quale non può nemmeno essere pensato. È, dunque, proprio perché l'uomo è *espressione* della Terra (pensata merleau-pontyanamente e non come essenza originaria) che il suo *proprium* è l'abitare. In secondo luogo, questa definizione evidenzia la dimensione *attiva* dell'abitare, intendendolo come una serie di pratiche effettive in un mondo dato in modo non assoluto. Abitare è impraticarsi nel mondo, un trasformarlo⁸⁰. In terzo luogo, essa chiarisce che questa trasformazione è sempre relativa, è in un limite che è dato dalla *solidità* del territorio in cui già da sempre ha *luogo* l'abitare. I tentativi di rimozione di questo limite, lungi dal rivelare la negatività dell'uomo, ne rivelano piuttosto (in particolare con l'avvento della *crisi ecologica*) la dipendenza rispetto a quelle caratteristiche specifiche, a quella profondità del *suolo* che abbiamo ampiamente perlustrato. Da questo punto di vista, tale definizione completa quella di Thierry Paquot per cui «habiter, c'est être présent au monde et à autrui»⁸¹: si tratta infatti anche di pensare come nell'abitare sia il *mondo* ad essere presente a noi e agli altri

Tale concezione dell'abitare, inoltre, è riferita ad un paesaggio proprio perché si vuole evidenziare una certa pluralità che anima il *luogo* dove l'uomo può abitare, e cioè l'insieme di non-umani che hanno forgiato questo paesaggio in relazione con l'uomo. Al pari di Emanuele Coccia, dunque, qui si sostiene che il *paesaggio* non è una *casa*, non è cioè qualcosa di fisso e immutabile, eco logicamente stabile, su cui può impiantarsi l'azione dell'uomo⁸². Diversamente da lui, tuttavia, che sostiene la dannosità della nozione di abitare *tout-court*, la tesi qui portata avanti è che abbandonare la nozione di casa in favore di quella di *luogo*, *paesaggio*, *suolo*, consenta di sfuggire ad una dimensione teorica in cui *abitare* significhi semplicemente o soltanto costruire e dominare l'insieme dei viventi⁸³. In quarto luogo, sottinteso a tale definizione, è che, come

⁸⁰ Che abitare significhi prendere in considerazione lo spazio e farne un *problema* con cui confrontarsi, renderlo cioè risorsa ma al contempo comprenderlo come condizione dell'azione è la tesi dell'ottimo saggio di M. Stock, *Théorie de l'habiter. Questionnements.*, in *Habiter, le propre de l'humain*, cit., pp.103-125, in particolare p.115.

⁸¹ T. Paquot, *Demeure terrestre*, cit., retro di copertina.

⁸² E. Coccia, *Nature is Not Your Household*, in *Critical Zones. The Science and Politics of Landing on Earth*, MIT Press, Cambridge 2020, pp. 300-303.

⁸³ Vi è una differenza fondamentale tra spazio *domestico* e *territorio*. In questa sede si è provato a pensare ad un'idea di *abitare* strutturata sul secondo, e non sul primo. Il *territorio* (come paesaggio) non è una casa, ma piuttosto un luogo *autonomo*, non è il fondo inerte su cui l'umano

sosteneva Arendt, non è mai il singolo uomo ad abitare il mondo, ma gli uomini nella loro collettività⁸⁴. Secondo le parole di Hache, infatti,

si innalza, ma ciò di cui l'umano è *espressione* e che, allo stesso tempo, gli uomini (collettivamente) costantemente modificano. Tale distinzione, in cui il primo è uno spazio genericamente appropriabile, in mano a chi vi *vive*, e il secondo è invece non-appropriabile, orizzonte inoggettivabile di una vita, era presente già a Ivan Illich. Egli, in testi come *L'art d'Habiter*, sosteneva che l'uomo *segregato* nelle città contemporanee, all'interno delle proprie case, viene tenuto artificialmente lontano dal territorio naturale-storico, con cui invece il rapporto dovrebbe essere, a suo parere, ristrutturato. Cfr. I. Illich, *L'art d'habiter*, in *Oeuvres complètes*, v.2, Fayard, Paris 2005, pp. 755-771. Non si tratta qui di rivendicare un'idea *sedentaria* di abitare, come fissazione essenzialista sul territorio. Che il territorio sia continuamente attraversato e attraversabile non rimuove il fatto che, affinché esso possa essere abitato, deve mantenere fissi alcuni caratteri bio-geo-logici. Peraltro, l'opposizione all'idea di casa, vista come *spazio domestico*, come *house* più che come *home* (che vediamo ad esempio, oltre che nello stesso Coccia, in C. Zanfi, *Ecologia senza oikos*, in *Officine Filosofiche online*, 2020) in direzione di un'idea nomade dell'abitare (è la posizione, ad esempio di G. H. de Radkowsky, *Anthropologie de l'habiter. Vers le nomadisme*, PUF, Paris 2002) pare non tenere conto del fatto che, come sostiene Michel Lussault, nelle società sedentarie vi è una certa dose di nomadismo (cioè di attraversamento effettivo del paesaggio) e al contempo nelle società nomadi vi è un rapporto con un territorio nella sua conformazione (Cfr. M. Lussault, *Habiter, du lieu au monde. Réflexions géographiques sur l'habitat humain*, in T. Paquot, M. Lussault et C. Younès, a cura di, *Habiter, le propre de l'humain*, cit., p. 38). È stato André Leroi-Gourhan, in una sua opera giovanile, a sottolineare soprattutto quest'ultimo elemento, sostenendo la poca ragionevolezza dell'opposizione tra società nomadi o sedentarie dal punto di vista del loro rapporto con il territorio: «ce nomadisme est une autre forme de fixation au sol, elle est intéressante parce que le peuple qui s'y livre possède un matériel léger, facilement transportable mais il ne le transporte que sur un terrain très précisément circonscrit; depuis qu'on les connaît, les groupes eskimos ont sensiblement la même position, aucun, par le seul jeu du "nomadisme" ne s'est potré de plus de cinquante, cent kilomètres au maximum hors de son habitat». A. Leroi-Gourhan, *L'homme et la matière*, Albin Michel, Paris 1971 (1943), pp.116-117.

⁸⁴ «Non l'Uomo, ma uomini abitano questo pianeta. La pluralità è la legge della terra» H. Arendt, *The life of Mind*, Harcourt Brave Jovanovich, New York 1978; tr. it. di G. Zanetti, *La vita della mente*, Bompiani, Milano 2009, p.99. La questione dell'abitare attraversa l'opera di Arendt fin da *Vita activa*. Si ricorderà, infatti come il capolavoro della filosofa tedesca inizia con la descrizione delle conseguenze problematiche sul piano etico-politico dello Sputnik. Secondo Arendt, infatti, il primo oggetto umano lanciato nello spazio manifesta la possibilità, per l'uomo, dell'abbandono della Terra come suolo. È dalla constatazione di questa alienazione che comincia il percorso arendtiano alla ricerca delle origini di questa stessa condizione moderna.

Tuttavia, Arendt non definisce mai il concetto di abitare; è noto, in generale, come in *Vita Activa* il ragionamento arendtiano permanga in un certo dualismo, che la porta a sostenere, a suo parere con Platone, che una vita possa darsi come buona solo quando si slega dal processo biologico. (cfr. H. Arendt, *The human condition*, University of Chicago, Chicago 1958; tr. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 2011, p.27). Si potrebbe sostenere, e in effetti è vero, che anni più tardi, nel testo *La vita della mente*, Arendt non solo cambi posizione, ma si avvicini esplicitamente a Merleau-Ponty, che è un protagonista del capitolo sull'*apparenza* del suddetto testo. Evidentemente, in quelle pagine il dualismo che animava *Vita Activa* è fortemente ridimensionato, e la stessa dimensione della pluralità ricondotta alla condizione percettiva propria dell'umano. Per quanto interessanti, tuttavia, tali pagine non solo non definiscono mai l'abitare, ma rimangono legate ad una generale non-considerazione dell'elemento non umano e naturale come *suolo*, come

«habiter ne désigne pas seulement le fait de vivre dans un lieu, mais de participer à une vie sociale, à une communauté»⁸⁵. Questo *far proprio* il paesaggio da parte degli umani avviene solo collettivamente. Si tratta di un punto che, per la sua portata, non può essere affrontato in questa sede. La definizione che andiamo discutendo necessita che alcuni suoi corollari vengano brevemente analizzati. Solo così sarà possibile chiarire meglio in che senso *abitare è l'insieme delle attività concrete attraverso cui, nella Terra, gli uomini costituiscono sé stessi rendendo le caratteristiche specifiche di un territorio interne alla loro vita.*

1.1. Corollari

1. Abitare significa stare in un rapporto attivo-passivo con il mondo bio-geo-logico e riconoscerne la solidità

Si tratta di un punto già distesamente discusso in precedenza, ma talmente centrale da meritare un approfondimento. È, in effetti, l'autentico nucleo della definizione sopra riportata. È curioso come esso sfugga, quando si discute del concetto di abitare: questo è evidente anche dai testi più noti

ciò con cui gli uomini (nella loro pluralità) sono costitutivamente in relazione, e quindi difficilmente possono servire allo scopo che qui mi propongo. È la stessa Arendt, d'altronde, a chiedersi "dove siamo quando pensiamo?" in un decisivo passaggio dell'opera. È per noi significativo che la sua risposta, in teoria volta a valorizzare una dimensione di contingenza, si dia a partire dalla messa in ombra del nostro essere spaziali. Arendt sostiene infatti che, se fossimo esseri puramente spaziali, in effetti non saremmo in alcun luogo nel momento in cui pensassimo. Invece è proprio perché siamo temporali, storicamente situati, che possiamo dirci "da qualche parte" nel nostro atto di pensare. Il luogo, per Arendt, è esclusivamente temporale, giacché, in fondo, la pluralità di cui ella parla è esclusivamente la comunità degli esseri umani. Evidente è qui la distanza con Merleau-Ponty, per il quale piuttosto è il tempo a dover essere pensato *geograficamente*, e la dimensione spaziale-percettiva è presa con più nettezza in considerazione. Non è un caso che Arendt possa pensare la presenza solo come *lacuna* tra il passato e il futuro, come spazio dato all'azione tra un "non più" che incalza e un "non ancora" che spinge indietro (Ivi, p. 300). La prospettiva che qui si presenta è, come si sarà compreso, decisamente differente: la *geograficità* dell'umano fa sì che il presente non sia mai una lacuna, uno spazio vuoto, ma piuttosto una pienezza-non-oggettivabile, mai interamente alla luce. Esso è sì ricolmo di possibile, ma non in quanto *vuoto*, bensì in quanto *luogo opaco* in via definitiva, in quanto orizzonte cosparsa di invisibilità. Vi è possibile giacché non posso mai giungere ad illuminare compiutamente quello che vi è davanti, dietro, sotto e sopra di me.

⁸⁵ E. Hache, *Habiter un monde au bord du gouffre*, in E. Hache, a cura di, *Écologie politique. Cosmos, communautés, milieux*, Éditions Amsterdam, Paris 2012, p. 267.

dedicati al tema. Di solito, ad esempio, nelle discussioni sul concetto di abitare svolte da un punto di vista filosofico, viene considerato imprescindibile il saggio di Heidegger *Costruire, abitare, pensare*. In tale saggio, tuttavia, l'argomentazione procede lungo una traiettoria molto lontano dalle riflessioni sopra svolte. Sebbene, infatti, Heidegger riconosca che il costruire è un elemento interno all'abitare⁸⁶, aprendo così la strada ad una serie di riflessioni (tra le quali si collocano sia quelle di Berque che quelle di Ingold), a suo parere è sempre ciò che è costruito dall'umano nel suo abitare che rende un mero spazio un *luogo*: «il luogo non esiste già prima del ponte»⁸⁷. Secondo il filosofo tedesco ogni spazio riceve la propria essenza dal fatto che in esso vi sia qualcosa di *costruito*: il senso non è mai all'incrocio tra l'attività dell'uomo e un mondo dotato di una sua propria solidità, ma è piuttosto ciò che emerge da ciò che l'uomo costruisce in uno spazio in sé *inerte*. Heidegger scopre il rapporto fondamentale tra abitare e costruire, ma, a dispetto di quanto sostiene, pare porre il nucleo di tale rapporto nell'attività di costruzione come *apertura* dello spazio, in sé privo di senso. La stessa dimensione della Terra non ha *senso* in sé, ma è piuttosto ciò che semplicemente «sorregge»⁸⁸: su di essa gli umani *edificano* luoghi *disponendo* degli spazi⁸⁹. Da questo punto di vista, a fronte della definizione sopra fornita e sulla scorta delle analisi riportate dell'antropologia dell'espressione, la critica che va rivolta alla riflessione sull'abitare di Heidegger è di segno diverso rispetto a quelle che più comunemente gli vengono fatte, di *fissismo* o *nazismo*⁹⁰. Egli pare, in realtà, non riconoscere che l'insieme di attività che chiamiamo "abitare" non hanno come tramite l'edificazione di un suolo in sé privo di senso, bensì la ricezione di esso all'interno di una pratica continua che trasforma, nel limite, quel suolo, senza né annullarlo né donargli un senso di cui sarebbe completamente sprovvisto. Si tratta, per la verità, di una

⁸⁶ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Günther Neske, Pfullingen 1975; tr. it. di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Varese 1976 p. 97.

⁸⁷ Ivi, p. 102.

⁸⁸ Ivi, p.99.

⁸⁹ Ivi, p. 107. Peraltro, è stato messo in luce da Franco Volpi come la questione della *Heimatlosigkeit* in Heidegger sia completamente sottoposta all'imperativo teoretico di ripristinare la differenza ontologica, e che dunque non sia l'atto pratico di abitare un luogo la via di fuga dallo *spaesamento* moderno, quanto un pensiero dell'Essere. Si tratta di una prospettiva molto distante non solo da quelle che vengono qui riportate, ma anche da quella di Merleau-Ponty. Cfr. F. Volpi, *Heidegger e la «Heimatlosigkeit» dell'uomo moderno*, in A. Pasinato, a cura di, *Heimat. Identità regionali nel processo storico*, Donzelli, Roma 2000, pp.183-190.

⁹⁰ S. Tessier, *Qu'arrive-t-il au mot ménager?* in T. Paquot, M. Lussault, C. Younès, a cura di, *Habiter, le propre de l'humain*, cit., p. 128 ; M. Stock, *Théorie de l'habiter*, cit., pp. 109-111.

visione non molto diversa da quella *costruttivista* criticata da Ingold⁹¹. Al contrario, nel paradigma eco-logico di cui stiamo delineando qualche elemento il *luogo* dona senso allo spazio in quanto momento di indistinzione tra costruito e non costruito. Ciò che è *costruito* è cioè possibile solo su un luogo *non-costruito* da cui riceve parte del suo senso⁹². È sempre Tim Ingold che chiarisce il ruolo dell'ambiente non artificiale nel donare il senso ad uno spazio abitato. Descrivendo un quadro di Bruegel su uno specifico paesaggio, egli nota come ciò intorno a cui si struttura il senso dello spazio descritto è, tra le altre cose, la stabilità dell'albero che permane al centro della scena. Il senso, dunque, si costituisce in uno scambio tra l'elemento naturale e quello umano, che del precedente non è che un momento. Questo albero è il segno della stabilità delle stagioni, del ritornare di tutta una serie di cicli biologici senza i quali nulla di quel paesaggio sarebbe possibile né avrebbe senso⁹³. È questo rapporto tra l'attività e un mondo dato, non annullabile, che non è caotico o sprovvisto di ragione, a costituire il senso profondo dell'abitare, a ragione definito «la dimensione diacronica della presenza»⁹⁴. Difficilmente si potrebbe porre la questione del segno attivo-passivo dell'abitare in termini migliori di come fa Canguilhem: «sulle linee di un paesaggio bisogna saper leggere tanto l'effetto delle tecniche dell'uomo quanto la spontaneità della natura»⁹⁵. D'altra parte, questo rapporto tra attività e passività è presente nell'etimologia stessa del termine paesaggio. Paesaggio, come è noto, deriva dal lemma *paese*, che deriva a sua volta dal latino *pagus*, che era il palo conficcato nel suolo⁹⁶ e che segnava l'avvenuto stabilimento in un luogo. È questo rapporto tra un suolo e un'attività ciò che istituisce il senso più proprio dell'insieme di atti che chiamiamo *abitare*. Si tratta di quanto già Merleau-Ponty e, più

⁹¹ T. Ingold, *The Perception of the Environment*, cit., p.153.

⁹² È quanto emerge anche dall'analisi che Franco La Cecla fa della vicenda dei sassi di Matera. Tali costruzioni erano in rapporto così stretto con il loro ambiente da risultarne apparentemente indistinguibili, rappresentando un modo unico e insuperabile di *abitare*. F. La Cecla, *Mente locale*, cit., p. 22.

⁹³ Ivi, pp. 204-205.

⁹⁴ F. La Cecla, *Mente locale*, op.cit. p. 69.

⁹⁵ G. Canguilhem, *La question de l'ecologie. La technique ou la vie*, in *Dialogue*, 1974; tr. it. di A. Manna, M.Melis, *La questione dell'ecologia. La tecnica o la vita*, in O. Marzocca, a cura di, *Governare l'ambiente. La crisi ecologica tra poteri, saperi e conflitti*, Mimesis, Milano 2010, p. 267.

⁹⁶ *Paese*, in *Dizionario Etimologico*, Rusconi, Milano 2011.

recentemente, Esposito⁹⁷ insieme ad altri studiosi provano a proporre trattando del concetto di *istituzione*⁹⁸. *Abitare*, in questo senso, è *istituire*.

L'importanza del momento attivo è chiaro a partire dal fatto che l'abitare, tra l'insieme delle sue attività, contempla anche la tecnica e la trasformazione effettiva del mondo. È sempre Ingold a sostenere che il *landscape* è fino in fondo un *taskscape*⁹⁹, cioè uno spazio che si rivela nella pratica concreta dell'uomo. D'altronde, che il vivente in quanto tale sia legato ad una certa attività tecnica non è certo qualcosa che debba essere ulteriormente dimostrato¹⁰⁰. In questo senso l'abitare è un insieme di attività anche tecniche, e che necessitano di un certo *tempo* per sedimentarsi¹⁰¹ e per divenire effettive: abitare è sempre la proposizione di una forma di automatismo tecnico che media il nostro rapporto con il mondo e costruisce. Tuttavia, come ha dimostrato Pelgreffi, da un lato lo stesso automatismo ha origine nel corpo¹⁰² (e non gli è imposto da "fuori"), dall'altro l'«apprendimento critico dei nostri automatismi» si radica in una certa pratica del proprio corpo¹⁰³. Non vi è *habitus* slegato dal proprio corpo, nel suo rapporto con il *milieu*, e ogni *apprensione* dell'automatismo tecnico è già una resistenza¹⁰⁴. D'altra parte, che la tecnica sia qualcosa che per definizione separa l'umano dalla natura è un'idea spesso data per scontata, ma tutta da dimostrare. Se è vero che nel paradigma antropologico-negativo la tecnica ha effettivamente lo scopo di separarci da ciò che ci precede e ci fonda, è sempre Ingold a sottolineare come in società diverse dalla nostra (in cui il binomio uomo-negativo non ha spazio), non esista tanto una tecnologia, che egli intende come qualcosa

⁹⁷ R. Esposito, *Istituzione*, Il Mulino, Bologna 2021.

⁹⁸ Mi permetto, sul tema dell'istituzione, di rimandare nuovamente a P. Missiroli, *Natura e istituzione. Note in vista di un'ecologia politica*, op.cit.

⁹⁹ T. Ingold, *The Perception of the Environment*, cit., p. 195.

¹⁰⁰ Si tratta di una tema inesauribile, su cui rimando ai lavori complessivi del gruppo di ricerca Officine Filosofiche e alle sue pubblicazioni: ad esempio M. Iofrida, a cura di, *Ecologia esistenza lavoro*, Mucchi, Modena, 2015; M. Iofrida, a cura di, *Scienza, tecnica, capitalismo*, op.cit.. Su questo tema, e in generale per una posizione che tenga strettamente congiunti una centralità della vita, con attenzioni anche esplicite alla tematica ecologica, e della ragione, è imprescindibile il lavoro complessivo di Georges Canguilhem, e in particolare G. Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, Vrin, Paris 1965 (1952); tr. it. di F. Bassani, *La Conoscenza della vita*, Il Mulino, Bologna 1976).

¹⁰¹ F. La Cecla, *Mente locale*, cit., p. 68.

¹⁰² I. Pelgreffi, *Filosofia dell'automatismo. Verso un'etica della corporeità*, Orthotes, Salerno 2018, p. 13.

¹⁰³ Ivi, p. 220.

¹⁰⁴ Ivi, p. 13.

che controlla e rimuove la natura, quanto una tecnica, che serve piuttosto ad *avvicinarsi* alla natura stessa. In tali società la tecnica è piuttosto qualcosa che media il rapporto tra persone e ambienti, non ciò che li distrugge¹⁰⁵. Non possiamo qui naturalmente affrontare il tema di una *tecnica eco-logica*, ma si tratta di un piano di ragionamento assolutamente fondamentale, in prospettiva, per pensare un abitare eco-logico. Tenendo presente le riflessioni di Georges Canguilhem ne *La questione dell'ecologia*, è importante sottolineare come una proposta ecologica all'altezza dell'antropologia dell'espressione non si costituisca sulla dicotomia *tecnica o vita*, quanto sul binomio *tecnica e vita*¹⁰⁶. Il filosofo francese, infatti, sostenendo la necessità della mediazione tecnica per l'abitare dell'uomo¹⁰⁷, sottolinea (in virtù dell'evidente dipendenza della *tecnosfera* dalla *biosfera* e quindi dall'imporsi del *limite dello sviluppo*) la necessità di un ripensamento complessivo dell'idea di tecnica come «applicazione del sapere scientifico»¹⁰⁸ in direzione (con Leroi-Gourhan) di una concezione secondo cui l'oggetto tecnico è in sé un prolungamento della dimensione propriamente biologica: «lo strumento è esso stesso artificiale, ma il suo effetto sull'oggetto a cui si applica non ne distrugge la natura. Al contrario, tende a esaltarne la proprietà specifica»¹⁰⁹. Lo strumento *svela*, mentre la macchina (a cui Canguilhem contrappone il primo) *snatura* e distrugge. In questo senso, la riflessione complessiva di Canguilhem, a cui non abbiamo potuto che accennare cursoriamente, è indispensabile all'elaborazione di una teoria della tecnica all'altezza dell'antropologia dell'espressione: secondo lui, infatti, la tecnica è ciò che approfondisce la radicale *eco-logicità* dell'umano, ciò che illumina ulteriori elementi già intrinseci nelle cose.

La centralità della dinamica attivo-passivo nell'insieme delle attività che chiamiamo *abitare* è stata infine opportunamente sottolineata da Henry Torgue, che, nel suo studio sull'importanza del *sonoro* per l'abitare, ha evidenziato elementi decisivi: da un lato, che ogni luogo ha

¹⁰⁵ T. Ingold, *The Perception of the Environment*, cit., p. 319.

¹⁰⁶ Su questo, naturalmente, è importantissimo il lavoro complessivo di Gilbert Simondon, il quale ha riflettuto a lungo precisamente sul rapporto tra vita e forma tecnica, in un contesto complessivo di ragionamento che rende impensabile la negatività dell'umano come *origine* dell'oggetto tecnico. Esso, al contrario, pare essere piuttosto possibile su fondo vivente ineliminabile. Si veda G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris 1958; tr.it. di A.S. Caridi, *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*, Orthotes, Salerno 2021.

¹⁰⁷ G. Canguilhem, *La questione dell'ecologia*, cit., pp. 268-269.

¹⁰⁸ Ivi, p. 271.

¹⁰⁹ Ivi, p. 272.

un *ritmo* assolutamente fondamentale, e che dunque noi *abitiamo*, con il nostro corpo, attraverso tutti e cinque i sensi¹¹⁰; dall'altro, che vi è una vera e propria ecologia del sonoro composta al contempo dai suoni che emetto e da quelli che sento¹¹¹. Anche la sua ricerca, dunque, conferma che il senso più proprio dell'abitare risiede proprio in questa *attività* che si svolge su un *luogo* ad essa interno.

2. Si abita sempre un paesaggio

Nella misura in cui l'abitare è l'insieme delle attività concrete attraverso cui, nella Terra, l'umano costituisce sé stesso rendendo le caratteristiche specifiche di un territorio interne alla sua vita, si può abitare solo un paesaggio, cioè uno spazio dotato di determinate qualità nel quale sia possibile quello scambio attivo-passivo che abbiamo rinvenuto essere il nucleo dell'abitare¹¹². Il nostro corpo, come già è emerso dall'analisi dei testi merleau-pontyani, è sempre in un mondo *concreto*, specifico: in un orizzonte che è quello disponibile ai suoi sensi.

Se abitare, cioè, significa instaurare rapporti *concreti* con un paesaggio, fare *proprie* alcune caratteristiche specifiche di quel paesaggio, si possono abitare solo luoghi determinati. Ovvero, non si abita un Mondo in generale ma solo il *mondo proprio*, i dintorni effettivi della propria esistenza¹¹³. Quella frequentazione quotidiana che si è vista, parlando delle abitudini che strutturano la pratica di abitare, può darsi solo in un contesto effettivo, e non con il mondo in generale. Ritornando sull'esempio della descrizione che fa Tim Ingold del *landscape* dipinto da Brueger: esso è il *locus* che si abita solo in quanto tutta una serie di punti di riferimento (tra i quali si ricorderà l'albero) lo specificano e lo rendono in qualche modo passibile di *interiorizzazione*. Sempre Ingold sottolinea

¹¹⁰ H. Torgue, *Cris et murmures de lieux*, in A. Berque, a cura di, *Donner lieu au monde*, cit., p. 46.

¹¹¹ Ivi, p. 51.

¹¹² Per uno studio complessivo sul rapporto tra luogo, paesaggio, spazio nella storia della filosofia occidentale si veda il classico E. S. Casey, *The Fate of Place. A Philosophical History*, University of California Press, Los Angeles 1992. In tale fondamentale lavoro Casey evidenzia, facendo esplicito riferimento a Merleau-Ponty, anche la centralità del rapporto corpo-spazio per qualsiasi teoria del *luogo* come dimensione qualitativa e *profonda*. Cfr. Ivi, pp. 202-242.

¹¹³ F. Herouard, *Habiter et espace vécu*, cit., p. 163.

come sono le pratiche concrete di alcune popolazioni in alcune regioni determinate a far sì che si possa parlare di *indigeni*. L'indigeno è colui che instaura una serie di rapporti pratici con un luogo determinato naturalmente e storicamente, non colui che abita uno spazio vuoto e su cui costruisce dal nulla, né colui che il sangue e lo spirito abbiano legato ad un territorio *sacro*¹¹⁴. Lo stesso concetto di *ecumene* esaminato in Berque rimanda sempre ad una configurazione concreta e non ad un astratto "Mondo" abitato. È in questo senso che bisogna far valere la dimensione esistenziale dell'abitare¹¹⁵: tale insieme di attività costruisce uno spazio *vissuto*¹¹⁶, in cui l'uomo costruisce una serie di relazioni pratiche, simboliche e immaginative. Recentemente, Richard Sennet ha ribadito la differenza tra l'abitare effettivamente un luogo e il mero attraversarlo, proponendo la distinzione, sul piano urbano, tra *ville* e *cité*¹¹⁷. Se la prima è la forma urbana ingegnerizzata, razionale, uniforme e genericamente *spaziale*, la seconda è invece quella che sorge quando gli spazi diventano vissuti e fanno parte integralmente della vita di quelli che diventano così *abitanti* della *ville*. La realizzazione di tali spazi (come High Line a New York¹¹⁸) nel cuore della realtà urbana fa sì che chi frequenta quel *luogo* possa abitare e non *occupare*¹¹⁹ il *milieu* in cui vive: questa seconda coppia di termini, speculare alla prima (*cité* – *ville*), mostra ancora una volta la centralità, per il concetto stesso di abitare, della frequentazione anche sentimentale di uno spazio effettivo, nella sua forma specifica. Sull'esistenzialità dell'abitare, ossia sul fatto che tale *atto* è sempre legato ad una dimensione soggettiva e sentimentale, fanno leva molte delle ricostruzioni del concetto oggi disponibili. Un luogo, sostiene Florent Herouard, non è tale se non genera «attachement particulier ou cheminements quand celui qui les emprunte les investit d'affect»¹²⁰.

Tale dimensione esistenziale dell'abitare si riflette, evidentemente, anche nel modo in cui gli esseri umani rielaborano attraverso la facoltà immaginativa gli spazi che abitano concretamente. Da questo punto di

¹¹⁴ T. Ingold, *The Perception of the Environment*, cit., p. 150.

¹¹⁵ T. Paquot, *Introduction*, in *Habiter, le proper de l'humain*, cit., p. 13.

¹¹⁶ A. Berque, *Ecumene*, cit., p. 221.

¹¹⁷ R. Sennett, *Building and Dwelling. Ethics for the city*, Allen Lane, London 2018; tr. it. di C. Spinoglio, *Costruire e abitare. Etica per la città*, Feltrinelli, Milano 2018, p. 35.

¹¹⁸ Ivi, p. 64.

¹¹⁹ Ivi, p. 127.

¹²⁰ F. Herouard, *Habiter et espace vécu*, cit., p. 163.

vista è insuperabile la lezione di Gaston Bachelard¹²¹, contenuta soprattutto ne *La poetica dello spazio*. In tale testo il filosofo francese mette in luce come il nostro immaginario sia già da sempre installato in un territorio¹²², che è prima di tutto quello della casa dove si è abitato da bambini. Nonostante l'interesse di queste analisi, l'impostazione di Bachelard è risolutamente anti-realista. Per il filosofo francese ogni forma di espressione è sempre mediata dal logos. Soprattutto, l'attività immaginativa, per quanto fondata su una dimensione inconscia in qualche modo *territorializzata*, è in sé radicalmente *attiva*: non si confronta mai, cioè, con un territorio concreto, con uno spazio solido: «il terreno su cui il caso ha seminato la pianta umana non era niente e su tale niente crescono valori umani!»¹²³. La *rêverie* del poeta, fondata sull'abitazione infantile che l'uomo rielabora inconsciamente, si *irradia* nel mondo, senza trovare in esso alcunché con cui confrontarsi, qualcosa che gli *resista*¹²⁴. L'abitare diviene così un *atto* senza *paesaggio*, un atto se si vuole completamente passivo ma solo in virtù dell'*inconscio* il quale struttura un'immaginazione che informa di sé la vita dell'uomo: la stessa casa infantile non è che una casa onirica¹²⁵. Nulla importa di quella che altri, come si è visto, avrebbero definito la sua conformazione *geografica*. Difficilmente si potrebbe sottovalutare il peso del lavoro di Bachelard nell'elaborazione del concetto di abitare per come si dà in Francia dagli anni '60 in poi. Non ci sono dubbi, ad esempio, che il lavoro complessivo di Henry Lefebvre debba moltissimo all'opera di Bachelard precisamente per quanto riguarda l'idea di abitare contrapposta a quella di *habitat*¹²⁶. Sebbene non esista una definizione compiuta di abitare nel lavoro dell'autore de *La produzione dello spazio*, è chiaro che la differenza fondamentale tra i due concetti risiede nella possibilità, per chi abita, di

¹²¹ Bachelard ha indagato anche in altri testi questa produttività immaginativa in relazione ai quattro elementi su cui secondo lui si fonda in generale ogni possibilità di creazione poetica (acqua, aria, fuoco, terra). È precisamente nell'indagine di quest'ultima (specialmente in G. Bachelard, *La terre et le rêveries du repos*, CORTI, Paris 1948; tr. it. di M. Critterio; A.C. Peduzzi, *La terra e il riposo. Un viaggio tra le immagini dell'intimità*, Red Edizioni, Milano 2004) che l'immaginazione della terra come elemento e come spazio viene legata dal filosofo francese alla solidità, alla permanenza, alla *resistenza*, in un modo che avvicina effettivamente la sua posizione a molte delle cose sostenute in questo e nel precedente capitolo.

¹²² G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, PUF, Paris 1957; tr. it. di E. Catalano, *La poetica dello spazio*, Dedalo, Bari 2006 (1975), p. 19.

¹²³ Ivi, p. 85.

¹²⁴ Ivi, p. 63.

¹²⁵ Ivi, p. 43. Su questo si veda T. Paquot, *Demeure terrestre*, cit., pp. 64-85, in particolare p. 71.

¹²⁶ F. Biagi, *Henri Lefebvre. Una teoria critica dello spazio*, Jaca Book, Milano 2019, pp. 116 e sgg.

farlo *poeticamente*, cioè mediante un atto di immaginazione, che è invece impossibile, ad esempio, nel tipo di edifici costruiti da Le Corbousier, obbiettivo polemico di Lefebvre¹²⁷. Si tratta di elementi fondamentali. Tuttavia, bisogna sottolineare come queste letture, dando spesso un'importanza notevole alla dimensione soggettiva, rimuovono quel momento di passività e di *profondità* dell'ambiente che invece in un'antropologia dell'espressione costituiscono elementi irrinunciabili. Tali ricostruzioni, pur indispensabili nell'evidenziare il venir meno, nella nostra contemporaneità, di dimensioni propriamente abitate e vissute (sono notissimi, tra l'altro, i *non-luoghi* di Marc Augé, ossia spazi che non sono «né identitari, né relazionali, né storici»¹²⁸), spesso non mettono sufficientemente in luce come questa rimozione del luogo quale spazio di senso passi frequentemente dalla distruzione dell'ambiente naturale e si configuri, più genericamente, come *crisi eco-logica* nel senso più largo di tale termine¹²⁹. Accettare un simile piano di ragionamento porta il già citato Herouard a sostenere che l'abitare, ormai, è completamente slegato dalla realtà fisica e è una categoria che ha a che fare esclusivamente con una dimensione affettiva¹³⁰. Ad esempio, nel testo di Maurizio Vitta dedicato al concetto di abitare, l'autore, pur riconoscendo il rapporto costitutivo tra l'umano e l'abitare, declina quest'ultimo a partire da un'esistenza che, per quanto corporea, appare radicalmente autonoma rispetto alle strutture effettive del mondo che la precede e, nell'ambito di

¹²⁷ H. Lefebvre, *La révolution urbaine*, Gallimard, Paris 1970; tr. it. di A. Gioia, *La rivoluzione urbana*, Armando, Roma 1973, pp. 92-98.

¹²⁸ M. Augé, *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Seuil, Paris 1992; tr. it. di D. Rolland, C. Milani, *Non luoghi*, Eléuthera, Milano 2018, p. 73.

¹²⁹ Non è un caso che anche dall'ormai classico lavoro di Martinez Allier emerga come nucleo dell'«ecologia dei poveri» un rapporto con determinati territori le cui caratteristiche vengono ritenute fondamentali per la vita quotidiana dei popoli che li abitano. Si veda ad esempio la sua ricostruzione delle lotte ambientali nel centro e sud America contro l'allevamento dei gamberi e la conseguente distruzione delle foreste di mangrovie che costituiscono il fulcro dei luoghi che le popolazioni di quei territori abitano. J. Martinez Allier, *El Ecologismo de los pobres*, Icaria, Barcellona, 2009; tr. it. di V. Lauriola, *L'ecologismo dei poveri, La lotta per la giustizia ambientale*, Jaca Book, Milano 2009, pp.121-149. Sul fatto che il *luogo* sia distrutto anche attraverso la rimozione della sua componente naturale si veda anche, relativamente all'Italia, M. Forti, *Mala terra. Come hanno avvelenato l'Italia*, Laterza, Bari 2018. Più nello specifico, in Italia si è data un'esperienza come quella della lotta No-Tav che, al di là delle valutazioni politiche, si muove esattamente a partire dalla consapevolezza che il *paesaggio* ha una sua profondità specifica che non può essere infinitamente rimossa, pena la distruzione della vita stessa dei suoi abitanti. È quanto emerge sia dalla raccolta del Centro Sociale Askatasuna, *A sarà dura! Storie di vita e militanza no tav*, DeriveApprodi, Roma 2013 e da A. Senaldi, *Cattivi e primitivi: il movimento no Tav tra discorso pubblico, controllo e pratiche di sottrazione*, ombrecorte, Verona 2016.

¹³⁰ F. Herouard, *Habiter et espace vécu*, cit., p. 164.

un'antropologia dell'espressione, la fonda: il tempo dell'abitare diviene così esclusivamente «il tempo dell'abitante»¹³¹ e l'abitare stesso non è che «il rapporto dialettico tra progetto architettonico e il progetto esistenziale»¹³². Nel suo ragionamento la solidità dello spazio fisico perde radicalmente d'importanza e tutto il senso del concetto di abitare viene assorbito da un'immaginazione pura, astratta dal *luogo* concreto. Quello che manca a queste posizioni – e che le rende difficilmente compatibili, se accettate senza un'adeguata critica, con la definizione sopra riportata – è un'ontologia (in questo lavoro analizzata prevalentemente nel suo lato antropologico) dell'abitare, secondo la bella espressione di Tim Ingold¹³³. Esse rischiano cioè di annullare il primo corollario della nostra definizione (*Abitare significa stare in un rapporto attivo-passivo con il mondo e riconoscerne la solidità*) pur di far accettare questo secondo.

Conviene dunque rivolgersi al lavoro di chi, invece, ha declinato il rapporto tra l'abitare e il *luogo* come spazio specifico e autonomo. Si tratta di Yi-Fu Tuan, uno degli esponenti più importanti di quella *geografia fenomenologica* di cui si parlava in precedenza. Egli ha ragionato in questi termini soprattutto nel testo più noto, *Topophilia*, in cui, significativamente, declina *antropologicamente* la propria teoria del rapporto con il luogo. Nel lavoro complessivo del geografo cinese l'umano è sempre pensato a partire dalla sua dimensione corporea e già in quella stessa dimensione egli rinviene la tendenza ad identificarsi con un luogo¹³⁴ e a sviluppare con esso un rapporto non solo di utilità ma di vero e proprio attaccamento sentimentale. Quella che egli chiama *Topophilia* non è dunque solo il segno di una necessità di sopravvivenza, ma anche un legame emotivo che rende possibile uno scambio eco-logico tra gli uomini e alcuni ambienti specifici¹³⁵. Tale rapporto, sostiene Fuan, lungi dall'essere un atto di contemplazione, è piuttosto un'esperienza concreta che gli umani fanno a partire dal loro essere-un-corpo-nel-mondo¹³⁶. Non a caso il testo del geografo inizia con una ricognizione generale dei cinque sensi, i quali, nella specifica conformazione da loro assunta nell'animale

¹³¹ M. Vitta, *Dell'abitare*, cit., p. 91.

¹³² Ivi, p. 117.

¹³³ T. Ingold, *The Perception of the Environment*, cit., p. 42.

¹³⁴ Yi-Fu Tuan, *Geography, phenomenology and the studies of Human Nature*, in *Canadian Geographer*, XV, 3, 1971, p. 189.

¹³⁵ Yi-Fu Tuan *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*, Columbia University Press, New York 1990 (1974), pp. XII-XIV.

¹³⁶ Ivi, p. 4.

umano, lo aprono al mondo mediante la percezione: un mondo che non è disponibile, come rivela il tatto. Per Tuan esso è piuttosto «a system of resistances»¹³⁷ che ci persuade dell'esistenza di una realtà autonoma. La polimorfia della specie umana e la diversità degli ambienti fanno sì che i modi di abitare gli spazi siano molteplici¹³⁸: è all'incrocio tra queste due dimensioni (percettiva e polimorfica) che si dà quella frequentazione, anche sentimentale, del luogo come *homeland*. Se Tuan non ha dubbi che le immagini e le rappresentazioni che l'uomo si fa dell'ambiente in cui vive non sono riconducibili all'ambiente stesso, è tuttavia evidente per lui che la conformazione dell'ambiente ha un ruolo decisivo nello sviluppo delle immagini attraverso cui ci leghiamo ad esso: «environment may not be the direct cause of topophilia but environment provides the sensory stimuli, which as perceived images lend shape to our joys and ideals»¹³⁹. Non è un caso, ad esempio, che le immagini attraverso cui gli esseri umani si rappresentano il *luogo ideale* abbiano, da un punto di vista di antropologia culturale, una certa ricorrenza, anche legata agli ambienti concreti a cui l'uomo, storicamente, si adatta con più facilità (la costa, la valle, l'isola)¹⁴⁰. La *Topophilia* di cui parla Tuan non è dunque un rapporto di pura contemplazione, ma una vera e propria risposta all'ambiente naturale. Attraverso tale risposta (e non, come pensava Kojève, attraverso un lavoro di distacco sempre più accentuato) gli uomini trasformano e si impratichiscono con i propri ambienti. Tuan colloca la sua analisi del rapporto percettivo, pratico e simbolico tra l'uomo e l'ambiente all'interno della cornice che abbiamo definito *realista*. Se la *Topophilia* è senza dubbio il frutto di un'elaborazione attiva da parte degli uomini¹⁴¹, vale a dire un loro sentimento nei confronti del luogo che abitano (che è luogo anche perché lo abitano, secondo quel circolo attivo-passivo già descritto), Tuan non ha dubbi nell'affermare che «images of topophilia are derived from the surrounding reality»¹⁴². Descrivendo il modo in cui, ad esempio, una montagna influenza l'immaginazione artistica all'epoca del Rinascimento, Tuan mostra tutta la distanza che il concetto di abitare, sviluppato a partire da un'antropologia dell'espressione, pone rispetto al paradigma di

¹³⁷ Ivi, p. 8.

¹³⁸ Ivi, p. 45.

¹³⁹ Ivi, p. 113.

¹⁴⁰ Ivi, pp.114-120.

¹⁴¹ Ivi, p. 59.

¹⁴² Ivi, p. 120.

antropologia negativa oggetto della prima parte di questo lavoro. Si ricorderà come, secondo Sartre, la montagna, *in sé*, non abbia alcun significato e la sua *interpretazione* sia interamente da delegare al *per-sé*, puro Nulla. Tuan, al contrario, evidenzia come siano connaturate alla montagna per il modo in cui viene immaginata (e quindi rielaborata), la dimensione verticale, la selvaticità, la distanza¹⁴³. Il mondo non consente al soggetto *tutte* le letture, in quanto è in realtà una certa profondità e si presenta con una *consistenza* non superabile e differente di volta in volta: la montagna non è una mera inerzia priva di senso che il per-sé interpreta in qualsiasi modo, ma ha alcune strutture che il soggetto non può eliminare. Il nostro rapporto di topo-philia e di abitazione non è dunque con il mondo in generale, ma con dei *territori* specifici e determinati¹⁴⁴, per quanto l'abitare sia in sé già un costruire e quindi una relativa modificazione di quei territori, come si è visto.

Quanto questa tesi sia lontana dall'essentialismo del suolo e del sangue è evidente non solo dall'attenzione che il geografo cinese pone sottolineando quanto abitare sia essenzialmente una *pratica*, slegata perciò da ogni origine metafisica, ma anche dal fatto che tali ragionamenti sul rapporto tra territorio e umano siano al centro di alcune riflessioni contemporanee legate al *post-colonial*. Nel suo *Une écologie décoloniale*, per esempio, Malcolm Ferdinand vede nel «marronnage»¹⁴⁵, la pratica di fuga degli schiavi dalle piantagioni in cui erano schiavizzati ai Caraibi a partire dal XVI secolo, uno degli atti di resistenza più importanti al dispositivo di potere che teneva uniti la distruzione degli ambienti caraibici e lo schiavismo come forma di produzione della ricchezza. Attraverso queste pratiche di fuga gli schiavi neri si installavano in territori nuovi (nelle montagne di Guadalupe e della Martinica), *abitando l'inabitabile*, costruendo legami nuovi con i territori incontrati durante la fuga¹⁴⁶. Non vi è, in essi, un *ritorno* all'origine perduta del suolo africano, ma una ricostruzione di tale origine grazie alla fuga in territori diversi eppure allo stesso tempo dotati di una loro solidità¹⁴⁷. Abitare consiste nel

¹⁴³ Yi-Fu Tuan, *Topofilia*, cit., pp.122-123.

¹⁴⁴ Il geografo cinese sostiene la possibilità di un *patriottismo* non nazionalista proprio a partire da questo rapporto con un territorio concreto e non superabile, differentemente dal patriottismo legato ad una figura astratta come lo Stato. Ivi, p. 101.

¹⁴⁵ M. Ferdinand, *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Seuil, Paris 2019, p. 244.

¹⁴⁶ Ivi, p. 251.

¹⁴⁷ Ivi, p. 408.

tessere rapporti, nel tempo, con un luogo dato. Non, dunque, avere con esso un rapporto di *sangue*, ma, in quanto *terrestri*, stare nel *luogo*. Dalla relazione con quest'ultimo si può ricavare qualcosa come un'identità e in questo rapporto tra costruire e *stare* nel luogo si dà la non essenzialità di tale abitare. Anche l'insieme dei movimenti contemporanei di «ritorno alla terra/neoruralismo» possono essere letti come tentativi per ricostituire pratiche di *abitare* in un territorio non concepito come indefinitamente modificabile¹⁴⁸. Lungi dall'essere una teoria dell'origine, l'idea di abitare che emerge da un'antropologia dell'espressione è piuttosto una teoria della *pratica*, dell'istituzione di un mondo diverso in rapporto con dei territori determinati: è strumento per delineare un'ecologia politica.

Che l'abitare sia legato a territori specifici è, inoltre, la tesi fondamentale dell'intero lavoro teorico di Alberto Magnaghi, il quale ha elaborato la nozione di «coscienza di luogo»¹⁴⁹ per evidenziare il «rapporto durevole, sinergico tra la società insediata e l'ambiente: che è insieme sottosuolo, suolo, vegetazione, acqua, clima, luce, colori, sapori che interagiscono con i materiali da costruzione, gli umori, gli stili di vita, le economie, le culture in modo non deterministico, ma costante»¹⁵⁰. Egli ha sviluppato proprio a partire da questa constatazione la necessità di un ritorno alla dimensione concreta del territorio (la *bioregione*)¹⁵¹ come «ambiente dell'uomo»¹⁵². Questo interesse per il *locale*, esplicitamente rivendicato da Magnaghi come dimensione da contrapporre al *globale*¹⁵³, è condiviso anche da Franco La Cecla, il quale ritiene che l'abitare possa essere riferito solo ad un processo di ambientamento in luogo specifico che si realizza nel tempo attraverso tutta una serie di pratiche e di attività inscindibili dalla conformazione reale di quello stesso territorio¹⁵⁴. La mente *locale* è «spazializzata rispetto a un'orografia, a un clima, a un habitat che è quello specifico»¹⁵⁵. È certamente vero, come abbiamo sostenuto finora, che *abitare* è sempre legato ad uno specifico paesaggio,

¹⁴⁸ Su questo si veda R. Calvário e I. Loto, *Ritorno alla terra (neoruralismo)*, in G. D'Alisa, F. De Maria, G. Kallis, *Decrescita. Vocabolario per una nuova era*, Jaca Book, Milano 2018, pp. 241-244.

¹⁴⁹ A. Magnaghi, *Il progetto locale. Verso la coscienza di luogo*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

¹⁵⁰ Ivi, p. 31.

¹⁵¹ A. Magnaghi, *La biorégion urbaine. Petit traité sur le territoire bien commun*, ETEROTOPIA, Paris 2014.

¹⁵² A. Magnaghi, *La coscienza di luogo*, cit., p. 70.

¹⁵³ Ivi, pp. 23-44.

¹⁵⁴ F. La Cecla, *Mente locale*, cit., pp. 38 e sgg.

¹⁵⁵ Ivi, p. 40.

e che non si abiti mai uno spazio *astratto*. E tuttavia, a conclusione di questo paragrafo, non ci si può non porre una domanda: è necessario rinunciare all'idea di Terra, nel momento in cui si accetta la definizione di abitare sopra riportata e il suo corollario per il quale *si abita sempre un paesaggio specifico e determinato*? La questione, come emergerà dall'ultimo corollario, è più complessa.

3. Il luogo è espressione della Terra

Jean-Jacques Wunenburger sostiene a ragione che la Terra (o Natura, che nel suo lavoro sono sinonimi) è «la condition d'un rapport écologique [qui] ne vient pas d'un même traitement de la Nature, mais de ce que les habitants vivent dans une certaine "ambiance"»¹⁵⁶. Tuttavia, egli stesso nota come uno dei problemi di un ragionamento ecologico (etico e politico) contemporaneo possa essere riassunto nella domanda «dans quelles conditions peut se développer, à partir de milieux différents, une communication [...] ouverte sur une uni-versalité?»¹⁵⁷. È evidente d'altra parte come, in un'epoca di crisi ecologica planetaria, che cioè si manifesta sui territori ma a partire da modificazioni dell'eco-sistema globale, una prospettiva localistica dell'abitare, che consideri cioè i luoghi specifici astraendoli dalla loro dimensione terrestre, ponga una serie insuperabile di problemi. Quanto pare manifestarsi in questa crisi ecologica contemporanea, o se si preferisce nell'*Antropocene*, cioè nell'epoca in cui su scala planetaria si manifesta una trasformazione stratigrafica, è piuttosto il fondamentale rapporto tra i territori che compongono la Terra. Quest'ultima, con Merleau-Ponty, appare essere ciò di cui i territori sono l'espressione sempre diversa: è il *suolo* delle loro differenze¹⁵⁸.

¹⁵⁶ J. J. Wunenburger, *Chemins vers un réenchantement du séjour sur terre*, in A. Berque, a cura di, *Donner lieu au monde*, cit., p. 85.

¹⁵⁷ Ivi, p. 87.

¹⁵⁸ Il problema del rapporto tra globale e locale nella crisi ecologica, che è uno dei problemi fondamentali con cui si confronta l'ecologia politica da molti anni, rimane insuperabile finché i due poli vengono posti come una dimensione legata al Globo e una legata al Luogo nella loro assoluta astrattezza. Questo è evidente dal pur bel saggio di Catherine Larrère, dove il passaggio dalla dimensione locale dell'etica ambientale alla dimensione globale è totale, senza nessun collegamento tra i due momenti: si passa da un'etica della montagna ad una di Gaia, come se le due cose non avessero alcun legame, e come se l'invisibilità di Gaia potesse bastare, solo in forza della sua assoluta universalità, a dare ragione di una vera e propria rivoluzione etica e politica. Cfr.

Riprendendo Nishida, possiamo dire che essa è il *luogo* dei *luoghi*: cioè il contesto, l'insieme dei rimandi che rende possibile l'esistenza di luoghi diversi ad essa irriducibili. È dunque certamente corretto dire che gli uomini non abitano mai la Terra se non *mediatamente*¹⁵⁹, sperimentandola nei territori concreti di cui essa è il fondamentale *suolo* e, non meno importante, mediante un vasto apparato tecnico-scientifico che consente di vivere un'esperienza di *climate change* su scala planetaria¹⁶⁰. D'altra parte, anche la Terra, così mediatamente abitata, non è affatto uno spazio astratto, perennemente identico a sé stesso. Non è uno sfondo da intendersi come *puro nulla*, ma ha una sua consistenza: è a sua volta un *luogo* in parte determinabile, con alcune caratteristiche contingenti (è precisamente ciò che emerge con l'idea di Antropocene: la Terra trasforma, nel *deep time*, le sue caratteristiche in modo anche radicale). Tuttavia, noi non esperiamo mai *direttamente* la Terra. Usando una metafora, possiamo dire che noi sentiamo il *ruggito* della Terra indirettamente, mediante la trasformazione effettiva che i territori che abitiamo subiscono *nella* crisi ecologica. Si può dire, dunque, che l'antropologia dell'espressione non solo è *declinabile operativamente* in una teoria dell'abitare, ma trova in quest'ultima un decisivo approfondimento: l'umano è, in un certo senso, *espressione di un'espressione*, cioè espressione di un paesaggio concreto,

C. Larrère, *Actualité de l'éthique environnementale: du local au global, la question de la justice environnementale*, in H. S. Afeissa, a cura di, *Écosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, Éditions Dehors, Paris 2006, pp.105-119. Solo pensare la Terra come ciò che si *esprime* in una serie diversa di territori, che poi vengono concretamente abitati (e trasformati) dall'uomo, che tuttavia è a sua volta legato alla Terra da un filo che non può in alcun modo tagliare, consente di superare questa fondamentale *impasse*.

¹⁵⁹ Il rischio di eccessiva astrattezza delle posizioni che cercano di declinare l'idea di abitare direttamente sul concetto di Terra è ben manifesto nel testo di M. V. Petit, *Habiter la Terre*, in T. Paquot, M. Lussault, C. Younès, a cura di, *Habiter, le propre de l'humain*, cit., pp. 19-34 in cui è evidente la difficoltà dell'autrice nel far convivere affermazioni come «la Terra est l'habitat-source pour toute habitation humaine» (p.31), in cui l'idea è piuttosto quella di una Terra come *suolo* dei luoghi che vengono abitati, con l'idea che ad essere abitata sia direttamente la Terra. Non è un caso, al contrario, che posizioni come quella di Latour e Weibel, meno sensibili al tema dell'abitare e più rivolti ad una riflessione ontologico-politica, tendano a svincolare l'idea di Terra da quella di "casa" e di "suolo". La Terra dei due, definita come «Critical Zone» è un contesto essenzialmente caotico, che non si vede come potrebbe essere abitato. L'abitare, come si è visto, richiede infatti una certa stabilità. Cfr. B. Latour; E. Weibel, *Seven objections against landing on Earth*, in B. Latour, E. Weibel, a cura di, *Critical Zones*, cit., p. 13-19, in particolare p.13. Questo non significa che l'idea di Zona non possa essere declinata in modo compatibile con le tesi che si vanno sostenendo in questo lavoro, come pare fare ad esempio J. Gaillardet, *The Critical Zone, a Buffer Zone, the Human Habitat*, in B. Latour, E. Weibel, a cura di, *Critical Zones*, cit., pp. 122-129.

¹⁶⁰ Come ha ben dimostrato, nel suo monumentale studio, P. Edwards, *A Vast Machine. Computer models, climate data and the politics of global warming*, MIT Press, Cambridge 2010.

che egli stesso continuamente modifica, all'interno di un quadro *terrestre*. Da questo scorcio prospettico conviene ora rileggere Dardel, per il quale gli uomini sono «“attualizzati” dal paesaggio come presenza della Terra»¹⁶¹.

Questo non significa che ogni crisi ecologica sperimentata sui territori concreti sia da riconnettere a quella globale. In realtà, il rapporto tra queste crisi è sempre di scambio dialettico, proprio perché esse sono tali per noi che *abitiamo* i luoghi e, mediamente, la Terra¹⁶². È questo il motivo per cui è necessario superare, in una teoria eco-logica dell'abitare fondata su un'antropologia dell'espressione, l'alternativa globale-locale, per giungere, finalmente, al Terrestre. Si è capito, infatti, che tale scambio costituisce la caratteristica ineliminabile dell'umano: nell'antropologia che emerge dalla disarticolazione del binomio uomo-negativo, ciò che caratterizza in prima battuta l'umano è appunto il suo essere *terrestre*. Sostenere che l'uomo non fa letteralmente altro che *abitare* significa voler rendere operativa l'antropologia dell'espressione (in cui, si ricorderà, l'uomo risultava essere *espressione* della Terra) delineata nel capitolo precedente. Il locale, dunque, diviene *concreto* solo se è pensato come *luogo terrestre* e, allo stesso tempo, il terrestre acquisisce senso solo se

¹⁶¹ E. Dardel, *L'uomo e la Terra*, cit., p. 40.

¹⁶² È precisamente l'incapacità di tematizzare questo rapporto tra il locale e il globale il problema principale, a nostro avviso, del fondamentale lavoro di Timothy Morton sugli *Iperoggetti*. Cfr. T. Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2013; tr.it. di V. Santarcangelo, *Iperoggetti. Filosofia e ecologia dopo la fine del mondo*, Nero, Roma 2018. In tale lavoro Morton delinea qualcosa come una forma negativa (cioè che valorizza la profondità e l'inappropriabilità) del realismo speculativo. È l'unico lavoro, a conoscenza di chi scrive, dove quegli strumenti teorici propri del realismo contemporaneo siano stati messi al servizio di una teoria così in grado di valorizzare il negativo come *potenza (agency)* di questi iper-oggetti in cui gli umani sono immersi e che essi non possono controllare. Si tratta di un lavoro assolutamente fondamentale. Tuttavia, nel delineare la sua teoria degli iperoggetti, preso dalla giusta volontà di de-centralizzare l'umano e in generale di sfuggire alla correlazione, Morton rifiuta ogni prospettiva situata in quanto già da sempre soggettivista. Questo gli impedisce, a nostro parere, di cogliere sia la dimensione della Natura come insieme non riducibile alle parti (un'idea di Natura diversa da quella moderna, a cui la sua critica giustamente si riferisce), sia la dimensione *anche* locale della crisi ecologica. Questo avviene perché egli, rinunciando a qualsiasi forma di soggettività, rinuncia così alla nozione stessa di mondo. Vi è intimità con queste entità, ma non *mondo*. Questa scelta gli rende incomprensibile, tuttavia, la situatezza delle crisi ecologiche, la loro ineliminabile località, tale in virtù delle soggettività umane e non umane situate in ambienti di volta in volta relativamente diversi, per quanto collegati da una dimensione terrestre che gli è comune. Se si pensa che l'ecologia sia confronto con gli iper-oggetti nella loro immediatezza (per quanto *oscurata* dalla loro stessa dimensione) ci si preclude precisamente la possibilità di pensare il rapporto tra la Terra e il luogo come legato ad essa eppure *altra cosa* da essa.

pensato come *abitabile* nei suoi diversi territori. È infatti, come stiamo per vedere, la Terra, e non il *luogo* da essa astratto, l'unica alternativa possibile al Globo, nell'Antropocene. Solo dalla sua partecipazione alla dimensione terrestre il Locale può divenire, come sostiene Bruno Latour, qualcosa di autenticamente diverso dal *Globale* e non una sua mera inversione¹⁶³. Il luogo è ciò che si abita; questo non solo non preclude la possibilità di una riflessione e una pratica planetaria, ma ne è al contrario condizione ineliminabile. Allo stesso tempo tale fatto impone un ripensamento di tale pratica come da declinare sempre nei luoghi concreti.

2. L'uomo sulla Terra. Tempi geologici, tempi storici

Come l'antropologia dell'espressione in Merleau-Ponty non era scindibile da un ripensamento della Natura e dall'attribuzione di una centralità decisiva alla Terra, così non è possibile pensare una nuova idea di Antropocene, liberata dal binomio uomo-negativo, se non riconsiderando radicalmente la Terra e il nostro rapporto con essa. Se la cartografia, come operazione di astrazione, è ciò con cui nella modernità si cerca di domare la sua autonomia *mappandola*¹⁶⁴, spesso, oggi, è più che altro come *Globo* che la Terra viene considerata¹⁶⁵. La differenza principale tra l'immagine della mappa e quella del globo è da rinvenirsi, significativamente, nel fatto che il Globo è una rete attraversabile. In questo è diverso dalla terra *mappata*, in quanto tale dominabile ma almeno dotata di alcune differenze interne¹⁶⁶. Il Globo, in questo senso, non ha negativo, è un puro flusso infinitamente percorribile senza exteriorità né profondità. Quest'idea di *Globo* non è meno astratta e meno lontana dall'idea di Terra elaborata da Merleau-Ponty di quella della mappa. Essa ha uno dei suoi momenti di origine nell'immagine della *Blue Marble*, la foto scattata il 7 dicembre

¹⁶³ B. Latour, *Où atterrir? Comment s'orienter en politique*, Éditions La Découverte, Paris 2017; tr. it. di R. Prezzo, *Tracciare la rotta. Come orientarsi in politica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018, p. 39.

¹⁶⁴ Su questo si veda l'imprevedibile F. Farinelli, *La crisi della ragione cartografica*, Einaudi, Torino 2009, pp. 6-114.

¹⁶⁵ Ivi, pp.117-178.

¹⁶⁶ Ivi, p. 176.

1972 dall'Apollo 17, vero e proprio mito¹⁶⁷ alla base dei discorsi *prometeici* sull'Antropocene come epoca in cui gli esseri umani gestirebbero una sorta di *nave spaziale* su scala planetaria, del tutto disponibile allo sguardo e all'azione¹⁶⁸, esattamente come lo è l'immagine del nostro pianeta. La sua *unità* esteriore ci dona l'illusione di poterlo percorrere come un *tutto* senza esteriorità e al contempo di poterlo controllare tecnicamente. Come già notava Spivak diversi anni fa: «The globe is on our computers. It is the logo of the World Bank. No one lives there; and we think that we can aim to control globality»¹⁶⁹. Con un *Globo* non si hanno legami: esso è una rete di relazioni del tutto orizzontali. La sua dimensione propria è quella del flusso. Seguendo la definizione sopra proposta, sarà chiaro che una Terra pensata come Globo è per definizione, *inabitabile*, giacché è sprovvista di quella profondità che deve essere fatta *entrare* nella vita degli abitanti. È per questo che tutta una serie di autori propone oggi *contro* il Globo l'idea di *Terra*¹⁷⁰. Già lo stesso Ingold sosteneva nel 2000 che il Globo, per definizione, è ciò che può essere appropriato, ciò che viene visto dall'alto proprio per nascondere la complessità biologico-culturale¹⁷¹. Egli giunge a sostenere che l'immagine stessa del Globo sia intrinsecamente coloniale, in quanto è condizione di possibilità della riduzione ad oggetto della Terra. Recentemente, Latour ha proposto un rinnovamento complessivo della pratica e della teoria politica proprio a partire da quello che lui chiama «attrattore Terrestre» come alternativa sia al Globale che al Locale¹⁷², in termini simili a quelli riportati precedentemente: tutta la politica di un Antropocene eco-logico dovrebbe consistere così in un'operazione preliminare di *atterraggio*, concentrata nella capacità di concepire l'umano come già da sempre in relazione con altri non-umani e con la dimensione *terrestre*. Egli, peraltro, già da tempo va sottolineando come trovarsi *Face à Gaïa*, cioè di fronte al *Terrestre* significhi in prima battuta

¹⁶⁷ Come dimostrato dallo studio di S. V. Grevsmühl, *La terre vue d'en haut. L'invention de l'environnement global*, Seuil, Paris 2014, soprattutto pp. 203-214. Sulla nascita dell'immagine del globo si veda anche M. Vegetti, *L'invenzione del Globo. Spazio, potere, comunicazione nell'epoca dell'aria*, Einaudi, Torino 2017.

¹⁶⁸ Ivi, pp.226-238.

¹⁶⁹ G. C. Spivak, *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*, Harvard University Press, Cambridge 2012, p. 338.

¹⁷⁰ Tale nozione è a volte declinata alternativamente, ad esempio come *pianeta*, come fa la stessa Spivak, nel testo già citato: «The planet is in the species of alterity, belonging to another system; and yet we inhabit it, indeed are it» *Ibidem*.

¹⁷¹ T. Ingold, *The perception of the environment*, cit., p.210.

¹⁷² B. Latour, *Tracciare la rotta*, cit., p.61.

distruggere l'immagine stessa del Globo¹⁷³. Solo se questa *Terra* si caratterizza per una sua propria *profondità*, per un suo margine non appropriabile e autonomo, essa può essere abitata, giacché non si dà abitare senza esistenza di un suolo abitabile. Non ci deve quindi stupire che il termine *Terra* corra oggi sulla bocca di tutte e tutti coloro che tentano di pensare il *nuovo* rispetto alla catastrofe ambientale¹⁷⁴: questo accade precisamente in virtù di ciò che già Merleau-Ponty aveva notato, legando la nozione di Terra a quella di Natura e di *Invisibile* e cogliendone il lato di *inappropriabilità* e allo stesso tempo di *suolo* per la vita dell'uomo. La Terra, come ha sostenuto in un ottimo libro Frédéric Neyrat, è un «corps plein»¹⁷⁵, ha una *parte incostruttibile* senza la quale difficilmente può darsi un'ecologia politica all'altezza di un Antropocene il cui l'*Antropos* sia liberato dal binomio con il negativo. Nel libro più importante finora scritto su tale tema, quello di Christophe Bonneuil e Jean-Baptiste Fressoz, non a caso gli autori identificano un racconto *geocratico* dell'Antropocene del tutto fondato sull'idea di Terra come *Globo*, come macchina cybernetica e ne identificano l'origine in una visione «déterrestrée»¹⁷⁶, resa possibile precisamente dall'immagine della *Blue Marble*, di un *Globo* compatto e semplice, da cui è possibile fare *astrazione*¹⁷⁷.

2.1. Abitare l'Antropocene

¹⁷³ B. Latour, *Face à Gaïa*, La Découverte, Paris 2015, p.147; 172.

¹⁷⁴ La centralità della nozione di Terra nel dibattito ecologico transpare da una serie infinita di testi che non ha senso elencare qui; basti citare, oltre ai testi già riportati, E. Hache, *Introduction. Retour su Terre*, in E. Hache, a cura di, *De l'univers clos au monde infini*, Éditions Dehors, Paris 2014, pp. 11-25, in cui l'autore tenta di tracciare un vero e proprio *fil rouge* nel pensiero ecologico a partire dalla nozione di Terra; V. Cabanes, *Un nouveau droit pour la Terre. Pour en finir avec l'écocide*, Seuil, Paris 2016; J. B. Fressoz, *Losing the Earth knowingly: six environmental grammars around 1800*, in C. Hamilton, C. Bonneuil e F. Gemenne, a cura di, *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis. Rethinking modernity in a new epoch*, Routledge, New York 2015, pp. 70-83; J. B. Callicott, *De la land ethic à l'éthique de la Terre, Aldo Leopold à l'époque du changement climatique globl*, in H.S. Afeissa, a cura di, *Écosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, Éditions Dehors, Paris 2009, pp.55-79. Recentissimo e molto utile su questo, è D.Chakrabarty, *The climate of history in a planetary age*, University of Chicago Press, Chicago 2021, p.4.

¹⁷⁵ F. Neyrat, *La part inconstructible de la Terre. Critique du géo-constructivisme*, Seuil, Paris 2016, p.295. A tale testo si rimanda per una serie di riflessioni fondamentali.

¹⁷⁶ C. Bonneuil; J. B. Fressoz, *L'événement Anthropocène*, cit., p. 63; p. 72.

¹⁷⁷ Ivi, pp.76-78.

Se abbiamo già visto la centralità della dimensione *spaziale* per l'abitare, ve n'è una *temporale*, ad essa indissolubilmente legata, che emerge da questo ripensamento della *Terra* come orizzonte inappropriabile e non come *Globo* o come *Mappa*. Se l'uomo non è il *negativo* della Terra, egli non può che abitarla: abitarla significa permanere nel suo orizzonte in trasformazione, vivere cioè su scale temporali *multiple*, alla cui base vi è il *deep time* della Terra. Precisamente questo rapporto con un tempo profondo della Terra, oltre che con la sua spazialità, ci è rivelato dall'idea di *Antropocene*, letta abbandonando il binomio uomo-negativo che ancora anima i discorsi *prometeici* e *collassologici*. Si abita la Terra come spazio, nella molteplicità dei suoi territori, ma se ne abita anche la temporalità. È noto come la scoperta del *tempo profondo* della storia della Terra coincida con l'avvento della modernità, come ha sottolineato Paolo Rossi¹⁷⁸. Sono i moderni che scoprono di vivere in una Terra che ha ben più di poche migliaia di anni. Rossi, tuttavia, non coglie come tale movimento di scoperta, ben lungi dall'essere la base di una consapevolezza dell'essere-terrestre dell'umano, interagisca con il *dualismo* moderno e, più recentemente, con l'antropologia negativa, distanziando ontologicamente la storia umana rispetto a quella della Terra¹⁷⁹. La scoperta in quanto tale del *deep time*, cioè, non agisce affatto storicamente come un attrattore politico-gnoseologico verso la *Terra*, ma al contrario rende possibile un più profondo distacco. Se infatti prima del lavoro di Hooke la Terra veniva pensata come un grande corpo animale da cui i fossili e in generale la vita nasceva per generazione spontanea, come è stato ricostruito dallo stesso Rossi¹⁸⁰, la scoperta del *tempo profondo*, interagendo con la temporalità tipicamente moderna, rimuove l'idea che l'uomo stesso abbia un rapporto costitutivo con la Terra, rendendolo piuttosto un *epifenomeno* di quella storia, da essa assolutamente slegato¹⁸¹. Si assiste, dunque, nella modernità, ad un paradossale movimento di scoperta e immediato nascondimento del nostro esser collocati in una storia profonda, anzi di

¹⁷⁸ P. Rossi, *I segni del tempo. Storia della Terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Feltrinelli, Milano 1979.

¹⁷⁹ Al contrario, egli pare a tratti sostenere che la scoperta del tempo profondo possa contribuire ad un'idea più *orizzontale* del rapporto uomo-Terra, ad esempio. Ivi, pp.307-308.

¹⁸⁰ Ivi, p. 28.

¹⁸¹ Sulla pericolosità di una visione di questo genere del tempo profondo come elemento che ci separa dalla Terra, lungi dall'avvicinarcene, si veda anche M. Northcott, *Eschatology in the Anthropocene. From the chronos of deep time to the kairos of the age of humans*, in C. Hamilton, C. Bonneuil e F. Gemenne, a cura di, *The Anthropocene and the Global*, cit., pp. 100-111, in particolare pp. 102-105.

uso di quella stessa scoperta per certificare l'incommensurabilità del tempo umano rispetto a quello geologico. Il *tempo* che i moderni immaginano di vivere si costituisce come *toto genere* diverso da quello che li precede: vi è un tempo proprio dei Moderni del tutto dissociato dal tempo generale¹⁸². È stato Koselleck, tra gli altri, a evidenziare come nella modernità¹⁸³ la distruzione dello spazio di esperienza dia luogo all'allargamento indefinito dell'orizzonte di aspettativa e quindi all'idea che sia possibile, per i Moderni, costruire un mondo radicalmente nuovo rispetto a quello in cui già da sempre la vita si era precedentemente data: «l'età moderna ha potuto essere concepita come un tempo nuovo, solo quando le aspettative hanno cominciato ad allontanarsi progressivamente da tutte le esperienze precedenti»¹⁸⁴. Non stupisce di ritrovare qui l'idea di un tempo tutto proiettato nel futuro già esaminata in diversi autori analizzati nella prima parte di questo lavoro. Se l'umano (come i moderni di Koselleck) si costituisce per *negazione* rispetto alla presenza, il suo senso sta in un futuro completamente diverso dal presente. Di conseguenza, sostiene sempre Koselleck, sono i moderni i primi a pensare che la storia possa essere *fatta*:

«mentre, per duemila anni, nel patrimonio culturale del mondo mediterraneo-occidentale aveva dominato la convinzione che le *storie si narrano*, e che possono anche essere indagate e registrate, solo a partire dal 1780 circa si cominciò a pensare di poter *fare storia*. Questa formula suggerisce un'esperienza moderna e, ancora più, un'attesa moderna: che l'uomo sia sempre più capace di programmare la storia, e anche di realizzarla.»¹⁸⁵

Volendo riprendere l'espressione di Stephen Jay Gould dal suo libro sulla scoperta del tempo geologico, su cui torneremo, possiamo dire che al ciclo

¹⁸² L. Yilmaz, *Le temps moderne. Variations sur les anciens et les contemporains*, Gallimard, Paris 2004, p. 151.

¹⁸³ Questo vale, evidentemente, solo in generale: se si considera ad esempio la posizione di Vico o di d'Holbach le cose cambiano di molto.

¹⁸⁴ R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979; tr. it. di A. M. Solmi, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, CLUEB, Bologna 2007, p. 63.

¹⁸⁵ Ivi, p. 225.

infinito del tempo naturale si contrappone una freccia *ab-soluta*, del tutto umana e del tutto moderna¹⁸⁶.

È questa separazione che può essere criticata alla luce dell'Antropocene liberato dall'idea di un *Antropos* il cui carattere principale consisterebbe nella negazione del proprio *mondo*. Dipesh Chakrabarty ha sostenuto che precisamente dalla crisi in atto, generata dall'incontro tra una pluralità di *storie* in cui certamente centrale è quella industriale/capitalistica, riceviamo la consapevolezza del nostro essere già da sempre collocati su un piano di esistenza dotato di condizioni geologiche e biologiche assolutamente ineliminabili¹⁸⁷. L'Antropocene verrebbe così ad essere non l'era del dominio dell'uomo, quanto piuttosto l'esito di una «convergenza di storie»¹⁸⁸ di cui quella moderna non sarebbe che una, a fianco di quelle della Terra e della vita stessa¹⁸⁹. Queste non sono riducibili l'una all'altra e solo dallo studio del loro incrocio può nascere una comprensione autentica dell'Antropocene, senza dimenticare che non è possibile storia del capitalismo senza una determinata conformazione geologica e biologica (anch'esse storiche), di cui essa è sempre e comunque *espressione*. Si tratta, sostiene lo studioso indiano, di cambiare scala e riconnettere la storia umana a quella più profonda della Terra e della vita¹⁹⁰. Lo stesso Chakrabarty, tuttavia, in qualche modo contraddicendosi, valorizza eccessivamente l'idea secondo cui l'uomo diventerebbe *agente* geologico¹⁹¹, attribuendogli un potere che esso non ha, in quanto *espressione* della Terra e sempre collocato nel suo orizzonte. Se è vero che dall'idea stessa di Antropocene emerge tutto il peso

¹⁸⁶ S. J. Gould, *Time's arrow, time's cycle. Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time*, Harvard University Press, Cambridge/London 1987; tr. it. di L. Sosio, *La freccia del tempo, il ciclo del tempo. Mito e metafora nella scoperta del tempo geologico*, Feltrinelli, Milano 1989.

¹⁸⁷ D. Chakrabarty, *The Climate of History: Four Theses*, in *Critical Inquiry*, 35, 2/2009, p. 217. Si può rivolgere una critica di intellettualismo a questa posizione del pensatore indiano. In effetti, non è vero che i soggetti a cui concretamente veniva tolta la possibilità di abitare un territorio, a cui venivano avvelenati gli spazi naturali di vita non si fossero già da sempre resi conto del nostro rapporto con un suolo biologico-geologico (come l'intero testo di J. M. Alier, *L'ecologia dei poveri*, cit., si sforza di dimostrare). È vero, tuttavia, che Chakrabarty parla qui, più che altro, della dimensione planetaria. Emerge qui l'importanza di pensare insieme il rapporto tra la dimensione del *luogo* e quella del *planeta*. Sulla consapevolezza dell'esistenza di qualcosa come una *crisi ecologica* prima degli anni '70 si veda l'ormai classico J-B. Fressoz, *L'apocalypse joyeuse. Une histoire du risque technologique*, Seuil, Paris 2012.

¹⁸⁸ D. Chakrabarty, *The Anthropocene and histories*, in C. Hamilton, C. Bonneuil e F. Gemenne, a cura di, *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis*, cit., pp. 43-56.

¹⁸⁹ Ivi, pp. 49-51.

¹⁹⁰ Ivi, p. 47.

¹⁹¹ D. Chakrabarty, *The climate of history*, cit., p. 206.

dell'attività umana sul piano planetario e geologico, è tuttavia altrettanto vero che essa ci rivela anche il nostro essere *patenti* geologici. Si rivela così indispensabile il contributo di Jeremy Davies¹⁹², che proprio su questo punto ha criticato Chakrabarty¹⁹³. L'idea di Antropocene da lui presentata è in effetti la più lontana da ogni mito antropocentrico, prometeico o collassologico. Tale concetto ci consente infatti una duplice consapevolezza: da un lato che la Terra ha un tempo proprio, una sua storia radicalmente complessa e molto discontinua, di cui la nostra epoca non è che l'ennesimo rivolgimento, pur nella sua differenza rispetto ad altre epoche¹⁹⁴. Come lo stesso Chakrabarty nota nel suo saggio, si tratta di una consapevolezza che, in virtù di quel dualismo tipicamente moderno di cui si discuteva prima, non è affatto scontata¹⁹⁵. La storiografia moderna ha spesso distinto tra una storia umana e una naturale radicalmente incommensurabili, e anche quando ne ha compreso il legame ha comunque, per la maggior parte, posto la dimensione naturale fuori dalla storia, come se la natura in quanto tale permanesse all'infinito in un ambito di immutabilità: è il caso, ad esempio, di Braudel, il quale, pur riconoscendo la centralità dell'ambiente del Mediterraneo e della sua conformazione geografica per la storia umana in quel luogo, continua a ritenere che quel livello *basilare* sia, sostanzialmente, «immobile»¹⁹⁶. Lo stesso Olocene, in realtà, come mostra lo stesso Davies, è stato tutt'altro che un'epoca stabile e tranquilla¹⁹⁷: è stato continuamente in divenire, tutt'altro che immobile.

Questo ci porta al secondo elemento di consapevolezza che, secondo Davies, ci viene dal concetto di Antropocene, cioè che l'umanità è già da sempre consegnata al «turbulent flow of geohistory»¹⁹⁸. L'aggiungersi dell'*agency* dell'umanità alla serie di elementi che influenzano *geologicamente* il pianeta è il segno precipuo dell' inserimento dell'uomo

¹⁹² J. Davies, *The birth of the Anthropocene*, University of California Press Oakland 2016.

¹⁹³ Ivi, p. 50.

¹⁹⁴ Ivi, p. 7; pp.112-144. Per una ricostruzione della storia del nostro pianeta, nei suoi rivolgimenti e nelle sue continuità, per come ci è consegnata dalla geologia si veda il classico J. D. Macdougall, *A short History of Planet Earth*, John Wiley & Sons, Hoboken 1996; tr. it. di G. e A. Panini, *Storia della Terra*, Einaudi, Otrino 1999.

¹⁹⁵ D. Chakrabarty, *The climate of history*, cit., pp. 201-207.

¹⁹⁶ F. Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Librairie Arman Colin, Paris 1949; tr. it. di C. Pischetta, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II. Volume primo*, Einaudi, Torino 2010, p. XXVII.

¹⁹⁷ J. Davies, *The birth of the Anthropocene*, cit., pp. 145-192.

¹⁹⁸ Ivi, p. 11.

in una Terra che è il suo orizzonte e il suo suolo e con la quale esso intrattiene una relazione che non può dominare. La sua *attività* riposa su una *passività* più radicale. In questo senso *stratigrafico*, secondo Davies, l'Antropocene diviene politicamente rilevante¹⁹⁹: non è più possibile rimandare il confronto con questa *vita* nel tempo profondo, perché precisamente tale concetto pone il nostro presente in una prospettiva geostorica²⁰⁰. In questo senso, un Antropocene eco-logico non è un momento di controllo della Terra-Globo da parte dell'uomo come se egli ne fosse in qualche modo a *distanza*, ma è piuttosto il momento in cui tale appartenenza più radicale viene rivelata e diviene il centro della vita politica dell'umanità stessa, pensata in continuità con quello sfondo. Se in questo Antropocene gli umani non possono in alcun modo controllare gli esiti di quanto hanno creato (cioè la crisi ecologica), esso può essere pensato solo come momento terminale di una redistribuzione di *agencies*, come il momento in cui le varie sfere di influenza si pongono sullo stesso piano ontologico²⁰¹:

«Humans made those transformations possible, but they can hardly be said to have had them under control. [...] Humanity, in this epoch, does not absorb or command some merely passive nature, issuing ordered from a central throne to the dull physical substance that surrounds it. On the contrary, human societies are only the most vigorous and distinctive among an irreducibly various array of altered forces.»²⁰²

Si ripresenta in queste righe l'idea di una Terra come spazio non completamente oggettivabile, come *sfondo* di ogni azione e come al contempo non dominabile. È certamente vero che sono gli umani, in collaborazione con tutta una serie di quelli che Latour chiamerebbe *attanti*²⁰³, ad aver dato luogo all'Antropocene. Ma essi non lo controllano affatto, non ne possono guidare il percorso e l'esito, in virtù precisamente

¹⁹⁹ Ivi, p. 22.

²⁰⁰ Ivi, p. 28.

²⁰¹ Ivi, p. 73.

²⁰² *Ibidem*.

²⁰³ Su questo concetto, centrale nel lavoro complessivo di Latour, si veda almeno B. Latour, *Les microbes. Guerre et paix. suivi de Irréductions*, A. M. Métaillé, Paris 1984; tr. it. di A. Notarini, *I microbi. Trattato scientifico-politico*, Editori Riuniti, Roma 1991; B. Latour, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux fatiches*, Synthélabo Goupe, Paris 1996; tr. it. di C. Paciolla, *Il culto moderno dei faticci*, Booklet Milano, Milano 2005.

della *profondità* propria della Terra, del suo essere una indefinita scala di reazioni a *feedback positivo* che ci sfuggono a titolo ultimo e che non possiamo vedere. Tale *profondità*, tale *negativo* come invisibilità che la pervade, fa sì che da un punto di vista geologico, nonché climatologico, si possa affermare che la Terra sia una «una bestia feroce che reagisce in maniera eccessiva ogni volta che la si disturba anche molto poco»²⁰⁴. Perciò ogni visione dell'umano quale *gestore* dell'Antropocene deve *negare* in via di principio l'essere collocato dell'essere umano in un orizzonte spaziale e temporale, qui definito *Terra*, che lo supera e lo raccoglie continuamente; e per la stessa ragione è stato necessario disarticolare questo *mito* filosofico e culturale al fine di comprendere al meglio la nostra stessa condizione storica. Se si accetta quanto emerge dall'idea che noi *siamo* nell'Antropocene, come epoca geologica che in quanto tale durerà almeno diverse migliaia di anni, ne scaturisce la necessità per l'umano di *abitare* tale epoca. Questo non significa altro che agire facendo entrare nell'esistenza le condizioni fondamentali della vita umana e non-umana sul pianeta Terra, senza ritenere di poter modificare infinitamente il proprio *suolo*. Ciò che emerge dal *factum* dell'Antropocene, lungi dall'essere la potenza dell'uomo, è la potenza insondabile della Terra e della relazione di non-umani e umani che la costituisce²⁰⁵. È vero che l'uomo è il principale indicatore stratigrafico, ma è vero che di questa sua attività egli non controlla letteralmente nulla proprio perché le sue stesse azioni si perdono in questa infinita *profondità* della dimensione terrestre-locale di cui si è provato a dare ragione. Tale attività non è propriamente *sua*, giacché, come aveva compreso Merleau-Ponty, essa riposa su una passività che è più originaria. Questo elemento di *impotenza* sfugge curiosamente alla totalità dei discorsi *prometeici* sull'Antropocene, che usano tale concetto per mostrare un *potere* radicale dell'umano, senza comprendere che proprio la sua capacità di influenza stratigrafica è quanto di più *incontrollabile* vi sia per esso, come è evidente anche dalla violenta pandemia globale che avvolge il mondo mentre queste righe vengono scritte. Si tratta di quanto Bonneuil e Fressoz avevano compreso già nel 2014: «loin de l'avènement glorieux de'un

²⁰⁴ W. Broecker, *Ice cores: cooling the tropics*, in *Nature*, 376, 1995, pp. 212-213.

²⁰⁵ Su questa dimensione di *potenza* della Terra all'altezza della crisi ecologica si veda B. McGuire, *Waking the Giant: How a changing climate triggers earthquakes, tsunamis, and volcanoes*, OUP, Oxford 2012.

“âge de l’homme”, l’Anthropocène témoigne donc plutôt de nostre impuissante puissance»²⁰⁶.

È dunque necessario fare qualcosa come una geologia politica del futuro²⁰⁷, che non potrà consistere in una profezia di quanto accadrà (giacché l’orizzonte che abitiamo è per definizione non-oggetto), quanto in una proposta di come questa nuova e al contempo infinitamente vecchia epoca possa essere abitata, essendo l’Antropocene nulla di più che l’ennesimo rivolgimento di una storia che prosegue da – a quanto finora se ne sa – quattro miliardi di anni. Non si può dunque concordare con Latour quando sostiene che la vita in questa nuova epoca consista nella redazione di una lista di cosa si vuole difendere e cosa no, di ciò con cui vogliamo e possiamo convivere o no²⁰⁸. Tale operazione di scrittura presuppone una *luminosità* degli attanti, per usare un’espressione del filosofo francese, cioè che essi siano tutti visibili e in un certo senso *oggettivi*. Tale possibilità di visione complessiva, tuttavia, non si dà proprio in virtù della *profondità* della Terra e dei suoi territori, del non-visibile con cui già da sempre siamo in contatto. *Abitare* significa anche essere consapevoli del fatto che vi è qualcosa, nel *luogo* in cui viviamo, che ci sfugge e al contempo ci fonda – ad esempio, sul piano planetario, dei meccanismi di *feedback positivo* che non conosciamo e tuttavia sono fondamentali nello svilupparsi della crisi ecologica.

Viene qui, infine, rivoluzionata quell’immagine della Freccia e del Ciclo che Gould ha così bene messo in luce. Essa non calca più la distinzione umano-Terra: si vede, nell’Antropocene, come anche l’umano partecipi di una dimensione ciclica della temporalità in quanto le condizioni di riproduzione della sua vita non sono affatto scontate. Non esistono civiltà umane che si siano date al di fuori dell’Olocene: abitare l’Antropocene significa precisamente tentare di mantenere quelle condizioni in un’epoca nuova e da cui l’uomo non ha il potere di tornare indietro. L’umano non può affatto abitare *tutto e qualsiasi ambiente*, come ancora sosteneva Gehlen: la Terra dell’Olocene è una Terra assolutamente specifica e per nulla scontata. Nell’Antropocene, l’uomo deve cercare di non distruggere alcuni cicli (biologici, geologici, climatici) senza i quali

²⁰⁶ C. Bonneuil, J. B. Fressoz, *L’événement Anthropocene*, cit., p. 42.

²⁰⁷ J. Davies, *The birth of the Anthropocene*, cit., p. 79.

²⁰⁸ B. Latour, *Tracciare la rotta*, cit., p. 123.

non si dà vita nemmeno per lui²⁰⁹. Ciò del resto era già assolutamente evidente in colui che Gould riconosce essere il fondatore della geologia, e cioè Thomas Burnet: l'umanità vive in un ciclo che si ripete in modo sempre diverso, e senza tale ripetizione non potrebbe darsi, per essa, alcuna vita²¹⁰. È questa, per Gould, una delle conquiste attraverso cui si stabilizza la geologia come scienza, nel suo rapporto con le scienze umane: senza *ciclo* non può esserci *freccia*, senza *suolo* non può darsi *storia*²¹¹. Allo stesso tempo, il tempo geologico dell'Antropocene non permane affatto in una dimensione puramente ciclica ma, seguendo quanto sosteneva già Burnet, è una ripetizione sempre differente, che marca rotture anche importanti sul piano stratigrafico: lo stesso *deep time* è una *freccia*. È questo il senso, all'altezza del dibattito sull'Antropocene, di quanto già nel 1960 sosteneva Merleau-Ponty con il suo richiamo alla necessità di una *geologia trascendentale*, ad un modello *geografico* di storicità, da contrapporre alla filosofia della storia sartriana, fondata su

²⁰⁹ Da questo punto di vista, si veda la seguente tesi di Coccia «se c'è un'evidenza chiara della storia geologica e biologica del pianeta è che la Terra non è nata per ospitare vita, non è abitabile per natura, lo è diventato grazie all'azione d'ingegneria planetaria dei viventi, che hanno cesellato per milioni di anni litosfera, atmosfera e idrosfera. Da questo punto di vista per esempio, il fatto che l'uomo modifichi la faccia della terra non è in nessun modo un problema o una tragedia». (<https://www.doppiozero.com/materiali/la-vita-delle-piante-metafisica-della-mescolanza>).

Tale ragionamento ci pare essere eccessivamente astratto, cioè non considerare la situazione non tanto dell'umano, quanto del vivente. Se è senz'altro vero che, da un punto di vista di un *deep time* pensato separatamente dalla storia umana e biologica recente, non è un problema che la Terra subisca alcune modificazioni radicali (è noto come, nel Cretaceo, la temperatura fosse infinitamente più elevata di quanto non lo sarà con il climate change completamente scatenato) è anche vero che nelle varie epoche geologiche sulla Terra si presentano forme di vita specifiche e assolutamente legate alla conformazione particolare dell'eco-sistema planetario e quindi locale. Sostenere che, visto che tanto la Terra si modifica in continuazione, non è un problema se essa viene indefinitamente modificata, sembra essere una visione olimpica e eccessivamente metafisica del problema eco-logico, che non ha a che fare con la permanenza di una qualche forma di vita sulla Terra, ma della vita per come si dà in questa particolare fase storico-geologica. Questo non significa che l'ecologia sia il tentativo di mantenere tutto immobile, quanto che essa sia la ricerca di modalità di la nostra fase ecologico-geologica in modo da impedire (o da mitigare) fenomeni come la sesta estinzione di massa. Il rifiuto che Coccia pone al concetto di abitare è il segno più evidente di quanto ad egli non interessi un ragionamento che consideri la *situatezza* dell'uomo nel mondo (abitare non significa infatti negare che il paesaggio che si abita sia *in moto*, quanto riprodurre la sua stabilità momentanea – e non assoluta – nella vita quotidiana dell'abitante) quanto una ontologia *astratta* da ogni punto di vista specifico. Si tratta, evidentemente, di una posizione che, per quanto interessante e a tratti utile (ne abbiamo già fatto uso) si allontana dalla prospettiva qui presentata.

²¹⁰ S. J. Gould, *La freccia del tempo*, cit., p. 49.

²¹¹ Ivi, p. 196.

quel binomio uomo-negativo, integralmente temporale²¹², che si è provato, con Merleau-Ponty, a disarticolare:

«La geografia, – o meglio: la Terra come *Ur-Arche* mette in evidenza l'*Urhistorie* carnale (Husserl-*Urmsturz*...). In realtà si tratta di cogliere il nexus – né “storico” né “geografico” – della storia e della geologia trascendentale, quello stesso tempo che è spazio, quello stesso spazio che è tempo, che io avrò ritrovato grazie alla mia analisi del visibile e della carne, l'*Urstiftung* simultanea di tempo e spazio la quale fa sì che ci sia un paesaggio storico e una iscrizione quasi geografica della storia. Problema fondamentale: la sedimentazione e la riattivazione»²¹³.

²¹² Su questa alternativa tra spazio e tempo, si veda il già citato S. Righetti, *Etica dello spazio*, op.cit.

²¹³ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 270.

BIBLIOGRAFIA

1. Fonti primarie

G. Anders (Stern), *Une interpretation de l'a-posteriori*, in *Recherches philosophiques*, 4, 1935; tr. it. di L.F.Clemente, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, Orthotes, Salerno 2015.

G. Anders (Stern), *Pathologie de la liberté*, in *Recherches philosophiques*, 6, 1936; tr. it. di L.F.Clemente, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, Orthotes, Salerno 2015.

G. Anders, *Uomini senza mondo. Incontro con Günther Anders*, in *Linea d'ombra*, n.17, 1986.

G. Anders, *On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, v.8, 3, 1948; tr.it. di N.Curcio, *Heidegger esteta dell'inazione*, in G.Anders, H.Arendt, K.Löwith, L.Strauss, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Donzelli, Roma 1998.

G. Anders, *Ketzereien*, Verlag C. H. Beck, München 1982; tr. it. di R.Callori, *Opinioni di un eretico*, Edizioni Theoria, Roma-Napoli 1991.

H. Arendt, *The life of Mind*, Harcourt Brave Jovanovich, New York 1978; tr.it. di G.Zanetti, *La vita della mente*, Bompiani, Milano 2009.

H. Arendt, *The human condition*, University of Chicago, Chicago, 1958; tr. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 2011.

M. Augé, *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Seuil, Paris 1992; tr.it. di D. Rolland, C. Milani, *Non luoghi*, Eléuthera, Milano 2018.

G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, Alcan, Paris 1934; tr.it. di A. Alison, *Il nuovo spirito scientifico*, Mimesis, Milano 2018.

G. Bachelard, *La philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, PUF, Paris 1962 (1940); tr.it. di G. Quarta, *La*

filosofia del non. Saggio di una filosofia del nuovo spirito scientifico, Armando Editore, Roma 1998.

G. Bachelard, *La terre et le rêveries du repos*, CORTI, Paris 1948; tr.it. di M.Critterio; A.C.Peduzzi, *La terra e il riposo. Un viaggio tra le immagini dell'intimità*, Red Edizioni, Milano 2004.

G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, PUF, Paris 1957; tr.it. di E. Catalano, *La poetica dello spazio*, Dedalo, Bari 2006 (1975).

G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, Chandler Publishing Company, San Francisco 1972; tr.it. di G.Longo e G.Trautteur, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1976.

O. Becker, *La transcendance de la vie et l'irruption de l'existence*, in *Recherches philosophiques*, 2, 1933.

A. Berque, *Le sauvage et l'artifice: les japonais devant la nature*, Gallimard, Paris 1986.

A. Berque, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Belin, Paris 2000, p. 230; tr.it. di C. Arbore, S. Gamba, M. Maggioli, *Ecumene. Introduzione allo studio degli ambienti umani*, Mimesis, Milano 2019.

A. Berque, *Qu'est-ce que l'espace de l'habiter?* in T. Paquot, M. Lussault, C. Younès, a cura di, *Habiter, le propre de l'humain. Villes, territoires et philosophie*, La Découverte, Paris 2007.

A. Berque, *Poétique naturelle, poétique humaine. Les profondeurs de l'écoumène*, in A. Berque, a cura di, *Donner lieu au monde: la poétique de l'habiter. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle*, Éditions Donner Lieu, Paris 2012.

A. Berque, *Poétique de la Terre: Histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie*, Belin, Paris 2014.

A. Berque, *De Merleau-Ponty en mésologie*, in *Divus Thomas*, 14, 2020.

R. Bernaloff, *Lettre sur Heidegger à M. Daniel Halévy*, in *Revue philosophique*, 116, 1933.

L. Brunschvicg, *Nature et liberté*, Nouveau Monde, Paris 2014 (1922).

L. Brunschvicg, *La raison et la religion*, PUF, Paris 1964 (1939).

V. Cabanes, *Un nouveau droit pour la Terre. Pour en finir avec l'écocide*, Seuil, Paris 2016.

J. B. Callicott, *De la land ethic à l'éthique de la Terre, Aldo Leopold à l'époque du changement climatique global*, in H.S. Afeissa, a cura di, *Écosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, Éditions Dehors, Paris 2009.

G. Canghullem, *Le normal et le pathologique*, PUF, Paris 1972 (1943); tr.it. di M. Porro, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1996.

G. Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, Vrin, Paris 1965 (1952); tr.it. di F.Bassani, *La Conoscenza della vita*, Il Mulino, Bologna 1976.

G. Canguilhem, *La question de l'écologie. La technique ou la vie*, in *Dialogue*, 1974; tr.it. di A.Manna, M.Melis, *La questione dell'ecologia. La tecnica o la vita*, in O.Marzocca, a cura di, *Governare l'ambiente. La crisi ecologica tra poteri, saperi e conflitti*, Mimesis, Milano 2010.

J. Cavaillés, *Les deuxièmes cours Universitaires de Davos*, in *Die II Davoser Hochshulkurse*, Heintz, Neu & Zahn Internationale Buchhandlung, Davos 1929.

D. Chakrabarty, *The Climate of History: Four Theses*, in *Critical Inquiry*, 35, 2/2009.

D. Chakrabarty, *The Anthropocene and histories*, in C.Hamilton, C.Bonneuil e F. Gemenne, a cura di, *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis. Rethinking modernity in a new epoch*, Routledge, New York 2015.

D.Chakrabarty, *The climate of history in a planetary age*, University of Chicago Press, Chicago 2021.

G. Chelazzi, *L'impronta originale. Storia naturale della colpa ecologica*, Einaudi, Torino 2013.

F. Cimatti, *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Quodlibet, Macerata 2015.

E. Coccia, *Nature is Not Your Household*, in B.Latour, P.Wiebel, a cura di, *Critical Zones. The Science and Politics of Landing on Earth*, MIT Press, Cambridge 2020.

H. Conrad-Martius, *L'existence, la substantialité et l'âme*, in *Recherches philosophiques*, 2, 1933.

V. Cregan-Reid, *Primate Change: How the World We Made is Remaking Us*, Octopus Publishing Group, London 2018; tr.it. di A.Panini, *Il corpo dell'Antropocene. Come il mondo che abbiamo creato ci sta cambiando*, Codice Edizioni, Torino 2020.

P. Crutzen, *Geology of Mankind*, in *Nature*, 415, 2002.

P. Crutzen, *Benvenuti nell'Antropocene. L'uomo ha cambiato il clima, la Terra entra in una nuova era*, Mondadori, Milano 2005.

E. Dardel, *L'Homme et la Terre. Nature de la réalité géographique*, PUF, Paris 1952; tr.it. di C. Copeta, *L'uomo e la Terra. Natura della realtà geografica*, Unicopli, Milano 1986.

J. Davies, *The birth of the Anthropocene*, University of California Press Oakland 2016.

J. Derrida. *L'animal que donc je suis*, Éditions Galilée, Paris 2006 ; tr.it. di M. Zannini, *L'animale che dunque sono*, Jaka Book, Milano 2006.

P. Ducassé, *L'inquiétude du concret et les voies nouvelles de la connaissance*, in *Revue de synthèse*, 6, 1933.

E. Ellis, *Anthropogenic transformation of the terrestrial biosphere*, in *Philosophical Transactions of the Royal Society*, 369, 2011.

E. Ellis, *Anthropocene: A Very Short Introduction*, OUP, Oxford 2018; tr.it. di C.Turrini, *Antropocene. Esiste un futuro per la Terra dell'uomo?*, Giunti, Milano 2020.

R. Esposito, *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Einaudi, Torino 2018.

M. Ferdinand, *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Seuil, Paris 2019.

J. B. Fressoz, *Losing the Earth knowingly: six environmental grammars around 1800*, in C.Hamilton, C.Bonneuil e F. Gemenne, a cura di, *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis. Rethinking modernity in a new epoch*, Routledge, New York 2015.

J. Gaillardet, *The Critical Zone, a Buffer Zone, the Human Habitat*, in B.Latour, E.Weibel, a cura di, *Critical Zones. The Science and Politics of Landing on Earth*, MIT Press, Cambridge 2020.

U. Galimberti, *Psiche e Técnica. L'uomo nell'eta della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2000.

M. de Gandillac, *Le Siècle traversé*, Albio Michel, Paris 1998.

A. Gehlen, *Arnold Gehlen. Gesamtausgabe Bd.2* (hrsg. Von Lothar Samson), Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt 1980 (1935); tr.it. di A.Gualandi, *L'idealismo e la dottrina dell'agire umano*, in *Discipline Filosofiche. L'uomo, un progetto incompiuto. Vol.1. Significato e attualità dell'antropologia filosofica*, XII, 2002.

A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, in *Gesamtausgabe* voll 3.1 e 3.2, a cura di K.S.Rehberg, Testkritische Edition, Frankfurt 1993 (1940); tr.it. di V.Rasini *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Mimesis, Milano 2010.

A. Gehlen, *Die Mensch und die Technik*, in *Die Seele im technischen Zeitalter*, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Hamburg 1957; tr. it. di M.Teresa Pansera, *L'uomo e la tecnica*, in *L'uomo nell'era della tecnica*, Armando Editore, Roma 2003.

A. Gehlen, *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstendeckung des Menschen*, Rowolt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbeck bei Hamburg 1961; tr.it. di V.Rasini, *Prospettive antropologiche. Per l'incontro con sé stesso e la scoperta di sé da parte dell'uomo*, Il Mulino, Bologna 1987.

A. Gehlen, *Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers*, in *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt a.M. 1983 [1975]; tr.it di V.Rasini, *Uno sguardo retrospettivo all'antropologia di Max Scheler*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida editori, Napoli 1990.

A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 2004 (1975); tr.it. di E.Tetamo, *L'uomo dele origini e la tarda cultura*, Mimesis, Milano 2016.

S. J. Gould, *Time's arrow, time's cycle. Myth an Metaphor in the Discovery of Geological Time*, Harvard University Press,

Cambridge/London 1987, tr.it. di L.Sosio, *La freccia del tempo, il ciclo del tempo. Mito e metafora nella scoperta del tempo geologico*, Feltrinelli, Milano 1989.

E. Hache, *Habiter un monde au bord du gouffre*, in E. Hache, a cura di, *Écologie politique. Cosmos, communautés, milieux*, Éditions Amsterdam, Paris 2012.

G. Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande: E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, N. Hartmann, M. Heidegger*, Vrin, Paris 1930.

E. Hache, *Introduction. Retour su Terre*, in E. Hache, a cura di, *De l'univers clos au monde infini*, Éditions Dehors, Paris 2014.

Y. N. Harari, *Sapiens: from Animals into Gods: a brief history of humankind*, CreateSpace, Scotts Valley 2012; tr.it. di G. Bernardi, *Sapiens. Da animali a dei: breve storia dell'umanità*, Bompiani, Milano 2014.

Y. N. Harari, *Homo deus. A brief history of tomorrow*, Vintage Publishing, New York 2016; tr.it. di M.Piani, *Homo Deus. Breve storia del futuro*, Bompiani, Milano 2017.

M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1990 [1919]; tr.it. di E.Mazzarella, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Guida Editori, Napoli 1990.

M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1988 [1923]; tr.it. di E. Mazzarella, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, Micromegas, Monza 2008.

M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927; tr.it. di P.Chiodi, *Essere e tempo*, UTET, Torino 1969.

M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1955 [1929]; tr.it. di P.Chiodi, *L'essenza del fondamento*, in *Essere e tempo*, UTET, Torino 1969.

M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1979 [1929]; tr.it. di M.E.Reina, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Bari 1981.

M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, in *Was ist Metaphysik?*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976 [1929], tr.it. di F.Volpi, *Che cos'è metafisica?* in *Che cos'è metafisica?* Adelphi, Milano 2001.

M. Heidegger, *Qu'est-ce que la Métaphysique? traduit de l'allemand par M. Corbin-Petithenry [Corbin] avec une introduction de Alexandre Koyré*, in *Bifur*, 8, 1931.

M. Heidegger, *De la nature de la cause*, tr.fr. di A. Bessey, in *Recherches philosophiques*, 1, 1931.

M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique? Suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin*, tr.fr. di H. Corbin, Gallimard, Paris 1937.

M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, in *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2010 [1947]; tr.it. di F.Volpi, *Lettera sull' "umanismo"*, Adelphi, Milano 1995.

M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950; tr.it. di P.Chiodi, *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968.

M. Heidegger, *Nietzsche I/II*, Günther Neske, Pfullingen 1961; tr.it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 2018.

M. Heidegger, *Zeit und sein*, Plon, Paris 1968; tr.it. di C.Badocco, *Tempo e Essere*, Longanesi, Milano 2007.

M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Günther Neske, Pfullingen 1975; tr.it. di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Varese 1976.

M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983; tr.it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, Il Melangolo, Genova 1999.

F. Herouard, *Habiter et espace vécu: une approche transversale pour une géographie de l'habiter*, in T. Paquot, M. Lussault, C. Younès, a cura di, *Habiter, le propre de l'humain. Villes, territoires et philosophie*, La Découverte, Paris 2007.

I. Illich, *L'art d'habiter*, in *Oeuvres complètes*, v.2, Fayard, Paris 2005.

T. Ingold, *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, Routledge, London and New York 2000.

T. Ingold, a cura di, *Key debates in anthropology*, Routledge, London and New York 1996.

M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo. Una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Quodlibet, Macerata 2019.

E. Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Klett, Stuttgart 1981 [1932]; tr.it. di Q. Principe, *L'Operaio. Dominio e forma*, Longanesi, Milano 1984.

I. Kant, *Opus postumum*, Kultur Stiftung der Lander, Berlin 1999; tr.it. di V.Mathieu, *Opus postumum*, Laterza, Bari 1999.

P. Klossowski, *Temps et agressivité*, in *Recherches Philosophiques*, 5, 1936.

A. Kojève, *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev, suivi de l'origine chrétienne de la science moderne*, éditions Michele, Paris 2020 (1934-35); tr.it. a cura di M. Filoni, *Sostituire Dio*, Medusa, Milano 2009.

A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Gallimard, Paris 1947; tr.it. G.F. Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla "Fenomenologia dello Spirito" tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, Adelphi, Milano 1996.

A. Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne, Tomes I-III*, Gallimard, Paris 1968.

A. Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit. Exposé provisoire*, Gallimard, Paris 1981.

A. Kojève, G. Jarczyk, P.J. Labarrière, a cura di, *Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao. Correspondance inédite*, in *Genèses*, 2, 1990.

A. Kojève, *L'atheisme*, Gallimard, Paris 1998; tr. it. di E. Stimilli e M. Filoni, *L'ateismo*, Quodlibet, Macerata 2008.

A. Kojève, *Oltre la fenomenologia. Recensioni (1932-1937)*, Mimesis, Milano 2011.

A. Kojève, *Le colonialisme dans une perspective européenne*, in *Philosophie*, 4, 2017.

A. Koyrè, *Introduction*, in *Bifur*, 8, 1931.

A. Koyré, *L'évolution philosophique de Martin Heidegger I*, in *Critique*, I, 1946.

A. Koyré, *L'évolution philosophique de Martin Heidegger II*, in *Critique*, II, 1946.

A. Koyré, *Hegel à Iéna*, in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris 1971; tr.it. di R. Salvadori, A. Koyré, *Hegel a Iena*, in J. Hyppolite, A. Kojève, A. Koyré, J. Wahl, *Interpretazioni hegeliane*, La Nuova Italia, Firenze 1980.

F. LaCecla, *Mente locale. Per un'antropologia dell'abitare*, Elèuthera, Milano 2011 (1993).

C. Larrère, *Actualité de l'éthique environnementale: du local au global, la question de la justice environnementale*, in H.S. Afeissa, a cura di, *Écosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, Éditions Dehors, Paris 2006.

B. Latour, *Les microbes. Guerre et paix. Suivi de Irréductions*, A.M. Métailié, Paris 1984, tr.it. di A. Notarini, *I microbi. Trattato scientifico-politico*, Editori Riuniti, Roma 1991.

B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte, Paris 1991; tr.it. di G. Lagomarsino, *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano 2009.

B. Latour, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux fatiches*, Synthélabo Goupe, Paris 1996; tr.it. di C.Paciolla, *Il culto moderno dei fatticci*, Booklet Milano, Milano 2005.

B. Latour, *Face à Gaïa*, La Découverte, Paris 2015.

B. Latour, *Où atterrir? Comment s'orienter en politique*, Éditions La Découverte, Paris 2017; tr.it. di R.Prezzo, *Tracciare la rotta. Come orientarsi in politica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018.

B. Latour, E. Weibel, *Seven objections against landing on Earth*, in B. Latour, E. Weibel, a cura di, *Critical Zones. The Science and Politics of Landing on Earth*, MIT Press, Cambridge 2020.

H. Lefebvre, *La révolution urbaine*, Gallimard, Paris 1970; tr.it. di A. Gioia, *La rivoluzione urbana*, Armando, Roma 1973.

R. Legros, *L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie*, Grasset, Paris 1990.

A. Leroi-Gourhan, *L'homme et la matière*, Albin Michel, Paris 1971 (1943).

A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole. Technique et langage. Tome I*, Albin Michel, Paris 1964; tr. it. di F. Zannino, *Il gesto e la parola. Tecnica e linguaggio. Volume I*, Mimesis, Milano 2018.

E. Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris 1994 (1930).

E. Levinas, *Fribourg, Husserl et la phénoménologie*, in *Revue d'Allemagne*, 43, 1931.

E. Levinas, *Martin Heidegger et l'ontologie*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1-2, 1932.

E. Levinas, *De l'évasion*, in *Recherches philosophiques*, 5, 1936.

E. Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, LGF, Paris 1995.

P. Lieberman, *The Unpredictable Species: What Makes Humans Unique*, Princetown University Press, Princetown 2013; tr.it. di M. Mehmedovic, *La specie imprevedibile. Che cosa rende unici gli esseri umani*, Carocci, Roma 2016.

K. Löwith, *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger*, in *Les Temps Modernes*, 14, 1946.

M. Lussault, *Habiter, du lieu au monde. Réflexions géographiques sur l'habitat humain*, in T. Paquot, M. Lussault et C. Younès, *Habiter, le propre de l'humain. Villes, territoires et philosophie*, La Découverte, Paris 2007.

M. Lynas, *The God Species. How the planet can survive the age of humans*, FourthEstate, Notting Hill 2011.

P. McCormack, *The ahuman manifesto. Activism for the end of the anthropocene*, Bloomsbury Academic, London 2020.

J. R. McNeill, P.Engelke, *The Great Acceleration: An Environmental History of the Anthropocene since 1945*, Belknap, New York 2016; tr. it. di C.Veltri, D.Cianfriglia, F.Rossa, *La Grande Accelerazione. Una storia ambientale dell'Antropocene dopo il 1945*, Einaudi, Torino 2018.

A. Magnaghi, *Il progetto locale. Verso la coscienza di luogo*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

A. Magnaghi, *La biorégion urbaine. Petit traité sur le territoire bien commun*, ETEROTOPIA, Paris 2014.

R. Marchesini, *Post-Human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

M. Maslin, *The Cradle of Humanity: How the changing landscape of Africa made us so smart*, Oxford University Press, Oxford 2017.

M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, PUF, Paris 1967 (1942); tr.it. di A.Scotti, *La struttura del comportamento*, Mimesis, Milano 2019

M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; tr.it. di A.Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003.

M. Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, Gallimard, Paris 1996 (1948), tr.it. di P.Caruso, *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano 2016 (1962).

M. Merleau-Ponty, *Causeries*, Seuil, Paris 2002 (1948); tr.it. di F.Ferrari, *Conversazioni*, SE, Milano 2002.

M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955; tr.it.di D.Scarso, *Le avventure della dialettica*, Mimesis, Milano 2008.

M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris 1960; tr.it. di A.Giuseppina, *Segni*, Il Saggiatore, Milano 2015.

M. Merleau-Ponty, *L'Oeil et l'Esprit*, Gallimard, Paris 1964; tr.it. di A.Sordini, *L'occhio e lo Spirito*, SE, Milano 1989.

M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible. Suivi de Notes de Travail*, Gallimard, Paris 1964; tr.it. di A.Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2003.

M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Gallimard, Paris 1968; tr.it. di M.Carbone, *Linguaggio, storia, natura: corsi al Collège de France 1952-1960*, Bompiani, Milano 1995.

M. Merleau-Ponty, *L'union de l'ame et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Vrin, Paris 1968, tr.it. di S.Prinzi, *L'unione dell'anima e del corpo in Malebranche, Biran e Bergson*, Orthotes, Salerno 2017.

M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Gallimard, Paris 1969; tr.it. P. dalla Vigna, *La prosa del mondo*, Mimesis, Milano 2009.

M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. 1949-1952*, Cynara, Dijon 1988.

M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes de cours au Collège de France*, Seuil, Paris 1995; tr.it. di M.Carbone, *La Natura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996.

M. Merleau-Ponty, *Notes de cours. 1959-1961*, Gallimard, Paris 1996; tr.it. di F.Paracchini, A.Pinotti, *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.

M. Merleau-Ponty, *Projet de travail sur la nature de la perception*, in *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Verdier, Paris 1996; tr.it. di F.Negri, R.Prezzo, *La natura della percezione*, in *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, Medusa, Milano 2004.

M. Merleau-Ponty, *Parcours 1935-1951*, Verdier, Paris 1997.

M. Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Verdier, Paris 2000.

M. Merleau-Ponty, *La Nature ou le monde du silence (pages d'introduction)*, in E. de Saint Aubert, a cura di, *Maurice Merleau-Ponty*, Hermann, Paris 2008.

M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*, MetisPresses, Genève 2011.

M. Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage. Cours au Collège de France. Notes, 1953*, MetisPresses, Genève 2013.

M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Paris 2015 (2003).

M. Merleau-Ponty, *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959*, Verdier, Paris 2016.

M. Merleau-Ponty, *Le problème de la parole. Cours au Collège de France. Notes, 1953-1954*, MetisPresses, Genève 2020.

E. Morris, *The naked ape*, Jonathan Cape, London 2017 (1967); tr.it. di M.Bergami, *La scimmia nuda. Studio zoologico sull'animale uomo*, Bompiani, Milano 2018.

O. Morton, *The Planet Remade: How Geoengineering Could Change the World*, Granta Books, London 2015; tr.it. di S. Monsurrò, *Il pianeta nuovo. Come la tecnologia trasformerà il mondo*, Il Saggiatore, Milano 2017.

K. Nadler, *La dialectique de vie, existence, esprit*, in *Recherches philosophiques*, 4, 1935.

K. Nishida, *Basho*, in *Nishida Kitarō Zenshū*, v. 3, Iwanami, Tōkyō 2002-2009; tr.it. di E.Fongaro, *Luogo*, Mimesis, Milano 2012.

T. Nordhaus, M.Schellenberger, *Break Through: From the Death of Environmentalism to the Politics of Possibility*, Unabridged edition, 2007.

D. Pereira, *Le corps, instrument et matrice poétique de l'habiter*, in A. Berque, a cura di, *Donner lieu au monde: la poétique de l'habiter. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle*, Éditions Donner Lieu, Paris 2012.

M. V. Petit, *Habiter la Terre*, in T. Paquot, M. Lussault, C. Younès, a cura di, *Habiter, le propre de l'humain. Villes, territoires et philosophie*, La Découverte, Paris 2007.

H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Walter de Gruyter GmbH, Berlin-Boston 1928; tr. it. di V.Rasini, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

R. Raymond, *La mort et l'existence absolue*, in *Recherches Philosophiques*, 2, 1933.

W. F. Ruddiman, *The Anthropogenic Greenhouse Era began Thousands of Years Ago*, in *Climatic Change*, 61, 2003.

J. P. Sartre, *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, introduction, notes et appendices par S. le Bon, Vrin, Paris 1966 (1936); tr.it. di R. Ronchi, *La trascendenza dell'Ego*, Marinotti, Milano 2011.

J. P. Sartre, *L'imagination*, PUF, Paris 1948 (1936); tr.it. di N. Pirillo, *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, Bompiani, Milano 2004.

J. P. Sartre, *La Nausée*, Gallimard, Paris 1938; tr.it., a cura di B. Fonzi, *La Nausea*, Mondadori, Milano 1965

J. P. Sartre, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, Paris 1940; tr. it. di R. Kyrchmayr, *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, Einaudi, Torino 2007.

J. P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943; tr.it. di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 2014.

J. P. Sartre, *Huis clos/Mouches. Piece en un acte/Drame en trois actes*, Gallimard, Paris 1995 (1944); tr.it. di G. Lanza, M. Bontempelli, *Le mosche/porta chiusa. Nuova edizione con testo francese a fronte*, Bompiani, Milano 2014.

J. P. Sartre, *À propos de l'existentialisme: Mise au point*, in *Action*, 29, 1944.

J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Paris 1996 (1945); tr.it. di M. Montanari, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Ugo Mursia, Milano 2016.

J. P. Sartre, *L'homme et les choses*, in *Situations. Essais critiques, I*, Gallimard, Paris 1947

J. P. Sartre, *Une idée fondamentale de Husserl*, in *Situations. Essais critiques, I*, Gallimard, Paris 1947.

J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode. Tome I: théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, Paris 1960 (1957); tr.it., di F.Fergnani, *Questioni di metodo*, Il Saggiatore, Milano 1976.

J. P. Sartre, *Merleau-Ponty vivant*, in *Les Temps Modernes*, 184-185, 1961.

J. P. Sartre, *Les mots*, Gallimard, Paris 1964; tr.it. di L.De Nardis, *Le parole*, Il Saggiatore, Milano 2011.

J. P. Sartre, *Questions de méthode*, Gallimard, Paris 1986.

J. P. Sartre, *Verité et existence*, Gallimard, Paris 1989.

J. P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre. Septembre 1939-Mars 1940*, Gallimard, Paris 1995.

M. Scheler, *Jakob Baron von Uexküll: Bausteine zu biologischen Weltanschauung*, in *Beilage zu Die Weißen Blätter*, 1, 6, 1914.

M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Felix Meiner, Hamburg 2014 [1916]; tr.it. di R. Guccinelli, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bompiani, Milano 2013.

M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Band III, Band IX, Francke, Bern 1972-75[1913-1928]; tr.it. di R.Padellaro, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Armando Editore, Roma 1997.

R. Sennett, *Building and Dwelling. Ethics for the city*, Allen Lane, London 2018; tr.it. di C.Spinoglio, *Costruire e abitare. Etica per la città*, Feltrinelli, Milano 2018.

P. Servigne, R. Stevens, *Comment tout peut s'effondrer : Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, Seuil, Paris 2015.

L. V. Shkolyar e I.A.Lykova, *Development of Hand Functions in the Human Being Ontogeny*, in *Biomedical & Pharmacology Journal*, 8(2), 2015.

G.Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris 1958; tr.it. di A.S.Caridi, *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*, Orthotes, Salerno 2021.

W. Steffen, J.McNeill, P.Crutzen, *The Anthropocene: are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?* in *Ambio*, 36, 8, 2007.

W. Steffen, A.Persson, L.Deutsch et al., *The Anthropocene: From Global Change to Planetary Stewardship*, in *Ambio*, 40, 8, 2011.

W. Steffen, W.Broadgate et al., *The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration*, in *The Anthropocene Review*, 1, 2015.

A. Sternberger, *Die verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heidegger Existenzialontologie*, Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie, Heft 6, Leipzig, Hirzel 1934.

M. Stock, *Théorie de l'habiter. Questionnements*, in T. Paquot, M. Lussault, C. Younès, *Habiter, le propre de l'humain. Villes, territoires et philosophie*, La Découverte, Paris 2007.

S. Tessier, *Qu'arrive-t-il au mot ménager?* in T. Paquot, M. Lussault, C. Younès, a cura di, *Habiter, le propre de l'humain. Villes, territoires et philosophie*, La Découverte, Paris 2007.

W. Tetsurô, *Fûdo. Ningengaguteki kôsetsu*, Iwanami, Tôkyô 1935; tr.fr. di A. Berque, *Fûdo. Le milieu humain*, CNRS, Paris 2011.

H. Torgue, *Cris et murmures de lieux*, in A. Berque, a cura di, *Donner lieu au monde: la poésie de l'habiter. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle*, Éditions Donner Lieu, Paris 2012.

F. de Towarnicki, *Visite à Martin Heidegger*, in *Les Temps Modernes*, 4, 1946.

F. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messenger de la Forêt-Noire*, Gallimard, Paris 1993.

Y. Tuan, *Geography, phenomenology and the studies of Human Nature*, in *Canadian Geographer*, XV, 3, 1971.

Y. Tuan *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*, Columbia University Press, New York 1990 (1974).

P. Virno, *Saggio sulla negazione. Per un'antropologia linguistica*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

M. Vitta, *Dell'abitare. Corpi spazi soggetti immagini*, Einaudi, Torino 2007.

J. von Uexküll, *Theoretische Biologie*, Paetel, Berlino, 1920; riedito con Springeer, Berlino 1928; tr.it. di L.Guidetti, *Biologia teoretica*, Quodlibet, Macerata 2015.

J. von Uexküll, *Streifzüge durch die von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, Springer, Berlino 1934, tr. it. di M. Mazzeo, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Quodlibet, Macerata 2010.

J. von Uexküll, *Niegeschaute Welten. Die Umwelten meiner Freunde*, Fischer Verlag, Berlin 1936.

J. Wahl, *Deux ouvrages récents sur la philosophie de M. Bergson*, in *Revue du mois*, 4, 1912.

J. Wahl, *l'Idée d'instant dans la philosophie de Descartes*, Descartes et Cie, Paris 1994 (1920).

J. Wahl, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris 2005 (1920).

J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Presser Universitaires de France, Paris 1951 (1929), tr.it. di F. Occhetto, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Laterza, Bari 1994.

J. Wahl, *Vers le concret*, in *Recherches philosophiques*, 1, 1932.

J. Wahl, *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine: William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, Vrin, Paris 1932 (2004); tr.it. di G. Piatti, *Verso il concreto. Studi di storia della filosofia contemporanea: William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, Mimesis, Milano 2020.

J. Wahl, *Kierkegaard et le mysticisme*, in *Hermes*, 1, 1933

J. Wahl, *Heidegger et Kierkegaard. Recherche des éléments originaux de la philosophie de Heidegger*, in *Recherches philosophiques*, 2, 1933.

J. Wahl, *Magie et romantisme: notes sur Novalis et Blake* in *Hermes*, 2, 1936.

J. Wahl, *Existence humaine et transcendance*, Éditions de la Baconnière, Neuchatel 1944.

J. Wahl, *Tableau de la philosophie française*, Gallimard, Paris 1962 (1946).

J. Wahl, *Essai sur le Neant d'un problème. Sur le pages 37-84 de "L'être et le néant" de J.P. Sartre*, in *Deucalion. Cahiers de philosophie*, 1, 1946.

J. Wahl, *Petite histoire de l'existentialisme/suivie de Kafka et Kierkegaard*, Editions Club Maintenant, Paris 1947; tr.it. a cura di A.Di Miele, *Breve storia dell'"esistenzialismo"*, Mimesis, Milano 2017.

J. Wahl, *Poésie, pensée, perception*, Calmann-Lévy, Paris 1948.

J. Wahl, *Cette pensée...*, in *Les Temps Modernes*, 184-185, 1961.

J. Wahl, *Introduction à la pensée de Heidegger*, Librairie Générale Française, Paris 1998.

A. Weisman, *The World Without Us*, Virgin Book, London 2008; tr.it. di N. Gobetti, *Il mondo senza di noi*, Einaudi, Torino 2008.

J. J. Wunenburger, *Chemins vers un réenchantement du séjour sur terre*, in A. Berque, a cura di, *Donner lieu au monde: la poétique de l'habiter. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle*, Éditions Donner Lieu, Paris 2012.

2. Letteratura critica

B. Accarino, *Tra libertà e decisione. Alle origini dell'antropologia filosofica*, in B.Accarino, a cura di, *Ratio imaginis. Uomo e mondo nell'antropologia filosofica*, a cura di B.Accarino, Ponte delle Grazie, Firenze 1991.

G. Agamben, *Introduzione*, in E.Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 1996.

K. A.Aho, *Heidegger's neglect of the body*, Suny Press, Albany 2009.

E. Alloa, *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*, Parigi, Kimé 2008.

F. Alquié, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Merleau-Ponty*, in *Fontaine*, 59, XI, 1947.

L. Amoroso, *La Lichtung come «lucus a non lucendo»*, in P.A.Rovatti, G.Vattimo, a cura di, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1988.

L. Amoroso, *Lichtung*, Rosenberg&Sellier, Torino 1993.

P. Amoroso, *Pensiero terrestre e spazio di gioco. L'orizzonte ecologico dell'esperienza a partire da Merleau-Ponty*, Mimesis, Milano 2019.

P. Amoroso e G. de Fazio, *Tema su variazioni. Un laboratorio merleau-pontyano*, Mucchi, Modena 2020.

A. Angelini, *Filosofia dell'ecologia e politiche della vita. Note su Georges Canguilhem*, in *Dianoia. Rivista di filosofia*, 23, 2016.

L. Angelino, *La priori du corps chez Merleau-Ponty*, in *Revue internationale de philosophie*, 244, 2, 2008.

T. Ayouch, *Maurice Merleau-Ponty et la psychanalyse : La consonance imparfaite*, LE BORD DE L'EAU, Lormont 2012.

D. Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'Etat, la fin de l'Histoire*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris 1990.

A. Badiou, *L'aventure de la philosophie française*, La Fabrique éditions, Paris 2012.

C. Bailey, *Le partage du monde: Husserl et la constitution des animaux comme «autres moi»*, in *Chiasmi International*, 15, 2013.

R. Barbaras, *Merleau-Ponty and Nature*, in *Research in Phenomenology*, 31, 2001.

R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, Vrin, Paris 2019.

M. Bassanese, *Heidegger e Von Uexküll. Filosofia e biologia a confronto*, Ass.Trentina di Scienze Umane, Trento 2004.

L. Basso, *Inventare il nuovo. Storia e politica in Jean-Paul Sartre*, Ombre Corte, Verona 2016.

A. Beelmann, *Heideggers hermeneutischer Lebensbegriff. Eine Analyse seiner Vorleseung "Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit"*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1994.

D. Beith, *Merleau-Ponty and the Institution of Animate Form: The Generative Origins of Animal Perception and Movement*, in *Chiasmi International*, 15, 2013.

D. Belot, *Dialectique, ontologie et histoire dans les notes préparatoires aux cours sur la philosophie dialectique (1956)*, in *Revue internationale de philosophie*, 244, 2/2008.

M. Bertolini, *Soggettività e Umwelt. La monadologia animale di Jacob von Uexküll*, in *ITINERA*, 2002, online.

F. Biagi, *Henri Lefebvre. Una teoria critica dello spazio*, Jaca Book, Milano 2019.

É. Bimbenet, «*La chasse sans prise*»: *Merleau-ponty et le projet d'une science de l'homme sans l'homme*, in *Les Études philosophiques*, 57, 2001/2.

É. Bimbenet, *Nature et Humanité. Le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 2004.

É. Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus*, Gallimard, Paris 2011.

W. Blattner, *Temporality*, in *A companion to Heidegger*, a cura di H. L. Dreyfus e Mark A. Wrathall, Blackwell Publishing, Oxford 2005.

R. Boccali, *L'eco-logia del visibile. Merleau-Ponty teorico dell'immanenza trascendentale*, Mimesis, Milano 2011.

R. Bodei, *Il desiderio e la lotta*, Introduzione a A.Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Adelphi, Milano 1991.

R. Bonan, *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty. La dimension commune, vol. I*, Harmattan, Paris 2001.

R. Bonan, *L'institution intersubjective comme poétique générale. La dimension commune, vol. II*, Harmattan, Paris 2001.

F. Bosio, *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, Edizioni Abete, Roma 1976.

G. L. Brena, *Il corpo e il sorgere del senso*, in G. Invitto, a cura di, *Filosofia esistenza politica*, Guida Editori, Napoli 1982.

C. Brentani, *Jacob Von Uexküll. Alle origini dell'antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 2011.

M. Calarco, *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, Columbia University Press, New York 2008; tr.it. di M. Filippi e F. Trasatti, *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida*, Mimesis, Milano 2012.

B. Cannon, *Sartre and Psychoanalysis: Existentialist Challenge to Clinical Metatheory*, University Press of Kansas, Lawrence 1991.

S. L. Cataldi, W. S. Hamrick, *Merleau-Ponty and Environmental Philosophy. Dwelling on the Landscapes of Thought*, SUNY Press, New York 2013.

M. Catoni, *La libertà impotente. L'engagement tragico di Jean-Paul Sartre*, Aracne Editrice, Roma 2011.

M. Carbone, *Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*, Guerini Studio, Milano 1990.

M. Carbone, *The thinking of the sensible. Merleau-Ponty's a-philosophy*, Northwestern University Press, Evanston 2004.

E. Cassirer, *Geist und Leben*, Reclam, Leipzig 1993; tr.it. di R. Racinaro, *Spirito e vita nella filosofia contemporanea*, in *Spirito e vita*, Edizioni 10/17, Salerno 1992.

A. Cernicchiario, *Günther Anders. La Cassandra della filosofia: dall'uomo senza mondo al mondo senza uomo*, Editrice petite plaisance, Pistoia 2004.

S. Charfeddine, *La mise à jour de la philosophie de la nature hégélienne par Alexandre Kojève*, in *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, 2, 2010.

F. Ciaramelli, *Contro l'ontologia diretta. Merleau-Ponty lettore e critico di Heidegger*, in *Studi di Estetica*, 33, 2006.

R. Ciccarelli, *Immanenza. Filosofia, diritto e politica della vita dal XIX al XX secolo*, Il Mulino, Bologna 2009.

M. B. Cladakis, *Negatividad e intersubjetividad La dimensión originaria del conflicto en Kojève y en Sartre*, in *Ideas y Valores*, 165, 2017.

A. Cohen-Solal, *Sartre*, Gallimard, Paris 1989 (1985).

N. Comerci, *La deiscenza dell'altro. Intersoggettività e comunità in Merleau-Ponty*, Mimesis, Milano 2008.

N. Comerci, *Indentità diacritica e intersoggettività nell'ontologia di M. Merleau-Ponty*, in *Segni e comprensione*, 51, 2004.

G. Cormann, *Sartre, Heidegger et les Recherches Philosophiques - Koyré, Levinas, Wahl. Éléments pour une archéologie de la philosophie française contemporaine*, in G.Cormann, O.Feron, a cura di, *Questions anthropologiques et phénoménologie. Autour du travail de Daniel Giovannangeli*, Ousia, Bruxelles 2014.

L. Cremonesi, *Foucault e il mondo antico. Spunti per una critica dell'attualità*, Edizioni ETS, Pisa 2008.

J. N. Cueille, *La profondeur du négatif: Merleau-Ponty face à la dialectique de Hegel*, in *Chiasmi international*, 2, 2000.

G. Cusinato, *La tesi dell'impotenza dello spirito e il problema del dualismo nell'ultimo Scheler*, in *Verifiche*, 14, 1995.

G. Cusinato, *La Totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, FrancoAngeli, Milano 2008.

G. Cusinato, *Il concetto di spirito e la formazione della persona nella filosofia di Max Scheler*, in M. Pagano (a cura di), *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*, Mimesis, Milano 2011.

G. Cusinato, *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris*, FrancoAngeli, Milano 2018.

C. Dalmasso, *L'oeil et l'histoire. Merleau-Ponty et l'historicité de la perception*, Mimesis, Milano 2019.

V. D'Anna, *Il Dio in tensione. Uomo e mondo della vita nella metafisica di Max Scheler*, FrancoAngeli, Milano 2011.

F. Dastur, *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, Les Belles Lettres, Paris 2002.

F. Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, Éditions Peeters, Louvain-Paris 2003.

F. Dastur, *Merleau-Ponty et Hegel: ontologie et dialectique*, in *Chiasmi International*, 11, 2009.

C. David, *Fidélité de Günther Anders à l'anthropologie philosophique: de l'anthropologie négative de la fin des années 1920 à l'obsolescence de l'homme*, in *l'Homme & la société*, CLXXXI, 2011.

G. de Fazio, *L'Essere pre-logico. Una lettura ontologica dell'interpretazione di Copenhagen a partire da Merleau-Ponty*, in *Discipline Filosofiche*, XXIV, 2014/2.

G. de Fazio, *Il chiasma tra Natura e trascendentale: «un'originaria duplicità». L'ecologia filosofica tra il sistema di Schelling e l'ontologia di M. Merleau-Ponty*, in *Lo Sguardo*, 30, 2020.

C. Delbreil, *La revue "La Vie intellectuelle" : Marc Sangnier, le thomisme et le personalisme*, Cerf, Paris 2008.

V. Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Les Éditions de Minuit, Paris 1979.

E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Vrin, Paris 2004.

E. de Saint Aubert, *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 2005.

E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 2006.

E. de Saint Aubert, *"L'Incarnation change tout". Merleau-Ponty critique de la "théologie explicative"*, in *Transversalités*, 112(4), 2009.

A. de Waelhens, *La philosophie de M. Heidegger*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1946.

A. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain 1951.

A. de Waelhens, *Situation de Merleau-Ponty*, in *Les Temps Modernes*, 184-185, 1961.

J. Dewitte, *Une valeur gratuite, une complication inutile. Maurice Merleau-Ponty lecteur des biologistes*, in *Revue de MAUSS*, 35, 2010.

C. Diagle, *The Ethics of Authenticity*, in J. Webber, a cura di, *Reading Sartre, On phenomenology and existentialism*, Routledge, Oxon 2011.

A. Di Gesu, *Parresia, istituzione e comunità : rileggere Foucault con l'Italian Thought*, in M. di Pierro, F. Marchesi, *Istituzione. Almanacco di Filosofia e Politica II*, Quodlibet, Macerata 2020.

M. Di Pierro, *L'esperienza del mondo. Claude Lefort e la fenomenologia del politico*, Edizioni ETS, Pisa 2020.

O. D'Jeranian, *L'usage sartrien du stoïcisme dans les Carnets de la drôle de guerre et les Cahiers pour une moral*, in *Dialogue: Canadian Philosophical Review/Revue canadienne de philosophie*, 55, 2, 2016.

A. D'Onofrio, *L'essere, tra l'umano e il naturale*, in *Consecutio rerum*, 7, 2014.

F. Dosse, *Gilles Deleuze, Félix Guattari. Biographies croisées*, La Découverte, Paris 2007.

A. Dufourcq, *Merleau-Ponty. Une ontologie de l'imaginaire*, Springer, London/New York 2012.

A. Dufourcq, *Nature et imaginaire chez Merleau-Ponty. Réflexions sur la fonction symbolique dans «La structure du comportement»*, in *Divus Thomas*, 123, 2020.

L. Embree, *Merleau-Ponty's Examination of Gestalt Psychology*, in *Research in Phenomenology*, 10, 1, 1980.

C. Esposito, *Heidegger*, Il Mulino, Bologna 2013.

A. Fabris, *L'«Ermeneutica della fatticità» nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in F. Volpi, a cura di, *Heidegger. Ermeneutica, Fenomenologia, Esistenzialismo, Ontologia, Teologia, Estetica, Etica, Tecnica, Nichilismo*. Laterza, Bari 1997.

A. Fabris, *Essere e tempo. Introduzione alla lettura*, Carrocci, Roma 2000.

U. Fadini, *Il corpo impreviso. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, FrancoAngeli, Roma 1988.

U. Fadini, *L'esperienza della plasticità. Su un registro della riflessione di Arnold Gehlen*, in B. Accarino, a cura di, *Ratio imaginis. Uomo e mondo nell'antropologia filosofica*, a cura di B. Accarino, Ponte delle Grazie, Firenze 1991.

U. Fadini, *Antropologia filosofica*, in *La Filosofia. Le filosofie speciali*, UTET, Torino 1995.

U. Fadini, *Divenire corpo. Soggetti, ecologie, micropolitiche*, Ombrecorte, Milano 2015.

U. Fadini, *Il tempo delle istituzioni. Percorsi della contemporaneità: politica e pratiche sociali*, Ombrecorte, Verona 2016.

U. Fadini, *Fogli di via. Ai margini dell'antropologia filosofica*, Clinamen, Firenze 2018.

U. Fadini, *Il senso inatteso. Pensiero e pratiche degli affetti*, Ombrecorte, Milano 2018.

M. Farisco, *Antropologia negativa e identità relazionale: l'uomo precario di Gehlen*, in M.T. Pansera, a cura di, *Il paradigma antropologico di Gehlen*, Mimesis, Milano 2006.

J. Fell, *Heidegger and Sartre. An essay on Being and Place*, Columbia University Press, New York 1979.

G. Ferrières, *Jean Cavallès. Une philosophe dans la guerre*, Seuil, Paris 1982.

M. Filoni, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Bollati Boringhieri, Milano 2008.

J. Fischer, *Philosophische Anthropologie: Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Albert Karl, Freiburg im Breisgau 2009.

A. Flajoliet, *Le corps dans la première philosophie de Sartre*, in J-M. Mouillie, a cura di, *Sartre et la phénoménologie*, Font. /Saint-Cl., Paris 2000.

A. Flajolet, *Ipseité et temporalité*, in R. Barbaras, a cura di, *Sartre. Desir et liberté*, Puf, Paris 2005.

A. Flajoliet, *Sartre, Heidegger et la question de l'humanisme*, G.Wormser, a cura di, in *J.P. Sartre, du mythe à l'histoire*, Sens Public, Paris 2005.

A. Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, Honoré Champion, Paris 2008.

A. P. Foutier, *Creativity in Language and Expression: Merleau-Ponty and Saussure's Principle of Analogy*, in *Acta Structuralica: International journal for structuralist research*, 2, 2018.

D. Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Les éditions de Minuit, Paris 1988; tr.it. di C.Fontana, *Heidegger e il problema dello spazio*, Ananke, Torino 2006.

R. Frauenfelder, *Tra le mani la carne. Maurice Merleau-Ponty*, Mimesis, Verona 2017.

J.C. Gens, *Karl Jaspers*, Bayard, Paris 2003.

T. F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale: La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, Martinus Nijhoff, Leiden 1971.

J. Gerassi, *Parlando con Sartre. Conversazioni al caffè*, Il Saggiatore, Milano 2012.

- M. Ghilardi, *Tra fenomenologia e neurologia. Merleau-Ponty, Goldstein, Sacks*, in *Chiasmi International*, 14, 2012.
- J. H. Gill, *Merleau-Ponty and Metaphor*, Humanities Press, Atlantic Highlands 1991.
- M. Girel, *Jean Wahl d'Angleterre et d'Amérique: contribution à l'étude du contexte et de la signification de philosophies pluralistes (1920)*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 81, 2014.
- A. Green, *Du comportement à la chair: itinéraire de Merleau-Ponty*, in E. de Saint Aubert, a cura di, *Maurice Merleau-Ponty*, Hermann, Paris 2008.
- B. Graziano, *La ricerca di Heidegger sulla temporalità. Un'ipotesi sul contenuto e i temi della terza sezione della prima parte di "Essere e tempo*, Guerini e Associati, Milano 1998.
- M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Millon, Paris 1993.
- F. Hammer, *Theonome Anthropologie? Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen*, Nijhoff, l'Aja 1972.
- W. Henkman, *Prospettive metafisiche nell'antropologia di Max Scheler*, in *Discipline filosofiche, L'uomo. Un progetto incompiuto, Vol. I : Significato e attualità dell'antropologia filosofica, XII, I*, Quodlibet, Macerata 2002.
- T.S. Herter, *Sartre's Ethics of Engagement. Authenticity and Civic Virtue*, Continuum International Publishing Group, London 2006.
- R. Hesbois, *Le Livre et la Mort. Essais sur Kojève*, Dissertation, Università cattolica di Lovanio, 1985.
- J. Hyppolite, *Du bergsonisme à l'existentialisme*, in *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*(Mendoza 1949), v.1, Universidad Nacional de Cuyo, Buenos Aires 1950.
- A. Ignatow, *Heidegger und die philosophische Anthropologie*, Hain, Meisenheim a.G. 1979.
- M. Iofrida, *Senso e limiti dell'antropologia nell'ultimo Merleau-Ponty*, in *Discipline filosofiche*, XIII, v.2, 2003.

M. Iofrida, *Per una storia della filosofia francese contemporanea. Da Jacques Derrida a Maurice Merleau-Ponty*, Mucchi, Modena 2007.

M. Iofrida, D.Melegari, *Foucault*, Carocci, Roma 2017

M. Iofrida, *Natura e storia: i corsi sulla Natura di Merleau-Ponty e l'emergenza ecologica attuale*, in *Divus Thomas*, 123, 2020.

F. Jacquet, *Naître du monde et naître au monde. Merleau-Ponty/Patočka*, in *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, 5, 2013.

D. Janicaud, *Heidegger en France, tome I*, Pluriel, Paris 2005.

V. Jankélévitch, *Mistique et dialectique chez j.f. Wahl*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, 1953.

G. Jarczyk; P-J. Labarriere, *Cent cinquante années de "reception" hégélienne en France*, in *Géneses*, 2, 1990.

F. Jeanson, *Le problème morale et la pensée de Sartre. Préface de Jean-Paul Sartre*, Seuil, Paris 1965.

G. A. Johnson, *The problem of origins: in the timber yard, under the sea*, in *Chiasmi International*, 2, 2000.

M. Kail, *La critique sartrienne du materialisme*, in *Les temps modernes*, 531-533; v.1, 1990.

T. Kakuni, *L'interrogation et l'intuition: Merleau-Ponty et Schelling*, in *Chiasmi International*, 16, 2014.

E. Kelly, *Structure and diversity. Studies in the Phenomenological Philosophy of Max Scheler*, Kluwer Academic publishers, Dordrecht/London/Boston, 1997.

R. Kirchmayr, *Merleau-Ponty. Una sintesi*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2008.

E. Kleinberg, *Generation existential. Heidegger's philosophy in France 1927-1961*, Cornell University Press, Ithaca and London 2005.

K. Kovaka, *Transcendental Geology: The Relation between Nature and History in Merleau-Ponty's Ontology*, in *Res Cogitans*, 24, v.2, 2011.

S. Kristensen, *Parole et subjectivité. Merleau-Ponty et la phénoménologie de l'expression*, Vrin, Paris 2010.

S. Kruks, *Marcel and Merleau-Ponty: Incarnation, Situation and the Problem of History*, in *Human Studies*, 10, 2 (1987).

G. Labelle, *Merleau-Ponty et le christianisme*, in *Laval théologique et philosophique*, 58, 2, 2002.

J. Lacan, *Maurice Merleau-Ponty*, in *Les Temps Modernes*, 181, 1961.

R. Lanfredini, *Essenza e Natura: Husserl e Merleau-Ponty sulla fondazione dell'essere vivente*, in *Discipline Filosofiche*, XXIV, 2014/2.

L. Lanzillo, *Alexandre Kojève: la dialettica come filosofia della morte*, in (a cura di) M. L. Lanzillo, S. Rodeschini, *Percorsi della dialettica nel Novecento. Da Lukàcs alla cibernetica*, Carocci, Roma 2011.

F. H. Lapointe, *Jean-Paul Sartre and his critics. An international bibliography (1938-1980), annotated and revised second edition*, Philosophy Documentation Center, Charlottesville 1981.

M. Latini, *L'antropologia eretica di G. Anders*, in *Babel*, 5, 2008

J. Launay, *Sartre lecteur de Heidegger, ou l'Être et le Non*, in *Les Temps Modernes*, v.1, 351-353, 1990.

J. Laurent, C. Romano, *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Puf, Paris 2006.

C. Lefort, *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Gallimard, Paris 1978.

C. Lefort, *Flesh and Otherness*, in G.A. Johnson-M.B. Smith (a cura di), *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Northwestern University Press, Evanston 1990.

B. H. Levy, *Le siècle du Sartre*, Édition Grasset & Fasquelle, Paris 2000; tr.it a cura di R. Salvadori, *Il secolo di Sartre. L'uomo, il pensiero, l'impegno*, Il Saggiatore, Milano 2004.

E. Lisciani-Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002.

E. Lisciani-Petrini, *Merleau-Ponty/Sartre: una insanabile divergenza filosofico-politica*, in *aut aut*, 381, 2019.

E. Lisciani-Petrini, *Merleau-Ponty: potenza dell'istituzione*, in *Discipline filosofiche*, 2, 2019.

G. lo Bianco, F. Worms (a cura di), *Jean Wahl: le multiple*, Mimesis-France, Paris 2011.

G. lo Bianco, *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*, Mimesis, Paris 2015.

J. Love, *The black circle. A life of Alexandre Kojève*, Columbia University Press, New York 2018.

S. Mancini, *L'Ontologia indiretta dell'ultimo Merleau-Ponty*, in G. Invitto, a cura di, *Filosofia esistenza politica*, Guida Editori, Napoli 1982.

S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Mimesis, Milano 2001.

F. Mansella, *Introduzione*, in J. Von Uexküll, *Ambiente e comportamento*, Il Saggiatore, Milano 1967.

G. Marmasse, *The Hegelian Legacy in Kojève and Sartre*, in L. Herzog, a cura di, *Hegel's Thought in Europe*, Palgrave Macmillan, London 2013.

R. Martinelli, *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, Il Mulino, Bologna 2004.

N. Mattucci, *Tecnocrazia e analfabetismo emotivo. Sul pensiero di Günther Anders*, Mimesis, Milano 2018.

D. Meacham, *Sense and Life: Merleau-Ponty's Philosophy of Nature and Evolutionary Biology*, in *Discipline Filosofiche*, XXIV, 2014/2.

P. Missiroli, *Credere nel mondo. L'umano e la fine*, in *Glocalism*, III, 2018.

P. Missiroli, *Ricordare un nulla. Günther Anders e Jean-Paul Sartre tra antropologia negativa, memoria e identità personale*, in *Lo Sguardo*, 28, 2019.

P. Missiroli, *Soggetto e immanenza. Sul «vitalismo» di Foucault*, in M.Di Pierro, F.Marchesi, *Crisi dell'immanenza. Almanacco di Filosofia e politica I*, Quodlibet, Macerata 2019.

P. Missiroli, *Il rapporto tra crisi capitalistica e natura nell'eco-marxismo statunitense (O'Connor, Foster, Moore)*, in *Quaderni Materialisti*, 18, 2019

P. Missiroli, *Natura e istituzione. Note in vista di un'ecologia politica*, in A.Di Gesu, P.Missiroli, a cura di, *Res publica. Almanacco di filosofia e politica III*, Quodlibet Macerata 2021.

R. H.Mougin, *Comme Dieu en France: Heidegger parmi nous*, in *Europe*, 24, (1946).

R. Morani, *Essere.fondamento.abisso. Heidegger e la questione del nulla*, Mimesis, Milano 2010.

S. Moravia, *Introduzione a Sartre*, Laterza, Bari 1973.

D. Morris, *Bringing Phenomenology Down to Earth: Passivity, Development, and Merleau-Ponty's*, in *Chiasmi International*, 16, 2014.

M. Pagan, *L'istituzione come formazione: Goethe e Merleau-Ponty*, in A. Di Gesu, P. Missiroli, a cura di, *Res publica. Almanacco di filosofia e politica III*, Quodlibet, Macerata 2021.

M. Palma, *Politica e diritto in Kojève. Esilio sulla via maestra*, Editoriale scientifica, Napoli 2012.

M. Pangallo, *Il problema filosofico dell'alterità. Saggio sul solipsismo e l'intersoggettività in Maurice Merleau-Ponty*, Euroma, Roma 1989.

M. T. Pansera, *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen, Plessner*, Mondadori, Milano 2001.

L. Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*, Mursia, Milano 2019.

H. Parret, *Les grandeurs négatives: de Kant à Saussure*, in *Actes Sémiotiques* [online], 117, 2014.

A. Patri, *Dialectique du maître et de l'esclave*, in *Le Contrat social*, 4, 1961.

M. Pavanini, *L'istituzione come proprio dell'umano. Un approccio antropotecnologico*, in *Discipline filosofiche*, 2, 2019.

G. Piatti, *Verso un'altra metafisica? Jean Wahl sulla via del concreto*, in *Verso il concreto. Studi di storia della filosofia contemporanea: William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, Mimesis, Milano 2020.

D. Pirotte, *Alexandre Kojève lecteur de Heidegger*, in *Les études philosophiques*, 2, 1993.

D. Pirotte, *Alexandre Kojève: Un système anthropologique*, Puf, Paris 2005.

F. Poirié, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?* La Manufacture, Lyon 1987.

G. Polizzi, *Punti di convergenza tra Koyré e Kojève*, in C. Vinti (a cura di), *Alexandre Koyré, L'avventura intellettuale*, ESI, Napoli 1994.

O. Pompeo Faracovi, *Il primo Sartre e la filosofia francese*, in *Rivista di Storia della Filosofia*, v.50, n.2, 1995.

R. Prezzo, *Il primato di un paradosso*, in M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, Medusa, Milano 2004.

V. Rasini, *Ambiente e organismo. Plessner, Gehlen e il pensiero biologico di Von Uexküll*, in *B@BELONLINE*, 1, 2008.

V. Rasini, *L'agire dell'uomo. Sul pensiero di Arnold Gehlen*, Mimesis, Milano 2018.

M. Recalcati, *Ritorno a Jean-Paul Sartre. Esistenza, infanzia e desiderio*, Einaudi, Torino 2021.

A. Renaut, *Sartre. Le dernier philosophe*, Éditions Grasset&Fasquelle, Paris 1993.

J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Vrin, Paris 2015.

S. Righetti, *Soggetto e identità. Il rapporto anima-corpo in Merleau-Ponty e Foucault*, Mucchi, Modena 2006.

F. Robert, *Merleau-Ponty, Whitehead, une pensée de la vie*, in *Discipline filosofiche*, XXIV, 2014/2.

T. Rockmore, *Heidegger and French Philosophy. Humanism, Anti-Humanism and Being*, Routledge, London 1995.

M. Ruggenini, *Il discorso dell'altro. Ermeneutica della differenza*, Il Saggiatore, Milano 1996.

M. Russo, *La provincia dell'uomo. Studio su Helmut Plessner e sul problema di un'antropologia filosofica*, La Città del Sole, Napoli 2000.

M. Russo, *Animalitas. Heidegger e l'antropologia filosofica*, in *Discipline Filosofiche. L'uomo, un progetto incompiuto. Vol.1. Significato e attualità dell'antropologia filosofica*, XII, 2002.

M. Russo, *Merleau-Ponty e Plessner: un'azione parallela*, in *Giornale di filosofia*, online, 2010.

M. Russo, *Il mondo. Profilo di un'idea*, Mimesis, Milano 2017.

M. Russo, *Per un esistenzialismo critico. Il rapporto tra etica e storia nella morale dell'autenticità di Jean-Paul Sartre*, Mimesis, Milano 2019.

N. Russo, *Uomo, Tecnica, Kultur*, in *Discipline filosofiche, L'uomo. Un progetto incompiuto, Vol.1 : Significato e attualità dell'antropologia filosofica*, XII, 2002.

N. Russo, *Natura e ascesi: le prospettive ecologiche dell'antropologia di Gehlen*, in *Discipline filosofiche, L'uomo, un progetto incompiuto, Vol.2: Antropologia filosofica e contemporaneità*, XIII, 2003.

- R. Schacht, *On "Existentialism"*, *Existenz-Philosophy and Philosophical Anthropology*, in *American Philosophical Quarterly*, 11, 4, 1974.
- A. Scotti, *Il mondo del silenzio. Natura e vita in Maurice Merleau-Ponty*, Edizioni ETS, Pisa 2015.
- C. Sjöholm, *The Expression of Another in Me (Part One)*, in *Chiasmi International*, 3, 2001.
- S. Spina, *Esistenza e vita. Uomo e animale nel pensiero di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano 2015.
- B. Stawarska, *Saussure's Philosophy of Language as Phenomenology*, Oxford University Press, New York 2015.
- D. Steila, *La filosofia russa tra patrie diaspora*, in P. Rossi e C.A. Viano (a cura di), *Storia della filosofia*, v. 6, t.1, Laterza, Roma-Bari 1999.
- V. Surace, *L'inquietudine dell'esistenza. Le radici luterane dell'ontologia della vita di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano 2004.
- M. Talero, *Intersubjectivity and Intermodal Perception*, in *Chiasmi International*, 8, 2006.
- J. Taminiaux, *Le regard et l'excédent*, La Haye, Nijhoff 1977.
- J. Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais su Heidegger*, Millon, Grenoble 1989.
- R. Terzi, *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, XIII, 2017.
- Y. Thierry, *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty*, Ousia, Paris 1987.
- T. Toadvine, *Nature and Negation: Merleau-Ponty's Reading of Bergson*, in *Chiasmi International*, 2, 1997.
- T. Toadvine, L. Embree, *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Springer, New York 2002.
- T. Toadvine, *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*, Northwestern University Press, Evanston 2009.
- T. Toadvine, *Tempo naturale e natura immemorabile*, in *Discipline Filosofiche*, XXIV, 2014/2.

D. Trigg, *The role of the Earth in Merleau-Ponty's Archeological Phenomenology*, in *Chiasmi international*, 2, 1999.

D. Trigg, "The indestructible, the barbaric principle": *The Role of Schelling in Merleau-Ponty's Psychoanalysis*, in *Continental Philosophy Review*, 49, 2016.

S. Ungar, *Aftereffect and Scandal: Martin Heidegger in France*, *South Central Review*, 6, 1989.

R. Vallier, *Être sauvage and the barbaric principle: Merleau-Ponty's reading of Schelling*, in *Chiasmi International*, 2, 1999.

R. Vallier, *Institution. The Significance of Merleau-Ponty's 1954 course at the Collège de France*, in *Chiasmi International*, 7, 2005.

L. Vanzago, *Modi del tempo. Simultaneità, processualità e relazionalità tra Whitehead e Merleau-Ponty*, Mimesis, Milano 2002.

L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, Carocci, Roma 2012.

L. Vanzago, a cura di, *Merleau-Ponty and the Natural Sciences, Discipline filosofiche*, XXIV, 2014/2.

L. Vanzago, *Metamorfosi. La questione dell'espressione nella filosofia di Merleau-Ponty*, in *Lebenswelt*, 9, 2016.

L. Vanzago, *The voice of no One. Merleau-Ponty on Nature and Time*, Mimesis, Milano 2017.

M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Jaca Book, Milano 1999.

M. Vespa, *Temporalità e negazione: Kojève, Heidegger e la fenomenologia dello Spirito*, in *Archivio di Filosofia*, LXIV, 1996.

D. Vicari, *Ontologia dell'esserci. La riproposizione della 'questione del'uomo' nello Heidegger del primo periodo friburghese (1916-1923)*, Silvio Zamorani Editore, Torino 1996.

C. Vinti, a cura di, *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, ESI, Napoli 1994.

F. Volpi, *Itinerarium mentis in nihilum*, in E. Jünger, M. Heidegger, *Oltre la linea*, Adelphi, Milano 1989.

F. Volpi, *Heidegger e la «Heimatlosigkeit» dell'uomo moderno*, in A. Pasinato, a cura di, *Heimat. Identità regionali nel processo storico*, Donzelli, Roma 2000.

P. Whitehead, *Overcoming Parallelism: Naturalizing Phenomenology with Goldstein and Merleau-Ponty*, in *Progress in Biophysics and Molecular Biology*, 119, 2015.

R. Wolin, *Sartre, Heidegger et l'intelligibilité de l'histoire*, in *Les Temps Modernes*, v.1, 351-353, 1990.

F. Worms, *La philosophie en France au XX siècle. Moments*, Gallimard, Paris 2009.

P. Zambelli, *Alexandre Koyré in incognito*, Leo S. Olschki, Firenze 2016.

3. Altre opere citate

AA. VV. *Naturalizing Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford 1999.

T. W. Adorno, E. Canetti, A. Gehlen, *Desiderio di vita. Conversazioni sulle metamorfosi dell'umano*, a cura di U. Fadini, Mimesis, Milano 2019.

G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati-Boringhieri, Torino 2002.

G. Agamben, *L'uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*, Neri Pozza Editore, Vicenza 2014.

S. Alaimo, S. Hekman, a cura di, *Material feminism*, Indiana University Press, Bloomington 2008.

S. Alaimo, *Bodily natures*, Indiana University Press, Bloomington 2010.

R. Aron, *Mémoires: Cinquante ans de reflexion politique*, Julliard, Paris 1983.

E. Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, A. Francke, Bern 1946; tr.it. di A. Romagnoli, H. Hinterhäuser, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, 2vv., Einaudi, Torino 2000 (1956).

S. Baranzoni, P.Vignola, *The Battlefield of the Anthropocene. Limits, Responsibilities and the Duty of Flight/Antropocene: un campo di battaglia. Limiti, responsabilità e il dovere di fuga*, Azimuth, 5, 2017.

G. Bataille, *Œuvres complètes*, v.6, Gallimard, Paris 1970.

E. Becher, *Einführung in die Philosophie*, Dunker & Humboldt, Berlin 1949 (1920).

C. Benedetti, *La letteratura ci salverà dall'estinzione*, Einaudi, Torino 2021.

J. T. Bonner, *The Evolution of Culture in Animals*, Princetown University Press, Princetown 1983; tr. it. di E.Cammino, *La cultura degli animali*, Bollati Boringhieri, Torino 2016.

C. Bonneuil, J.B. Fressoz, *L'événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Seuil, Paris 2013.

F. Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranée à l'époque de Philippe II*, Librairie Arman Colin, Paris 1949; tr.it. di C. Pischedda, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II. Volume primo*, Einaudi, Torino 2010.

S. Broca, *Utopie du logiciel libre. Du bricolage informatique à la réinvention sociale*, Le passager clandestin, Neuvy-en-Champagne 2013; tr.it. di P. Missiroli, *Utopia del software libero. Dal bricolage informatico alla reinvenzione sociale*, Mimesis, Milano 2018.

W. Broecker, *Ice cores: cooling the tropics*, in *Nature*, 376, 1995.

C. S. Brown, T. Toadvine, a cura di, *Eco-phenomenology. Back to the Earth itself*, State of University Press, Albany 2003.

L. Bryant, G. Harman, N. Srnicek, *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Re.press, Melbourne 2011.

R. Calvário e I. Otero, *Ritorno alla terra (neoruralismo)*, in G. D'Alisa, F. De Maria, G. Kallis, *Decrescita. Vocabolario per una nuova era*, Jaca Book, Milano 2018.

E. S. Casey, *The Fate of Place. A Philosophical History*, University of California Press, Los Angeles 1992.

E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 vv., Bruno Cassirer, Berlin 1923–1929; tr.it. di E. Arnaud, *Filosofia delle forme simboliche*, 4 vv., La Nuova Italia, Firenze 1965-1966.

A. Cavarero, *Il pensiero femminista. Un approccio teoretico*, in A. Cavarero, F. Restaino, *Le filosofie femministe*, Mondadori, Milano 2002.

G. Ceballos, P. R. Ehrlich, A. D. Barnosky, *Accelerated modern human-induced species losses: Entering the sixth mass extinction*, in *Science Advances*, v.1, no. 5, 2015.

Centro Sociale Askatasuna, *A sarà dura! Storie di vita e militanza no tav*, DeriveApprodi, Roma 2013 .

A. Cera, *Antropocene e neo-prometeismo aidosiano*, in *Archivio di Filosofia*, LXXXVII, 2019.

D. Danowski, E. Viveiros de Castro, *Há mundo por vir? Ensaio sobre os Medos e os Fins*, Cultura e Barbárie/Instituto Socioambiental, Florianópolis 2014; tr. it. di A. Lucera, A. Palmieri, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Nottetempo, Milano 2017.

S. de Beauvoir, *Entretiens avec Jean-Paul Sartre (août-septembre 1974)*, in *La Cérémonie des adieux*, Gallimard, Paris 1981.

G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, Flammarion, Paris 2008; tr.it. di G. Comolli, *Conversazioni (1977)*, Ombre Corte, Verona 2019.

A. de Libera, *L'invention du sujet moderne. Cours du Collège de France 2013-2014*, Vrin, Paris 2015.

P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005; tr.it. di N.Breda, *Oltre natura e cultura*, Raffaello Cortina, Milano 2021.

F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris 1995 (1916); tr.it. di T. de Mauro, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Bari 2009.

R. Devictor, *Nature en crise. Penser la biodiversité*, Seuil, Paris 2015.

A. Dondi, *Le “cose non naturali”. Igene, medicina e tecnica nel XVIII secolo*, in, M. Iofrida, a cura di, *Scienza, tecnica, capitalismo. Una prospettiva ecologica*, Mucchi, Modena 2020.

J. Donohoe, a cura di, *Place and phenomenology*, RLI, London 2017.

P. Edwards, *A Vast Machine. Computer models, climate data and the politics of global warming*, MIT Press, Cambridge 2010.

R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.

R. Esposito, *Istituzione*, Il Mulino, Bologna 2021.

ETC. Group, Biofuel Watch, *The Big Bad Fix. The case against climate geo-engineering*, Online, 2017.

F. Farinelli, *La crisi della ragione cartografica*, Einaudi, Torino 2009.

M. Fath, *I, Monster: Hybrid Anthropology*, in D.Compagna e S.Steinhardt, a cura di, *Monsters, Monstruosities, and the Monstrous in Culture and Society*, Vernon Press, Wilmington 2019.

L. Febvre, *La Terre et l'évolution humaine*, Albin Michel, Paris 1922.

J.R. Fleming, *Fixing the sky. The checkered history of weather and climate control*, Colombia University Press, New York 2010.

M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966; tr.it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967

M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969; tr.it. di G. Bonfigliolo, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, BUR, Milano 2015.

M. Foucault, *La vie, l'expérience, la science*, in *Dits et Écrits*, v. IV, Gallimard, Paris 1994.

M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1984*, Seuil, Paris 2009; tr.it. di M. Galzigna, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France 1984*, Feltrinelli, Milano 2016.

M. Forti, *Mala terra. Come hanno avvelenato l'Italia*, Laterza, Bari 2018.

J. B. Fressoz, *L'apocalypse joyeuse. Une histoire du risque technologique*, Seuil, Paris 2012.

S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Bari 1995

A. Gorz, *L'idéologie sociale de la bagnole*, in *Le Sauvage*, 1973, pp. 2-8; tr.it. di F. Vitale, *L'ideologia sociale dell'automobile*, in *Ecologica*, Jaca Book, Milano 2009.

S. V. Grevsmühl, *La terre vue d'en haut. L'invention de l'environnement global*, Seuil, Paris 2014.

S. Haber, *Critique de l'antinaturalisme. Études sur Foucault, Butler, Habermas*, PUF, Paris 2006.

P. Hadot, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Gallimard, Paris 2004 ; tr.it. di D. Tarizzo, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, Einaudi, Torino 2006.

C. Hamilton, *Earthmasters. The Dawn of the Age of Climate Engineering*, Yale University Press, New York 2013.

G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Goebhardt, Bamberg und Würzburg 1807; tr.it. di V. Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2014.

G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik*, Hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Hamburg 1978 (1812/1813); tr.it. di A. Moni, rivista da C. Cesa, *Scienza della logica. Tomo primo*, Laterza, Bari 1978.

L. R. Horn, *A Natural History of Negation*, Chicago University Press, Chicago 1989.

M. Iofrida, a cura di, *Ecologia esistenza lavoro*, Mucchi, Modena 2015.

L. Irigaray, *Speculum. De l'autre femme*, Minuit, Paris 1974; tr.it. di L. Muraro, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1975.

V. Jankélévitch, *La mort*, Flammarion, Paris 1966; tr.it. di V. Zini, *La morte*, Einaudi, Torino 2009

E. Kolbert, *The Sixth Extinction: An Unnatural History*, Henry Holt and Company, New York 2014; tr.it. di C. Peddis, *La sesta estinzione. Una storia innaturale*, NeriPoza, Vicenza 2014.

R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, tr.it. di A. M. Solmi, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, CLUEB, Bologna 2007.

E. Leonardi, *Lavoro natura valore. André Gorz tra marxismo e decrescita*, Orthotes, Salerno 2017

C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962; tr.it. di P. Caruso, *Il pensiero selvaggio*, il Saggiatore, Milano 2015.

S. L. Lewis, M. A. Maslin, *The Human Planet: How We Created the Anthropocene*, Pelican Books, London 2018; tr.it. S. Frediani, *Il pianeta umano. Come abbiamo creato l'Antropocene*. Einaudi, Torino 2019.

M. Lino, *L'Apocalisse post-moderna tra letteratura e cinema*, Le lettere, Firenze 2015.

C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale*, Rivolta Femminile, Milano 1974.

F. Luisetti, *Dopo il Leviatano: Gaia, Chtulhu e i mostri dell'Antropocene*, in E. Lisciani Petrini, G. Strummiello, a cura di, *Effetto Italian Thought*, Quodlibet, Macerata 2017.

J. D. Macdougall, *A short History of Planet Heart*, John Wiley & Sons, Hoboken 1996; tr.it. di G. e A. Panini, *Storia della Terra*, Einaudi, Otrino 1999.

H. Marcuse, *Eros and civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud*, The Beacon Press, Boston 1955; tr. it. di L. Bassi, *Eros e civiltà*, Fabbri, Milano 2001.

J. Martínez Alier, *El Ecologismo de los pobres*, Icaria, Barcellona, 2009; tr.it. di V. Lauriola, *L'ecologismo dei poveri, La lotta per la giustizia ambientale*, Jaca Book, Milano 2009.

B. McGuire, *Waking the Giant: How a changing climate triggers earthquakes, tsunamis, and volcanoes*, OUP, Oxford 2012.

Q. Meillasoux, *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*, Seuil, Paris 2012, tr.it. di M. Sandri, *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, Mimesis, Milano 2012.

Q. Meillasoux, *Tempo senza divenire*, Mimesis, Milano 2014.

E. Melandri, *Contro il simbolico. Dieci lezioni di filosofia*, Quodlibet, Macerata 2007.

O. Menghin, *Weltgeschichte der Steinzeit*, Schroll, Wien 1931.

J. Moore, a cura di, *Anthropocene or Capitalocene?*, Kairos, Oakland 2016.

J. Moore, *Antropocene o capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, Ombrecorte, Verona 2017.

T. Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2013; tr.it. di V. Santarcangelo, *Iperoggetti. Filosofia e ecologia dopo la fine del mondo*, Nero, Roma 2018.

L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991.

F. Neyrat, *La part inconstructible de la Terre. Critique du géo-constructivisme*, Seuil, Paris 2016.

P. Nizan, *Les chiens de garde*, Rieder, Paris 1932.

M. Northcott, *Eschatology in the Anthropocene. From the chronos of deep time to the kairos of the age of humans*, in C. Hamilton, C. Bonneuil e F. Gemenne, a cura di, *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis. Rethinking modernity in a new epoch*, Routledge, New York 2015.

B. Noys, *The persistence of the negative. A critique of contemporary continental theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2010.

E. Ortigues, *Sur la philosophie et la religion. Les entretiens de Courances*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2003.

R. Panzieri, *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico*, Einaudi, Torino 1976.

A. Portmann, *Die Tiergestalt. Studien über die Bedeutung der tierischen Erscheinung*, Reinhardt, Basel 1960 (1948); tr.it. di P. Conte, *La forma degli animali*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013.

E. Relph, *Geographical experiences and being-in-the-world: The phenomenological origins of geography*, in D. Seamon, R. Mugerauer, *Dwelling*, a cura di, *Place and Environment. Towards a Phenomenology of Person and World*, Springer, Dordrecht 1985.

E. Paci, *Il nulla e il problema dell'uomo*, Taylor Editore, Torino 1967.

T. Paquot, *Demeure terrestre. Enquête vagabonde sur l'habiter*, Éditions Terre Urbaine, Paris 2020.

I. Pelgreffi, *Filosofia dell'automatismo. Verso un'etica della corporeità*, Orthotes, Salerno 2018

G. Pellegrino, M. Di Paola, *Nell'Antropocene. Etica e politica alla fine di un mondo*, DeriveApprodi, Roma 2018.

L. Pellizzoni, *Ontological politics in a disposable world. The New Mastery of Nature*, Ashgate, Farnham 2015

F. Ponge, *Le parti pris des choses : Précède de Douze petits écrits et suivi de Proèmes*, Gallimard, Paris 2007, tr.it. di J. Risset, *Il partito preso delle cose*, Einaudi, Torino 1979.

A. Pottier, *Comment les économistes réchauffent la planète*, Seuil, Paris 2016.

J. Rasmi, *Collassologia. Istruzioni per l'uso*, Asterios, Trieste 2020.

V. Reiff, *Il rapporto con la natura nella "ricerca della visione" presso gli Indiani Sioux*, in C. Widmann, a cura di, *Ecologicamente. Psicologia del rapporto uomo-ambiente*, Longo Editore, Ravenna 1997.

S. Righetti, *Etica dello spazio. Per una critica ecologica al principio della temporalità nella produzione occidentale*, Mimesis, Milano 2015.

S. Righetti, *La ragione ecologica. Saggi intorno all'etica dello spazio*, Mucchi, Modena 2017.

R. Ronchi, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017.

R. Ronchi, *Immanenza assoluta. Il senso metafisico dell'operazione tecnica in Gilbert Simondon*, in *Noema*, 6-1, 2015.

P. Rossi, *I segni del tempo. Storia della Terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Feltrinelli, Milano 1979.

A. Rutherford, *The Book of Humans. The Story of How We Became Us*, Orion Publishing Group, London 2018; tr.it. di S. Placidi, *Umani. La nostra storia*, Bollati Boringhieri, Torino 2019.

J. M. Schaeffer, *La fin de l'exception humaine*, Gallimard, Paris 2007.

A. Senaldi, *Cattivi e primitivi: il movimento no Tav tra discorso pubblico, controllo e pratiche di sottrazione, ombrecorte*, Verona 2016.

J. Sirinelli, *Génération intellectuelle. Khâgneux et Normaliens dans l'entre-deux-guerres*, Fayard, Paris 1988.

G. C. Spivak, *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*, Harvard University Press, Cambridge 2012.

P. M. Stewart, *Geoengineering Is Inevitable in the Face of Climate Change. But at What Cost?*, in *World Politics Review*, online, 2019.

E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, Springer, Berlin 1935.

J. Svagelski, *L'idée de compensation en France (1750-1850)*, Editions l'HERMES, Lyon 1981.

P. Szendy, *L'apocalypse cinéma. 2012 et autres fin du monde*, Capricci, Paris 2014.

J.A.Thomas, M.Williams, J.Zalasiewicz, *The Anthropocene. A multidisciplinary approach*, Polity Press, Cambridge 2020

T. Tiedemann, *Adorno. Eine Bildmonographie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003.

N. Tinbergen, *Social Behaviour in Animals*, Chapman & All, London 1969 (1953); tr.it. A. J. Cioli, *Il comportamento sociale degli animali*, Einaudi, Torino 1969.

M. Vegetti, *L'invenzione del Globo. Spazio, potere, comunicazione nell'epoca dell'aria*, Einaudi, Torino 2017.

E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales: Lignes d'anthropologie post-structurale*, PUF, Paris 2009; tr. it. di M. Galzigna, L.Liberale, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-structurale*, Ombrecorte, Verona 2017.

P. Vidal de la Blanche, *La terre, géographie physique et économique*, Delagrave, Paris 1883.

L. Ylmaz, *Le temps moderne. Variations sur les anciens et les contemporains*, Gallimard, Paris 2004.